

REA

Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais

PRIMEIRA
EDIÇÃO



ÍNDICE

03

EDITORIAL

Wallace de Moraes e Cello Latini Pfeil

07

ANARQUISMO COMO MODO DE VIDA E COMUNALISMO AFRICANO

Isadora Gonçalves França

24

DA H(UMA)NIDADE ÀS HUMANIDADES: A FAVOR DAS COSMOVISÕES INDÍGENAS

Giovanna Pelliccione Girota de Souza

36

UM ESTUDO COMPARADO DA INSTITUCIONALIZAÇÃO E PATOLOGIZAÇÃO DAS INSCRIÇÕES CORPORAIS

Bruno Latini Pfeil e Cello Latini Pfeil

73

A QUESTÃO DAS TERRAS INDÍGENAS E OS GOVERNOS BRASILEIROS DO SÉCULO XXI

Max Reis

101

A POLÍTICA NECRO-RACISTA E A QUESTÃO RACIAL NA BAHIA REGENCIAL: UMA ANÁLISE DA REVOLTA DOS MALÊS E DA SABINADA (1831-1840)

Marcos Gabriel Ruas Benedito

115

GUERRAS PÚNICAS E O COLONIALISMO DO SABER

Bernardo Araújo Belfort Bastos





EDITORIAL

É com enorme felicidade que apresentamos ao público o primeiro número da nossa READ (Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais). Objetivamos abrir espaço para que acadêmicos (professores, pós-graduandos, graduandos) e militantes sociais publiquem suas pesquisas com referenciais teóricos anarquistas e/ou decoloniais. Assim, colaboraremos para combater o epistemicídio, o racismo epistêmico, a colonialidade do poder e suas variantes, bem como o Historicídio. Em resumo, a READ surge diante da necessidade de criarmos espaços tanto decoloniais como anarquistas, com ampliação para estudantes de graduação e/ou graduados sem titulação acadêmica de pós-graduação, pois acreditamos no potencial de jovens pesquisadores que não possuem espaços para publicar suas pesquisas críticas.

A decolonização do espaço acadêmico demanda que decolonizemos a localização do conhecimento e dos corpos que compreendemos como “capazes” de produzir um saber científico. Nestes termos, a READ recebe de braços abertos contribuições de alunos negros, indígenas, brancos pobres, LGBTQIA+, revolucionários e anarquistas de modo a possibilitar a produção de conhecimento que é amplamente marginalizada, perseguida, invisibilizada na academia ocidentalizada. Assim, buscamos amenizar o choque de culturas entre os pobres, favelados e periféricos que ao

adentrarem nas universidades são condicionados a se submeter a um saber branco, racista, eurocentrado, moderno e colonizado que não aceita suas reflexões e contestações. Sabemos que a sua permanência é dificultada na graduação, em função das suas condições econômicas precarizadas, e nos espaços de pós-graduação essas dificuldades se acentuam. Tendo isso em mente, sentimos a obrigação, enquanto coletivo decolonial e libertário, de abrir as portas para uma produção de conhecimento que abrace não só os pós-graduandos e professores, mas também, e principalmente, os graduandos e militantes sociais, convidando-os a pensar e publicar por uma lógica não-eurocêntrica, anti-estadolátrica, anti-patriarcal, antirracista, libertária e decolonial.

Iniciamos a primeira edição da Revista de Estudos Anarquistas e Decoloniais com o artigo de Isadora Gonçalves França, acerca do anarquismo e do comunalismo africano. A autora mobiliza os estudos de Sam Mbah e I. E. Igariwey sobre a prática de princípios anarquistas em sociedades africanas tradicionais, tais como associação livre, coletividade e autogestão. Para tanto, França faz um apanhado dos princípios libertários fundamentais e de sua presença no comunalismo africano. Ao demonstrar que a organização social não precisa de Estado, a autora argumenta que o anarquismo pode ser tido não só como filosofia política, mas, sobretudo, como um modo de vida, praticado desde sempre pela humanidade. Desta forma, a autora desmistifica a ideia, amplamente difundida, segundo a qual a aplicação das ideias anarquistas seria uma mera utopia.

Seguimos para o artigo de Giovanna Pelliccione Girota de Souza, “Da H(uma)idade Às Humanidades: A Favor das Cosmovisões Indígenas”. A autora mobiliza os conceitos de necropolítica, de Mbembe, e biopoder, de Foucault, com as cosmovisões indígenas de Ailton Krenak e Davi Kopenawa. De Souza critica as noções homogeneizantes que os brancos (não-indígenas) possuem da realidade, e se utiliza da perspectiva decolonial para elogiar as cosmovisões indígenas e criticar a fixação eurocêntrica sobre a mercadoria.

O terceiro artigo deste número, de autoria de Bruno Latini Pfeil e Cello Latini Pfeil, é, como nítido em seu título, “Um Estudo Comparado da Institucionalização e Patologização das Inscrições Corporais”. Os autores fazem um estudo e um histórico das práticas de modificação corporal em diferentes contextos, no recorte histórico dos séculos XVIII ao XX, e criticam a patologização e psiquiatrização destes fenômenos,

tendo em vista que a patologização se apoia em saberes europeus, modernos e institucionalizados – e, portanto, eurocêntricos, patriarcais e racistas. Criticam o autoritarismo científico sobre a autonomia corporal e a autodeterminação das expressões corporais e apontam para o caráter parcial de uma ciência que se afirma neutra.

Logo após, apresentamos o artigo “A Questão das Terras Indígenas e os Governos Brasileiros do Século XXI”, de Max Reis, que analisa os processos de retomada de terras indígenas após a Constituição de 1988. A autora argumenta que a Constituição é insuficiente, já que não garantiu o repasse dos territórios para as comunidades indígenas. Assim, ao longo das seções, ela discute seu objeto de estudo perpassando pelo papel exercido pelos quatro últimos governantes – Lula da Silva, Dilma Rousseff, Michel Temer e Jair Bolsonaro –, além de uma explicação sobre as diferenças entre princípios da filosofia política eurocêntrica e as cosmopercepções indígenas. Reis expõe como as posturas dos supracitados governos diante dos povos indígenas possuem amplas semelhanças ao atentar contra os interesses indígenas de forma negligente, excludente e violenta. Assim, colabora para desmistificar a ideia segundo a qual seriam governos com inclinações políticas aparentemente diferentes.

Em seguida, apresentamos o artigo de Marcos Gabriel Ruas Benedito: “A Política Necro-Racista e a Questão Racial na Bahia Regencial: Uma Análise da Revolta dos Malês e da Sabinada (1831-1840)”. O autor utiliza dois eventos de revolta ocorridos na Bahia, no período do Estado Imperial brasileiro – a Revolta dos Malês (1835) e a da Sabinada (1837-1838) –, para compreender a operação da política necro-racista. Benedito inicia fazendo um apanhado dos conceitos utilizados, como Necrofilia Colonialista Outrocida, de Wallace de Moraes, e zona do ser e zona do não-ser, de Frantz Fanon. Posteriormente, analisa a aplicação desses conceitos aos contextos das revoltas. Seu argumento central é que o Estado Imperial brasileiro é um necro-racista-Estado e aplica uma política necrofilica, colonialista e outrocida.

Finalizamos essa edição com o artigo “Guerras Púnicas e o Colonialismo do Saber”, de Bernardo Araujo Belfort Bastos. O autor mobiliza os conceitos de Identidade, Multiculturalismo e Diversidade nos estudos da Antiguidade. O referencial teórico pós-colonial adverte o autor em relação à possibilidade de anacronismo. Ao utilizar a historiografia das Guerras Púnicas, Bastos ambiciona desviar dessa possibilidade, apontando para o eurocentrismo das Guerras Púnicas em relação aos

conceitos pós-coloniais. Para tanto, Barros sustenta sua pesquisa com referenciais teóricos anarquistas, decoloniais e pós-coloniais, utilizando autores como Bakunin, De Moraes, Fanon e Chakrabarty.

Apresentamos uma breve degustação dos artigos e os convidamos para lê-los na íntegra. Por fim, estamos muito felizes com o lançamento da READ e desejamos vida longa para as lutas e os saberes negros, indígenas (decoloniais) e anarquistas na esperança em colaborar para a crítica ao eurocentrismo, ao capitalismo, ao racismo, à colonialidade do saber e a todas as formas de discriminação e opressão. Viva a liberdade com a igualdade!! Vida longa à READ!

Cello Latini Pfeil
Wallace dos Santos de Moraes

ANARQUISMO COMO MODO DE VIDA E COMUNALISMO AFRICANO

Isadora Gonçalves França¹

RESUMO

A partir da reflexão trazida por Sam Mbah e I. E. Igariwey no livro *Anarquismo Africano: A história de um movimento* pretendemos atentar para a existência de *elementos anarquistas* em sociedades africanas tradicionais (pré-coloniais). Como livre associação entre as pessoas, igualitarismo, liberdade, coletividade, autogestão e horizontalidade caracterizam esses meios sociais provando aquilo que Mbah e Igariwey documentam em seu livro, a *obviedade histórica de que governos nem sempre existiram*, mas também de que a prática anarquista, ou o anarquismo como *modo de vida* pode ser encontrado em diferentes lugares, independente de suas formulações teóricas.

PALAVRAS-CHAVE: Anarquismo, Comunalismo Africano, Práxis Anarquista, Coletividade, Autogoverno.

ABSTRACT

Based on the reflection brought by Sam Mbah and I. E. Igariwey in the book *African Anarchism: The History of a Movement*, we intend to pay attention to the existence of *anarchist elements* in traditional (pre-colonial) African societies. As free association between people, egalitarianism, freedom, collectivity, self-management and horizontality characterize these social media, proving what Mbah and Igariwey document in their book, *the historical obviousness that governments did not always exist* but also that anarchist practice, or anarchism as a *way of life* can be found in different places, regardless of their theoretical formulations.

KEYWORDS: Anarchism, African Communalism, Anarchist Praxis, Collectivity, Self-government.

¹ Mestranda em História Comparada no Programa de Pós Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC-UFRJ).

INTRODUÇÃO

Anarquismo como filosofia social, teoria de organização social e movimentos sociais é remoto na África – de fato, quase desconhecido. Ele é subdesenvolvido na África como um corpo de pensamento sistemático e largamente desconhecido como movimento revolucionário. Seja como for, como veremos, o anarquismo como modo de vida não é, de jeito algum, novo na África (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

Dessa forma os autores nigerianos Sam Mbah e I. E. Igariwey iniciam o primeiro capítulo do livro *Anarquismo africano: A história de um movimento*. Como podemos ler, iniciam trazendo algumas definições para o que chamamos Anarquismo, sendo elas: filosofia social, teoria de organização social e movimentos sociais, corpo de pensamento sistemático, movimento revolucionário, modo de vida.

Nossa intenção neste texto é chamar a atenção especialmente para a última definição apresentada por Mbah e Igariwey, a compreensão de anarquismo como *modo de vida* e a constatação de que este modo de vida está presente na raiz de diversas sociedades africanas tradicionais (pré-coloniais).

PRINCÍPIOS ANARQUISTAS

Entre as definições trazidas pelos autores, anarquismo é apresentado como o bem viver da humanidade sem a existência de um governo imposto por outrem, sendo este a fonte *de quase todo o mal social*.

Na luta e no anseio por libertação, o anarquismo é veemente em defender a destruição do Estado, de todas as instituições estatais, de suas leis, do sistema capitalista, do sistema de commodity e salário, dos sistemas de valor, dos impostos sociais, da política estatal e todas as outras instituições que servem de instrumento para dominação das pessoas, a propriedade privada, a mídia de massas, a burocracia, as polícias, a família patriarcal, a religião institucionalizada.

Anarquismo está diretamente relacionado à ação direta empreendida pelas mãos de trabalhadores de diversas áreas em reação à exploração causada pelo capitalismo e pelo sistema de Estados existente desde o colonialismo. Aproxima-se muito mais da luta prática e de experiências reais do que de ideias abstratas, e reivindica a imediata *abolição do sistema de Estados* por entender o Estado como agente causador e mantenedor das opressões humanas (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

A destruição dos Estados modernos implica o estabelecimento da autogestão ou autogoverno. Este princípio defendido pelos anarquistas se baseia na participação de todos nas decisões que afetam a comunidade, no direito e na garantia da liberdade e igualdade para autodeterminação e auto-instituição. Não significa ausência de ordem, mas uma ordem compreendida a partir da livre associação entre as pessoas. O autogoverno, exercido não por uma instituição, por um grupo de pessoas² ou através da burocracia, mas por todos os membros da sociedade oferece participação ativa e a possibilidade para que todos os indivíduos alcancem seu mais completo desenvolvimento, seja em âmbito educacional, material, político, econômico, intelectual, moral, cultural ou artístico.

O anarquismo é *irreconciliavelmente* oposto ao capitalismo, como é também ao Estado. A recusa às instituições estatais e capitalistas se dá na medida do entendimento de tais instituições como a fonte da burocratização e do domínio que uma classe privilegiada, com acesso ao governo e às riquezas, exerce sobre as outras, pela imposição de impostos cobrados, de leis que cerceiam a liberdade dos seres humanos e pela defesa do poder e da riqueza de um pequeno grupo privilegiado.

Dessa forma, o capitalismo é protegido e legalizado pelo Estado, por isso o sistema econômico está diretamente ligado ao sistema político e seria impossível destruir um sem derrubar o outro. Como instituição de coerção que através da lei regulariza e normaliza o despotismo e as opressões sociais, o Estado é a máquina através da qual uma minoria privilegiada explora todos os outros seres humanos. Nesse sentido,

liberdade não significa igual acesso ao poder coercitivo (por exemplo, governo via eleições diretas), mas, ao contrário, significa liberdade em relação ao poder coercitivo – em outras palavras, alguém se torna livre somente quando, e nas mesmas proporções, todos os outros estão livres (BAKUNIN apud MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

Recorrendo à história da Europa, Mbah e Igariwey lembram que o sistema de escravidão imposto durante o colonialismo tem raízes no próprio sistema feudal, no qual os *barões feudais* subjugavam outras pessoas. A escravidão foi aprimorada e se expandiu no período colonial. No sistema capitalista a única coisa que diferencia um escravo de um assalariado é que o assalariado tem um pouco mais de liberdade para sair do trabalho, mas a exploração dos trabalhadores permanece, e permanece cerceando sua liberdade.

² Ou por uma elite privilegiada que possui “inteligência” para comandar o resto das pessoas.

Junto com o capitalismo, os socialismos de Estado também são um empecilho para a plena liberdade e igualdade humanas pois defendem a permanência do Estado na sociedade. Os exemplos da Revolução Russa e da antiga União Soviética, da China e até mesmo Cuba mostraram o alto teor de autoritarismo e tirania presentes neste tipo de governo, chegando a revelar que entre o governo da burguesia e os socialismos de Estado as diferenças são poucas, sendo estes também opressivos, exploradores e coercitivos.

A destruição do Estado passa pelo esvaziamento de suas funções e a tomada de todas as decisões e realização dos serviços pelo comum acordo entre as pessoas. Esse senso de coletividade também está presente na defesa do fim da propriedade privada e propriedade privada dos meios de produção e sua imediata transformação em propriedade coletiva. A apropriação indébita da produção de trabalhadores pelos capitalistas ou pelo Estado deve chegar ao fim e todos os bens e produtos devem estar sob posse da coletividade, para serem gerenciados em comum por todos os produtores e trabalhadores. Dessa forma, liberdade individual e coletiva, ajuda mútua e *comunidades produtivas* autogovernadas devem ser priorizadas.

A abolição das instituições estatais e capitalistas se dá através da ação direta. Este princípio diz respeito a ações realizadas na esfera pública diretamente pelas mãos dos indivíduos envolvidos, todos têm liberdade para participar, sem mediação do Estado ou de quaisquer representantes. Ações diretas têm por objetivo construir ou provocar mudanças sociais. Nas palavras de Wallace de Moraes, o termo *deve ser entendido quando os homens através de suas próprias mãos, sem representantes, realizam as ações que resultarão na sua liberdade* (MORAES, 2018, p. 95)

Como mencionado por Bakunin na citação acima, o anarquismo também visa o fim do sistema representativo que através da mentira do sufrágio engana o povo dando a impressão de participação no poder e na tomada de decisões da vida pública. Na verdade o que o sistema representativo oferece é uma minúscula brecha no sistema político para que as pessoas escolham apenas qual grupo irá governar de forma despótica nos próximos anos. Sendo assim, a destruição do sistema representativo e das eleições implica a prática da ação direta e autogestão.

Vale ressaltar também que Anarquismo é oposto ao terrorismo como é também à desordem, ao militarismo, ao desenvolvimento de tecnologias que promovam a guerra. Os anarquistas defendem a luta revolucionária, uma Revolução social na qual a violência se torna necessária a partir do momento em que a violência primeira parte do

Estado. Reconhecendo isto, os anarquistas entendem que precisam recorrer a ela na luta contra a máquina estatal. Nessa perspectiva, a International Workers Association (IWA)³ discorre sobre o sindicalismo revolucionário da seguinte forma

Enquanto o sindicalismo revolucionário é oposto a toda forma de violência organizada do Estado, é também consciente que haverá confrontos extremamente violentos durante as batalhas decisivas entre o capitalismo de hoje e o comunismo livre de amanhã. Consequentemente, ele reconhece como válida aquela violência que pode ser usada como meio de defesa contra os métodos violentos usados pelas classes dominantes durante uma revolução social (IWA apud MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

O conceito de Revolução Social através do prisma anarquista está, portanto, ligado com a ação direta da classe trabalhadora, em qualquer que seja sua atividade, camponeses ou operários, escravos e assalariados. A Revolução Social deve ser praticada por todos os trabalhadores, por todos os explorados e oprimidos, a partir de sua base, através da *ação espontânea e contínua das massas, dos grupos e das associações*, como escreveu Bakunin em 1871 (BAKUNIN, 2008, p. 125) em suas reflexões durante a Comuna de Paris⁴.

Como podemos ver não se trata de uma revolução feita para o povo, mas sim uma revolução que *deve fazer-se pelo povo*, e não poderá se considerar vitoriosa se não captar toda a massa de trabalhadores (BAKUNIN, 1980, p. 46). Não se trata de um movimento em que um grupo (seja ele qual for, proprietários capitalistas ou proletariados) comanda o restante do povo a partir de um lugar privilegiado. Dessa forma ela se faz possível apenas se os preceitos de liberdade e igualdade plenas forem adotados desde o princípio da revolução, deve haver liberdade na escolha das ações diretas que cada grupo quer adotar, na forma de protestar, deve haver igualdade de possibilidades para os grupos que estão protestando, além de solidariedade entre eles. A Revolução anarquista também defende a autogestão no momento de protesto e o autogoverno entre os grupos.

³ Segundo os próprios autores a IWA é uma federação de grupos anarquistas em dezenas de países ao redor do mundo (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

⁴ O episódio que ficou conhecido como Comuna de Paris foi um levante popular ocorrido na França em 1871, o evento marcou os movimentos operários de então. O levante durou pouco mais de dois meses e deu lugar a uma organização social inspirada em princípios federalistas, coletivistas e mutualistas. Uma série de práticas e idéias originais que defendiam uma nova organização social foram aplicadas pelos *communards* durante esse período em toda a cidade de Paris. O levante, com características revolucionárias, durou cerca de dois meses e foi abafado com uma violenta repressão e perseguição policial a todos que participaram. Mais tarde, declarando-se partidário da Comuna de Paris, Bakunin escreveria que o levante foi a primeira manifestação espetacular e prática do socialismo revolucionário (BAKUNIN, 2008, p. 118).

Assim as decisões, no anarquismo, são tomadas horizontalmente, de forma democrática, descentralizada, através da associação voluntária e cooperação voluntária. Os meios determinam os fins, o objetivo de uma sociedade igualitária, livre e autogovernada deve começar no instante mesmo em que se luta para alcançar essa sociedade.

No trecho abaixo, do livro *Anarquismo Africano: A história de um movimento*, Mbah e Igariwey, trazem alguns fundamentos que embasam o anarquismo, e mostram como tanto a teoria como a luta prática anarquista confrontam tudo aquilo que o sistema liberal econômico e socialista de Estado expressaram e realizaram até hoje. Competitividade, hierarquia e autoritarismo incentivados no sistema liberal econômico e nos socialismos de Estado são substituídos por ajuda mútua, cooperação, associação voluntária, igualitarismo e liberdade.

A força do anarquismo está pautada no fato dos humanos ao longo da história terem sido impulsionados pela busca da igualdade e da liberdade, liberdade sendo indivisível da igualdade e vice-versa. Tal desejo parece derivar do fato de que os seres humanos são mais cooperativos que competitivos.

Em lugar da sociedade organizada em classes e marcada por hierarquia e autoridade, o anarquismo advoga em nome de uma sociedade autogestionada e independente baseada na cooperação, associação voluntária de ajuda mútua, e desprovida de governo (por exemplo, coerção). Em tal sociedade, a posse dos meios de produção não é preservação exclusiva de nenhum indivíduo ou grupo, e trabalho assalariado não existe, permitindo ao indivíduo ampla liberdade e iniciativa para o total desenvolvimento (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

Uma sociedade autogestionada diz respeito à inteligência e à capacidade de todas as pessoas de se autogovernarem e auto-organizarem social e livremente, sem precisar que um Estado ou qualquer outra instituição autoritária lhes ditem as regras de como viver ou se apropriem de territórios alheios, culturas, línguas, artes, modificando-os baseado em interesses políticos e econômicos sem respeito aos grupos sociais que habitam esses lugares. Como dissemos anteriormente, Anarquismo não significa desordem ou ausência total de governo, de autoridade, mas sim um governo que seja pautado na ação de todas as pessoas que compõem a sociedade, no respeito às suas culturas, línguas, artes, no respeito aos territórios e aos seres humanos que habitam esses territórios, no apoio e cooperação mútuos entre eles. Sendo assim, em oposição aos nacionalismos exacerbados e à xenofobia, o anarquismo também se baseia no federalismo e no internacionalismo.

Sobre a importância de ter liberdade de autoinstituição social, Castoriadis explica como o apagamento do papel exercido pelos seres humanos na criação da

sociedade e do fato de que a sociedade se auto-institui, por grande parte dos intelectuais, teve como objetivo esconder a relevância dos sujeitos na constituição de seu próprio mundo. Incentivando o pensamento de que a sociedade tem uma origem extra-social, fundada em leis históricas ou até mesmo divina, esse ocultamento tanto impede a crítica às instituições existentes, como impossibilita a reconstrução de uma outra sociedade ou de novas formas de convívio social, baseada na livre associação entre as pessoas (CASTORIADIS apud MORAES, 2020b, p. 58). Diante disto, Moraes defende que *a história deve ser tratada como auto-instituição comunitária* (MORAES, 2020b, p. 58).

Em relação à religião, Mbah e Igariwey compreendem a religião institucionalizada como uma organização hierárquica, autoritária e patriarcal que endossa a hierarquia e o autoritarismo do próprio Estado. Estas religiões estão em perfeito acordo com os pilares fundamentais do Estado, que cerceiam a liberdade e a igualdade individuais, além de justificar o poder do Estado e a teoria de sua origem divina, extra-social. Tais religiões persuadem pelo medo e roubam das pessoas a consciência na capacidade de autodeterminação e raciocínio.

Apesar disso, os autores apontam que a religião como produto da mente individual de cada um, não institucionalizada, sem as características invasivas e autoritárias, deve ser respeitada.

SOCIEDADES AFRICANAS COMUNALISTAS: ANARQUISMO COMO MODO DE VIDA

Segundo Mbah e Igariwey ainda que Estados com características imperialistas tenham surgido em algumas regiões da África pré-colonial⁵, o surgimento desses Estados não foi uma regra em todo o continente. O sistema de Estados moderno foi

⁵ Segundo os autores, *Diversas mudanças sociopolíticas nas economias comunais foram acompanhadas por aumento de produtividade. O surgimento de trabalhadores especializados em ferro gerou aumento de especialização e divisão de trabalho, enquanto aumento na produção possibilitou oportunidades para negócio, lucro e acumulação de riqueza desproporcional em poucas mãos. Com a expansão de atividades comerciais, a permuta começou a dar lugar ao uso de objetos metálicos como padrão de dar valor para as mercadorias. Uma imediata repercussão dessas mudanças foi a degradação gradual de determinadas características do comunalismo e o surgimento da estratificação social, ainda que em um nível pequeno. Na virada do século XV, diversas sociedades africanas estavam fazendo a transição do comunalismo para a sociedade de classes. A estratificação social formou a base para o crescimento da sociedade de classes e o desenvolvimento de relacionamentos sociais antagônicos, culminando no estabelecimento de Estados imperiais em algumas partes da África, com formas governamentais centralizadas* (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

imposto durante o colonialismo por influência estrangeira, não é algo natural aos povos africanos. Nesse sentido, modificou substancialmente o funcionamento de boa parte das sociedades nativas, que possuíam tão somente a família ou a comunidade como unidade política.

Cerca de duzentos milhões de pessoas viviam sem Estado na África pré-colonial, mais de vinte sociedades. Os referidos autores levantam a suposição da existência de “elementos anarquistas” em diversas delas e em diferentes estágios do desenvolvimento e da história dessas sociedades. Em algumas esses elementos perduram até os dias atuais.

Tais elementos estão diretamente relacionados às fortes raízes comununistas de grupos sociais da África pré-colonial. Para os autores a apuração desses elementos, após um exame minucioso, permite dar crédito à *obviedade histórica de que governos nem sempre existiram* (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

Comunalismo africano significa um *modo de vida africano* presente nas sociedades coletivistas desse continente, tem como características a autonomia, independência e senso de coletividade. As comunidades próximas relacionavam entre si, mas possuíam sua própria independência e autonomia, eram autogestionadas e todos os assuntos e questões práticas eram gerenciados pela coletividade, todos os membros participavam direta ou indiretamente das decisões que afetavam o coletivo.

Traços comununistas permanecem em diversas sociedades africanas até os dias atuais, geralmente em sociedades localizadas longe dos centros urbanos. Segundo os autores, *Essencialmente, muito da África é comunal em ambos os sentidos: cultural (produção/ formação social) e descritivo (estrutural)* (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p). Outras características do comunalismo africano são trazidas no texto:

Dentre as mais importantes características do comunalismo africano pode ser ressaltada a ausência de classes, isto é, de estratificação social; a ausência de relações de exploração ou de antagonismo social; a existência de acesso igual à terra e outros elementos de produção; igualdade no nível de distribuição da produção social; e o fato de que parentesco e laços familiares fortes formam (e formavam) a base da vida social em sociedades comunais africanas. Dentro deste quadro, cada casa estava apta a prover suas próprias necessidades básicas. Sob o comunalismo, em virtude de ser um membro da família ou da comunidade, todo africano tinha garantida uma quantidade de terra suficiente para prover suas próprias necessidades (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

As sociedades africanas comunais possuíam uma economia essencialmente agrícola, cultivavam hortas voltadas para sua subsistência. O excedente agrícola produzido era permutado entre comunidades vizinhas. Havia troca de mercadorias,

alimentos e utensílios. Enquanto uma comunidade praticava o plantio de determinado alimento, a comunidade vizinha se empenhava em pescaria ou caça, ou outra atividade, de modo que as comunidades se apoiavam mutuamente e ninguém passava fome pois não havia escassez de alimentos. Mbah e Igariwey documentam que algumas vezes a comida sobrava e os restos eram jogados fora.

A diferença na alimentação dos grupos sociais vizinhos permitia uma colaboração recíproca entre eles, na qual cada grupo poderia suprir suas próprias carências e ainda colaborar e ser colaborado por outros grupos.

A organização política era horizontal e caracterizada por grande divisão de funções. Hierarquia, nas sociedades africanas tradicionais não estava associada à autoritarismo, despotismo, medo ou violência, mas sim ao respeito aos mais velhos e à ancestralidade. As lideranças não se embasavam em nenhum tipo de autoritarismo, coerção ou centralização de poder, mas no senso de coletividade. Eram formadas no núcleo familiar e baseadas em laços de parentesco com os mais velhos. A idade era determinante na formação de lideranças, que estavam sempre ligadas à sabedoria. Os mais velhos comandavam as reuniões sem que isso estivesse vinculado à noção de superioridade.

Tal era o senso de igualdade que os líderes não tinham qualquer vantagem pela posição que ocupavam. O trabalho era focado nos interesses da coletividade e dividido igualmente entre os membros da comunidade, seus ganhos eram mais ou menos iguais ao do resto do grupo. A partilha da produção era efetuada através do mecanismo de valor tributo/redistributivo.

Como o quesito idade era relacionado à sabedoria, os idosos administravam a justiça, a resolução de litígios, organizavam atividades comunitárias entre outras funções. Cada comunidade possuía seus líderes e as funções eram ordenadas pela natureza das questões de que tratava. A relação de equidade presente nas comunidades impedia que houvesse especialização de funções por parte dos líderes.

As decisões importantes eram tomadas através de consenso e não de voto. Sobre a jurisprudência da Nigéria comunalista Nnamdi Azikiwe afirma

É baseado no conceito de resolução de litígios através de conciliação. É enfatizada a necessidade de resolução amigável de litígios através de compromisso mútuo... Nesta operação, o maquinário da justiça nigeriana refuta tecnicidade, mas dá ênfase em reparação, imparcialidade, razoabilidade e honestidade... o sistema legal positivo da Nigéria busca prevenir a perpetuação da injustiça e estimular igualdade, sob o entendimento de que ninguém pode enriquecer sem causa ou ter negados os princípios elementares da justiça natural (AZIKIWE apud MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

Os autores reiteram que tal sistema de jurisprudência não era muito diferente no restante da África. As reuniões eram guiadas por normas e regras estabelecidas anteriormente, que deveriam ser obedecidas por todos os membros. Não havia leis escritas, mas crenças tradicionais, respeito mútuo e os princípios nativos resultantes de leis naturais. As penas para qualquer tipo de infração não eram cumpridas individualmente, qualquer transgressão não acarretava vergonha apenas para o indivíduo que a cometeu, mas para toda a sua família. As funções policiais e paramilitares eram exercidas pelas sociedades secretas e sistemas de idade. Todo membro adulto tinha uma função nestas atividades.

Entre as instituições que uniam as diversas comunidades Mbah e Igariwey citam o sistema de idade e sistema de idade superior, nos quais os homens membros de diferentes comunidades trabalhavam juntos em diferentes funções e obrigações como construção de estradas, saneamento ambiental e colheita agrícola. Em algumas dessas comunidades também existiam instituições deste tipo para mulheres, porém sua importância variava de comunidade para comunidade.

No que diz respeito à religião as sociedades comunalistas africanas consideravam a existência de uma força invisível que as regiam, a vida era entendida como sustentada por essas forças espirituais. A organização social dessas comunidades era construída interagindo com essas forças invisíveis, havia uma dialética entre ideias religiosas e formações sociais que se interligavam e se fortaleciam.

Os deuses não estavam presentes apenas em ideias abstratas, mas viviam entre os seres humanos. Essas divindades eram consideradas guardiãs ou protetoras dos membros da sociedade.

A partir das noções religiosas eram praticados cultos ou sociedades secretas, estas eram responsáveis por realizar cerimônias, reuniões judiciais, cerimônias religiosas. Nas sociedades secretas eram colocadas em pauta questões que diziam respeito a toda a comunidade, suas deliberações eram mantidas em segredo do público. O fato de serem secretas tornava *mais fácil para os envolvidos considerarem qualquer situação no seu mérito e evitarem tomar posições inspiradas por interesses de determinados grupos* enquanto possibilitava anunciar decisões para o público como tomadas de forma coletiva e unânime (HORTON apud MABAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

As manifestações de “elementos anarquistas” no comunalismo africano, como vimos acima, foram (e ainda são) difundidos. Isso inclui a ausência palpável de estruturas hierárquicas, aparatos governamentais e de

mercantilização do trabalho. Para colocar isso em termos positivos, sociedades comunais foram (e são) amplamente autogestionadas, igualitárias e republicanas por natureza (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p)

Quanto ao papel da mulher nessas sociedades, os autores trazem algumas considerações. Havia comunidades em que as mulheres não possuíam um papel importante, ou *baixo status*. Entretanto esta não era uma característica invariável em todas as sociedades comunistas africanas, uma vez que diferia de comunidade para comunidade. Mbah e Igariwey documentam inclusive comunidades que consultavam as mulheres antes da tomada de decisões e outras que eram comunais e matriarcais.

Dentre as sociedades que viviam sem Estado na África, os autores descrevem a organização política de três, os Igbo (oriundos do Oriente Médio), os povos do Delta do Níger, na Nigéria e os Tallensi, em Gana. Suas principais características eram a agricultura, o sedentarismo e o fato de as comunidades serem homogêneas (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

Os Igbo são oriundos do Oriente Médio de onde partiram em direção ao sul, situando-se depois na região do Delta do Níger. Não possuem grande centralização política, seguem uma organização social segmentar, com unidades pequenas, divididas em vilas. Não possuem reis ou chefes governando nem administrando suas unidades políticas, são povos que se orgulham de não possuírem reis.

A família é tida como a menor unidade política, várias famílias formam uma área e várias áreas formam uma vila. A administração da vila era feita por quatro instituições principais: assembleia geral de todos os cidadãos, conselho de idosos, sistema de níveis de idade e as sociedades secretas (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

Havia uma instituição de mulheres chamada Umuada que possuía um papel central na administração. Nenhuma decisão relativa a mulheres e crianças poderia ser tomada na vila sem o consentimento da Umuada.

O Conselho de idosos era composto por chefes de família que às vezes eram chamados para desempenhar funções sacerdotais. Haviam assembleias nas quais os idosos traziam questões que deveriam ser ouvidas por todos os membros da comunidade, estes deveriam emitir suas opiniões sobre os assuntos trazidos, até que fosse possível estabelecer um consenso em relação às questões trazidas. Ninguém, nem idosos ou sociedades secretas, poderiam declarar guerra sem que a decisão estivesse sido tomada em assembleia geral. Dessa forma todos os membros da comunidade

participavam das decisões e ajudavam a decidir coisas importantes para a comunidade, demonstrando verdadeiro senso de democracia.

Ainda que fossem segmentadas, relações como casamento e comércio uniam as comunidades Igbo em um só povo. Se um Igbo estivesse longe de sua comunidade de origem, ele seria considerado Igbo por todos os outros, independente da comunidade de que fosse descendente. Tudo isso mostra o senso de unidade desse povo.

Os Igbo cultivavam seu próprio alimento, não havia escassez. O trabalho era comunal e exercido por membros idosos da comunidade e por sistema de famílias estendidas. Os autores asseveram que sua organização evidencia a possibilidade da prática de liderança sem hierarquia ou autoritarismo.

Os povos do Delta do Níger (Ibibios, Ijaws, Uhobos, etc), citados pelos autores tinham características análogas. Os elementos comunialistas são caracterizados pelas unidades administrativas, formada por sistema de lares, que eram complementadas por famílias estendidas, sistemas de níveis de idade e sociedades secretas. Estas cuidavam das questões administrativas e judiciais, enquanto que as assembleias municipais resolviam questões políticas comunais, em alguns desses povos.

Os lares eram compostos por um agricultor ou comerciante, sua família, seus escravos e a família de seus escravos. Vários lares compunham uma cidade-estado. Disputas entre lares eram resolvidas nas assembleias municipais.

Os Tallensi localizavam-se no território hoje chamado de Gana, eram camponeses, cultivavam principalmente cereais e sua tradição agrícola era mista com assentamentos temporários e permanentes. Sua organização social era baseada no sistema de clãs, o trabalho era comunal.

As decisões políticas eram tomadas sempre de forma coletiva, a autoridade vinha do grupo e não do indivíduo. Um clã era constituído por um conjunto residencial. Cada clã ou conjunto de clãs cuidavam das responsabilidades corporativas, direitos, deveres, obrigações e privilégios. A administração era feita por sistemas de idade e também por assembleias de massa, *Socialmente e politicamente, portanto, os Tallensi eram uma sociedade homogênea, sedentária e igualitária* (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

A organização social, política e econômica dessas sociedades impediam a concentração ou centralização de poder, uma característica comum nesses povos. As decisões e responsabilidades eram sempre tomadas a partir do coletivo, qualquer autoridade afetava sempre de forma limitada a vida dos indivíduos da comunidade. Os

autores pontuam ainda a dificuldade em encontrar um equivalente à palavra *classe* nessas comunidades e, levando em consideração que as palavras refletem a necessidade de traduzir a realidade de onde surgiram, uma estratificação social hierárquica era realmente rara.

O comunalismo nas diversas comunidades e povos em que era praticado foi afetado pela implantação do capitalismo na África. Segundo os autores a conquista violenta, a dominação econômica, a introdução do sistema monetário e do sistema de mercado mundial, o roubo de terras dos povos tradicionais e sua escravização foram fatores fundamentais para o fim da organização social, econômica e política tradicional desses povos.

A introdução de um sistema educacional colonial unido ao papel exercido pela Igreja, *agentes da socialização*, serviram para justificar o violento processo colonial e o apagamento forçado da história e da memória das sociedades comunais africanas⁶. Todos estes foram fatores que modificaram estrutural e ideologicamente a forma como essas comunidades viviam e se relacionavam.

As ideias comunistas estiveram arraigadas e determinaram a forma de organização social de povos africanos, sua cultura oral, no entanto, não permitiu que muitos desses costumes sobrevivessem à colonização. Iniciativas ou tentativas de resgatá-los foram empregados por diversos governos africanos pós-coloniais, mas fracassaram. Segundo os autores o principal problema desses governos foi a manutenção do Estado, sua completa destruição é um ponto chave para a libertação da África.

O sistema capitalista ruiu o sistema de produção pré-colonial comunalista. As comunidades se viram obrigadas a se inserirem no sistema de mercados mundial, todos os seus recursos, suas terras e seus produtos foram transformados em commodities. As consequências do capitalismo na África deixaram um rastro estrutural de pobreza,

⁶ Wallace de Moraes chama denomina Historicídio esse apagamento forçado da história de negros, indígenas e também da luta anarquista. Segundo o cientista político, *existe um fenômeno que ataca o saber popular negro, indígena e anarquista que deve ser entendido para além da recusa das epistêmes decoloniais e anarquistas nas universidades ocidentalizadas e nas escolas. Trata-se do historicídio. Essa categoria busca apontar que as histórias revolucionárias, insubmissas, insurgentes de negros, indígenas e anarquistas são apagadas, negligenciadas, invisibilizadas da História. As constantes lutas por independência, liberdade e igualdade não são tratadas pela historiografia oficial. (...) Com efeito, vigora a composição de um triplo epistemicídio/historicídio reforçando um racismo epistêmico/oficialista que ataca fundamentalmente a cultura, o saber e a práxis negras, indígenas e anarquistas. Assim, vigora um terreno fértil para a desqualificação de tudo que vem desses povos e de seus revolucionários, reforçando a colonialidade do saber e o seu consequente ocidentalismo* (MORAES, 2020a, s/p).

miséria e endividamento perante países capitalistas desenvolvidos. Enquanto o continente produz e vende matéria-prima de baixo valor para o exterior, precisa importar produtos finais a um valor exorbitante. A inserção forçada e violenta do capitalismo no continente africano ainda hoje submete este continente à fome, à desvalorização de suas moedas, terras, produções e recursos, além da privatização de suas indústrias e manutenção do capital nacional nas mãos dos herdeiros dos colonizadores ou de pessoas não-africanas, enquanto a mão-de-obra africana recebe baixos salários.

A desigualdade e miséria mundial produzidas pelo sistema capitalista e suas crises cada vez maiores tem auxiliado na busca por igualdade e libertação individual e coletiva. Governos marxistas, apesar das tentativas não têm tido sucesso nos países africanos em que conseguiu chegar ao poder. O apego do marxismo ao Estado tem mostrado ao mundo que seus valores (liberdade, igualdade e fim do sistema de classes) não podem ser alcançados a força, por meios coercitivos e violentos. Os exemplos onde o marxismo conseguiu se instaurar evidenciam isso.

Tudo isso tem feito com que a humanidade caminhe progressivamente para um modo de vida que valorize a igualdade social e maior liberdade individual, dando ensejo para expansão do anarquismo e suas *expressões*, o anarcossindicalismo e o anarco-comunismo (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p). Com relação ao futuro do anarquismo na África os autores asseveram estar diretamente relacionado com o futuro do Anarquismo no mundo, condição decorrente de sua característica internacionalista.

Organizações que incentivam a revolução e a libertação dos povos africanos, movimentos de viés anarquista, têm tomado força em alguns países. Segundo os autores existem atualmente movimentos anarquistas fortes na África do Sul, tais como o *Anarchist Revolutionary Group* (Johanesburgo) e *Angry Brigade* (Durban). Na Nigéria, os autores também citam o movimento denominado *Axé*, ocorrido em 1980, o *Awareness League*⁷, desde 1990, com ideais anarquistas e de libertação social. Também em outras regiões da África existem correntes anarquistas, como no Egito, Gana e Zimbabuwe.

No entanto os autores pontuam que a aliança de sindicatos com partidos políticos e com a elite governante enfraqueceu a luta revolucionária e a perspectiva de

⁷ Awareness League ou "Liga da Consciência" a qual os autores são membros.

melhores condições de vida em alguns países africanos, como é o caso da Nigéria e África do Sul (após o *apartheid*).

A *questão nacional* problema importante para real independência dos países africanos, gira em torno da autodeterminação das diferentes etnias existentes no continente e da quebra do moderno Estado-nação. A questão diz respeito ao desenvolvimento cultural autônomo e independente dos países. A heterogeneidade étnica populacional dos Estados, demarcados artificialmente agrava a situação. O sistema capitalista oferece liberdade individual, mas deixa de lado a igualdade entre as pessoas. Já as experiências com socialismo de Estado impõem à África aquilo que impuseram nos lugares onde o esse socialismo cumpriu-se, uma igualdade forçada e a conseqüente supressão das liberdades individuais.

A pauta da autodeterminação social é usada pelos diferentes governos como um aprofundamento no nacionalismo, gerando hostilidade entre diferentes etnias. Tanto os governos liberais (capitalistas) como os socialistas de Estado (marxistas) promoveram políticas de intensificação do patriotismo, tais políticas com o objetivo evidente de proteção ao Estado encoraja as opressões racial e nacional. Nesses governos o Estado e o capitalismo asseguram o direito de exploração dos trabalhadores assalariados pela burguesia.

A saída pelo anarquismo, por outro lado, implica a destruição dos Estados nacionais, o internacionalismo e a autogestão. Assim, a autodeterminação dos povos africanos poderá ser possível de forma a respeitar todas as etnias nativas, povos originários, sem a falsa questão de um nacionalismo que protege o Estado enquanto oprimi as minorias subordinadas. A permanência dos Estados que tiveram suas fronteiras traçadas artificialmente, limita a autodeterminação, perseguindo culturas, línguas, direitos naturais das diversas etnias. Para Mbah e Igariwey, *Os anarquistas enxergam liberdade, igualdade e justiça como objetivos maiores que interesses nacionais, e a luta por estes objetivos maiores deve ser internacional. O ponto, claro, é que qualquer Estado – não importa o quão nacionalista seja – é um inimigo desses objetivos* (MBAH & IGARIWEY, 2018, s/p).

CONCLUSÃO

Ainda que em suas formulações teóricas o anarquismo tenha surgido em continente europeu no contexto da luta operária, a prática de elementos anarquistas

podem ser encontrados em diversas partes do mundo, sociedades inteiras viveram e de modo livre, igualitário, horizontal, sem o sistema capitalista, sem Estado e autogovernadas e, mesmo atualmente muitas delas ainda mantém essas características. Como relatado pelos autores cerca de duzentos milhões de pessoas viviam e se organizaram social e economicamente sem Estado e sem capitalismo na África.

Dessa forma, concordamos com Wallace de Moraes que *do ponto de vista da sua práxis, não é possível determinar as raízes da filosofia política anarquista, isto é, suas raízes são indeterminadas e pode ser encontrada em toda luta contra as opressões e autoridades e por liberdade e igualdade no mundo inteiro* (MORAES, 2020a, s/p).

As comunidades africanas tradicionais, vivendo sob regimes comunialistas, prezando organizações políticas horizontais e autogovernadas evidenciam aspirações básicas da natureza humana por liberdade, igualdade, justiça, respeito e apoio mútuos, autogoverno e auto-instituição social. Valores essenciais para uma vida digna.

Sendo assim, o anarquismo não se limita à uma visão eurocêntrica de mundo. Para além da teoria, é um movimento de luta e ação que envolve ideologia e *práxis* social.

A prática de elementos em comum com o anarquismo em sociedades africanas comunais nos prova que é possível a concretização de uma sociedade sem o sistema de Estados, imposto durante o colonialismo, e sem o sistema capitalista, tal qual prega o anarquismo. Esse é o motivo pelo qual Mbah e Igariwey afirmam que *como modo de vida* o anarquismo não é novidade em continente africano.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKUNIN, Mikhail. (1980), *Textos escolhidos: seleção e notas de Daniel Guérin*. Porto Alegre: L&PM.

BAKUNIN, Mikhail. (2008), *O princípio do Estado e outros ensaios*. São Paulo: Hedra.

MBAH, Sam; IGARIWEI, I. E. (2018), *Anarquismo Africano: A história de um Movimento*. Rio de Janeiro: Rizoma Editorial.

MORAES, Wallace de. (2020a). HISTORICÍDIO E AS NECROFILIAS COLONIALISTAS OUTROCIDAS – UMA CRÍTICA DECOLONIAL LIERTÁRIA. *Otal*. <https://otal.ifcs.ufrj.br/uma-critica-decolonial-libertaria-historicidio-e-as-necrofilias-colonialistas-outrocidas-ncos/>.

MORAES, Wallace dos Santos de. (2018), *2013 Revolta dos Governados ou, para quem esteve presente, Revolta do Vinagre*. Rio de Janeiro: FAPERJ.

MORAES, Wallace dos Santos de. (2020b). CRÍTICA À ESTADOLATRIA: CONTRIBUIÇÕES DA FILOSOFIA ANARQUISTA À PERSPECTIVA ANTIRRACISTA E DECOLONIAL. *Revista Teoliterária*, v. 10, nº 21, p. 54-78.
<https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/49502/33244>.

DA H(UMA)NIDADE ÀS HUMANIDADES: A FAVOR DAS COSMOVISÕES INDÍGENAS

Giovanna Pelliccione Girota de Souza⁸

RESUMO

A partir do conceito de *necropolítica* proposto por Achille Mbembe, o presente estudo pretendeu abordar uma série de considerações feitas pelos indígenas Ailton Krenak e Davi Kopenawa em relação às subjetividades contemporâneas *brancas*, ou seja, sobre os modos de ser e estar *coloniais* no mundo atual. Para tanto, buscou-se evidenciar as cosmovisões que ambos os autores compartilham, em contraposição a uma ideia única e homogeneizante que os *brancos* (não-indígenas) possuem do planeta Terra. A partir de uma análise *decolonial*, realizou-se a investigação das noções de *humanidade* e *generosidade* como elementos fundamentais constituintes de cosmovisões indígenas, elaborados pelos autores em *Ideias para adiar o fim do mundo* e *A queda do céu*, respectivamente, em conjunto com a análise sobre a concepção de *mercadoria* proposta por ambos.

PALAVRAS-CHAVE: indígenas; cosmovisões; decolonial; humanidade; mercadoria.

RESUMEN

Partiendo del concepto de *necropolítica* propuesto por Achille Mbembe, este estudio intentó abordar una diversidad de consideraciones hechas por los indígenas Ailton Krenak y Davi Kopenawa acerca de las subjetividades contemporáneas *blancas*, o sea, acerca de los modos de ser y estar *coloniales* en el mundo actual. Para eso, se buscó poner en evidencia las cosmovisiones que los dos autores comparten, contrapuesto a una idea singular y homogeneizante que los *blancos* (no-indígenas) tienen del planeta Tierra. Desde una análisis *decolonial*, se realizó la investigación de las nociones de *humanidad* y *generosidad* como elementos fundamentales constituyentes de las cosmovisiones indígenas, producidas por los autores en *Ideas para adiar o fim do mundo* e *A queda do céu*, respectivamente, en conjunción con la análisis acerca de la concepción de *mercadoria* propuesta por los dos.

PALABRAS-CLAVE: indígenas; cosmovisiones; decolonial; humanidad; mercadoria

⁸ Discente do curso de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Graduada em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense (UFF).

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é evidenciar a crítica que os indígenas Ailton Krenak e Davi Kopenawa fazem às subjetividades *brancas* contemporâneas, ou seja, ao modo como as sociedades não-indígenas se relacionam entre si e a visão de mundo que possuem. Para ambos os autores, a estima dos brancos pela *mercadoria* é tanta, que todas as suas relações, inclusive sua interação com a Terra, é baseada em termos de consumo. Assim, contrários à lógica do mercado, ao *modus operandi* dos brancos, em *Ideias para adiar o fim do mundo* e *A queda do céu*, respectivamente, Krenak e Kopenawa apresentam as suas cosmovisões, suas alternativas de ser e estar no mundo e conduzem a crítica para destacar e resgatar questões de cunho político, ou seja, questões que não só competem ao governo, mas a todos enquanto coletividade, responsáveis socialmente, enquanto cidadãos do mesmo país.

“Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros residentes no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à igualdade, à segurança e à propriedade (grifo nosso)”⁹. Isso é o que proclama o Artigo 5º da Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em referência aos direitos e garantias fundamentais, individuais e coletivos de sua população. Contudo, na mesma medida em que as leis que compõem a Constituição são patentes, a violação e a irregularidade de sua aplicação é evidente. Diariamente é possível constatar como o Artigo supracitado é constantemente transgredido, principalmente quando diz respeito aos indígenas que habitam o Brasil.

Entre um contingente de notícias pavorosas que assolaram a população brasileira desde o início da pandemia causada pelo novo Coronavírus em 2020, no décimo dia do mês de maio de 2021, o país se deparou com mais um escândalo: garimpeiros invadiram o território indígena Yanomami e abriram fogo contra a população indígena na região do Palimiú, situado no estado de Roraima, ao norte do país. Este ataque, que de acordo com o noticiário¹⁰ resultou em pelo menos cinco feridos - dentre eles indígenas e garimpeiros - não foi nem o primeiro e nem o último a ocorrer contra a comunidade Yanomami, mas certamente foi mais um crime noticiado, dentre tantos, que acabou por

⁹ Cf. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988.

¹⁰ Cf. Conflito armado entre garimpeiros e indígenas deixa feridos na Terra Yanomami. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2021/05/10/conflito-armado-entre-garimpeiros-e-indigenas-deixa-feridos-na-terra-yanomami.ghtml>>

cair no esquecimento do restante das milhões de pessoas que não possuem a vida ameaçada cotidianamente.

A constante iminência de novos ataques criminosos contra os povos indígenas brasileiros, bem como o desprezo e a negligência por parte da população *branca*, não-indígena, que ignora o sofrimento diários dos povos originários do Brasil e o descumprimento das leis que oferecem apoio e proteção às comunidades indígenas, constituem um projeto político, incessantemente orquestrado, que define os cidadãos, como salienta De Moraes, de acordo com um “caráter duplo: racista e classista”¹¹, portanto, conforme seu montante de riquezas, e de acordo com a falaciosa noção de raça, que segundo Mbembe, “foi a sombra sempre presente no pensamento e na prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros - ou a dominação exercida sobre eles” (grifo nosso).¹²

Achille Mbembe, filósofo e cientista social camaronês, considerado um dos grandes pensadores da atualidade, tornou-se referência em suas áreas de atuação ao cunhar e aprofundar-se conceitualmente do termo *necropolítica* em seu ensaio, publicado pela primeira vez em 2003, cujo título leva o mesmo nome.

A palavra necropolítica, oriunda da junção de dois termos aparentemente distantes e distintos, institui uma novidade semântica e crítica em seu uso. Crítica tal, que se afina e complementa aos questionamentos propostos pelos os indígenas Krenak e Kopenawa. O termo *necro* é utilizado como um indicativo de morte, ou seja, faz referência aos corpos mortos. Quando aliado ao substantivo *política*, que carrega etimologicamente o sentido de coletividade e que, de modo geral, diz respeito à arte de governar, engendram a necropolítica, que literalmente denota a política da morte, e mais especificamente, a política da “morte racista” e classista, que agride, prejudica e afronta as minorias, dentre as quais, os indígenas.

¹¹DE MORAES, Wallace. A necrofilia colonialista outrocida (NOC) no Brasil. Revista Estudos Libertários.

¹² MBEMBE. A. Necropolítica, p. 18.

NECROPOLÍTICA E BIOPODER

Em *Necropolítica*, Mbembe desenvolve o conceito de mesmo nome tomando por fundamento a noção de *poder* desenvolvida por Michel Foucault em suas pesquisas genealógicas. Foucault (1926-1984), foi um intelectual extremamente influente em diversas áreas do conhecimento contemporâneo. Isso se deve ao fato dele ter transitado por outros domínios do saber para além do seu. Graduado em filosofia e psicologia pelas universidades Sorbonne e École Normale Supérieure da Rua D’Ulm, respectivamente, o filósofo ficou conhecido por posicionar-se de modo diferente face aos saberes constituídos em sua época.

Apesar da constante preocupação com a noção de “verdade” e dos processos de formação da “subjetividade”, ambos os conceitos adquiriram, ao longo de sua trajetória intelectual, diferentes enfoques teóricos, que acabaram por modificar o modo pelo qual foram destacados em suas obras. Esses enfoques teóricos foram demarcados pelos estudiosos do autor em reconhecidos “três eixos”, a saber: a *arqueologia*, período em que Foucault se concentra na investigação sobre a constituição de determinados saberes acerca do homem, a *genealogia*, período em que o pensador estuda mais a fundo sobre os mecanismos para o funcionamento do poder, e a *ética*, último período, no qual o filósofo trata de questões sobre a formação do homem enquanto sujeito ético.

A analítica do poder, compreendida enfaticamente na segunda fase da produção intelectual de Foucault, pretendeu ressignificar as noções de poder e de seu exercício. Para tanto, o filósofo fez uso do método genealógico, ou seja, uma forma de abordagem dos estudos históricos, que como afirma Maria Cristina,

(...) considera sentidos, valores e crenças culturalmente compartilhados bem como os modos de se configurar a subjetividade como produção histórico-cultural. [...] uma perspectiva que desnaturaliza sentidos e crenças arraigados; [...] desdobrando a premissa anterior, a investigar a produção histórico-cultural das “verdades” que funcionam e são acreditadas em dadas formações históricas. (FERRAZ, M.C. pp.163-178, 2013).

Além de o próprio Foucault ter desenvolvido seus trabalhos baseando-se nessa perspectiva genealógica, essa metodologia é fundamental para a compreensão e avaliação dos saberes consolidados até os dias atuais. Tal abordagem permite a compreensão dos valores, das rupturas e dessemelhanças de cada época, justamente por não considerá-los engessados culturalmente, ou seja, somente concebendo os valores e crenças a partir de seu caráter contingencial, deslocando a concepção de causalidade,

crença no sujeito, e uma metafísica da origem. Tal como elucidada Ferraz, “para o olhar genealógico, nada *teria de ter aparecido* na história, nenhum sentido ou valor se apresenta como uma fatalidade. Todos eles provêm de um solo, de determinadas condições de existência, de certas pulsões”.¹³

A importância de uma compreensão genealógica da história, consiste em destacar o caráter contingente dos princípios que constituem os tempos históricos e reconhecer, dessa forma, que os valores e crenças são produzidos por sujeitos, de acordo com uma determinada configuração social, e por isso são mutáveis e condicionais. A partir dessa concepção, Foucault produziu sua analítica do poder e identificou que, a despeito das dessemelhanças em suas formas de execução, o poder só pode ser entendido enquanto uma relação. Em outras palavras, o poder só o é no plural: enquanto relações de poderes.

Assim como os valores de uma determinada época, os poderes são múltiplos, móveis e pressupõem sempre, a liberdade. As relações de poder, de acordo com Foucault, consistem na capacidade de afetar e ser afetado, de transformar o comportamento e permitem a emergência de sentidos e afetos múltiplos. Foram essas características que o filósofo identificou na configuração de cada poder estável temporalmente: no poder *soberano*, que corresponde ao poder de “deixar viver e fazer morrer”, um poder repressivo e abusivo; no poder *disciplinar*, traduzido nos termos de “fazer viver e deixar morrer”, que atua sobre os corpos individuais e produzem normatizações a partir da dimensão binária do bom e do mal; o *biopoder*, ou poder de *controle*, que atua sobre a população e se preocupa em produzir um comportamento padrão aceitável, gerenciando todas as esferas da vida humana.

É a partir desse referencial teórico que Mbembe fundamenta e aprofunda a noção de necropolítica. Relacionando o conceito de biopoder com a ideia de soberania, o autor inicia uma série de reflexões não apenas sobre a vida, ao “domínio da vida sobre o qual o poder estabeleceu controle”¹⁴, mas principalmente no tocante à morte, uma vez que o poder soberano exerce controle justamente “sobre a mortalidade” dos corpos.

¹³ FERRAZ, M. C. Genealogia, comunicação e cultura somática. p. 164.

¹⁴ MBEMBE, A. Necropolítica, p. 5-6.

Para Mbembe, o período que historicamente foi determinado como modernidade, tornou propícia a emergência de diversas crenças, mas principalmente a crença na "razão" e em uma noção de "sujeito", que possibilitaram, efetivamente, o exercício do biopoder e do poder soberano. A consolidação de uma razão estabelece, inevitavelmente, um duplo paradigma: o da "Verdade", ou seja, do que é certo e verdadeiro, e o da ficção, do que não corresponde à racionalidade determinada, o lugar do erro. A razão ocupa um lugar central na modernidade ocidental, porque sua instituição define normas a serem seguidas tanto na esfera pública, quanto na privada.

Na esfera pública, é a política que se desenvolve e se determina aos termos desta razão instituída. Já na esfera privada, é com base nessa razão que a crença no sujeito se fundamenta. O sujeito moderno apropria-se da razão como uma verdade incontestável e a partir disso promove seu "eu", seu ego, sua individualidade, como um "agente plenamente moral".¹⁵ Pelas palavras do autor: "Nesse paradigma a razão é a verdade do sujeito, e a política é o exercício da razão na esfera pública. O exercício da razão equivale ao exercício da liberdade, um elemento-chave para a autonomia individual".¹⁶

Ancorada na crença da autonomia do sujeito moderno que a noção e o exercício de soberania se fixou. Como salienta Mbembe,

Soberania é, portanto, definida como um duplo processo de 'autoinstituição' e 'autolimitação' [...] O exercício da soberania, por sua vez, consiste na capacidade da sociedade para a autocriação pelo recurso às instituições inspirado por significações específicas sociais e imaginárias.

Contra essa definição, o autor constrói sua crítica à política soberana ao reconhecer que tal política, ao contrário de seu "projeto central", cuja proposta se concretiza na "luta pela autonomia"¹⁷, realiza "a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material dos corpos humanos e populações".¹⁸ Para Mbembe, são essas formas de soberania e não aquelas idealizadas na modernidade, que compõem o contingente do espaço político atual.

De um modo geral, em seu ensaio, Achille Mbembe ressalta que a necropolítica "diz respeito à subjugação da vida ao poder da morte e, enquanto tal, influencia de

¹⁵ *Ibid* p.10.

¹⁶ *Ibid* p.10.

¹⁷ *Ibid* p.10.

¹⁸ *Ibid* p.10 - 11.

forma decisiva as relações entre resistência, sacrifício e poder”.¹⁹ Apesar de manter a noção de biopoder como o fio condutor de suas análises, o filósofo camaronês evidencia, ao relacionar a biopolítica com as noções de raça, ideologia de classe, terror, guerra, e estado de exceção, que essa forma em que o poder se manifesta, não atua somente no gerenciamento dos corpos vivos, no controle da população e na sua obediência, mas também atua na gestão da morte de seus indivíduos. Na análise do autor, o biopoder, “este velho direito soberano de matar”²⁰, direciona seu gerenciamento sobre os corpos e grupos e se encarrega de selecionar “as pessoas que devem viver e as que devem morrer”.²¹

“UM ABUSO DO QUE CHAMAM DE RAZÃO”

Enquanto o sujeito moderno fundava suas crenças e justificava suas condutas atrozidades baseadas em uma razão instituída, Ailton Krenak, ao refletir sobre a vida contemporânea, articulou uma frase que, aos olhos atentos, decretou o fim da racionalidade que vigorou na modernidade ocidental: “É um abuso do que chamam de razão”.²²

Que razão é essa que permite que uma montanha sagrada no Quênia se transforme em um *parking*? Que razão é essa que corrobora para a devastação de uma floresta a favor das práticas criminosas do garimpo e mineração ilegais? Que razão é essa que concorda com o extermínio de uma comunidade, que admite o genocídio em prol da ganância, da ambição e da intolerância?

Em uma análise simples, mas absolutamente potente, Krenak, em *Ideias para adiar o fim do mundo*, articula grandes questões que afetam atualmente a vida cotidiana das populações ao redor do mundo. Em um grande elogio à Terra, sua obra é um passeio pela história. O indígena, muito consciente do seu lugar no mundo, faz alusão aos tempos coloniais, narra brevemente histórias e costumes de algumas comunidades indígenas, reflete sobre o grande mito da sustentabilidade, critica o modo de viver

¹⁹ BONTEMPO, V.L. Achille Mbembe: a noção de necropolítica.p. 13

²⁰ MBEMBE. A. Necropolítica, p. 10.

²¹ *Ibid.* p. 17.

²² KRENAK, A. Ideias para adiar o fim do mundo.p.19

contemporâneo e apresenta uma esperança, uma visão de mundo alternativa à dos *brancos*, uma cosmovisão.

Em *Ideias para adiar o fim do mundo*, Krenak, de maneira geral, apresenta uma reflexão política, que atinge a todos os seus leitores sem exceção, quando questiona a ideia de *humanidade* que se possui atualmente. Ao perguntar “como é que, ao longo dos últimos 2 mil ou 3 mil anos, nós construímos a ideia de humanidade?”²³, Ailton Krenak provoca uma hesitação no leitor que não sabe quem é (somos) o “nós” da indagação. A resposta a essa pergunta permeia cada página do livro, porque diz respeito, como elucida Eduardo Viveiros de Castro, às “relações que nos constituem”.²⁴ Essa obra, no final das contas, propõe uma reflexão sobre uma “humanidade”, aquela humanidade da razão moderna, que concebe a existência do “Outro como uma ameaça mortal ou perigo absoluto”²⁵, e seus efeitos (materiais e de outras ordens) na Terra.

Para criticar a humanidade homogênea e homogeneizante que vem se configurando até os dias atuais, Krenak parte da ideia de que o homem *branco*, no interior da sua racionalidade, instituiu um processo de distanciamento da Terra. A razão colonial, moderna, engendrou uma ficção no entendimento humano e instaurou uma cisão: detentor da razão, da verdade sobre o mundo, o homem não faz mais parte da natureza, não se entende como tal, se sente superior e a sobrepuja, a supera. Partindo desse pressuposto, ambos, a natureza e o homem, passam a adquirir um estatuto diferenciado: na mesma medida em que o humano afirma sua proeminência, a natureza perde sua organicidade, sua sacralidade, seu encantamento e se torna instrumento, recurso para o uso e o deleite do homem.

O divórcio do homem com a natureza e a produção da ideia de uma humanidade “correta”, que vive a vida de modo “verdadeiro”, exacerba a necropolítica à qual Achille Mbembe faz referência, uma vez que subjuga todos aqueles que se posicionam contrários à lógica da artificialidade, da destruição e do extermínio. Como Krenak exhibe em seu livro, a humanidade que se concebe superior e extraordinária, em sua caminhada

²³ *Ibid*, p. 10,11

²⁴ *Ibid*, p.77

²⁵ MBEMBE. A. Necropolítica, p. 20.

alienante da Terra, produz a “sub-humanidade²⁶”, aqueles “que ficaram meio esquecidos pelas bordas dos planetas”, os marginalizados, “uma gente que fica agarrada na terra”.²⁷

Os “sub-humanos”, descritos por Krenak como os “caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes”²⁸, se inscrevem em um espaço e uma temporalidade diferente dos humanos. O tempo do homem branco, é o tempo do capitalismo, da *mercadoria*. Diferente dos indígenas, a humanidade homogênea ocidental vive em um tempo-espaço onde tudo vira objeto de consumo, inclusive sua própria existência. Dentro dessa lógica, as coisas se esvaziam de sentido e simbolismo, perdem sua história, e são estimadas exclusivamente aos termos do lucro, do dinheiro.

Davi Kopenawa, em seu livro *A queda do céu*, exhibe uma narrativa que contextualiza e mostra o lugar que a mercadoria ocupa em sua comunidade e, em contrapartida, na rotina dos homens brancos. Para Kopenawa, a “paixão pela mercadoria” se constitui na ordem do excesso: “por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido”.²⁹

Para a comunidade Yanomami, as mercadorias devem ser distribuídas, passadas à diante, e seu valor é inestimável: a troca de objetos cria ou reforça laços de amizade entre os povos, e faz parte de um ritual fundado nos tempos primordiais (compreendido em uma mentalidade mítica). Não somente as alianças e amizades se definem no movimento de presentear, de trocar objetos, mas também o caráter da pessoa (do indígena), é avaliado conforme sua disposição de se desfazer dos “seus” objetos. A generosidade ou a avareza de uma pessoa define suas relações e seu *status* na aldeia pro resto da vida.

De modo enxuto, há uma grande discrepância entre os indígenas e os não-indígenas, no modo de conceber, entender e avaliar os objetos, as mercadorias. Pelas palavras do líder Yanomami: “Trocamos bens entre nós generosamente para estender a nossa amizade. Se não fosse assim, seríamos como os brancos, que maltratam uns aos outros sem parar por causa de suas mercadorias”.³⁰

²⁶KRENAK, A. Ideias para adiar o fim do mundo.p. 21

²⁷ *Ibid*, p. 24

²⁸ *Ibid*, p.21

²⁹ KOPENAWA, ALBERT, B. D. *A queda do céu*. p. 407

³⁰ KOPENAWA, ALBERT, B. D. *A queda do céu*. p. 414.

Quando se cria o imaginário de que uma existência vale mais que outras, abre-se o caminho para a necropolítica, para o direito soberano de matar. A morte deve ser aqui amplamente entendida: não apenas como a morte dos corpos físicos, mas a morte daquilo que dá sentido à própria existência, a morte daquilo que ocupa uma "dimensão transcendente"³¹. E em referência aos povos indígenas, a política da morte os assola, em todos os aspectos, há mais de 500 anos - e segue contando.

Há menos de uma semana, o Supremo Tribunal Federal (STF) deu início a um julgamento que definiria a demarcação das terras indígenas com base em um critério chamado “marco temporal”. De acordo com tal critério, as comunidades indígenas só poderiam reivindicar a demarcação de terras que teriam sido ocupadas por eles anteriormente à data da promulgação da Constituição de 1988. De acordo com a Constituição, “a demarcação de terras indígenas é um direito garantido, que estabelece aos indígenas o chamado "direito originário" sobre as suas terras ancestrais. Isso quer dizer que eles são considerados por lei os primeiros e naturais donos desse território, sendo obrigação da União demarcar todas as terras ocupadas originariamente por esses povos”.³²

Contudo, ao mesmo tempo em que o homem branco, colonial, contemporâneo, em sua racionalidade ocidental, impõe seu modo de vida aos “sub-humanos” - por meio de seus artifícios e tecnologias - existe, persiste, como há muito, muita resistência. Como bem salienta Krenak, “ ‘tem quinhentos anos que os índios estão resistindo’ ”³³. Sua resistência é fruto, de acordo com ele, da expansão de suas subjetividades, “não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais”.³⁴

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sob uma perspectiva *decolonial*, este estudo pretendeu relacionar três grandes pensadores da atualidade, a fim de pensar uma história “a contrapelo”. A partir das obras *Necropolítica*, *Ideias para adiar o fim do mundo* e *A queda do céu*, procurou-se

³¹ KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. p. 43

³² O que é o marco temporal sobre terras indígenas: entenda o que está em jogo no julgamento do STF. Em 27/08/2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/08/27/o-que-e-o-marco-temporal-sobre-terras-indigenas-entenda-o-que-esta-em-jogo-no-julgamento-do-stf.ghtml>>

³³ KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. p. 31

³⁴ *Ibid*, p.31

demonstrar como as minorias, os “sub-humanos”, foram e continuam sendo execrados, maltratados, desconsiderados e exterminados durante séculos, fruto de uma mentalidade fundada em uma noção de razão, na falaciosa e pretensiosa ideia de “Verdade”, que ainda hoje promove a uniformização e a normatização dos corpos e das populações. Tal razão fundamentou a biopolítica que, como foi abordado, pretende gestionar não somente a vida das populações e indivíduos, mas também quer controlar o âmbito da morte, determinando os grupos que devem morrer e que podem viver. Assim também foi feita a referência ao conceito de *soberania*.

A despeito da narrativa violenta que o homem colonial branco construiu, destacou-se também a visão de mundo que as lideranças indígenas Ailton Krenak e Davi Kopenawa possuem, em meio a tantas perdas e destruições. Para ambos os autores, a forma como os não-indígenas habitam a Terra, corresponde à lógica do consumo, da mercadoria, que se fundamenta em uma ruptura que desconsidera, por sua vez, o homem como partícipe da natureza. Atentos ao rumo que essa forma de vida encaminha a todos, tanto Krenak, quanto Kopenawa apresentam e discutem suas alternativas para ser e estar nesse mundo, suas *cosmovisões*, de modo que a preencher a terra de sentido novamente e enaltecer a pluralidade que nos compõe enquanto humanos, sem que isso represente uma ameaça ou um perigo iminente ao outro, aos diferentes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BONTEMPO, V.L. *Achille Mbembe: a noção de necropolítica*. In: *Sapere aude* – Belo Horizonte, v. 11 – n. 22, p. 558-572, Jul./Dez. 2020.

BRASIL. [Constituição (1988)]. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*.

DE MORAES, Wallace. *A necrofilia colonialista outrocida (NOC) no Brasil*. Revista Estudos Libertários.

FERRAZ, M. C. *Genealogia, comunicação e cultura somática*. Revista FAMECOS, mídia, cultura e tecnologia, Porto Alegre, v.20, n.1, pp. 163-178, janeiro/abril 2013.

KOPENAWA, ALBERT, B. D. *A queda do céu: Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, A. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. n-1 edições. São Paulo, 2020.

MUCHAIL, S. Foucault: Uma introdução. *Trans/Form/Ação*. São Paulo, 3: 127-40. 1980.

_____. Foucault, Simplesmente. Edições Loyola, São Paulo, 2004.

OLIVEIRA, FERNANDES, V. V. *Conflito armado entre garimpeiros e indígenas deixa feridos na Terra Yanomami*. Boa Vista, em 10/05/2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2021/05/10/conflito-armado-entre-garimpeiros-e-indigenas-deixa-feridos-na-terra-yanomami.ghtml>>

O que é o marco temporal sobre terras indígenas: entenda o que está em jogo no julgamento do STF. Em 27/08/2021. Disponível em: <<https://g1.globo.com/politica/noticia/2021/08/27/o-que-e-o-marco-temporal-sobre-terras-indigenas-entenda-o-que-esta-em-jogo-no-julgamento-do-stf.ghtml>>

UM ESTUDO COMPARADO DA INSTITUCIONALIZAÇÃO E PATOLOGIZAÇÃO DAS INSCRIÇÕES CORPORAIS

Bruno Latini Pfeil³⁵

Cello Latini Pfeil³⁶

RESUMO

Neste artigo, objetivamos argumentar, por meio de uma análise sobre como a medicina e a psiquiatria conceberam historicamente a prática de inscrições corporais, que não há possibilidade de uma ciência ser neutra e imparcial. A transformação de inscrições corporais em automutilações e sua consequente patologização, no contexto europeu dos séculos XVIII ao XX, significaram, além da afirmação de inferioridade de certos povos, o domínio de instituições médicas/psiquiátricas não somente sobre o corpo humano, como também sobre as significações que tais inscrições carregavam em contextos culturais distintos. Portanto, este estudo, longe de avaliar as inscrições corporais, procura apontar para o caráter parcial da ciência, utilizando como objeto de análise o processo de patologização de modificações corporais e automutilação, bem como o concomitante desenvolvimento da medicina e psiquiatria, em associação com o poder da Igreja e do Estado.

PALAVRAS-CHAVE: inscrições corporais; automutilação; patologização; anarquismo; psiquiatria.

ABSTRACT

In this article, we aim to argue, through an analysis of how medicine and psychiatry historically conceived body inscriptions, that there is no possibility for a science to be neutral and impartial. The transformations of body inscriptions into self-mutilations and its consequent pathologization, in the European context of the 18th and the 20th centuries, meant, in addition to the assertion of inferiority of certain peoples, the domination of medical/psychiatric institutions not only over the human body, but also over the meanings that such inscriptions carried in different cultural contexts. Therefore, this study, far from evaluating body inscriptions as good or bad, seeks to point to the partial character of science, using as object of analysis the process of pathologizing body modifications and self-mutilation, as well as the concomitant development of medicine and psychiatry, in association with the power of the church and the state.

KEYWORDS: body inscriptions; self-mutilation; pathologization; anarchism; psychiatry.

³⁵ Graduando em Psicologia na Universidade Santa Úrsula (USU/RJ). Graduando em Antropologia (UFF/RJ). Coordenador da Revista Estudos Transviades.

³⁶ Mestrando em Filosofia (PPGF/UFRJ). Bacharel em Ciências Sociais (UFRJ). Pesquisador do CPDEL. Coordenador da Revista Estudos Transviades.

INTRODUÇÃO

Em inúmeros períodos e territórios, a humanidade se utilizou de ferramentas diversas para inscrever o corpo, para promover transformação pessoal, elevação espiritual, provação de força, para exprimir significações profundas por meio de marcações permanentes na superfície do que nos conecta e nos separa de nosso entorno. Basta estar vivo para “estar susceptível a esse processo de constante transformação e experiências físicas” (SOARES, 2015: 5). A esse processo, compreendemos um diverso rol de *inscrições corporais*, termo que largamente utilizamos no decorrer de nosso estudo. Referimo-nos a todas as marcas que produzimos em nossos corpos e que são produzidas em nós por outrem, seja visivelmente em nossa pele, seja imperceptivelmente no interior de nossos corpos.

Tudo o que modifica nossos corpos, do momento em que nascemos ao minuto em que morremos, é uma inscrição de nosso tempo, de nosso território, de nossa família, comunidade, individualidade, espiritualidade, sexualidade, e a lista segue. Da marca de nascença a uma tatuagem, de uma queimadura acidental a um corte realizado num contexto de sofrimento psíquico, de um ritual espiritual de flagelação coletiva e pública a um tratamento médico e terapêutico de sangria: compreendemos estes e muitos outros atos dentro do campo das inscrições corporais. Não podemos atribuir a elas somente uma significação, visto que são realizadas em contextos históricos, culturais, espirituais, sexuais diversos, e é exatamente pela dificuldade de reduzir as práticas das inscrições a um só ou a poucos significados que as agregamos, em sua diversidade, nesta ampla categoria.

Apesar da impossibilidade de reduzir as inscrições corporais a determinados motivos e significados, observamos justamente uma universalização de suas significações, mais fortemente no que concerne à patologização de grupos de inscrições corporais pela psiquiatria. No decorrer dos séculos XVIII ao XIX, certas inscrições passaram a ser categorizadas como automutilações, juntamente com a emergência da psiquiatria e do crescimento de instituições asilares na Europa ocidental (FOUCAULT, 1978). Práticas que, anteriormente, possuíam funções sociais e representações distintas entre si foram reduzidas a uma só categoria: a das mutilações, alocadas no campo do patológico. A patologização é um instrumento que justifica o controle institucional sobre determinados corpos. É a partir dela que instituições asilares, prisionais e

psiquiátricas legitimam o aprisionamento e a condenação de certos grupos, sob aval de uma ciência considerada universal.

Outras inscrições, ao contrário, não foram inseridas em manuais diagnósticos, nem em demais discursos psiquiátricos, mas compuseram e compõem o cotidiano de salões de beleza e clínicas estéticas, configurando o que se conhece por cirurgias plásticas. E ainda há outras inscrições, também inseridas em setores estéticos, e que são marginalizadas e estigmatizadas como indicativo de sujeira e criminalidade. Sobre esses três grupos de inscrições – as automutilações, as modificações corporais socialmente aceitas e as modificações corporais marginalizadas –, novamente reiteramos a multiplicidade de significações que lhes poderiam ser atribuídas: uma escarificação realizada num estúdio de modificação corporal pode conter, por exemplo, fins estéticos e profundamente psicológicos; da mesma forma, um corte realizado em contextos de sofrimento psíquico, compreendido como uma automutilação patologizada, pode conter, em si, fins estéticos e simbólicos para além de motivações de sofrimento.

Automutilações, modificações corporais marginalizadas e modificações corporais socialmente aceitas são tratadas, neste trabalho, como os três grandes grupos de inscrições corporais a partir dos quais formulamos nossos questionamentos. O que faz com que estes grupos sejam diferenciados entre si? Quais os marcadores históricos que promoveram a institucionalização de determinadas inscrições corporais, enquanto outras eram naturalizadas e incentivadas? Qual a fronteira entre a autodeterminação e a patologia, no que diz respeito às inscrições corporais? Como se delimita a fronteira entre o que é cultural, respeitado e socialmente legitimado, e o que é patológico, condenável, e que deve ser interrompido? Investigar essas categorizações é o principal objetivo deste artigo, não para alocar todas as inscrições corporais em um mesmo campo, mas para demonstrar a incoerência em reduzi-las a categorias diagnósticas, e como essa redução parte de um viés institucionalizado e violento.

Para pensar essas questões, nos voltamos especialmente às inscrições corporais consideradas automutilações, pois estas sofreram e sofrem processos profundos de institucionalização e medicalização. Apresentamos algumas das significações e definições de inscrições corporais em diferentes momentos históricos e contextos sócio-culturais, a fim de contrariar sua universalização enquanto categorias diagnósticas médicas. Adotamos uma lente de análise anarquista, na medida em que o anarquismo

rechaça absolutismos e universalizações, conseqüentemente opondo-se ao que faz a psiquiatria em sua empreitada por diagnósticos e patologizações.

A liberdade defendida pelos anarquistas

no es el derecho abstracto de hacer la propia voluntad, sino el poder de hacerla; por lo tanto, supone en cada uno los medios de poder vivir y actuar sin someterse a la voluntad de los demás.³⁷ (MALATESTA, 2007: 49)

Em uma sentença, a luta dos anarquistas “é a luta entre dois grandes princípios que, em todos os tempos, encontraram-se em oposição na sociedade: o princípio da liberdade e aquele de coerção” (KROPOTKIN, 2007: 35-36). Dentre todos os possíveis partidos, organizações institucionais, autoridades e figuras públicas que surjam em meio às dinâmicas políticas, os anarquistas os dividem somente em dois grupos: aqueles que defendem o Estado, a coerção, e aqueles que defendem a liberdade, a anarquia. Seguindo pela defesa da liberdade, nossa perspectiva procura apontar para a atuação autoritária não somente da medicina, como também da Igreja e do Estado, no que diz respeito às inscrições corporais. O anarquismo é a perspectiva ideal para realizarmos esse estudo, pois não somente critica os modelos existentes ou possíveis de instituições, Igreja e Estado: a crítica anarquista se direciona à própria existência desses elementos, sendo mais incisiva em sua defesa da liberdade e menos ofuscada por preceitos estadolátricos, que não conseguem se desvencilhar da ideia de Estado – tendo em suas raízes a Igreja autoritária – como necessária para a organização social (DE MORAES, 2020).

Pensamos na experiência da inscrição concomitantemente à experiência da dor, tendo em vista que o ato de inscrever-se pode vir a resultar em sensações dolorosas, sendo, por vezes, realizado com o objetivo de provocá-las. Em um primeiro momento, nos voltamos a dois aspectos importantes, que serão posteriormente desenvolvidos: a produção das diferenças entre modificações corporais e automutilações e a produção do que denominamos de *sujeito automutilador*. Em diferentes períodos históricos, determinados corpos foram enfatizados como aqueles que mais se mutilam, e determinadas mutilações foram associadas a corpos específicos. Para além dos tipos de inscrições consideradas automutilações realizados ao longo dos séculos, temos tipos de sujeitos automutiladores. A partir disso, questionamos se a formulação do caráter

³⁷ Não é o direito abstrato de fazer a própria vontade, mas sim o poder de realizá-la; portanto, supõe em cada um os meios de poder viver e atuar sem se submeter à vontade dos demais. (tradução nossa).

patológico das automutilações não carrega somente características sintomáticas, mas também um sujeito patológico, modelado pelas instâncias médicas sob forte influência cultural – apesar de esta ciência se afirmar neutra. O termo *sujeito automutilador* será utilizado em referência aos corpos que mais foram considerados como potencialmente automutiladores, de acordo com os horizontes históricos e culturais apresentados.

Durante a primeira seção, apresentamos práticas de inscrição corporal realizadas da Antiguidade à modernidade no Mediterrâneo Ocidental. Tendo em vista que a forma como concebemos as automutilações atualmente parte primariamente da ciência moderna ocidental (CHANEY, 2017), temos como foco as dinâmicas políticas e institucionais dos territórios europeus e norte-americanos. A segunda seção abarca as transformações sociais na Europa do século XIX. Abordamos três fatores marcantes desse período: a psiquiatrização das inscrições corporais consideradas automutilações, com o crescimento das instituições asilares; a distinção entre tais automutilações e tentativas de suicídio, que vigora ainda hoje; e a generificação das automutilações, com sua associação à histeria e, portanto, ao que se compreendia como ‘natureza feminina’. O desenvolvimento da psiquiatria, a demanda de definições precisas para os objetos aos quais a medicina se inclinava e a proliferação absurda de instituições asilares na Europa ocidental fazem com que as inscrições corporais consideradas automutilações finalmente recebam nomenclaturas próprias – e dizemos nomenclaturas no plural, pois as concepções médicas também sofreram variações destoantes entre si desde seu desenvolvimento, ao fim do século XVIII.

Em seguida, partimos para os pensamentos emergentes no século XX, que constituíram a forma como as inscrições corporais são atualmente percebidas. Expomos, primeiramente, as asserções de Karl Menninger (1938/2018) sobre comportamentos autodestrutivos, que se contrapuseram ao precedente vínculo entre automutilações e patologias sexuais. Partimos, depois, para as contribuições de Armando Favazza (1998; 2011), com sua ótica psiquiátrica e antropológica, e para os estudos de Marilee Strong (1998; 2009) sobre os subsídios sociais e psicológicos das inscrições corporais. Também utilizamos Le Breton (1999), com seus estudos sobre os significados da dor, pois muitas inscrições corporais têm a dor como ponto central, senão como um fenômeno secundário. Atravessamos o texto inteiro com argumentações de viés anarquista, tendo como referências principais Malatesta (2001; 2007), em suas definições de anarquia, Estado e liberdade; Bakunin (1975; 2015), em sua crítica a uma

ciência autoritária; Kropotkin (2007), em sua defesa incondicional da liberdade de todos os corpos; e De Moraes (2018; 2020), com seus conceitos de estadolatria e igrejismo.

AS CONCEPÇÕES SOBRE INSCRIÇÕES CORPORAIS ANTERIORMENTE AO SURGIMENTO DE MEDICINA E PSIQUIATRIA

Não houve, ao curso da história da medicina ocidental, uma única maneira de se lidar com as inscrições corporais. As concepções sociais, médicas e religiosas das inscrições se transformaram profundamente no decorrer dos séculos, modificando o tratamento recebido por sujeitos que se inscreviam de acordo com os tipos de inscrição e com o contexto sociocultural em que as efetuavam (CHANEY, 2017). Todas as culturas exprimem práticas de inscrição corporal auto-infligidas ou realizadas em grupo, desde pinturas corporais e escarificações até tatuagens, perfurações e incisões, seja para fins sexuais, religiosos, medicinais, de status sociais, de pertencimento grupal, ou de testar a própria força (STRONG, 1998). Ao identificarmos uma datação precisa para a existência de tais práticas, nos surpreendemos:

Tattoos have been discovered on a Bronze Age man whose remains were preserved in a glacier in the Alps for more than five thousand years. Mummies from ancient Egypt have also been found bearing tattoos and scarification, probably for religious or sexual reasons, and it is believed that the Egyptians also engaged in body piercing.³⁸ (STRONG, 1998: 159)

Mas o que há de constante em toda sociedade com Estado, com instituições que exercem o poder governamental, é seu controle sobre o corpo dos indivíduos submetidos à autoridade estatal. Os anarquistas compreendem o Estado como

todo esse conjunto de instituições políticas, legislativas, judiciárias, militares, financeiras, etc, pelas quais subtrai-se ao povo a gestão de seus próprios negócios, a **direção de sua própria conduta**, o cuidado de sua própria segurança para confiá-las a alguns indivíduos que, por usurpação ou delegação, encontram-se investidos do direito de fazer leis sobre tudo e para todos, de coagir o povo a se conformar com isso, servindo-se para esta finalidade da força de todos. (MALATESTA, 2001: 15) (grifo nosso)

A autoridade psiquiátrica e as instituições de saúde, por usurpação ou delegação, conferiram a si próprias o direito de formular os códigos que determinam se esta ou aquela prática configura patologia ou sanidade, e de aplicar força ao sujeito classificado

³⁸ Tatuagens foram descobertas em um homem da Idade do Bronze cujos restos mortais foram preservados em uma geleira nos Alpes por mais de cinco mil anos. Múmias do Egito antigo também foram encontradas com tatuagens e escarificações, provavelmente por razões religiosas ou sexuais, e acredita-se que os egípcios também se engajavam na prática do body piercing. (tradução nossa)

como doente, insano ou incapaz. É diante dessa forma de controle e tutela que direcionamos nosso discurso, tendo em vista a amplitude das significações de inscrições corporais ao longo dos séculos, e a vigência de uma postura autoritária de instituições que delegavam a si o controle sobre os corpos de seus governados. Em outras palavras, os horizontes históricos, sociais e políticos nos quais foram construídas as concepções de inscrições corporais possuíram impactos distintos em instâncias religiosas, médicas e jurídicas, mantendo, contudo, dois fatores fundamentais: o controle sobre o corpo por parte do Estado e de suas instituições, e o viés das patologizações, profundamente mergulhadas em ditames culturais, e especialmente religiosos – tendo em vista que, por mais laicos que se enunciem, todo Estado está enraizado em uma legitimação religiosa (BAKUNIN, 2015).

Para compreendermos como se desenvolveram as concepções e controles sobre práticas de inscrição corporal – consideradas ou não automutilações pela psiquiatria –, recorreremos à historiadora inglesa Sarah Chaney (2017), que identifica três tipos de inscrição corporal que receberam atenção especial de instituições religiosas, médicas e jurídicas, na Europa ocidental da Antiguidade, Idade Média e Modernidade: a autocastração, a autoflagelação e a sangria (*bloodletting*). Nosso foco em castração, flagelação e sangria se deve à amplitude das atitudes políticas e sociais para com essas práticas, desembocando nas posteriores formulações psiquiátricas sobre as inscrições corporais, que a princípio não eram consideradas automutilações como hoje o são. Examinemos brevemente como tais práticas foram concebidas por diferentes instituições nestes períodos, de modo a compreender a operacionalidade do controle institucional sobre o corpo.

Investigando as práticas de *autocastração* praticadas na Antiguidade, na região do Mediterrâneo Ocidental, Chaney (2017) revela uma dificuldade em definir se as inscrições averiguadas teriam sido realizadas pelo próprio sujeito, por um cirurgião *com consentimento* do sujeito, ou de forma forçada, com fins punitivos. A castração poderia ser feita em contextos religiosos, como punição ou como requisito para se ocupar uma posição social prestigiada. Os registros históricos de castrações autoinfligidas ou feitas por outrem se concentram em sujeitos que, atualmente, seriam designados como homens cisgêneros endossexo, isto é, que possuem pênis e testículos.

Pessoas que se castravam ou eram castradas são historicamente chamadas de

eunucos. Podemos datar sua presença já em Grécia Antiga; estes sujeitos eram predominantemente pessoas escravizadas, pois os cidadãos livres seriam proibidos de serem castrados. Nesse contexto, identificamos como a autoridade se impõe aos corpos em relação à posição dos governantes: os corpos cidadãos não poderiam ser castrados, ao passo que escravos poderiam, com fins de servidão. Uma das funções sociais da castração fazia do sujeito o “guardian of the bed”³⁹ (CHANEY, 2017: 22), isto é, o sujeito seria responsável por garantir a segurança do leito de seus soberanos, especialmente de suas esposas. Essa função lhes era atribuída pela suposição de que, sem os órgãos considerados sexuais, não seriam capazes de ter relações sexuais, nem de sentir desejos sexuais.

Como prática religiosa, conforme Chaney (2017), o caso mais proeminente de autocastração é o de Origen de Alexandria (c. 184-253), que se castrou em consonância à passagem bíblica:

For there are some eunuchs, which were so born from their mother’s womb: and there are some eunuchs, which were made eunuchs of men: and there be eunuchs, which have made themselves eunuchs for the kingdom of heaven’s sake. He that is able to receive it, let him receive it.⁴⁰ (Matthew 19: 12 apud CHANEY, 2017: 19)

Origen exerceu função professoral em Alexandria até 234 d.C., como tutor e guia espiritual, influenciando rituais de castração perpetrados pela mesma lógica bíblica (CHANEY, 2017). A autora encontra registros de castrações religiosas em diferentes crenças, como, por exemplo, o grupo religioso dos Galli, de Roma Antiga. Pelo culto à deusa Cybele, os Galli ocupariam uma posição social de prestígio, utilizando vestimentas e ornamentos reais. Para eles, a castração significaria “a sign of their exclusive devotion to the Great Mother”⁴¹ (CHANEY, 2017: 26). Os rituais de castração dos Galli se diferenciavam dos rituais promulgados por Origen: ao passo em que os primeiros os realizariam de forma pública, ao som de instrumentos musicais e à procura de um estado de êxtase, em que flagelariam uns aos outros e extirpariam seus genitais, o último havia realizado sua castração discretamente com um cirurgião.

Como punição, no contexto europeu ocidental da Idade Média, a retirada dos testículos ou do pênis, ou de ambos, objetivaria a humilhação e tortura da vítima,

³⁹ Guardiã do leito. (tradução nossa)

⁴⁰ Pois há alguns eunucos, que nasceram assim do útero de suas mães; e há outros eunucos, que foram tornados eunucos; e há eunucos, que se fizeram eunucos pelo bem do reino dos céus. Àquele que é capaz de recebê-lo, deixe-o receber. (tradução nossa)

⁴¹ Um sinal de sua devoção exclusiva à Grande Mãe. (tradução nossa)

geralmente sucedida ou precedida por outras mutilações, como flagelação pública, queimaduras e desmembramento (SKUSE, 2018). Nesses casos, a castração costumava ser aplicada a pessoas acusadas de adotar condutas sexuais criminalizadas:

Gelding in judicial terms was thus firmly a means of humiliation, in which the impulse to disempower the victim was prominent. In this guise it also appeared in extrajudicial contexts, where removal of the penis, testicles or both was often threatened as revenge for sexual misdemeanours.⁴² (SKUSE, 2018: 383)

Quando sob domínio institucional, a castração era realizada como uma expressão do poder soberano, em consonância com a tradição cristã, ainda que não para fins de punição: a castração também marca fortemente a tradição europeia, inicialmente italiana, dos *castrati*, jovens que teriam seus testículos removidos antes da puberdade, a fim de que suas vozes não engrossassem. A presença dos *castrati* nos coros das Igrejas se fortalece ao decorrer dos séculos XVI ao XVIII, apresentando-se no famoso coro da Capela Sistina. Somente em 1902, pelo Papa Leo XIII, essa tradição foi banida. Dependendo do contexto, a castração poderia ser realizada como uma forma de tortura e punição, de expressão do poder do Estado e de manutenção da posição de serventia de indivíduos governados, incapazes de exprimir sua sexualidade em razão da proteção das esposas dos soberanos; ou poderia ser realizada como forma de expressão cultural e festividade, de modo desejável e consensual. Em si, a prática somente teria significado com base no contexto de sua realização.

Tal como a castração, no mesmo contexto, a flagelação poderia ser efetuada como punição. Nesses casos, a aplicação punitiva da dor marcaria, na carne, a conduta supostamente imoral do sujeito. O poder, para Le Breton (1999: 247), é medido “por la suma de dolores que es susceptible de prodigar sin que ninguna de sus prerrogativas resulte amenazada por la resistencia de las víctimas o el rigor de la ley”⁴³, e quem detém a autorização para provocar dor no outro se legitima enquanto soberano.

Como parte de rituais espirituais, a flagelação seria uma forma de expiar pecados ou de louvar a deus, ocorrendo individualmente ou em grupo. A formação grupal das

⁴² Castrar em termos judiciais era, portanto, firmemente uma forma de humilhação, em que o impulso de desempoderar a vítima era proeminente. Nesse aspecto, isso também surgiu em contextos extrajudiciais, em que a remoção do pênis, testículos ou ambos era frequentemente ameaçada como vingança por delitos sexuais. (tradução nossa)

⁴³ “pela soma de dores que é capaz de esbanjar sem que nenhuma de suas prerrogativas seja ameaçada pela resistência das vítimas ou pelo rigor da lei” (tradução nossa).

flagelações mostra uma perspectiva distinta da concepção moderna de automutilações, que, como veremos na próxima seção, são compreendidas a partir de um caráter individual, privado e silencioso. Pelo contrário, as práticas grupais e ritualísticas da flagelação, e também da castração, indicam a construção de uma identidade social, visto que membros da sociedade comum se uniam voluntariamente para materializar o fervor de suas crenças (CHANEY, 2017).

O uso ritualístico da flagelação ocorria em cultos greco-romanos e egípcios, tanto por instâncias clericais como pela população comum (BRÄUNLEIN, 2010). Pela diversidade de crenças por trás dessa prática, encontramos dificuldade em se lhe atribuir um significado generalizado. A flagelação apresenta vasta amplitude cultural, seja com o intuito de promover estados alterados de consciência, por perda de sangue ou por conexão divina. Em monastérios, a autoflagelação surge como instrumento disciplinar voluntário e como reflexo da flagelação de Cristo antes de sua crucificação. Na Europa ocidental do século XI, a dor autoinfligida fortaleceu-se como ferramenta de devoção a Cristo, de expiação da culpa e possibilidade de salvar-se no pós-vida.

Na tradição cristã, há uma espécie de culto à dor (LE BRETON, 1999). A dor pode tanto sinalizar o mal, em uma relação de causalidade em que uma enfermidade, por exemplo, indica somaticamente a ocorrência de um pecado, quanto pode sinalizar devoção divina. Neste último caso, a dor purificaria a alma. Cada experiência de dor – autoinfligida – aproximaria o crente ao divino, uma vez que seu sofrimento é compreendido como uma versão reduzida do sofrimento de Cristo. A dor da devoção não se dirige aos pecadores e infiéis como punição divina, mas aos mais fiéis e devotos, como uma benção particular (LE BRETON, 1999). O martírio oferece o caminho para a salvação. Reproduzindo o sacrifício de Cristo em encenações coletivas ou por meio de outras aplicações dolorosas que não a pregação das mãos em madeira, o sofrimento da dor autoinfligida transforma-se em gozo. Não é incomum encontrar episódios de fiéis que se expõem a perigos e a dores avassaladoras convertidas, ao final, em êxtase, ou no encontro do fiel com seu salvador, como se suas dores houvessem lhe concedido o *ticket* para o paraíso. Estamos em eterna dívida com Cristo, que se sacrificou pela humanidade, e esta dívida só pode ser paga com sangue, pelo visto.

Para Le Breton (1999), há duas motivações para as experiências da dor em um contexto cristão: a dor como um veículo para a salvação e como um perfeccionismo

moral. A moralidade perfeita é alcançada pela identificação do fiel com Cristo, ao passo em que a salvação se daria pela mortificação da carne e pela subsequente purificação da alma:

Transmutado en ofrenda a Dios, el dolor consentido es una forma oblicua de plegaria, la búsqueda de la unión erigida en principio de existencia. Las mortificaciones son diversas: castidad, privaciones, ayunos, etc., renunciamientos, suspensiones del deseo, castigo y servidumbre de la carne. Pero a veces alcanzan el autosacrificio por la exposición cotidiana a un dolor deliberado, alimentado sin cesar por la virtud religiosa y la voluntad de experimentar lo más cerca que se pueda el sufrimiento de la Pasión. Las mortificaciones efectivas suman sus agujones a la disciplina diaria para los místicos o los monjes: brazaletes de hierro en torno a la garganta, cadenas en la cintura, cilicios o cinturones de crin, flagelaciones periódicas, etc.⁴⁴ (LE BRETON, 1999: 224)

Por essa lógica, o movimento de autoflagelação cresceu enormemente no século XIV na Europa, quando procissões flagelantes se popularizaram em espaços públicos. A autoflagelação e a flagelação grupal tornaram-se espetáculos, e suas procissões eram amplamente acolhidas pela comunidade (BRAUNLEIN, 2010). Os corpos dos flageladores se tornavam, por si mesmos, vias de acesso ao divino, o que tirava da Igreja seu senso de onipotência: “all classes and types of people participated [das flagelações] [...] this included women as well as men, contradicting official teaching”⁴⁵ (CHANEY, 2017: 36).

Pela flagelação pública e comum, a Igreja se via ameaçada, passando a caçar flagelantes e a proibir a flagelação pública a partir da segunda metade do século XIV. A flagelação continuou sendo praticada pelas instâncias religiosas, que detinham o direito de se conectar com deus e de se expiar pecados alheios, e de forma pública – considerada herética – em diversos países europeus até o fim do século XV (BRAUNLEIN, 2010). No que concerne às condenações cristãs, a autoflagelação se destaca. Por sua condenação, bem apresentada por Chaney (2017), identificamos o controle que a Igreja exerce sobre o corpo. Um indivíduo que praticasse a autoflagelação, de modo arbitrário ou como cerimônia pública, seria caçado, pois

⁴⁴ Transmutada em oferenda a Deus, a dor consentida é uma forma oblíqua de oração, a busca da união erigida no princípio da existência. As mortificações são diversas: castidade, privações, jejuns, etc., renúncias, suspensões do desejo, castigo e servidão da carne. Mas às vezes alcançam o autosacrifício pela exposição cotidiana de uma dor deliberada, incessantemente nutrida pela virtude religiosa e pela vontade de experimentar o mais próximo possível o sofrimento da Paixão. Mortificações efetivas adicionam suas ferroadas à disciplina diária para místicos e munges: braceletes de ferro ao redor da garganta, correntes ao redor da cintura, penteados ou cintos de crina, flagelações periódicas, etc. (tradução nossa)

⁴⁵ Todas as classes e tipos de pessoas participavam [das flagelações] [...] isso incluía mulheres tanto quanto homens, contradizendo os ensinamentos oficiais. (tradução nossa)

destituiria da Igreja o poder de realizar tal ritual, de expressar seu poder por meio desta prática. Somente à Igreja caberia a legitimação da autoflagelação. A hierarquização se mantém no sentido de que alguns são considerados inspirados, detentores de prestígio e possibilidade de se pronunciar, de servirem como veículo para a palavra divina, enquanto outros, não inspirados, devem obedecer aos ditames divinos dos sujeitos que se dizem capazes de ouvi-los (BAKUNIN, 2015). Integrantes do corpo clerical podiam se flagelar; pessoas comuns, isto é, que não pertenciam nem à nobreza, nem às forças militares, nem à Igreja, não podiam, e ainda eram perseguidas como heréticas.

Embora o sentido das procissões flagelantes emergentes na Europa do século XIV se voltasse à expiação de pecados ou à conexão com uma divindade cristã, soberana e onipotente, colocando o sujeito em posição de subalternidade e constante culpabilização, tal prática atribuía ao sujeito certa autonomia, na medida em que ele se tornava, por si só, um veículo de conexão com o divino. Passando de comunidade em comunidade e agregando cada vez mais pessoas, todas voltadas à expiação de seus pecados, à redenção, à devoção, ou a qualquer significado atribuído por elas, as procissões flagelantes intimidavam a Igreja, que se impunha como o único caminho por meio do qual o sujeito poderia entrar em contato com deus e acertar suas contas.

Indeed, by turning the written word (which required the educated interpretation of a priest) into a public performance, understandable by all, flagellants reduced the power of the Church, whether they did so intentionally or not.⁴⁶ (CHANEY, 2017: 36)

Seguimos pela afirmação de Bakunin (2015: 43) de que o cristianismo é a “religião por excelência”, visto que expressa o “empobrecimento, a escravização e o aniquilamento da humanidade em proveito da divindade”. Havia um controle por parte da Igreja para com corpos que, por meio da autoflagelação, se afirmavam em contato com o divino ou se inseriam em uma dinâmica que não estivesse subordinada a autoridades institucionais. A Igreja tomava para si o direito de autoflagelar-se. Somente a partir de uma legitimação institucional – e podemos chamá-la de *igrejista* (DE MORAES, 2018) – se poderia efetuar uma inscrição corporal, seja benéfica ou não para o sujeito; somente a partir desse poder se conseguiria inscrever o corpo. O conceito de *igrejismo*, criado por De Moraes (2018), aponta para o fenômeno histórico de dominação governamental por meio de instâncias religiosas cristãs. As igrejas utilizam

⁴⁶ Realmente, ao transformar a palavra escrita (que requeria a interpretação educada de um padre) em uma performance pública, compreensível por todos, os flagelantes reduziram o poder da Igreja, quer o fizessem intencionalmente ou não. (tradução nossa)

seu poder, em associação com o Estado, para beneficiar as elites econômicas e políticas. Comprendemos que o conceito de igrejismo também pode ser associado ao controle sobre as inscrições corporais, uma vez que se coliga com a formulação de uma medicina regida pelo olhar eurocêntrico e inerentemente impositivo que nos propomos a criticar.

A Igreja não proibiu a realização da autoflagelação, mas sim tomou para si o poder de permitir sua realização. O corpo está sujeito ao poder igrejista, autoritário e temeroso da força popular, não somente em relação a seu status de cidadania, como também em relação a seu próprio corpo. É fundamental compreendermos a atuação da Igreja sobre o controle de inscrições corporais, pois “contra a justiça de Deus não há justiça terrestre que se mantenha” (BAKUNIN, 2001: 18), isto é, a justiça terrestre se legitima por meio da justiça divina. Ainda que se denominem laicas, as instituições jurídicas modernas têm, em suas raízes e fundamentos, um cristianismo disfarçado de moral. Não é de nosso interesse fazer julgamento de valor sobre as inscrições corporais exemplificadas, mas sim apontar que existe um domínio institucional sobre o próprio exercício individual ou coletivo de inscrever o corpo.

Por último, temos a sangria, observada desde o tempo de Hipócrates, por meio da medicina humoral, porém não se limitando a ela. A sangria é um dos tratamentos médicos mais antigos e com abrangência global, “ranging from the writings of esteemed Chinese and Tiberan physicians, to African shamans and Mayan priests”⁴⁷ (BELL, 2016: 120). Em Roma Antiga, na medicina humoral, a sangria tinha como objetivo restabelecer o equilíbrio orgânico, fosse por um excesso de sangue ou pela abundância de determinado humor:

It was believed that illness occurred because these fluids, also known as humors, became unbalanced within the patient’s body, a condition known as plethora. Based on this belief, the physician needed to rebalance the humors to cure the illness. The evacuation of the offending humor could be carried out through purging, starvation, or bloodletting.⁴⁸ (BELL, 2016: 120-121)

Os métodos para praticar a sangria eram vastos. Tradicionalmente, a sangria seria realizada nos cotovelos e nos joelhos pelo método da flebotomia, que consistia na abertura de uma veia ou de uma artéria com ferramentas pontiagudas, como madeira e

⁴⁷ Desde os escritos de estimados médicos chineses e tibetanos, até xamãs africanos e padres maias. (tradução nossa)

⁴⁸ Acreditava-se que a doença ocorria porque esses fluidos, também conhecidos como humores, tornavam-se desbalanceados no corpo do paciente, uma condição conhecida como pletora. Com base nessa crença, o médico precisava reequilibrar os humores para curar a doença. A evacuação do humor ofensivo poderia ser realizada por meio de purgação, inanição, ou sangria. (tradução nossa)

pedras afiadas, dentes de animais ou ossos (BELL, 2016). Com sua popularização no Império Romano, as ferramentas médicas foram sendo aprimoradas: o flebotomo, tipo de agulha com ponta dupla, passou a ser utilizado na época; o *thumb lancet*, uma pequena lâmina dupla inserida em receptáculos de madeira ou metal, se dissemina no século XV; durante os séculos XVII e XVIII, o que mais se utiliza são *fleams*, instrumento cujo design poderia se assemelhar a um alicate. Nesses procedimentos, um total de 40 a 60 ml de sangue poderiam ser retirados (BELL, 2016).

A sangria foi utilizada até o século XIX, principalmente na Europa, para uma variedade de condições de saúde, como o tratamento de febre, hipertensão e edema pulmonar (BELL, 2016). Acreditava-se que algumas doenças mentais poderiam ser curadas por hemorragias repentinas, método reiterado por narrativas de pacientes (CHANEY, 2017). Na segunda metade do século XIX, a sangria perdeu relevância no meio médico europeu e norte-americano, em virtude da morte de figuras públicas que concordavam e se beneficiavam com o método, como George Washington, e com a oposição de personalidades médicas (BELL, 2016). Diante dessa controvérsia, o uso médico da sangria passou a depender da opinião pessoal do médico e das crenças de seus pacientes. A sangria continuou sendo amplamente utilizada por sujeitos institucionalizados, isto é, que haviam sido encaminhados para instituições de saúde por alegação própria ou de terceiros. Isso não significa que pessoas institucionalizadas praticavam a sangria com mais frequência do que pessoas não institucionalizadas, mas sim que a institucionalização propiciava o *registro* das práticas de sangria, pois esta também poderia ser realizada sigilosamente no ambiente doméstico. Os praticantes da sangria alegavam se beneficiar de alívios intensos por conta das hemorragias (CHANEY, 2017). Atualmente, a sangria ainda é indicada como método terapêutico para determinadas condições de saúde (BELL, 2016).

Além dos aspectos médicos da sangria, Strong (1998) pontua seu caráter simbólico: a experiência de sangrar pode tanto significar o surgimento da vida, no nascimento, como a iminência da morte. Além disso, o sangue é representado material ou simbolicamente em diversos rituais espirituais. Por exemplo, no ritual da Santa Comunhão, o sangue de Cristo é representado pelo vinho, *bebido pelos fiéis*.

Apesar da expressividade em contextos de cura, transformação e ascensão espiritual, as práticas de inscrição corporal foram gradualmente condenadas pela Igreja

e por autoridades médicas. As implicações sociais e institucionais da castração, da flagelação e da sangria são observadas nos contrastes entre suas realizações antigas e suas concepções modernas. A castração, antes vinculada à espiritualidade, à punição e à arte, foi interpretada, posteriormente, como indicativo de psicose; a sangria, antes um processo de cura natural vinculado a preceitos terapêuticos ou espirituais, foi descartada como qualidade curativa e passou a ser compreendida por uma ótica patológica – no caso, o *cutting*; e a flagelação, antes realizada com o intuito de se conectar com o divino, expurgar pecados ou celebrar cerimônias, passou a ser vista como perversão sexual.

O delineamento do sentido destas inscrições corporais é um exercício difuso, considerando as transformações de significado e de nomenclatura que percorrem os tempos históricos aqui analisados. A nomenclatura diagnóstica de certas inscrições corporais surge somente entre os séculos XVIII e XIX, fazendo com que tais inscrições sejam compreendidas como *automutilações*, e o campo das automutilações foi construído por meio de atributos patológicos e psiquiátricos. Sendo assim, não podemos reduzir as significações atribuídas às automutilações praticadas principalmente da Grécia Antiga à Europa moderna às significações atuais da medicina e da psiquiatria, pois tais significações foram, em suma, inventadas. As concepções históricas das automutilações passam inerentemente pelo horizonte histórico no qual nos encontramos, e este precisa ser reconhecido em nossas interpretações. Como nos ensina Bakunin (1975), a cultura nos molda segundo suas próprias leis. Nossas noções de mundo, de sociabilidade, do que é certo ou errado, “normal” ou patológico, nos são ensinadas e inscritas em nossas perspectivas de mundo. Em relação a como somos moldados, não se nasce livre, “mas acorrentado, produto de um meio social particular criado por uma longa série de influências passadas” (BAKUNIN, 1975: 12).

As concepções de inscrições corporais, consideradas modificações corporais – aceitáveis ou marginalizadas – ou automutilações, influenciaram o modo como são concebidas hoje enquanto práticas patológicas ou “primitivas”, pelos saberes médico e psiquiátrico europeus, que delinham a medicina e a psiquiatria de universidades ao redor do mundo. É importante sempre ter em vista que “muito frequentemente as teorias são inventadas para justificar os fatos, isto é, para defender o privilégio e fazê-lo ser aceito tranquilamente por aqueles que são suas vítimas” (MALATESTA, 2001: 22). Em nosso caso, tendo já compreendido como as inscrições corporais eram concebidas nos

períodos da Antiguidade e Idade Média europeias, podemos reformular a frase da seguinte forma, no que concerne ao surgimento da psiquiatria: as patologizações comumente são determinadas para justificar a autoridade médica, isto é, para garantir o monopólio do saber sobre o que é ou não patologia, impor esse saber sobre quaisquer populações, independentemente de sua história particular – pois a ciência se afirma universal –, e fazê-lo ser aceito tranquilamente por aqueles que são suas vítimas. Passemos, então, para o desenvolvimento de tais concepções no saber científico moderno.

CONCEPÇÕES DE MEDICINA, PSICANÁLISE E PSIQUIATRIA EUROPEIAS SOBRE INSCRIÇÕES CORPORAIS ENTRE OS SÉCULOS XVIII-XX

Com o desenvolvimento da psiquiatria, ao longo dos séculos XVIII e XIX, as discrepâncias entre as significações das inscrições corporais se estreitam. O contexto médico europeu designa *status* patológico às práticas, especialmente por sua associação com patologias sexuais – o que pode ser averiguado nas mudanças de concepção da dor. Em seus estudos sobre a experiência da dor, Le Breton (1999) compreende que esta não se limita à fisiologia, mas abrange todo o campo simbólico do sujeito que a experiencia. O sujeito significa a fisiologia a partir da qual sente a dor, e tal significação só pode ocorrer dentro de seu horizonte histórico e de seu campo existencial:

No hay una objetividad del dolor, sino una subjetividad que concierne a la entera existencia del ser humano, sobre todo a su relación con el inconsciente tal como se ha constituido en el transcurso de la historia personal, las raíces sociales y culturales; una subjetividad también vinculada con la naturaleza de las relaciones entre el dolorido y quienes lo rodean.⁴⁹ (LE BRETON, 1999: 94-95)

Acima de tudo, a dor integra e modifica a percepção da realidade, distorce e constrói identidades. Reduzir a dor ao corpo, ao órgão por ela acometido, é comparar o sujeito a um exame, um conjunto de linhas e descrições, ignorando sua história e sua trajetória. Não se pode reduzir a dor a um só significado, uma origem, uma narrativa. Nesse sentido, Le Breton (1999) aponta para as implicações da medicina na construção

⁴⁹ Não há objetividade da dor, mas uma subjetividade que diz respeito a toda a existência do ser humano, sobretudo à sua relação com o inconsciente tal como este se constituiu no decorrer da história pessoal, das raízes sociais e culturais; uma subjetividade também vinculada à natureza das relações entre a pessoa que sofre e aqueles que a rodeiam. (tradução nossa)

desta concepção. Não é só o paciente que constrói o sofrimento enquanto tal, que caracteriza a dor enquanto intolerável ou tolerável; o médico também projeta suas percepções morais sobre a experiência do paciente.

Em contextos religiosos anteriores, a experiência da dor comumente se conectava à redenção e à conexão com o divino. No meio médico, a dor não era terminantemente evitada, mas sim considerada um indicativo de desbalanceamento. A dor não era evitada, mas trabalhada, “being regarded as a ‘natural’ process, which suggested that cure could in some cases be achieved only through the experience of pain”⁵⁰ (CHANEY, 2017: 32). A percepção da dor como um processo natural, integrando o sistema simbólico de uma sociedade, foi substituída pela ideia de algo que devia ser terminantemente repellido, coincidindo com o crescimento das instituições asilares na Europa e com o surgimento dos primeiros anestésicos, ao fim do século XVIII (LE BRETON, 1999). A anestesia modificou a “mentalidad colectiva ante um dolor que cada vez menos se asocia com lo inexorable”⁵¹ (LE BRETON, 1999: 203), de forma que a dor pudesse ser simplesmente controlada pelo saber médico, escondida e esquecida. O desenvolvimento e a massificação dos anestésicos no decorrer do século XIX, pelo éter e pelo clorofórmio e por formas de anestesia local, tanto em instituições médicas quanto no âmbito doméstico, ocorre concomitantemente ao desenvolvimento da medicina, seu poder sobre o corpo. Quanto mais controle se exerce sobre o corpo, mais controle se exerce sobre a dor. Os pensamentos médicos se sobrepõem aos significados particulares e culturais da dor.

Com as transformações da medicina ao fim do século XVIII e começo do XIX, o corpo sofre uma separação do sujeito, passando a pertencer à autoridade médica. A dor torna-se a personificação do mal e da crueldade, e o saber médico se dá o papel de combatê-la. O sujeito que experiencia a dor não é mais considerado como capaz de lidar com suas próprias sensações e de recorrer ao seu próprio arcabouço cultural e particular para atravessar situações de sofrimento. Nos deparamos com sujeitos passivos diante de seus corpos, que não conhecem sua fisiologia, suas percepções e sensações, e que conferem ao médico todo o conhecimento e a salvação para suas dores e seus sofrimentos. A dor “se há convertido em un escándalo, a la manera de la muerte o la

⁵⁰ Sendo compreendida como um processo ‘natural’, o que sugeria que a cura poderia, em alguns casos, ser alcançada somente pela experiência da dor. (tradução nossa)

⁵¹ Mentalidade coletiva diante de uma dor que cada vez menos se associa com o inexorável. (tradução nossa)

precariedad de la condición humana”⁵² (LE BRETON, 1999: 210). Pela experiência da dor, podemos identificar a dualidade entre o corpo e seu entorno (LE BRETON, 1999), não só pelo caráter de reclusão e interioridade atribuído à dor, como também pelos campos que procuram apreendê-la. A medicina procura capturar o corpo, dominar e domar suas sensações, domesticar a dor, anestesiá-la e reduzi-la, por mais que acabe produzindo a redução do sujeito em si.

Com isso, a dor se torna o total antônimo do prazer, e qualquer prática que se utilize da dor – ou que a tenha como componente secundário – por fins religiosos, estéticos, culturais, eróticos etc., passam a ser concebidas como sintomas de patologias sexuais. Tais patologias cercam especialmente a homossexualidade masculina (em pessoas designadas homens) e a histeria (em pessoas designadas mulheres), respectivamente pela autocastração e pelo *cutting*, que elaboraremos mais à frente. Estes sujeitos autocastradores e *cutters* se tornam os *sujeitos automutiladores* de suas épocas; no caso, a autocastração é midiaticizada fortemente ao fim do século XIX, e o *cutting* ganha amplitude na década de 1960, sendo ainda bastante discutida atualmente. Os sujeitos automutiladores são invenções da medicina moderna, construídos e fundamentados pela urgência em se delinear a fronteira entre as inscrições corporais patológicas e as ‘normais’, por mais que grande parcela destas últimas fosse marginalizada, considerada ‘suja’ e significante de primitivismo. Assim como um Estado “moderador das lutas sociais, administrador imparcial dos interesses públicos” (MALATESTA, 2001: 31) é uma mentira, uma medicina neutra, universal e puramente objetiva é impossível. Defender a psiquiatria como a via pela qual podemos determinar o que é a patologia e quem a possui é o mesmo que lhe conferir o poder de interferir nas vidas de sujeitos ‘acusados’ de possuírem uma patologia, com teor semelhante à acusação de um crime, visto que a palavra do sujeito patológico – em nosso contexto, do sujeito automutilador – passa a se circunscrever ao ato que designa a patologia, do mesmo modo como a palavra de um criminoso não consegue, aos ouvidos do público e das instituições, se distanciar do caráter de criminoso.

⁵² [A dor] foi convertida em um escândalo, à maneira da morte ou da precariedade da condição humana. (tradução nossa)

Como Malatesta, não acreditamos

en la infalibilidad de la ciencia, ni en su capacidad de explicarlo todo, ni en su misión de regular la conducta de los hombres, como no creo en la infalibilidad del Papa, en la moral revelada y en el origen divino de las Sagradas Escrituras. (MALATESTA, 2007: 40)

Antes de pensarmos na invenção médica destes sujeitos automutiladores, devemos questionar os motivos pelos quais as automutilações necessitaram de definições, pois, sem os esforços das instituições médicas para delimitar sintomas e características precisas para tal prática, não haveria sujeito algum para ser designado ao papel de automutilador.

CRIMINALIZAÇÃO DO SUICÍDIO E DEFINIÇÃO DAS INSCRIÇÕES CORPORAIS COMO AUTOMUTILAÇÕES

A necessidade de se caracterizar as automutilações se deveu ao crescimento de tais instituições, demandando definições cada vez mais precisas sobre *o quê* estava sendo hospitalizado (FOUCAULT, 1978), e culminando na patologização e no consequente controle médico dos sujeitos que praticavam inscrições corporais, das mais variadas. Para definir um campo das inscrições corporais como automutilações, as instâncias médicas do período em questão se fundamentaram na distinção entre as automutilações e o suicídio, posto que tal distinção dependia dos motivos pelos quais elas haviam sido feitas, isto é, se continham ou não intenção suicida, e o tratamento voltado a sujeitos que se mutilavam se fundamentava nessa distinção (CHANEY, 2017). Não à toa, o processo de categorização diagnóstica da automutilação ocorre em um contexto de criminalização do suicídio pelos Estados europeus, e tal criminalização não é recente. O caráter criminoso do suicídio, que perdurou até o fim do século XIX na Europa ocidental, tem uma herança longa, datando desde Roma Antiga, quando soldados e pessoas escravizadas eram proibidas legalmente de se suicidarem (MINOIS, 1999). O suicídio somente seria permitido para cidadãos livres, e a vida de seus servos pertencia aos soberanos, à pátria. Sendo servo, suicidar-se significaria uma afronta à propriedade privada; sujeitos que tentavam se suicidar e não sucediam eram punidos e executados, e os cadáveres dos que sucediam também sofreriam penalidades, sendo expostos em praça pública e desmembrados.

No século XV, com o fortalecimento político e econômico de Roma, a relação

entre soberano e servo, *dominus* e *colonus*, como escreve Minois (1999), se acirra ainda mais. O suicídio é condenado pela Igreja como pecado, imaginário que cresce na Inglaterra do século XVI, em que “o suicídio é considerado uma obra estritamente demoníaca, demandando práticas ritualísticas radicais da população para combater as assombrações do mal” (PFEIL & PFEIL, 2020: 129). Essa lógica se perpetua até o século XVII, em que se considerava o suicídio como “an affront to Love of oneself, the state, and society; it offends the God who has given us life”⁵³ (MINOIS, 1999: 71). Pessoas que tentavam se matar e não sucediam tinham seus bens confiscados pelo Estado, e, quando sucediam, os bens confiscados seriam os de suas famílias, como se o sujeito devesse pagar uma ‘multa’ por seu crime, pela ofensa que cometera contra o Estado e contra o deus cristão.

Esses pensamentos se atenuam ao fim do século XVII, com um forte movimento de cientificização do suicídio (PFEIL & PFEIL, 2020) – e, concomitantemente, das automutilações –, trazendo a ideia de desequilíbrio mental junto ao desenvolvimento da psiquiatria. Nesse contexto, o sujeito suicida poderia receber dois veredictos: o *felo de se*, que o consideraria culpado por seus atos, e o *non compos mentis*, que não o tornaria culpado, tendo como justificativa sua insanidade. Por este último, o sujeito não teria seus bens confiscados pelo Estado e, ao invés de ser aprisionado em instituições carcerárias, seria direcionado a instituições asilares. Minois (1999) aponta que o veredicto *felo de se* se aplicava muito mais a sujeitos pertencentes a classes sociais mais precárias, enquanto que o veredicto *non compos mentis* se voltaria a sujeitos afortunados econômica e politicamente. Além disso, os registros de suicídio constam em quantidade na população menos abastada, enquanto que, no clero e na nobreza, tais registros se encontram em bem menor quantidade (MINOIS, 1999). Segundo o historiador, famílias mais abastadas tinham como modificar os registros da causa da morte de parentes suicidas, de forma que seus bens não fossem confiscados; da mesma forma, membros do clero ou da nobreza que não sucediam em suicidar-se podiam custear o veredicto *non compos mentis* e, ao invés de serem empobrecidos e executados, seriam encaminhados para asilos. O que se percebe é que o *status* social do sujeito define se ele será ou não criminoso; afinal, o soberano pode, em certa medida, matar a si próprio.

⁵³ Uma afronta ao Amor de si mesmo, do Estado e da sociedade; [o suicídio] ofende o Deus que nos deu a vida. (tradução nossa)

Ainda que fosse uma alternativa à prisão, o encaminhamento do sujeito a instituições asilares não era sinônimo de libertação; o poder governamental seria exercido por outra instância que não a jurídica, pelo menos não de forma direta. Até o fim do século XVIII, a Inglaterra chegou ao ápice de 126 *workhouses*, casas de internamento onde se procurava ‘curar’ o sujeito por meio do trabalho. As condições de vida nessas instituições seguiam pela mesma lógica da soberania, ainda que por um discurso de cuidado: “Não era incomum que autoridades parlamentares lucrassem com o trabalho pesado e não remunerado dos moradores. [...] Ao passar dos anos, esses espaços se direcionaram, também, ao tratamento violento de indivíduos considerados loucos” (PFEIL & PFEIL, 2020: 139-140).

Em 1656, em Paris, é fundado o Hospital Geral, para o qual se encaminhavam sujeitos que haviam tentado se matar. Foucault (1978: 108) ilustra bem esse cenário:

freqüentemente se encontra a menção: "Quis desfazer-se", sem que seja mencionado o estado de doença ou de furor que a legislação sempre considerou como desculpa. Em si mesma, a tentativa de suicídio indica uma desordem da alma, que é preciso reduzir através da coação. Não mais se condena aqueles que procuraram o suicídio: internam-nos, impõe-se-lhes um regime que é simultaneamente uma punição e um meio de impedir qualquer outra tentativa.

O Hospital Geral não é meramente uma instância médica, mas uma “terceira ordem da repressão” (FOUCAULT, 1978: 57), regido sob ordem direta do rei: “o Hospital não se assemelha a nenhuma ideia médica. É uma instância da ordem, da ordem monárquica e burguesa que se organiza na França nessa mesma época” (Idem). Não há como dissociar as instâncias médicas, de saúde, das incumbências políticas, econômicas e religiosas, posto que variados ‘tratamentos’ determinados pelo Hospital tinham como base exercícios religiosos. Sendo assim, não podemos distanciar a patologização de inscrições corporais das mesmas dinâmicas de criminalização do suicídio, mergulhadas em princípios igrejistias (DE MORAES, 2018) de controle do corpo e de submissão às autoridades institucionalizadas. Ao fim do século XVIII, após a Revolução Francesa, temos um movimento de separação entre a Igreja e o Estado; contudo, a Igreja não deixa de exercer seu poder em meio ao processo de psiquiatrização e medicalização do suicídio, e de tudo o que se alocava no vasto campo do que se considerava loucura. A lógica igrejista cristã se inscreve no emergente saber científico, e “o que é verdadeiro para as academias científicas, é-o igualmente para todas as assembleias constituintes e legislativas” (BAKUNIN, 1975: 48). As legislações

não se justificam somente por sua necessidade de organização contratual, como também por um viés científico, por meio do qual os governantes legitimam sua posição.

Com o crescimento das instituições médicas, conforme Minois (1999), há uma redução do uso do veredicto *felo de se* e da concepção do suicídio como crime. Este passa a ser cada vez mais compreendido como resultado de insanidade, incumbindo às instâncias médicas o tratamento adequado aos sujeitos suicidas (FOUCAULT, 1978). Dentre os supostos tratamentos da época, temos a jaula de vime. O sujeito seria disposto na jaula, que continha “um buraco feito na parte superior para a cabeça, e à qual as mãos estão amarradas, ou o “armário” que fecha o indivíduo em pé, até o pescoço, deixando apenas a cabeça de fora” (FOUCAULT, 1978: 108). Apesar do crescimento de instituições asilares, da atribuição de definições psiquiátricas ao fenômeno do suicídio, do reconhecimento legal da insanidade, o suicídio só foi propriamente descriminalizado em meados do século XIX, em boa parte dos países europeus, com exceção da Inglaterra, que o descriminalizou somente em 1931. Após a Primeira Guerra Mundial, Minois (1999) afirma ainda haver registros do uso do veredicto *felo de se*, denotando o caráter criminoso do suicídio e o exercício da soberania (FOUCAULT, 1999).

A distinção entre a automutilação e o suicídio não se referia somente a possíveis protocolos médicos e estratégias de tratamento, como também ao *status* do sujeito perante o Estado: estaria ele cometendo um crime? O detalhamento das definições da automutilação também foram fomentados pelo medo, por parte das instituições asilares, de serem marcadas com uma má reputação, como abrigos de criminosos, ou de indivíduos imorais (CHANEY, 2017). Para destituir dos sujeitos o caráter de criminosos, a automutilação deveria ter como subsídio a loucura. A loucura era atribuída aos sujeitos que praticavam inscrições corporais consideradas automutilações, independentemente de sua significação cultural ou contextual. Na medida em que a automutilação era associada à insanidade, o papel das instituições seria prevenir que os pacientes continuassem se mutilando, por meio das camisas de força, da restrição física (CHANEY, 2017), abordagens similares à jaula de vime. As automutilações diagnosticadas como indicativas de insanidade eram alocadas no campo do delírio e das alucinações, quase como se tivessem ocorrido de forma acidental: o sujeito não poderia estar ‘consciente’ no momento em que, por exemplo, cortou o próprio braço. Tais atos só poderiam ser concebidos como acidentes fortuitos ou frutos de delírio (portanto, fora

do ‘controle’ do sujeito). Ter pacientes suicidas significava que as instituições estavam falhando em sua missão de cura, além de o suicídio ser, ainda, criminalizado.

O motivo pelo qual o sujeito se mutilara indicava seu direcionamento médico e legal. Como abordamos logo acima, o destino do sujeito suicida e de sua família dependia de sua classe social, de sua influência nas elites, de cargos na política ou no clero (MINOIS, 1999). Se fosse automutilação – sem intenção suicida –, o sujeito seria alocado no campo da loucura e internado em instituições asilares. Mas esse motivo não parava por aí: se estendia a questionamentos sobre a natureza humana, na medida em que “the topic was seen to provide evidence of the existence of ‘natural instincts’ in man by indicating how these might be perverted by insanity”⁵⁴ (CHANEY, 2017: 61). A forma como o sujeito dispunha de seu próprio corpo poderia indicar insanidade, e, com isso, a urgência jurídica e biomédica de institucionalizá-lo. Determinadas inscrições corporais seriam aceitáveis e até mesmo incitadas, como a prática de *piercing* nos genitais na Inglaterra Vitoriana (STRONG, 1998), por exemplo, e outras seriam patologizadas e institucionalizadas.

Pensando a relação entre as automutilações e o suicídio, recorremos a Kropotkin (2007: 46), quando diz que “as leis são feitas para justificar e legalizar os crimes dos poderosos e punir as faltas dos pequenos”. Por que alguns sujeitos, que tentaram se suicidar e não sucederam, seriam considerados loucos, fora de si, e ‘perdoados’ pelo Estado? Por que as famílias de sujeitos socialmente prestigiados que cometeram suicídio não teriam seus bens confiscados? Por que outros sujeitos, provenientes de segmentos sociais marginalizados, teriam seus poucos bens extirpados, seriam presos e executados, ou forçados a trabalhar para pagar sua ‘dívida’ com o Estado e com a Igreja? Quem detém o *direito* de se matar, enquanto que outros, quando se matam, estão cometendo um crime? Aproximando estes pensamentos das inscrições corporais, podemos questionar: por que algumas inscrições são patologizadas enquanto outras são normalizadas, dentro dos padrões estéticos socialmente aceitos e incentivados e das significações aceitas nos sistemas simbólicos em que estamos inseridos? O que faz com que determinadas inscrições ‘pertencam’ ao interior de muros institucionais, e que outras pertençam ao salão de beleza, e outras ao ostracismo?

⁵⁴ O tópico foi visto como fornecedor de evidências sobre a existência de ‘instintos naturais’ do homem, por indicar como eles podem ser pervertidos pela insanidade. (tradução nossa)

O diálogo que propomos entre as inscrições corporais e o fenômeno do suicídio não busca aproximar empiricamente estes atos, pois, como veremos com Strong (1998), as inscrições corporais compreendidas como automutilações podem ir à direção contrária de uma autodestruição. Contudo, visto que as automutilações foram e muito confundidas com tentativas de suicídio (FAVAZZA, 2011), podemos pensar que a forma como as instituições médicas e jurídicas se voltavam às automutilações era atravessada pelos pensamentos sobre o suicídio. Além disso, tal aproximação diz respeito, em suma, ao direito ao próprio corpo e aos subsídios políticos, econômicos e religiosos que privam o sujeito de si mesmo. Quais as implicações de uma inscrição corporal – patologizada e/ou marginalizada – nas dinâmicas sociais e institucionais?

Fica evidente como a definição de certas inscrições corporais como automutilações ou como modificações corporais – aceitas ou marginalizadas – se guiou por preceitos culturais, especialmente por concepções cristãs. Tal como Bakunin (2015), Kropotkin (2007: 33) compreende a intimidade entre Igreja e Estado, na medida em que a anarquia se propõe a combater a “moral corrente, derivada do Código Romano, adotado e santificado pela Igreja cristã”. Observamos os atravessamentos cristãos, no que concerne à patologização das inscrições corporais, quando pensamos na associação das automutilações aos papéis de gênero, associados às divisões binárias de feminilidade e masculinidade. Apesar da dificuldade em definir a automutilação e a conciliá-la às concepções de patologia e crime, duas visões se sobrepuseram: a automutilação sexual, mais direcionada a *peessoas designadas homens*, e a automutilação ‘sem motivo’, direcionada a *peessoas designadas mulheres*. Nesse período, nas discussões e produções científicas da Europa e dos Estados Unidos, a automutilação sofreu uma generificação, isto é, a identificação social do sujeito enquanto homem ou mulher – considerando que estes são os papéis de gênero socialmente determinados – interferiria em seu diagnóstico psiquiátrico e no alcance de sua patologização (CHANEY, 2017). Em detrimento desse processo de generificação, é elaborado um modelo de *sujeito automutilador*, indivíduos com atravessamentos sociais específicos que os alocariam tendenciosamente no campo das automutilações. Há dois sujeitos automutiladores mais proeminentes: o sujeito que se castra – direcionado a *peessoas designadas homens* – e o sujeito que se corta (*cutter*) – direcionado a *peessoas designadas mulheres* e ainda presente em nossas concepções atuais sobre a prática do *cutting*.

Observando a generificação daquilo que se convencionou como automutilações, percebemos que a influência da cultura nas formulações científicas segue determinações semelhantes às igrejistas, visto que os hospitais dispunham de tratamentos e orientações fundamentadas em lógicas cristãs (FOUCAULT, 1978). A ciência, para Bakunin (1975: 43), “é tão pouco capaz de discernir a individualidade dum homem como a de um coelho”. Devemos reconhecer os limites da ciência, desuniversalizá-la; demandar não que ela imponha sua soberania, muito menos sua neutralidade, mas que supra as demandas dos indivíduos e sirva à comunidade. Caso contrário, uma academia que se considera soberana não possui outro destino senão a corrupção intelectual, e a opressão intelectual é uma das mais cruéis, pois dela não se pode escapar (BAKUNIN, 1975). A opressão intelectual destitui de qualquer sujeito sua capacidade de se autodeterminar, de ter sua narrativa legitimada pelas instituições que o circundam. E a própria existência das instituições comporta em si a opressão intelectual, pois, para existirem, devem se afirmar como as únicas instâncias detentoras de um saber oficial e verdadeiro.

Como vimos, se o modo como variadas inscrições corporais foram concebidas na Europa, desde a Antiguidade até a Modernidade, foi influenciado pelos contextos culturais em que eram efetuadas, então a constituição do modelo de sujeito automutilador também resultou dos ditames culturais vigentes – igrejistas, institucionais, estadolátricos, isto é, que idolatram o Estado, que não conseguem conceber como possível uma sociedade sem um Estado e instituições governamentais (DE MORAES, 2020). A partir destas formulações, examinemos a constituição médica dos sujeitos automutiladores e como isso inferiu sobre a institucionalização e patologização de suas subjetividades.

A INVENÇÃO DOS *SUJEITOS AUTOMUTILADORES* PELA MEDICINA MODERNA

Com a demanda de se categorizar cada vez mais as inscrições corporais enquanto automutilações, algumas de suas práticas seriam identificadas mais em sujeitos designados mulheres do que naqueles designados homens, e vice versa. Comportamentos que contrariavam o que seria uma postura social ‘adequada’ correspondiam aos requisitos da insanidade; por exemplo, no caso de pessoas alocadas no campo da feminilidade, cortar o próprio cabelo indicava sérios transtornos no

contexto da Inglaterra vitoriana, pois o cabelo seria um símbolo de comportamento adequado (CHANEY, 2017), e cortá-lo podia ser classificado como automutilação. Já em sujeitos designados homens, era apontada predominantemente a autocastração – que, ao fim do século XIX, tornou-se a ‘capa’ das automutilações –, interpretada como uma afronta ao falocentrismo. Esse tipo de automutilação foi espetacularizada, tida como “the paradigm for self-mutilation”⁵⁵ (CHANEY, 2017: 84) do fim do século XIX ao começo do século XX. O sujeito automutilador seria uma pessoa socialmente designada homem que teria mutilado seus genitais ou arrancado os próprios olhos, posto que a enucleação se equiparava psiquiatricamente à castração.

A rejeição de determinados padrões de gênero, por parte de pessoas designadas mulheres, pode ser interpretada de forma semelhante à autocastração realizada por pessoas designadas homens. Nada indicava que a autocastração ocorria mais nestas últimas, nem que ocorria com mais frequência do que outras mutilações. Da mesma forma, *hair-plucking*, que poderíamos chamar atualmente de tricotilomania, não ocorria com mais ou menos frequência em pessoas designadas mulheres, mas sua afronta a um modelo hegemônico de feminilidade representava uma ameaça política, de forma que a atenção midiática se voltasse em demasia a esse comportamento (CHANEY, 2017). Sendo assim, podemos afirmar que havia forte influência da cultura moderna e igrejista sobre a formulação dos diagnósticos psiquiátricos, no que concerne às normas de gênero. A moral que Bakunin (1975: 90) compreende como antiga, “baseada nas tradições patriarcais, religiosas e hierárquicas”, se reflete na ciência moderna, na medida em que a formulação das patologizações, em medicina e psiquiatria, é profundamente generificada.

Em virtude da associação da automutilação com a histeria, o fim do século XIX é marcado pelo pensamento de que as automutilações seriam feitas a fim de manipular e chamar a atenção dos outros: “While hysteria was still conceptualized as a disease at this time, it was simultaneously viewed as a type of character or personality with manipulative and deceitful tendencies”⁵⁶ (CHANEY, 2017: 109). Daí se origina a repulsa da medicina para com práticas automutilatórias. O médico estaria sendo ‘enganado’ pela paciente. Ao passo em que as automutilações ‘masculinas’ seriam

⁵⁵ O paradigma da automutilação. (tradução nossa)

⁵⁶ Enquanto a histeria ainda era conceitualizada como uma doença nesse período, ela era simultaneamente compreendida como um tipo de caráter de personalidade com tendências manipulativas e enganadoras. (tradução nossa)

associadas à perversão sexual (no caso, homossexualidade), as automutilações ‘femininas’ seriam associadas à manipulação, característica comumente vinculada ao que seria uma ‘natureza feminina’: “Their behaviour was judged as proof that [cisgender] women were ‘naturally’ manipulative, indicating that approaches to self-injury are of broad social, economic and political relevance”⁵⁷ (CHANEY, 2017: 104).

Ou a automutilação seria percebida como manipuladora ou como patológica. Seu caráter patológico tinha como objetivo “absolver” o paciente de seus atos, pois, se estes fossem inconscientes, não haveria como responsabilizá-lo (CHANEY, 2017). Contudo, tal absolvição não ocorria com a mesma frequência com pessoas designadas mulheres, de forma que as automutilações ‘femininas’ continuassem a ser associadas a um caráter manipulativo e enganador. Por conta de sua generificação, somente se compreendia a automutilação – quando diferenciada do suicídio – por um viés sexual patologizado, tendo em vista a associação das práticas automutilatórias à histeria e a um comportamento manipulativo. Embora a relação entre automutilações e manipulação permaneça em nosso imaginário atual, ainda de forma generificada (CHANEY, 2017), o século XX surge com contribuições que fogem a essa ótica, que propõem outro olhar sobre a constituição dos sujeitos automutiladores.

Iniciamos no século XX em 1938, pela obra *Eros e Tânatos: o homem contra si próprio* (1938; 2018), em que Karl Menninger discorre sobre a diversidade de comportamentos autodestrutivos. Foi somente com os estudos de Menninger que as automutilações puderam ser interpretadas por outra perspectiva que não a da perversão sexual. Ao invés de reduzir as automutilações a manipulações ou a sintomas de sexualidades patologizadas, Menninger as interpretou como manifestações de uma agressividade latente. Nesse momento, as definições de automutilação se ampliaram para uma série de outros comportamentos menos repulsivos socialmente, como, por exemplo, o alcoolismo, o ascetismo e o comportamento anti-social. As automutilações se configurariam como tipos de comportamentos autodestrutivos, e, em virtude da generalidade de sua natureza autodestrutiva, todas as automutilações – tal como todos os comportamentos considerados destrutivos – teriam relação com o suicídio, contrapondo os esforços da psiquiatria do século XIX em diferenciar automutilações e

⁵⁷Seu comportamento era julgado como uma prova de que mulheres [cisgêneras e endossexo] eram ‘naturalmente’ manipuladoras, indicando que as abordagens à automutilação são de ampla relevância social, econômica e política. (tradução nossa)

tentativas de suicídio. Ao contrário das tentativas da psiquiatria de diferenciar as automutilações com e sem intenção suicida, Menninger nos diz que todas as automutilações são suicidas. Contudo, não pensamos no suicídio somente como produção de morte. A automutilação teria como objetivo destruir parte do corpo para que o restante permanecesse vivo.

Além de chamar a atenção da mídia e de autoridades médicas para o campo das automutilações, o pensamento de Menninger se reflete em discursos mais recentes, como o de Armando Favazza, que, em 1987, publica a primeira edição de *Bodies under Siege: Self-mutilation in Culture and Psychiatry*⁵⁸. Favazza (1998) compreende que práticas automutilatórias e de modificações corporais integram a experiência humana, de rituais culturais e espirituais a *piercings* e tatuagens, de cortes e queimaduras autoinfligidos a escarificações e *brandings* feitas em estúdios de modificação corporal. Com um olhar antropológico, o autor começa seu estudo apresentando exemplos de diversos casos de inscrições corporais praticadas em contextos culturais, como ritos de passagem e de transformação, como processos de cura e ascensão espiritual. A dor, nesses contextos, também pode exercer um papel importante. Senão como centralidade, a dor se apresenta como coadjuvante de ritos de passagem e de iniciação, na forma de “circuncisão, excisão, subincisão, lima ou extração de dentes, amputação de um dedo, escarificação, tatuagens, escoriações, queimaduras, espancamento, trote, vários testes, etc.”⁵⁹ (LE BRETON, 1999: 261). Pela inscrição corporal, a dor insere o sujeito em seu grupo, permite-lhe integrar o sistema simbólico que o circunda. A cicatrização é a tradução do pertencimento (LE BRETON, 1999).

Seja com o intuito de provocar dor, seja para efetivamente deixar uma cicatriz, as inscrições corporais são realizadas por diversos motivos em inúmeros contextos, modificando a forma como percebemos experiências dolorosas e supostamente desagradáveis. A dor provocada por determinada inscrição corporal, como vimos, pode significar desde uma expiação cristianizada de culpa até o pertencimento de um sujeito

⁵⁸ A versão que utilizamos como referência para este trabalho é a terceira edição, cujo título foi levemente modificado para *Bodies under Siege: Self-mutilation, Nonsuicidal Self-injury, and Body Modification in Culture and Psychiatry*, publicada em 2011. Destacamos que os termos “nonsuicidal self-injury” (automutilação/auto-lesão sem intenção suicida) e “body modification” (modificação corporal) foram incluídos neste terceira edição, abrangendo um escopo maior de inscrições corporais para além do que se considerava como “automutilações”.

⁵⁹ “circuncisión, excisión, subincisión, limado o extracción de los dientes, amputación de un dedo, escarificaciones, tatuajes, escoriaciones, quemaduras, apaleamientos, novatadas, pruebas diversas, etc.” (tradução nossa).

em sua comunidade, desde a celebração da fé a uma provação de força (LE BRETON, 1999). Como atribuir somente um significado às inscrições corporais e às sensações que elas suscitam?

Sendo imersas no campo da patologia, a psiquiatria interpretou as automutilações sem considerar sua amplitude cultural e suas possíveis significações, tendo sido utilizadas como argumento para afirmar a inferioridade de povos não-ocidentais, conforme Chaney (2017: 64): “descriptions of non-Western, culturally sanctioned mutilations were often compared to insane acts of self-injury in Western countries to imply the universal nature of such behaviour”⁶⁰. Ao passo em que a automutilação realizada em sociedades europeias era tida como um sinal externo de insanidade, a mesma seria compreendida, quando observada em sociedades não-ocidentais, como a justificativa de sua ‘inferioridade’ em comparação ao Ocidente.

É importante frisar que não podemos nos entregar ao argumento tipicamente moderno e europeu de que a prática de modificações corporais é algo “primitivo” ou bárbaro, característica de selvageria. Tal perspectiva não se amplia para além das fronteiras europeias e norte-americanas, e segue os princípios evolucionistas e racistas de selvageria, barbaridade e civilização. Ironicamente, aqueles que defendem isso entram em contradição com o fato de que modificações corporais eram e são realizadas em contexto europeu. Os cientistas autoritários, que se arrogam o direito de pensar, protegidos por detrás de muros institucionais inerentemente opressivos, formulam as verdades que aprazem à manutenção de sua própria soberania. É esse o oposto do que se defende em uma ciência libertária, contrária a “la creencia en que la ciencia lo sea todo y todo lo pueda, [pois isso] es el aceptar como verdades definitivas, como dogmas, todos los descubrimientos parciales”⁶¹ (MALATESTA, 2007: 42).

A determinação do limiar entre automutilações patologizadas e modificações corporais com significação cultural é geralmente deixada para psiquiatras “to decide what is or is not socially sanctioned”⁶² (CHANEY, 2017: 9). Pensando, também, em modificações corporais realizadas no Ocidente, revelamos que as práticas de *body*

⁶⁰ Descrições de mutilações não-ocidentais, culturalmente sancionadas eram frequentemente comparadas a atos insanos de automutilação em países ocidentais para implicar a natureza universal de tal comportamento. (tradução nossa)

⁶¹ A crença de que a ciência seja tudo e possa tudo, [pois isto] é aceitar como verdades definitivas, como dogmas, todos os descobrimentos parciais. (tradução nossa)

⁶² Para decidir o que é ou o que não é socialmente sancionado. (tradução nossa)

piercing e tatuagem já foram compreendidas como mutilações e, portanto, como patológicas (ANGEL, 2014). Em sua pesquisa sobre a história das modificações corporais no Brasil de 1980 a 1990, Soares (2015: 12) denuncia a associação popular da “estética corporal a distúrbios mentais, insatisfações e um ódio de si e do outro”. Embora a década de 1990 tenha sido marcada pela desmistificação de determinadas modificações corporais no Ocidente, como tatuagem e *body piercing*, o cenário não é o mesmo para práticas de escarificação, *branding*, *extreme suspension*, implantes de silicone subcutâneos, *eyeball tattoo* e outras tantas que existem em um limbo entre a patologia e o absurdo. Qual a fronteira entre a auto-expressão e a patologia e, principalmente, quem define essa fronteira (ANGEL, 2014)? Como podemos diferenciar modificações corporais com fundamento estético das realizadas como um mecanismo de autoregulação patologizado? De que forma as automutilações se diferenciam de outros comportamentos autodestrutivos que não ocupam o mesmo lugar de *tabu*? A determinação do limiar entre práticas automutilatórias *com intenção suicida*, *sem intenção suicida*, *masoquistas* – comumente pensadas dentro de contextos sexuais – , *culturais* ou simplesmente para fins de experienciar o corpo é incumbido à psiquiatria. Dessa forma, as definições psiquiátricas, como Chaney (2017: 10) pontua,

cannot be viewed outside the lives and experienced of medical practitioners. The political and cultural ideals we all hold impact the way our research is interpreted, whether we admit to this or not: a psychiatrist is no different in this respect from a mental health service user.⁶³

A fronteira entre a patologia e a autoexpressão não esteve sempre bem delineada, mas foi, em realidade, construída, e continua em constante processo de construção, uma vez que a forma como concebemos as modificações corporais e as automutilações – em suma, as inscrições corporais – está também sofrendo variações.

Os discursos sobre as automutilações sofreram diversas e profundas modificações ao longo do tempo. Entre as décadas de 1950 e 1980, tais discursos variavam entre a ideia de comunicação e de controle emocional, juntamente com a proeminência do *cutting*, que ganhou evidência só na década de 1960 nos círculos psicanalíticos dos Estados Unidos. Por um lado, considerava-se a automutilação como um *cry for help*, uma tentativa de comunicar ao mundo angústias interiores impossíveis de serem exprimidas pela fala; por outro, a automutilação seria compreendida não como

⁶³ não podem ser vistas fora da vida e da experiência dos médicos. Os ideais políticos e culturais que todos defendemos impactam a forma como nossa pesquisa é interpretada, admitamos ou não: um psiquiatra não difere, nesse aspecto, de um usuário de um serviço de saúde mental. (tradução nossa)

uma ‘mensagem para o mundo’, mas como uma tentativa de controlar uma angústia também inexprimível (CHANEY, 2017). Por essa lógica, o *cutting* seria “an example of a ‘gesture’ that was externally and dramatically visible, but could be interpreted as having internal psychoanalytic significance”⁶⁴ (CHANEY, 2017: 174). Embora houvesse registros de uma variedade de cortes e mutilações circundando todo o corpo, o *cutting* era referido muito mais aos pulsos (*wrist-slashing*).

Com o *cutting*, o sujeito automutilador do século XX ganha força: uma mulher branca de vinte e poucos anos que começou a se mutilar no começo da adolescência (STRONG, 1998). Além disso, por trás das práticas automutilatórias, haveria um profundo histórico de abuso, negligência familiar e privação emocional, o que impossibilitaria o desenvolvimento de ferramentas verbais de comunicação. Por conta do abuso e do abandono na infância, o sujeito viveria em um estado constante de ansiedade, apresentando dificuldade ou total inabilidade em aprender a confiar em terceiros e a desenvolver ferramentas de auto-cuidado. Incapaz de elaborar verbalmente suas angústias e necessidades, o sujeito parte para a *ação*, sendo a automutilação uma forma de restabelecer temporariamente um equilíbrio psíquico (STRONG, 1998).

A construção do sujeito automutilador não se restringe aos marcadores sociais – muitos dos quais foram universalizados e não citados nos referidos estudos –, mas diz respeito a uma narrativa específica de vida e sofrimento. Há fortes marcadores culturais na concepção do “sujeito automutilador”, ainda que sejamos regidos por uma ciência que se autoafirma como neutra. A parcialidade dessa ciência é notável ao identificarmos esse atual sujeito automutilador típico, tendo em vista a ausência de mais marcadores que possam identificar de onde vem esse sujeito, qual sua classe econômica, os pertencimentos sociais, sua identidade sexual e de gênero. Pessoas designadas homens seriam excluídas das estatísticas de automutilação – centradas no *cutting* –, pois, por motivos não muito aparentes, não se encaixavam nos perfis estipulados pelas instituições de saúde (CHANEY, 2017). A ciência não consegue incorporar todos os aspectos que constituem uma vida, a existência material e psicológica de um sujeito. Não podemos reconhecer autoridades absolutas e infalíveis, ainda que respaldadas pelo saber científico (BAKUNIN, 1975), pois todo saber provém de um lugar, é parcial, jamais universal.

⁶⁴ O exemplo de um ‘gesto’ que era externa e dramaticamente visível, mas que poderia ser interpretado como tendo significado psicanalítico interno. (tradução nossa)

Chaney (2017: 176) sugere que “many of the notions supporting the 1960s model of self-harm as specially female self-cutting relied on prior male assumptions about female behaviour”. O *cutting* era tido como sintoma psicótico no limiar entre a psicose e a neurose, sendo associado tanto à esquizofrenia quanto a uma nova categoria diagnóstica, o transtorno de personalidade borderline – curiosamente também mais aplicado a pessoas designadas mulheres, e de forma exagerada (STRONG, 1998). Tanto o *cutting* quanto o borderline eram genericados; a própria terceira edição do DSM constatava que esse transtorno seria mais comum em pessoas designadas mulheres: “Both delicate self-cutting and borderline personality disorder were characterized as inherently ‘female’, despite the existence of male psychiatric patients”⁶⁵ (CHANEY, 2017: 185).

Favazza (1998: 18) escreve que as automutilações “has been trivialized (wrist-cutting), misidentified (suicide attempt), regarded merely as a symptom (borderline personality disorder), and misreported by the media and the public”⁶⁶. Ou as automutilações seriam definidas como sintomas de um transtorno, ou seriam o transtorno por si só. Na edição atual do DSM, encontramos a automutilação como sintoma no Transtorno de Personalidade Borderline (308.83, F60.3), na Amnésia Dissociativa (300.12, F44.0) e no Transtorno Dissociativo de Identidade (300.14, f44.81). Como transtorno propriamente dito, temos o recente Transtorno de Escoriação (Skin-Pinking) – 698.4 (L98.1), caracterizado como o ato de beliscar a pele repetitivamente.

As definições para a automutilação ainda estão sendo formuladas. A cada nova edição de manuais diagnósticos, de protocolos de tratamento, surgem novas descrições sintomáticas, novas associações das automutilações a determinado transtorno, a exclusão de dada característica ou a inclusão de outra. Em outras palavras, tais disparidades demonstram que simplesmente não sabemos exatamente do que estamos falando (FAVAZZA, 2011). A psiquiatria oferece discursos calcados em aspectos biomédicos e individualistas, se distanciando, por vezes, dos fatores socioculturais que circundam e constituem os sujeitos para os quais se volta. E isso reafirma a rejeição à

⁶⁵ Tanto os cortes autoinfligidos delicados [delicate self-cutting] quanto o transtorno de personalidade borderline eram caracterizados como inerentemente ‘femininos’, apesar da existência de pacientes psiquiátricos do sexo masculino. (tradução nossa)

⁶⁶ Foram trivializadas (corte nos pulsos), erroneamente identificadas (tentativa de suicídio), considerada somente como um sintoma (transtorno de personalidade borderline), e incorretamente relatada pela mídia e pelo público. (tradução nossa)

“infalibilidade e universalidade dos representantes da ciência” (BAKUNIN, 1975: 57), pois nenhum indivíduo é capaz de determinar a verdade sobre outro, assim como nenhum saber pode se aplicar a todo contexto. Ainda que suponhamos que a medicina e a psiquiatria modernas almejem o bem dos sujeitos automutiladores, estas desconsideram as possíveis significações que as inscrições corporais podem ter em contextos distintos do consultório médico, que fogem do olhar patologizante dos detentores do saber institucional.

Dissertar sobre determinadas inscrições corporais enquanto sintomas de um transtorno de personalidade, enquanto indicativo de psicose, enquanto falha de caráter, não realmente *explica* o que elas significam, muito menos indica se elas têm, em si, um significado. Os discursos psiquiátricos sobre inscrições corporais consideradas automutilações são “just as constructed as historical, literary or artistic narratives of self-injury”⁶⁷ (CHANEY, 2017: 220). A construção da automutilação como uma categoria psiquiátrica passou pela criminalização do suicídio, pela patologização da sexualidade e do que se considerava feminino, pelas contrariedades psiquiátricas e psicanalíticas de Menninger e outros, pelas definições imprecisas de manuais diagnósticos. Ainda assim, continuamos associando experiências autoinfligidas de dor e de inscrições corporais por meio de uma ótica biomédica e clínica, por meio de categorias diagnósticas geográfica e historicamente localizadas, mas consideradas universais e que operam de modo imperativo.

CONCLUSÃO

De rituais espirituais da Antiguidade a tratamentos médicos da Idade Média; de sintoma de perversão sexual a manipulação histórica; de indicativo de psicose a justificativa de primitivismo, as concepções sobre inscrições corporais sofreram diversas modificações, permeadas por preceitos culturais não assumidos. Se as delimitações discursivas psiquiátricas que traçam as fronteiras entre as classificações se transformam constantemente, o que podemos afirmar sem dúvida é a permeabilidade dessas fronteiras, e a impossibilidade de as considerarmos universais. Ao longo deste trabalho, realizamos uma crítica à ciência determinista (BAKUNIN, 1975), a uma medicina que se propõe universal, mas que anula, em seus discursos, sua origem, e que

⁶⁷ Tão construídas quanto narrativas históricas, literárias e artísticas de automutilação. (tradução nossa)

se protege por detrás de muros institucionais profundamente enraizados em solo europeu e norte-americano.

Conforme Soares (2015), a relação que construímos com nossos corpos depende de nossa cultura, nossas territorialidades, nossa temporalidade, nossas crenças, nossas experiências pessoais. Tal como as inscrições corporais foram compreendidas e justificadas por diversos significados ao curso da história, as modificações corporais – como as concebemos hoje – também são realizadas por inúmeros motivos, que dependem da “relação que cada qual tem com o seu corpo”, de forma que “o elo principal entre “os modificados” é a experiência em ter passado por algum processo de modificação e muitas vezes será somente este, pois a vida desses indivíduos não se resume a essas práticas” (SOARES, 2015: 6). Uma vez que muitas modificações corporais já foram compreendidas como patológicas (ANGEL, 2014), o que diferencia – ou aproxima – as automutilações de modificações corporais diversas é a atribuição ou não do caráter patológico à prática de inscrições corporais. Nossa necessidade de categorizar uma prática deriva da dificuldade que temos em compreendê-la; não fosse por isso, talvez não se procurasse tanto, ao curso da história, explicar os motivos pelos quais pessoas se inscrevem corporalmente, principalmente a partir do século XIX, com as transformações institucionais na Europa e nos Estados Unidos.

Na perspectiva libertária, toda opressão deve ser combatida, ainda que os opressores creiam estar fazendo um bem. Se o anarquismo se define como “o método para realizar a anarquia por meio da liberdade e sem governo, ou seja, sem organismos autoritários que, pela força [...] impõe aos demais sua própria vontade” (MALATESTA, 2009: 4), então o posicionamento de um anarquista perante a invariável patologização – e o conseqüente cerceamento das liberdades e a invalidação das narrativas – de sujeitos que realizam inscrições corporais deve ser de oposição. Se, como vimos, a legitimidade das autoridades médicas e psiquiátricas lhes é concedida por vias institucionais, sob proteção da autoridade governamental, então um método de emancipação e organização que “significa *sem governo*, estado de um povo que se rege sem autoridade constituída, sem governo” (MALATESTA, 2001: 11) seria contrário à postura da medicina e da psiquiatria não somente em relação às práticas de inscrições corporais, como também acerca das classificações patologizantes de corpos subjugados e tidos como insubmissos. Com o controle médico/psiquiátrico, anula-se qualquer possibilidade de autodeterminação, de atribuição de significado ao próprio corpo, pois somente a Igreja,

o Estado e a medicina seriam capazes de atribuir sentido aos corpos de seus governados. Isso comprova que nenhuma autoridade é benéfica: “la autoridad no puede hacer nada Bueno, o que si puede hacer algo relativamente Bueno, produce en cambia daños cien veces mayores” (MALATESTA, 2007: 52).

Limitar as inscrições corporais a categorias diagnósticas ou a quaisquer significações cristalizadas acaba por reduzir experiências que atravessam tecidos culturais profundos e trajetórias que não dizem respeito a manuais diagnósticos. Como podemos cercear o discurso do outro a meras descrições sintomáticas, quando estas descrições sofreram e sofrem tantas modificações, pela negação e reafirmação e invenção de nomenclaturas médicas? Não há ‘verdade’ por trás das automutilações, como reafirma Chaney (2017: 222) ao concluir que “no one meaning of self-harm can be considered more ‘true’ or genuine than any other”⁶⁸. Não há essência por trás das inscrições que realizamos em nossos corpos e não existe sujeito automutilador que não tenha sido historicamente construído. Se há alguma fronteira entre o patológico e o ‘normal’, no campo das inscrições corporais, esta deve ser pensada concomitantemente ao horizonte no qual se apresenta, e sempre pela noção – essa, sim, indubitável – de que nossas certezas são sempre provisórias.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANGEL, T. Pensando sobre as fronteiras entre modificação corporal e ‘mutilação’. **FRRRKguys. Beautification, body art & body modification culture**, 2014. Disponível em: <<http://www.frrrkguys.com.br/pensando-sobre-as-fronteiras-entre-modificacao-corporal-e-mutilacao/>>. Acesso em: 11/07/2021.

BAKUNIN, Mikhail. Conceito de Liberdade. Porto: Edições RÉS limitada, 1975.

BAKUNIN, Mikhail. Deus e o Estado. Trad. Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Editora Hedra, 2015.

BELL, Timothy M. A Brief History of Bloodletting. *The Journal of Lancaster General Hospital*, v. 11, n. 4, 2016.

⁶⁸ Nenhum significado de automutilação pode ser considerado mais ‘verdadeiro’ ou genuíno do que qualquer outro. (tradução nossa)

BRÄUNLEIN, Peter J. **“Flagellation.” Religions of the World**, Second Edition: A Comprehensive Encyclopedia of Beliefs and Practices. Ed. Martin Baumann, J. Gordon Melton. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2010, 1120-1122

CHANEY, Sarah. **Psyche on the Skin: a history of self-harm**. London: Reaktion Books LTD, 2017.

DE MORAES, Wallace de. Crítica à Estadolatria: contribuições da filosofia anarquista à perspectiva antirracista e decolonial. *Revista Teoliterária*, São Paulo, v. 10, n. 21, p. 54-78, 2020.

DE MORAES, Wallace. Reflexões sobre o significado de fascismo: Pra quem sabe ler, um pingó é letra. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 2018. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/pra-quem-sabe-ler-um-pingo-e-letra/>. Acesso em: 17 de agosto de 2021.

FAVAZZA, A. R. Introduction. In: STRONG, Marilee. **A Bright Red Scream: Self-mutilation and the Language of Pain**. United States of America: Penguin Books, 1998.

FAVAZZA, Armando R. **Bodies under Siege: self-mutilation, nonsuicidal self-injury, and body modification in culture and psychiatry**. 3ª ed. United States of America: The Johns Hopkins University Press, 2011.

FOUCAULT, Michel. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Editora Perspectivas, 1978.

KROPOTKIN, Piotr Alekseeievch. **O princípio anarquista e outros ensaios**. São Paulo: Hedra, 2007.

LE BRETON, David. *Antropología del dolor*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1999.

MALATESTA, E. **Anarquismo e Anarquia**. Tradução de Felipe Corrêa. Faísca Publicações Libertárias, 2009. Disponível em: <https://www.anarquista.net/wp-content/uploads/2013/08/Anarquismo-e-anarquia-Errico-Malatesta.pdf>. Acesso em: 03 mar. 2020.

MALATESTA, E. *Pensamiento y Accion Revolucionarios*. Trad. Eduardo Prieto. Org. Vernon Richards. Buenos Aires: Tupac Ediciones, 2007.

MENNINGER, Karl Augustus. (1938). **Eros e Tanatos: o homem contra si próprio**. São Paulo: IBRASA, 2018.

MINOIS, Georges. **History of Suicide: Voluntary Death in Western Culture**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1999.

PFEIL, Bruno Latini; PFEIL, Cello Latini. Uma perspectiva anarquista sobre o suicídio, a produção da morte e a preservação da vida. *Revista Estudos Libertários*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 8, 2021, p. 121-151.

SKUSE, Alanna. ‘One Stroak of His Razour’: Tales of Self-Gelding in Early Modern England. *Social History of Medicine*, v. 33, n. 2, 2018, p. 377-393.

SOARES, Thiago Ricardo. **A modificação corporal no Brasil - 1980-1990**. 1ª ed. Curitiba: Editora CRV, 2015.

STRONG, Marilee. **A Bright Red Scream: Self-mutilation and the Language of Pain**. United States of America: Penguin Books, 1998.

STRONG, Marilee. Preface. (2009). In: STRONG, Marilee. **A Bright Red Scream: Self-mutilation and the Language of Pain**. United States of America: Penguin Books, 1998.

A QUESTÃO DAS TERRAS INDÍGENAS E OS GOVERNOS BRASILEIROS DO SÉCULO XXI

Max Reis⁶⁹

RESUMO

Com os recentes retrocessos no que se refere às conquistas constitucionais indígenas, o cenário das lutas pela retomada das terras ganha uma considerável repercussão política e muitos são os discursos sendo elaborados a fim de disputar palanques. Enquanto isso, o reconhecimento dos direitos indígenas pela Constituição de 1988, ainda que tenha sido uma grande vitória, mostra-se insuficiente, visto que não garantiu efetivamente o repasse dos territórios. Dessa forma, um processo que deveria ter sido finalizado no prazo de cinco anos, ainda enfrenta inúmeras represálias para que não seja concluído, de modo que permite a atuação de garimpeiros, latifundiários e grandes fazendeiros, favorecendo a destruição da natureza. Diante disso, o presente artigo busca expor as raízes históricas da perseguição contra os povos originários e procura compreender como os últimos quatro governantes (Lula, Dilma, Temer e Bolsonaro) lidaram com a questão das demarcações e homologações das terras indígenas durante seus mandatos.

PALAVRAS-CHAVE: Indígenas; Constituição Federal; Demarcação indígena; Agronegócio; Marco temporal.

ABSTRACT

Considering the recent steps backwards regarding indigenous' constitutional conquests, the struggle for land recovery gains a substantial political repercussion, and there are many speeches being drawn up in order to dispute platforms. Meanwhile, although the recognition of indigenous' rights by the 1988 Constitution was a great victory, it is not enough, as it did not effectively guarantee the lands' transference. Thus, a process that should be over in five years still faces countless retaliations, so that it is not concluded, in a way that allows the action of gold diggers, land owners and great farmers, favoring nature's destruction. Therefore, the following study aims to expose the historical roots of persecution against natives, and to understand how the last four rulers (Lula, Dilma, Temer and Bolsonaro) dealt with the issue of demarcation and homologation of the indigenous' lands during their mandates.

KEYWORDS: Indigenous; Federal Constitution; Indigenous demarcation; Agribusiness; Time frame limitation.

⁶⁹ Graduando em Ciências Sociais (UFRJ)

CONTEXTO HISTÓRICO, A IMPORTÂNCIA DA TERRA E OS AVANÇOS DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL

A modernidade, desde a sua instituição, impactou forte e negativamente a América Latina, em virtude de ter sido implementada a partir uma série de condutas caracterizadas pela extrema violência europeia e norte-americana. Pode-se dizer, assim, que a modernidade e o capitalismo possuem como ponto de origem a invasão, conquista e domínio sobre os povos latino-americanos, africanos e asiáticos. Nesse processo, utilizou-se como instrumentos coercitivos a força, desenraizamento, desterritorialização e escravização dos indivíduos desses continentes.

Atualmente, sabe-se que a violência contra os povos nativos das Américas configurou-se no maior genocídio da Humanidade, vitimando cerca de 70 milhões de indígenas. Estima-se, ainda, que, em pouco mais de três décadas do século XVI, exterminou-se mais da metade da população das sociedades indígenas, a qual totalizava mais de cem milhões de pessoas. Nesse número assombroso de mortes encontram-se seus pensadores, artistas, engenheiros, líderes (QUIJANO, 2005, p.16); todos detentores de saberes tradicionais, da memória coletiva e de toda a herança que as diferentes etnias possuíam.

Na tentativa de estabelecer uma nova ordem que combinasse com a destruição de todo um mundo histórico das civilizações americanas, asiáticas e africanas, cria-se uma nova configuração das relações de poder baseada na “raça”. A raça surgia como uma forma de apontar a suposta inferioridade natural dos indivíduos que não fossem brancos, “fato” que impactaria diretamente a produção histórico-cultural dos povos. Portanto, não seriam vistos com vítimas da colonização, mas sim da sua própria natureza (QUIJANO, 2005).

À vista disso, percebe-se que foi criada toda uma teoria hierárquica para justificar esse processo extremamente violento. No entanto, para além do extermínio físico, as populações indígenas sofrem com o etnocídio perpetuado desde o início da colonização. Sabe-se que houve um questionamento inicial sobre a natureza dos povos originários, de modo que os brancos desenvolveram o primeiro debate racista da história, buscando determinar se os indígenas eram de fato humanos, a partir da articulação da ideia de "alma". Para os valores cristãos da época, todo ser humano teria uma religião e quando Cristóvão Colombo se referiu aos indígenas como "povos sem seita", automaticamente, eles foram retirados da posição de ser humano. Somado a isso, em 1552, durante o Julgamento de Valladolid, a propriedade privada surgiu como outra

forma de distinguir humanos de não-humanos, o que impediria a inserção dos indígenas nessa categoria. Em resumo, utilizando o catolicismo e eurocentrismo como régua, apontaram os indígenas como sujeitos "não completamente humanos" (DE MORAES, 2021; GROSGUÉL, 2016). Ainda que os europeus tenham admitido a humanidade dos povos originários, houve uma diferenciação entre brancos e indígenas, a qual inseriu os últimos na posição dos Outros. O etnocida parte do pressuposto de que o Outro, não obstante seja inferior e mau, é perfectível, ou seja, pode ser ensinado a chegar aos valores morais, culturais e religiosos do homem branco, absolutamente superior, segundo sua linha de raciocínio racista e eurocêntrica (CLASTRES, 2004). Por conseguinte, os indígenas foram retirados da escravidão e submetidos à encomienda, ainda mantidos na subserviência e no papel de bárbaros a serem corrigidos pela conversão religiosa. Ajudando a institucionalizar ainda mais essa ideologia perversa, uma lei de 1655 autorizava a escravidão de indígenas que recusassem a evangelização cristã (JÚNIOR, 2004). Essa e outras medidas foram e são adotadas (mesmo que, por vezes, mais sutilmente) a fim de destruir a substância, as culturas, as tradições, as cosmovisões; tudo o que caracteriza e singulariza os povos originários.

A formação do Estado brasileiro não foi diferente ou “mais branda”⁷⁰, como alguns cientistas sociais difundem erroneamente. Com efeito, a história do Brasil foi escrita com o sangue dos corpos negros e indígenas, numa constante tentativa de submetê-los à condição de subalternidade, submissão, colonização, silenciamento, de modo que essa trajetória rumo à “ordem” e ao “progresso” era atravessada por inúmeros casos de mortes, abusos, torturas, controles em diversos níveis. Esse sistema refletiu e ainda reflete - ainda que de maneira mais velada - seus princípios constituintes: a perspectiva eurocentrada, a busca pela “evolução”, o caráter homogeneizador, o racismo, etc.

A tentativa de desculturação desses povos se deu através de vários mecanismos, os quais seguem sendo executados até os dias hodiernos, de modo que marca uma perseguição de 521 anos contra os povos indígenas. À vista disso, cabe salientar um dos maiores entraves enfrentados pelos indígenas: a retomada de suas terras originárias.

⁷⁰ Formulada por Gilberto Freyre, a “escravidão branda” é a ideia extremamente controversa de que a escravidão no Brasil se deu de maneira benigna e suave para os corpos negros e indígenas, de modo que os escravizados eram tratados com “doçura”. Segundo ele, “na verdade, a escravidão no Brasil agrário-patriarcal pouco teve de cruel. O escravo brasileiro levava, nos meados do século XIX, quase vida de anjo, se compararmos sua sorte com a dos operários ingleses, ou mesmo com a dos operários do continente europeu, dos mesmos meados do século passado” (FREYRE, *apud* AMÂNCIO, 2020).

Essa é uma de suas demandas centrais desde a invasão europeia e essa luta resiste ao longo dos séculos, uma vez que a relação dos indígenas com a terra é imprescindível para a continuidade de sua existência física e cultural.

John Locke foi um filósofo inglês conhecido por ser o pai do liberalismo e um dos principais intelectuais que se debruçaram sobre o conceito de propriedade. Em face disso, cabe apontar que seu pensamento também foi responsável por oferecer aos britânicos as justificativas teóricas das suas invasões e colonizações em outros territórios, sobretudo nas Américas. Segundo ele, Deus criou o mundo inteiro para ser dividido entre a humanidade. No entanto, o que define o domínio sobre a terra seria a apropriação da natureza pelas mãos humanas, a exploração dela para o seu proveito e sustento. Desse modo, o homem inicia um processo laboral no qual ele transfere um pouco de si a alguma coisa, retirando-a de seu estado comum, o que transforma essa terra em sua propriedade, sem a menor necessidade de solicitar permissão a qualquer outro membro da comunidade. Percebe-se que o trabalho é um requisito para desfrutar da terra de Deus e só assim colher seus frutos. Apesar disso, uma passagem em especial⁷¹ do seu livro demonstra claramente que suas teses não se aplicam aos não-proprietários; dessa forma, os servos possuem como propriedade apenas o seu próprio trabalho e não podem se apropriar da terra, visto que alienam o resultado do seu trabalho para o patrão. Além disso, a invenção do dinheiro colaborou para tornar a a propriedade privada ilimitada, o que foi visto de maneira muito positiva pelo Locke. Não obstante, qualquer redistribuição ou limitação de bens seria injusta e configuraria uma arbitrariedade, em virtude de o Estado liberal defendido pelo filósofo possuir como fim último a regulamentação e garantia desse direito natural, acima até mesmo do direito à vida. Assim, segundo Oliveira (1997, p. 154, apud LIRA, 2005), “a constituição do território capitalista no Brasil foi, portanto, produto da conquista e destruição do território indígena”.

A concepção vigente de propriedade privada no Brasil é expressa na Constituição, a qual limita o tamanho da terra a partir da exigência do cumprimento da função social. Porém, a estrutura que compõe a sociedade capitalista mantém as bases do pensamento lockeano, logo, valoriza os homens industriais enquanto persegue os povos que vão contra essa lógica mercantilista de exploração e degradação máxima da

⁷¹“A grama que o meu cavalo pastou, a turfa que o meu criado cortou, o minério que extraí em qualquer lugar onde a ele tenho direito em comum com outros, tornam-se minha propriedade sem adjudicação ou o consentimento de qualquer outra pessoa. O trabalho que era meu, retirando-os do estado comum em que se encontravam, fixou a minha propriedade sobre eles” (LOCKE, 1983, apud DE MORAES, 2017).

natureza, visando apenas ao lucro. Os brancos e ocidentalizados veem a natureza como matéria-prima, como recurso, como possibilidade de apropriação e conversão em dinheiro, enquanto os povos originários veem e honram sua história, suas raízes refletidas em cada parte de seu território. Dessa forma, o território capitalista mostra-se completamente oposto ao indígena.

Somos parte da terra e ela é parte de nós. As flores perfumadas são nossas irmãs, os gamos, os cavalos a majestosa águia, todos nossos irmãos. Os picos rochosos, a fragrância dos bosques, a energia vital do pônei e do homem, tudo pertence a uma só família. (...) A límpida água que percorre os regatos e rios não é apenas água, mas o sangue de nossos ancestrais. Se vos vendermos a terra, tereis de lembrar a vossos filhos que ela é sagrada, e que qualquer reflexo espectral sobre a superfície dos lagos evoca eventos e fases da vida do meu povo. O marulhar das águas é a voz dos nossos ancestrais (SEATTLE, 1855).⁷²

As cosmovisões indígenas são fontes riquíssimas de aprendizado, sobretudo no que tange aos princípios de valorização da sua ancestralidade e da natureza. O território, em suas reflexões, assume um papel além do espaço geográfico e histórico em si, apesar de também haver o reconhecimento desses aspectos. Não obstante, apresenta-se como um local sagrado, um elo entre eles, seus antepassados e toda a história de seu povo, além de ser um lugar imprescindível para manter contato com espíritos e divindades. Apenas o bom relacionamento, a convivência harmônica com a natureza, com os seres espirituais e com os animais não-humanos abre possibilidades de comunicação com a terra, prosperidade e saúde para os povos e o acesso aos etnosaberes. Por isso, o cuidado ao meio ambiente não passa pelos mesmos critérios da educação ambiental ocidentalizada, mas exhibe a particularidade de integrar seus preceitos religiosos, visto que cada parte da floresta é uma divindade.

Ser sabedora de regras e obediente a ela é sinônimo de dignidade, de exercer poderes ou transmitir poderes para o mundo. A luta pelo território, é além de ter roça, um igarapé limpo para tomar chibé com meus filhos, é poder compartilhar minhas plantações com as minhas primas, tias e sogras, a luta pelo território, é uma forma de equilibrar o cuidado com corpo e saúde, na medida que perdemos espaços territoriais, perdemos o poder de transmissão de conhecimento milenar de mulheres, que envolve desde nascimento até a morte (BANIWA, 2018, p. 167).

Assim, é atribuída à terra indígena um valor inestimável, isso porque os povos originários resistem à inserção da ocidentalização em suas aldeias, modos de vida, cosmovisões sobre o que os cerca, material e espiritualmente. Ainda que culturas tenham desaparecido em virtude da violenta catequização e todas as outras tentativas de

⁷² Carta do Chefe Seattle ao presidente dos EUA, Francis Pierce, em resposta a sua insinuação de comprar o território tradicionalmente ocupado pelo seu povo. Disponível em: <https://cetesb.sp.gov.br/carta-do-chefe-seattle/>

homogeneização impostas pelo Estado, os indígenas logram êxito em manter vivos seus saberes tradicionais e suas religiões. Para isso, a conservação dos territórios em suas mãos mostra-se uma necessidade impreterível.

As culturas dos povos indígenas estão diretamente conectadas com a realidade material de seu território, principalmente no que se refere as suas tradições. É a partir dos recursos presentes na aldeia que eles conseguem realizar suas pinturas corporais, fabricar seus arcos, flechas, enfeites, se apropriar de ervas para fins medicinais. Além disso, seus mitos, costumes e rituais também são amplamente influenciados pela territorialidade, apresentando inúmeras particularidades se comparados às tradições de povos mais distantes. Assim, o território é um agente fundamental que molda e guarda a cultura de um povo, bem como faz parte da consciência coletiva.

Apesar de todo o longo e árduo trajeto dos indígenas brasileiros desde 1500, após muita luta de sua parte, conseguiram algumas conquistas com a Constituição Federal de 1988, ou Constituição Cidadã, a qual enfim reconheceu seus direitos. Assim, os direitos indígenas são declaradamente originários, de modo que a Constituição não os cria, mas os aceita da mesma maneira que ocorre com os direitos fundamentais. Dessa forma, todos esses direitos coexistem harmonicamente, sendo de igual relevância e validade (JÚNIOR, 2004).

A partir disso, foram reconhecidas as organizações indígenas, suas línguas, suas culturas, tradições, costumes e a posse de suas terras que tradicionalmente ocupam. Segundo o § 1.º do art. 231, “são terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. Ademais, cabe salientar que a demarcação de terras consiste em um ato administrativo da incumbência do Estado que deveria ter sido realizado no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição, a fim de garantir efetivamente o acesso às terras aos indígenas, oferecendo segurança, proteção e certeza aos envolvidos no processo.

Por isso a Constituição lhe atribuiu um prazo. Ainda que este não seja cumprido, quis o constituinte proclamar a exigência de um momento final, sob pena de se instaurar, na vida constitucional, uma permanente insegurança, o que fere o sentido da Constituição como instituidora da paz social. Em consequência, se a demarcação ainda não foi realizada, pende um dever, para a União, de exercer a sua competência até o fim e até um fim. E, realizada a demarcação, a autoridade responde pelo ato: se, eventualmente, ela for retomada em nome do sentido de terras tradicionalmente ocupadas, neste caso cabe indenização contra o ato da União com base no princípio da eficiência (CF, art. 37). Não se trata de indenizar por uma ocupação, domínio

ou posse (art. 231, § 6.º), mas pela ineficiência do ato em face de sua finalidade de estabelecer certeza e segurança (JÚNIOR, 2004, p. 696).

É irrevogável que as demarcações de terras possuem respaldo jurídico e que os direitos indígenas são de natureza coletiva, comunitária e de ordem pública, de modo que eles interessam e devem ser protegidos por todos da sociedade, indígenas e não-indígenas, sob especial defesa do Ministério Público Federal, da Defensoria Pública da União, Advocacia-Geral da União e das associações indígenas. Não obstante, o que ocorre na realidade está longe de ser o que garantem todos os documentos oficiais sobre os direitos dos povos originários. Isso se dá por inúmeros fatores, mas principalmente pelo Estado priorizar o lucro em detrimento das vidas indígenas, dando continuidade à condição brasileira de exportação de matéria-prima para os países centrais e dizimando florestas incansavelmente, enquanto os povos indígenas são os principais protetores dessa natureza, o que atrapalha os interesses do capital. Por isso, o artigo buscará abordar alguns aspectos centrais para compreender como os governos brasileiros do século XXI lidaram com a questão das demarcações de terra.

GOVERNO LULA (2003-2010)

Luiz Inácio Lula da Silva teve sua trajetória política muito marcada pela atuação em sindicatos durante a Ditadura Militar e pela sua integração ao Partido dos Trabalhadores. Os seus discursos inicialmente refletiam críticas severas às políticas econômicas liberais, às privatizações, à desvalorização do trabalhador e reivindicavam a reforma agrária, muito prometida durante sua campanha eleitoral, a qual foi amplamente apoiada pelo MST, pelos povos indígenas e pelo proletariado urbano. Apesar de sua posterior conversão midiática e discursiva a um “Lulinha paz e amor”, consequência da adoção de uma maior moderação, o candidato à presidência reuniu-se com várias lideranças indígenas, visitou aldeias, fez promessas e divulgou o Compromisso com os Povos Indígenas⁷³, documento do partido que continha o reconhecimento dos problemas pelos quais os povos originários passaram até aquele momento e propunha novas ações que pudessem garantir a autonomia indígena, a integridade social, a efetiva entrega de seus direitos, a construção de um país mais pluralista e comprometido com a política indigenista.

⁷³ Disponível em: <https://fpabramo.org.br/csrbh/wp-content/uploads/sites/3/2017/04/08-compromissocomos povosindigenas.pdf>

No entanto, esse suposto engajamento com a causa indígena mostrou-se frágil rapidamente. No ano de 2004, povos indígenas já denunciavam a omissão estatal quanto às tentativas de exploração de seus territórios, utilizando como artifício a lei 1.610/96, a qual ameaçava inclusive as terras já homologadas, como ocorreu com o povo Yanomami. Dessa forma, o projeto de lei, aprovado por unanimidade pelo Senado, permitia a extração de minérios e exploração de madeira nas terras indígenas, e era da autoria de Romero Jucá, o qual presidiu a FUNAI entre 1986 e 1988, período marcado pela autorização ilegal de derrubadas de árvores, pela ação livre dos garimpeiros e por conflitos em áreas indígenas. Em sua gestão, o Parque Yanomami foi reduzido para quase 75% do que já tinha sido aprovado em 1985 e os indígenas ficaram totalmente vulneráveis com a expulsão dos médicos e dos missionários, permitindo a entrada de epidemias levadas pelos garimpeiros. Ainda assim, numa postura no mínimo questionável, após uma passagem de cerca de três meses pelo Ministério da Previdência Social e seu afastamento por suspeita de corrupção, o polêmico Jucá é novamente convocado pelo presidente Lula, dessa vez para ocupar o cargo de líder do governo, o qual manteve até o mandato da presidenta Dilma.

O governo está voltando atrás. Está querendo matar mais os povos indígenas do Brasil, como aconteceu com nossos antepassados. Não estou gostando dessa política. Não estou gostando do governo do Lula, eu falo a verdade [e por isso] não tenho medo do governo, não estou roubando.... mas ele está querendo acabar com o povo indígena, com a nossa terra, destruir. (...) A minha Terra Yanomami está demarcada, homologada e registrada, conhecida no mundo inteiro. E o governo brasileiro fazendo sacanagem, maltratando os povos indígenas do Brasil, eles querem deixar fazer mineração na área Yanomami. Era isso que eu queria dizer para vocês...é a minha palavra...sempre falo porque moro na minha terra. A terra é patrimônio, não pode ser destruída, tem que ser preservada e respeitada. O governo brasileiro está desrespeitando os povos indígenas e as terras do Brasil (KOPENAWA, 2004).

Ainda naquele ano, Delcídio Amaral, senador petista do Mato Grosso, apresentou a PL 188/04, que tentava tirar da FUNAI a função de realizar as demarcações das terras, transferindo a palavra final para o Senado, a fim de assegurar a “autonomia de cada estado”. Além disso, proibia a demarcação de territórios indígenas na faixa de 150 quilômetros da fronteira nacional. Conseqüentemente, se aprovada, todos os processos em curso seriam anulados e ainda inviabilizaria a demarcação nos estados Santa Catarina, Paraná, Mato Grosso do Sul, Mato Grosso, Rondônia e Roraima.

O caso da Terra Indígena Baú também intensificou o ressentimento dos povos originários, após a redução em 17,2% do total daquela área - equivalente a 317 mil

hectares -, por decisão do ministro da Justiça Márcio Thomaz Bastos. Não obstante a homologação do Cerro Marangatu em março de 2005, poucos meses mais tarde o povo Guarani-Kaiowá foi cruelmente expulso de suas terras com a suspensão feita pelo ministro Nelson Jobim. Dessa forma, com o aumento do etnocídio, das taxas de suicídio indígena, com a morosidade, destituições e todas as inúmeras manobras realizadas para impedir a continuidade da ocupação efetiva de suas terras, os povos mantiveram a sensação de serem “estrangeiros em seu próprio país”, desesperados e desamparados pelo sistema estatal.

Além de serem vistos como ameaça à soberania nacional, os indígenas foram citados pelo presidente Lula durante seu discurso na inauguração da primeira usina de biodiesel associado ao álcool no Brasil, em plena Amazônia, como um dos entraves para o desenvolvimento do país, ao lado dos quilombolas, ambientalistas e do Ministério Público. A partir disso, percebe-se uma constante nos governos brasileiros: a busca por um desenvolvimento ilusório a custo de vidas dos povos da floresta e da irresponsável exploração do meio ambiente. Como parte do capitalismo periférico e em virtude de suas riquezas naturais, está destinado aos países latino-americanos a exportação de matérias-primas para atender as necessidades e desejos dos países centrais. Para isso, o Brasil permanece atacando os direitos dos povos da floresta e a legislação ambiental vigente.

Em 2008, a ex-ministra Marina da Silva, numa tentativa de combater o desmatamento, assinou uma portaria que penalizasse os produtores que estivessem desmatando ilegalmente na Amazônia e no Cerrado, a fim de preservar a rica biodiversidade das regiões. Assim, os criminosos deixariam de receber créditos agrícolas, o que resultou na imediata reação dos ruralistas, aliados do governo, que pressionaram até que o Luiz Inácio alterasse a portaria. Dessa forma, o governo não só permite a derrubada de floresta, como a financia, recompensando os infratores. Por outro lado, nesse mesmo ano, o presidente não homologou nenhuma terra indígena.

Senhor Presidente, por favor, não prometa nada, mande apenas demarcar nossas terras. O resto sabemos dos nossos direitos e vamos batalhar por eles. Já esperamos demais e toda nossa enorme paciência acabou. Só esperamos não precisar ir pelo mundo afora, na ONU e nos tribunais internacionais denunciar um governo em quem tanto esperamos. (...) Finalmente, senhor presidente Lula, não deixe nosso povo Kaiowá Guarani sofrendo tanto. Nosso povo continua sendo morto que nem animal e muitos de nossos jovens se suicidam pela falta de esperança e de terra. Sofremos demais com tanta violência em e contra nossas comunidades. Isso só vai começar a mudar com a demarcação de nossas terras, juntamente com um plano de recuperação ambiental e produção de alimentos. Não fazemos pedidos, exigimos direitos.

Demarcação de nossas terras com urgência para que nosso povo volte a viver em paz, com felicidade e dignidade.⁷⁴

Lula elaborou uma política que beneficiou fortemente o agronegócio, com a integração de vários ministros convenientemente selecionados e apresentando uma grande aproximação da bancada ruralista. Seu governo concedeu perdões de dívidas bilionárias de grandes proprietários, deixou de atualizar os índices da produtividade da terra – inalterados desde 1975 -, concebeu o Programa de Aceleração do Crescimento – com empreendimentos faraônicos, muitas vezes problemáticos para o meio ambiente, impactando negativamente os territórios indígenas, ainda que tenha sido mais executado no governo Dilma. Além de não fazer a tão prometida reforma agrária, sua política indigenista foi ainda pior do que a de FHC, em termos de homologações de terra. Apenas 81 terras indígenas foram homologadas ao longo dos seus dois mandatos, o menor número desde a redemocratização brasileira, enquanto o governo antecessor, do qual os indígenas não esperavam nada, pressionado pela ECO-92, homologou 118. As taxas de violência aumentaram significativamente, contabilizando uma média de 56,5 homicídios anuais em seus dois mandatos, contra 20,9 no governo do Fernando Henrique.

“O governo passado não foi melhor. Todos os governos recriminaram e tentaram tirar os direitos das populações indígenas. Não foi diferente no FHC e não está sendo diferente no governo Lula”. O processo de ocupação de terras já demarcadas também é problemático, segundo os líderes. Eles apontam que muitas das terras devolvidas aos índios foram desmatadas para plantações de soja. “A mãe terra está nua”, diz o líder terena (Ramão Terena em entrevista, 2007).⁷⁵

GOVERNO DILMA (2011-2016)

Dilma Rousseff tornou-se a primeira mulher eleita presidente do Brasil, logo após o término do mandato de seu colega de partido. Em seu plano de governo, atentava-se aos problemas dos povos indígenas em relação ao acesso ao trabalho, saúde, educação, alimentação, moradia, justiça e cidadania, e buscava ampliar a política de promoção de igualdade racial para as comunidades tradicionais. Apesar disso, esse compromisso não se efetivou no primeiro ano de seu governo, no qual realizou apenas 3 homologações, 6 declarações e 9 delimitações de terra (CIMI, 2012).

⁷⁴ Trecho da carta do povo Guarani-Kaiowá para o presidente Lula, datada de 24 de agosto de 2010. Ler mais em: <https://www.ecodebate.com.br/2010/08/27/carta-kaiowa-guarani-ao-presidente-lula/>

⁷⁵ Leia na íntegra: <http://memoria.ebc.com.br/agenciabrasil/noticia/2007-04-17/lula-nao-cumpriu-promessas-de-campanha-com-indios-no-primeiro-mandato-dizem-liderancas>

Em seu governo, o agronegócio teve ainda mais participação. No ano de 2012, a bancada ruralista representava 23,4% da Câmara e 16% do Senado. Além de representar a frente mais poderosa do Congresso, ainda se valia de alianças até com parlamentares ditos “ambientalistas” para aprovar os projetos favoráveis aos interesses ruralistas. Esse cenário impactou fortemente na elaboração de vários projetos de lei que atacaram diretamente os direitos conquistados pelos povos originários, como nos casos das PEC 237/13, PEC 038/99, PL1610/96 e PLP 227/12. Em março, é aprovada a admissibilidade da PEC 215/00, que propunha transferir a aprovação das demarcações das terras indígenas para o Congresso, e os povos originários voltam às ruas para apontar a inconstitucionalidade da decisão, que deixaria seus direitos nas mãos de latifundiários e grandes proprietários.

Em julho, percebe-se mais uma demonstração de como a política anti-indígena procura medidas administrativas para não atender nem mesmo o mínimo dos direitos originários: a AGU publica a portaria 303/12, que tinha como intenção limitar o uso das terras e o de seus recursos, impondo várias regras e permitindo a ocupação de militares, construção de empreendimentos hidrelétricos e extração de minerais “de cunho estratégico” (CIMI, 2013). A própria presidente da Federação de Agricultura e Pecuária de Mato Grosso do Sul, senadora Kátia Abreu, admitiu que a portaria foi resultado dos esforços ruralistas para atingir seus objetivos. Cabe salientar que a líder do agronegócio viria a se tornar a Ministra da Agricultura no segundo mandato da presidenta Dilma.

O governo da presidente Dilma é conivente com essa ofensiva que busca mudar a Constituição Federal. Por isso tem promovido a desconstrução da legislação ambiental e indigenista que protege os nossos direitos, cedendo às pressões dos ruralistas, por meio de negociatas e compromissos (...) Se não fosse assim o governo Dilma já teria mobilizado a sua base aliada para impedir os ataques que sofremos no Congresso Nacional e assegurado uma agenda positiva, que permitisse a aprovação do Estatuto dos Povos Indígenas e do projeto de lei que cria o Conselho Nacional de Política Indigenista (APIB, 2013).

A inação da presidenta Dilma tornou-se evidente já nos primeiros anos de sua gestão, avançando pouco além da Amazônia Legal e deixando de homologar as áreas de maior conflito. No Mato Grosso do Sul, um dos estados com maior índice de violência contra os povos indígenas, o povo Guarani-Kaiowá não teve nenhuma terra homologada em 2012, apesar de enfrentarem um duro genocídio. Com o fim do governo Lula, o atraso atingiu o marco de dezessete anos no que se refere à retomada de suas terras. Até aquele momento, desde 1991, apenas 8 terras tinham sido homologadas, o que era insuficiente, considerando que seu povo contabilizava 43 mil pessoas. Até os dias

atuais, a questão das homologações não foi totalmente resolvida e o povo Guarani-Kaiowá é alvo das milícias contratadas por fazendeiros, acumulando perdas de membros da aldeia, de seus líderes, casos de violência sexual, depredação de seus espaços sagrados, infanticídios.

Em constantes conflitos, sob ataques e decisões judiciais que os desfavorece em processos extremamente morosos, boa parte dos indígenas Guarani-Kaiowá vive em beiras de rodovias, com pequenos pedaços de terra que não são suficientes para a continuidade de sua existência física e cultural. Em outubro, a comunidade de origem PyelitoKue, ao receber a ordem de despejo pela Justiça Federal, expôs a tristeza de todos os seus 170 membros (50 homens, 50 mulheres e 70 crianças) numa carta aberta. Seu depoimento foi considerado pela mídia uma possibilidade de suicídio coletivo, dado que o povo Guarani-Kaiowá apresentava dados alarmantes de suicídios, em virtude do desespero, da insegurança, da falta de perspectiva fomentada pelo Estado omissivo e injusto. No entanto, destaca-se em suas palavras a impossibilidade de sair de seu território. Com o desamparo político, resta a essa comunidade a luta, a preferência pela sua morte coletiva à pacificidade diante da retirada de suas raízes e cultura.

Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de PyelitoKue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos (CIMI, 2012).

Em abril de 2013, cerca de 100 indígenas ocuparam a Câmara dos Deputados em protesto contra a PEC 215, munidos de seus chocalhos, tambores e lanças, e só saíram de lá após firmarem um acordo com o presidente Henrique Eduardo Alves. Esse ato político evidencia a autodeterminação de seus povos, diferentemente das insinuações da ministra Kátia Abreu sobre a FUNAI, CIMI e ONGs nacionais e estrangeiras, a partir de sua “militância ideológica”, estimularemos indígenas a entrar em conflitos e a “invadir terras produtivas”. Os povos indígenas resistem há 500 anos contra a necropolítica instalada no Brasil e esses comentários são um desrespeito à toda trajetória que continuam seguindo a fim de preservar sua história. Além disso, uma política indigenista séria não pode ser considerada contrária aos interesses nacionais, sobretudo porque os primeiros habitantes desse país eram os povos originários.

A CNA apoia a iniciativa de construção de uma nova política indigenista, submetida não apenas à Funai, mas também a outros ministérios e órgãos do governo federal. É inconcebível que questão deste porte fique ao arbítrio de um único órgão, aparelhado por uma militância associada a objetivos ideológicos e comerciais, alheios ao interesse nacional (ABREU, 2013).

Em 2013, a ministra da Casa Civil, Gleisi Hoffmann, surge com um suposto laudo a fim de questionar as demarcações das terras, o que foi decisivo para a criação da CPI da FUNAI e para seu posterior desmonte. A ex-presidente da FUNAI, Maria Augusta Assistiri, apontou a falta de autonomia do órgão em consequência da pressão feita pelos Ministérios da Casa Civil e da Justiça Federal, que não permitiam demarcar, delimitar ou declarar qualquer território sem a sua avaliação. Além do orçamento reduzido, carência de técnicos e a interferência política sobre suas ações, toda a narrativa criada para descredibilizar seu trabalho também acabou paralisando as demarcações. Dessa forma, o primeiro mandato da Dilma Rousseff acumulou apenas 11 decretos de homologação de terras. Em 2014, ano de reeleição, não houve nenhum, e seu plano de governo já não mencionava os povos originários.

Dilma Rousseff ficou conhecida por ser a “mãe da PAC” e muitas das obras desse plano interferiam nas aldeias indígenas, como no caso dos Murunduku, que tinham risco de alagamento em sua área. A presidenta muitas vezes tratava a consulta prévia aos povos indígenas como uma burocracia, um impedimento para seu desenvolvimentismo acelerado, custoso e mal planejado, e deu início a algumas obras sem o consentimento dos povos que seriam afetados. Além disso, as homologações não eram feitas em um tempo e número minimamente satisfatórios, mesmo que não houvesse impedimentos para realizá-las. Enaltecida do agronegócio, Dilma dá continuidade ao descaso com os povos originários e só se reúne formalmente com as lideranças indígenas duas vezes ao longo de seu governo, apesar das inúmeras reivindicações: às vésperas da eleição de seu segundo mandato e na I Conferência Nacional de Política Indigenista, oportunidade na qual frisou que “democracia é a demarcação de todas as terras indígenas”. Apesar disso, seus dois mandatos totalizaram apenas 21 territórios homologados, 25 declarados e 44 identificados e delimitados, segundo dados da ISA.

GOVERNO TEMER (2016-2018)

Com o impeachment da Dilma no ano de 2016, o seu vice, Michel Temer ocupou a presidência e, como é de praxe nos governos brasileiros desse século, bateu

recorde de pior desempenho nas demarcações e homologações, até aquele momento. Em sua gestão, completou-se o desmonte da FUNAI que já vinha sendo realizado pela sua antecessora.

A pauta indígena já vinha sendo prejudicada por essa sanha desenvolvimentista que assolou o Brasil nos últimos 15 anos. Com o golpe, essa situação se cristalizou como uma ofensa declarada e uma total declaração de guerra contra o modo de vida dos índios. E os povos indígenas passaram a ficar na linha dos inimigos desse governo. Foram jogados no lugar de inimigos (KRENAK, 2018).

Em janeiro de 2017, Alexandre de Moraes, ministro da Justiça que não assinou uma portaria declaratória sequer durante seus 9 meses de ocupação no cargo, retira da FUNAI a autoridade e autonomia de tomar as decisões quanto às demarcações, enquanto estabelece a criação do Grupo Técnico Especializado, o qual pode contar com a presença de ruralistas. Dessa forma, a postura indica uma desconfiança quanto aos pareceres técnicos realizados pelo órgão e facilita que os direitos dos povos indígenas estejam, mais uma vez, nas mãos do agronegócio. Além disso, abriu espaço para que partidos ruralistas, como o PSC, indicassem nomes para a presidência do órgão que deveria proteger os povos originários, inclusive com posteriores pedidos de exoneração por pressão dos próprios partidários, em virtude de os indicados não estarem atendendo devidamente a bancada. O indígena Sebastião Manchineri, muito apoiado pelos movimentos e organizações, não foi escolhido e as manifestações contra a nomeação de um pastor evangélico e a de um general não surtiram efeito; foi necessário que os presidentes da FUNAI desagradassem a bancada ruralista para eles serem demitidos. Em paralelo, a falta de verbas e a perda de quase 20% de seu corpo técnico também foram agravantes para seu pleno funcionamento, já muito debilitado e enviesado.

Vamos lutar sempre. A gente não está para brincadeira. Se conversando não está resolvendo, vamos partir para ações mais concretas. Estamos sempre de prontidão. Quando menos esperarem, a gente ataca, vamos partir para a guerra. O governo não sabe do que somos capazes. Deixo minha casa, enfrento aqueles ‘Robocops’ de Brasília, levo bala de borracha. É pelas futuras gerações que faço isso, pelos meus filhos e minha terra. (...) Eles [governo] não querem uma Funai fortalecida, mas uma Funai marionete dos interesses contrários aos nossos (BARÉ, 2017).

Em fevereiro, Temer nomeia Osmar Serraglio, relator da PEC 215, para ocupar o Ministério da Justiça, mais uma afronta aos indígenas, visto que a FUNAI é uma das pastas de sua responsabilidade. Serraglio, como o seu antecessor, também não assinou nenhuma portaria declaratório em seus três meses de Ministério. No mês de junho, Michel acumula sua primeira denúncia por corrupção passiva e começa a ser

investigado durante o exercício do mandato, um fato inédito para a política brasileira. A partir disso, inicia uma série de retrocessos nas questões fundiárias, indígenas e ambientais, a fim de favorecer o agronegócio, garantindo muitos aliados nessa crise de seu governo.

Em julho, o presidente sanciona a medida provisória que beneficia as pessoas que ocuparam ilegalmente terras da Amazônia até o ano de 2011, em vez de 2004, como tinha sido determinado anteriormente. Com essa atitude, legalizou as invasões dos grileiros, incentivou a impunidade em relação aos crimes ambientais e mostrou-se indiferente diante dos conflitos e desmatamentos. Ademais, a MP reformulou a questão agrária, permitindo a legalização de lotes de até 2.500 hectares, de modo que possibilitou um aumento de 1.000 hectares em comparação com a legislação anterior.

O processo de homologação foi totalmente interrompido desde que Michel assumiu a presidência, em maio de 2016. No entanto, o descumprimento do dever estatal para com os povos indígenas ultrapassou ainda mais os limites de sua gestão omissa quando ele assinou o Parecer 001/2017 da Advocacia-Geral da União (AGU), publicado a pedido da bancada ruralista. O documento visava à obrigatoriedade de aplicar na legitimação de todas as terras indígenas as 19 condicionantes estabelecidas para reconhecer a constitucionalidade da Raposa Serra do Sol, em 2009. Na ocasião, o STF deixou explícito que era uma particularidade do caso da Raposa Serra do Sol e que as condicionantes não deveriam ser empregues aos outros processos demarcatórios. Conseqüentemente, isso agrava as dificuldades que os povos originários já possuem em relação à efetivação de seus direitos territoriais, sobretudo porque o parecer valida o “marco temporal” – tese que só reconhece as terras que já estivessem ocupadas pelos povos indígenas na promulgação da Constituição, desconsiderando todas as expulsões ocorridas ao longo da história –, abre brechas para que construções de hidrelétricas e outros empreendimentos pudessem ser realizados sem a consulta aos povos indígenas e, ainda, restringe a defesa das comunidades pela AGU.

Além das negociações sobre a liberação de agrotóxicos altamente prejudiciais, flexibilização de leis ambientais e venda de terras para estrangeiros, o presidente concedeu um perdão de dívidas para os produtores rurais, o que fez com que o governo tenha perdido cerca de R\$ 8,6 bilhões em arrecadação. Um dia depois, 2/3 da bancada ruralista vota pela suspensão das investigações do caso de corrupção do presidente. Em nota pública, diversas organizações indígenas expressam indignação diante da rifa dos direitos originários com o intuito de impedir o julgamento de Temer.

O governo Temer teve forte presença de ruralistas nos cargos altos e buscou manter aliança com o agronegócio a custo da extinção dos direitos indígenas e das leis ambientais. O legislativo influenciava as decisões do Executivo e as demarcações indígenas foram praticamente paralisadas com o desmonte da FUNAI. O único ministro a publicar alguma portaria declaratória foi o Torquato Jardim, o qual declarou apenas as terras indígenas de Tapeba (CE) e de Jurubaxi-Téa (AM) (ISA, 2018). Não obstante, tentou revogar o aumento da TI Jaraguá (SP), decisão que foi suspensa pela Justiça.

Apesar de algumas terras estarem prontas e sem impedimentos para a homologação, o presidente Temer não avançou com seu ofício e só assinou um decreto a favor dos indígenas guató, da TI Baía do Guató, o qual foi suspenso pela Justiça a partir do princípio do “marco temporal”, defendido em seu parecer. À vista disso, a política de Michel Temer mostrou-se extremamente nociva para os povos da floresta e percorreu caminhos inconstitucionais para garantir a preservação dos interesses do agronegócio e manter-se longe das investigações de corrupção.

GOVERNO BOLSONARO (2019-atual)

Jair Messias Bolsonaro foi eleito à presidência com uma longa trajetória política atrás de si, permeada de contradições e declarações altamente questionáveis. Como parlamentar, não mediu esforços para demonstrar seu posicionamento contrário às demandas de várias minorias políticas. Até mesmo à existência dos povos indígenas exprimiu desprezo, evidenciando sua insensibilidade quanto ao genocídio das populações originárias das Américas e desejando que tivesse acontecido na mesma proporção no território brasileiro, a fim do Estado não precisar ter hoje o compromisso de atenuar a dívida histórica que possui com os indígenas.

Até vale uma observação neste momento: realmente, a cavalaria brasileira foi muito incompetente. Competente, sim, foi a cavalaria norte-americana, que dizimou seus índios no passado e, hoje em dia, não tem esse problema em seu país – se bem que não prego que façam a mesma coisa com o índio brasileiro; recomendo apenas o que foi idealizado há alguns anos, que seja demarcar reservas indígenas em tamanho compatível com a população (BOLSONARO, 1988).

Em abril de 2015, ele ataca a Raposa Serra do Sol, que continuou perseguida ao longo da sua campanha, e a coloca como o entrave ao desenvolvimento econômico do estado de Roraima - já conhecido entre os primeiros colocados nos índices de violência contra povos originários. Na ocasião, falou no extrativismo do nióbio e das outras possíveis riquezas do território, “o mais rico do mundo”, segundo ele, ainda que as

afirmações não tenham respaldo geológico até hoje e são erroneamente difundidas pelos seus seguidores, que colaboram na disseminação de mais uma de suas fake news. Segundo Bolsonaro, “índio não fala nossa língua, não tem dinheiro, é um pobre coitado, tem que ser integrado à sociedade, não criado em zoológicos milionários”. Assim, demonstra uma falsa preocupação e uma concepção extremamente eurocentrada e positivista em relação aos indígenas, que não necessariamente possuem as mesmas ambições que os ocidentalizados e vivem além dos estereótipos racistas que ele perpetua, simplesmente para aprofundar o modelo extrativista no Brasil. Além disso, como ainda se observa em seus discursos, inclusive realizados na ONU, Bolsonaro teme a intervenção dos países estrangeiros na Amazônia, contudo, percebe-se que sob o seu manto de nacionalismo de fachada há uma política ultraliberal marcada por privatizações, reafirmação do papel exportador do Brasil e de seu lugar como “fazenda do mundo”, tentativa de descredibilização e sucateamento da ciência das universidades públicas – importante lembrar que em outubro deste ano foi divulgado o corte de 92% das verbas da ciência e tecnologia—e várias medidas econômicas que pioram a condição de dependência do país.

À vista disso, nota-se o porquê de os povos indígenas não ocuparem uma posição prioritária nos governos brasileiros, sobretudo na gestão de Jair, que dá continuidade ao neoliberalismo dos governos anteriores, porém, de maneira ainda mais perversa. Os povos originários são vistos como inimigos do Estado por serem os guardiões da floresta, um trabalho árduo dividido com as comunidades quilombolas, também muito atacadas e desrespeitadas pelo atual presidente. Em 2017, mostrava como seu governo enxergava os povos da floresta e prometia não demarcar seus territórios. Além disso, comprometia-se com uma necropolítica tão escancarada que chegou a utilizar termos que animalizavam corpos negros e fez referência a armamento enquanto discursava sobre as reservas.

"Pode ter certeza que se eu chegar lá (Presidência da República) não vai ter dinheiro pra ONG. Se depender de mim, todo cidadão vai ter uma arma de fogo dentro de casa. Não vai ter um centímetro demarcado para reserva indígena ou para quilombola." Para Bolsonaro, as reservas indígenas e quilombolas atrapalham a economia. "Onde tem uma terra indígena, tem uma riqueza embaixo dela. Temos que mudar isso daí", afirmou. "Eu fui num quilombo. O afrodescendente mais leve lá pesava sete arrobas. Não fazem nada. Eu acho que nem para procriador ele serve mais. Mais de R\$ 1 bilhão por ano é gasto com eles."⁷⁶

⁷⁶ Fala retirada da notícia publicada pelo Estadão: <https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,nao-podemos-abrir-as-portas-para-todo-mundo-diz-bolsonaro-em-palestra-na-hebraica,70001725522>

De acordo com o MapBiomass, nos últimos 35 anos houve apenas 1,65% de desmatamento e de perda florestal nas terras indígenas, de modo que o desempenho dos povos da floresta mostra-se primordial para conter os avanços da degradação ambiental. Por sua vez, essa defesa não é interessante para Estados que buscam aderir à globalização passivamente, priorizando as demandas dos países centrais em detrimento da preservação de sua biodiversidade e do reconhecimento da plurinacionalidade presente no país.

Não podemos aceitar o que ONGs fazem, querendo que o índio seja algo dentro de uma reserva como se fosse um animal dentro de um zoológico. Não é assim. O índio é nosso irmão, é ser humano igual a nós. Tem índios inteligentíssimos, desenvolveram a sua inteligência a ponto de ser igualzinho a nós (BOLSONARO, 2021).

Além do falso nacionalismo, Jair utiliza sua retórica racista para diminuir a importância cultural e religiosa das terras, evocando a “integração à sociedade” como melhor alternativa para os indígenas. Além disso, Bolsonaro rejeita o potencial de autodeterminação dos povos indígenas, que sempre lutaram pelas suas terras, enquanto articula um discurso absurdo que até mesmo questiona a capacidade intelectual deles em comparação com os não-indígenas, além de considerar necessário lembrar que os indígenas são humanos. Para ele, “o índio mudou, tá evoluindo. Cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós. Então, [precisamos] fazer com que o índio se integre à sociedade, e que seja verdadeiro de sua terra”. Em face disso, salienta-se mais uma vez o condicionamento ao local de atraso e de bestialização dos indígenas a partir de sua ultrajante política, a qual visa à aculturação dos povos originários, a fim de que eles se adequem ao sistema capitalista, assimilem os valores da sociedade ocidentalizada e deixem de reivindicar seus direitos, sobretudo à terra.

O primeiro ano de seu mandato ofereceu um balanço preocupante em relação aos direitos indígenas. O Coletivo de Advocacia em Direitos Humanos (CADHu) denunciou o presidente por crime contra a humanidade a partir de um levantamento de 33 medidas adotadas que facilitariam o genocídio indígena em curso no país. De fato, durante o ano de 2019, ele assinou decretos que ampliaram o acesso a armas de fogo por parte dos produtores rurais e reduziram a fiscalização de áreas protegidas, por exemplo. Não por acaso, nesse ano, houve um aumento de 135% no número de invasões, danos e exploração ilegal nas TIs, segundo relatório elaborado pelo CIMI, o qual demonstrou que essas ações foram motivadas pela expansão das áreas voltadas para a agropecuária, pela grilagem, caça predatória e extrativismo. Ainda, apontou os 276 casos de violência

contra povos indígenas, bem mais do que o dobro registrado em 2018, que contou com 110 casos. Dessa forma, entende-se que os dados supramencionados são as consequências de sua ofensiva contra as demarcações indígenas, compreendida pela devolução, só no primeiro semestre do ano, de 27 processos à FUNAI.

A FUNAI sob o governo Bolsonaro, não surpreendentemente, já mostrou interesse em legalizar a mineração nas terras indígenas, sob a justificativa de “já ser uma realidade”, sem a intenção de aumentar as fiscalizações e garantir o que está determinado na Constituição. O órgão que deveria proteger os interesses indígenas simplesmente posicionou-se a favor da tese do marco temporal, a qual, se aceita pelo STF, poderá afetar negativamente todas as demarcações do país.

Em setembro de 2021, registrou-se a maior manifestação indígena pós-Constituinte, na qual mais seis mil indígenas de 170 etnias formaram o Acampamento Luta pela Vida, ocupação em Brasília que mostrava indignação diante da política de devastação ambiental do governo bolsonarista e reivindicava um posicionamento verdadeiramente democrático por parte do Supremo Tribunal Federal em relação aos processos demarcatórios. Por ora, a pauta do marco temporal foi suspensa e deverá retornar ainda este ano. Recentemente, o presidente reiterou a necessidade desse critério ser aprovado. Enquanto isso, até o presente momento, nenhuma TI foi homologada pelo Bolsonaro, como prometido em sua campanha eleitoral, marcada pelo ódio, descaso e desrespeito à luta dos povos originários.

INSUFICIÊNCIA DO ESTADO FRENTE ÀS REIVINDICAÇÕES INDÍGENAS

Percebe-se que, apesar dos povos indígenas e quilombolas depositarem alguma expectativa em determinadas campanhas eleitorais, seus pedidos não são satisfatoriamente atendidos, independentemente de os candidatos analisados ao longo do artigo serem do espectro político da “esquerda” ou “direita”. Quando os povos da floresta são lembrados, recebem promessas que não são cumpridas e observam seus direitos sendo relegados ao esquecimento a favor de alianças políticas, do aumento da fronteira agrícola e da maior captação de capital estrangeiro, ainda que essas atitudes e omissões sejam diretamente responsáveis pelas violências ocorridas nas aldeias e quilombos espalhados pelo Brasil. Ou, em outros casos, como na eleição do presidente Jair Bolsonaro, há o escancaramento completo de como o sistema capitalista funciona, sem o menor pudor e necessidade de ler as entrelinhas. Dessa forma, o presidente

manifesta suas intenções de maneira bem explícita, transparecendo a necrofilia colonialista (NCO) de sua política (DE MORAES, 2020) a partir de seus discursos de ódio contra os povos da floresta, mas não só. Segundo o intelectual Wallace de Moraes, a NCO se reproduz a partir de suas instituições de apoio, de modo que utiliza o militarismo, igrejismo, capitalismo e a estrutura pré-existente do necro-Estado para atacar seus principais alvos: corpos negros e indígenas, mulheres, a comunidade LGBTQIA+, pessoas com deficiência, pobres, revolucionários, florestas, animais não-humanos, etc. Portanto, nota-se que, após a redemocratização brasileira, Bolsonaro foi o governante que mais expôs um absoluto desprezo em relação às pautas indígenas e fez uso da necrofilia colonialista outrocida contra os outros grupos oprimidos.

No entanto, o objetivo do presente artigo não é declarar o pior presidente e manter o conformismo enquanto, candidatura após candidatura, os povos indígenas veem seus direitos sendo rifados quando considerado necessário pelo governo, além de também ocorrer inúmeros retrocessos em relação aos demais grupos marginalizados pelo capitalismo e conservadorismo. Vale ressaltar que, a partir da teoria da dependência, pode-se inferir que esses governos sacrificam as florestas para atender às vontades do mercado internacional, conforme o estabelecido há séculos, desde a formação da modernidade. Assim, o Brasil realiza o trabalho que é da sua incumbência, ou seja, aquele que não é interessante para os países centrais - os quais hoje possuem políticas de sustentabilidade em suas nações, protegem seu capital natural e elaboram planos ambiciosos para a transição energética integral para suas produções, enquanto geram uma enorme demanda de minérios nos países latino-americanos, às custas, sobretudo, do sangue dos povos originários. Por isso, o desamparo político dos indígenas só pode ser compreendido a partir dessa estrutura: a que inventou o conceito de raça para subjugar o “Outro”, a que instaurou um Estado pela violência, a que prioriza o lucro em vez da vida. Portanto, faz-se necessário questionar qual a profundidade das mudanças sociais que podem ser promovidas dentro de um sistema que separou o mundo entre colonizados e colonos, governantes e governados, miseráveis e ricos, escravizados e senhores.

Por isso, ainda que a colonialidade tente aprisionar os povos dominados e empobrecer seu imaginário, perspectiva e potencial político, deve-se buscar ir além da conformação imposta pelo sistema capitalista. Sobretudo no que se refere aos indígenas, reformas no capitalismo não os ajudarão satisfatoriamente, em virtude de suas cosmovisões prezarem pelo respeito máximo à natureza, pela verdadeira igualdade

social, pela liberdade que não pode ser encontrada dentro do Estado. Isto posto, é imprescindível a saída da camisa de força da estadolatria, que não permite que os indivíduos vejam além dessa realidade insatisfatória marcada pela dicotomia entre governantes e governados, sustentada pelo patriarcado, colonialismo, racismo, cisheteronormatividade, pelos valores religiosos judaico-cristãos (DE MORAES, 2020). Em face disso, deve-se pensar em como construir novas formas de convivência e existência, a partir do aproveitamento do pensamento decolonial, dos etnosaberes, dos elementos das comunidades indígenas e quilombolas, do comunismo africano, do comunismo e do anarquismo, a fim de estabelecer conjuntamente uma realidade capaz de oferecer liberdade e igualdade para todo o corpo social.

Queria muito que eles aprendessem a olhar e respeitar junto com nós, junto com yanomami, junto com *xapiri*, para nós termos nosso Brasil preservado. Não é para destruir não. Nós, aqui, ninguém está morrendo de fome. Destruindo, a terra vai estragar, fica estragando o que *Omama* plantou, a terra bonita, lugar lindo, cheio de cachoeira, cheio de montanha, muita chuva. Os filhos de vocês precisam aprender a sonhar. Sonhar nesse caminho para andar junto e lutar junto e falar junto [contra] homens destruidores. Porque homens destruidores são muitos. Eles são poderosos de *mareasiki*. *Marea siki* significa dinheiro. Nós, indígenas, moramos sem dinheiro. Até hoje estamos morando sem dinheiro. Nosso dinheiro é alimentação. Alimento do povo que usa a riqueza da *Maxita-Uhiri*. Isso é que é importante. (KOPENAWA, apud JÚNIOR e MARRAS, 2019, p.242).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

"ÍNDIO tá evoluindo, cada vez mais é ser humano igual a nós", diz Bolsonaro. UOL Notícias, 2020. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/01/23/indio-ta-evoluindo-cada-vez-mais-e-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro.htm> / >. Acesso em: 6 Outubro 2021.

‘ÍNDIO é pobre coitado e vive em zoológicos milionários’, diz Bolsonaro. Mídia Max, 2015. Disponível em: <<https://midiamax.uol.com.br/politica/2015/indio-e-pobre-coitado-e-vive-em-zoologicos-milionarios-diz-bolsonaro> >. Acesso em: 10 Outubro 2021.

1000 dias sem direitos: As violações do governo Bolsonaro. Anistia Internacional. [S.l.]. 2021.

AMÂNCIO, T. Chefe de apoio aos quilombolas na Palmares cita Freyre e diz que escravo tinha vida 'quase de anjo'. Folha de São Paulo, 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/colunas/painel/2020/10/chefe-de-apoio-aos->

quilombolas-na-palmares-cita-freyre-e-diz-que-escravo-tinha-vida-quase-de-anjo.shtml>. Acesso em: 18 Outubro 2021.

APIB, A. D. P. I. D. B. –. Manifesto contra a política anti-indígena do governo Dilma. INESC, 2016. Disponível em: <<https://www.inesc.org.br/manifesto-contra-a-politica-anti-indigena-do-governo-dilma/>>. Acesso em: 3 Outubro 2021.

ARANHA, A. A Funai está sendo desvalorizada e sua autonomia totalmente desconsiderada, diz ex-presidente. Agência Pública, 2015. Disponível em: <<https://apublica.org/2015/01/a-funai-esta-sendo-desvalorizada-e-sua-autonomia-totalmente-desconsiderada-diz-ex-presidente/>>. Acesso em: 3 Outubro 2021.

BANIWA, B. A. Mulheres e território: reflexão sobre o que afeta a vida das mulheres indígenas quando os direitos territoriais são ameaçados. Vukápanavo: Revista Terena, v. 1, n. 1, p. 165-170, 2018.

BEIRÃO, C. L. No ano de 2008, Lula não homologou demarcações de terras indígenas. CIMI, 2009. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2009/02/28344/>>. Acesso em: 1 Outubro 2021.

BOLSONARO é denunciado pela 6ª vez no Tribunal Penal Internacional; relembre todas as acusações. Brasil de Fato, 2021. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/10/12/bolsonaro-e-denunciado-pela-6-vez-no-tribunal-penal-internacional-relembre-todas-as-acusacoes>>. Acesso em: 6 Outubro 2021.

BORGES, A. Única demarcação de terra indígena feita por Temer é suspensa pela Justiça. Estadão, 2018. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,unica-demarcacao-de-terra-indigena-feita-por-temer-e-suspensa-pela-justica,70002653734>>. Acesso em: 5 Outubro 2021.

CAMARGO, M. Após anistia de R\$ 8,6 bilhões, 2/3 da bancada ruralista votam a favor de Temer. UOL Notícias, 2017. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2017/08/03/apos-anistia-de-r-86-bilhoes-23-da-bancada-ruralista-vota-a-favor-de-temer.htm>>. Acesso em: 5 Outubro 2021.

CLASTRES, P. Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política. [S.l.]: Cosac & Naify, 2004.

COSTA, G. Com 81 terras indígenas, Lula homologa área menor que governos anteriores. Rede Brasil Atual, 2010. Disponível em: <<https://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2010/12/com-81-terras-indigenas-lula-homologa-area-menor-que-governos-anteriores/>>. Acesso em: 2 Outubro 2021.

DAVI Yanomami decepçiona-se com o Governo Lula. Povos Indígenas no Brasil - ISA, 2004. Disponível em: <<https://pib.socioambiental.org/es/Not%C3%ADcias?id=12555>>. Acesso em: 2 Outubro 2021.

DOLZAN, M. 'Não podemos abrir as portas para todo mundo', diz Bolsonaro em palestra na Hebraica. Estadão, 2017. Disponível em: <<https://politica.estadao.com.br/noticias/geral,nao-podemos-abrir-as-portas-para-todo-mundo-diz-bolsonaro-em-palestra-na-hebraica,70001725522> >. Acesso em: 6 Outubro 2021.

EM live de Bolsonaro, chefe da Funai diz querer legalizar garimpo em área indígena. Brasil de Fato, 2021. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/04/29/em-live-de-bolsonaro-chefe-da-funai-diz-querer-legalizar-garimpo-em-area-indigena>>. Acesso em: 11 Outubro 2021.

FALCÃO, M.; NALON, T. Índios invadem plenário da Câmara e interrompem sessão. Folha de São Paulo, 2013. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/poder/2013/04/1263651-indios-invadem-plenario-da-camara-e-interrompem-sessao.shtml> >. Acesso em: 3 Outubro 2021.

FARIAS, E. Dilma homologa terras indígenas, mas deixa áreas de conflitos na Amazônia de fora. Amazônia Real, 2015. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/dilma-homologa-terras-indigenas-mas-deixa-areas-de-conflitos-na-amazonia-de-fora/> >. Acesso em: 3 Outubro 2021.

FARIAS, E. Governo Temer nomeia pastor a presidente da Funai e inclui um general do Exército na equipe, ambos do PSC. Amazônia Real, 2017. Disponível em: <<https://amazoniareal.com.br/governo-temer-nomeia-pastor-a-presidente-da-funai-e-inclui-um-general-do-exercito-na-equipe-ambos-do-psc/> >. Acesso em: 4 Outubro 2021.

FROUFE, C. Valente: Lula concede moratória de R\$ 13 bi a ruralistas. Estadão, 2009. Disponível em: <<https://www.estadao.com.br/noticias/geral,valente-lula-concede-moratoria-de-r-13-bi-a-ruralistas,480570>>. Acesso em: 3 Outubro 2021.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. Revista Sociedade e Estado, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, Janeiro/Abril 2016.

HASHIZUME, M. Agronegócio é favorecido por rolagem bilionária de dívidas. Repórter Brasil, 2009. Disponível em: <<https://reporterbrasil.org.br/2009/01/agronegocio-e-favorecido-por-rolagem-bilionaria-de-dividas/>>. Acesso em: 1 Outubro 2021.

INDÍGENA, M. N. Demarcações estão paralisadas no Governo Temer; TIs são invadidas e devastadas. CIMI, 2018. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2018/04/demarcacoes-estao-paralisadas-no-governo-temer-enquanto-tis-sao-invadidas-e-devastadas/>>. Acesso em: 5 Outubro 2021.

INVASÕES em terras indígenas crescem 135% no governo Bolsonaro. Estado de Minas, 2020. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/nacional/2020/09/30/interna_nacional,1190264/invasoes-em-terras-indigenas-crescem-135-no-governo-bolsonaro.shtml>. Acesso em: 10 Outubro 2021.

JR., C. M. D.; MARRAS, S. Fala Kopenawa! Sem floresta não tem história. Mana - Estudos de Antropologia Social, Rio de Janeiro, Jan-Abr 2019. 236-252.

JUNIOR, T. S. F. A demarcação de terras indígenas e seu fundamento constitucional. Revista Brasileira de Direito Constitucional, v. N. 3, p. 689-699, jan./jun. 2004.

KLEIN, T.; SENLLE, M. O que o governo Dilma fez (e não fez) para garantir o direito à terra e áreas para conservação? Instituto Socioambiental, 2016. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/o-que-o-governo-dilma-fez-e-nao-fez-para-garantir-o-direito-a-terra-e-areas-para-conservacao>>. Acesso em: 3 Outubro 2021.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Cia. das Letras, 2015.

LAGO, P. 9 retrocessos ambientais do governo Michel Temer. *Catraca Livre*, 2017. Disponível em: <<https://catracalivre.com.br/cidadania/9-retrocessos-ambientais-do-governo-michel-temer/>>. Acesso em: 3 Outubro 2021.

LIRA, E. R. A Geografia, o Território Capitalista e o Território Indígena. III Simpósio Nacional de Geografia Agrária – II Simpósio Internacional de Geografia Agrária. Tocantins: [s.n.]. 2005.

LOCKE, J. *Dois Tratados Sobre o Governo*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LULA cede a ruralistas e libera desmatamento no Cerrado. *Conexão Tocantins*, 2008. Disponível em: <<https://conexaoto.com.br/2008/07/01/lula-cede-a-ruralistas-e-libera-desmatamento-no-cerrado>>. Acesso em: 2 Outubro 2021.

MACHADO, M. D. S. Terras indígenas no Brasil: estudo sobre os processos demarcatórios nos governos Lula e Dilma. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro Sócio-Econômico, Programa de Pós-Graduação em Serviço Social. Florianópolis, p. 55-93. 2015.

MAIOR lobby no Congresso, ruralistas controlam 1/4 da Câmara. *Terra*, 2012. Disponível em: <<http://www.terra.com.br/noticias/maior-lobby-no-congresso-ruralistas-controlam-14-da-camara,4668a418851ca310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html>>. Acesso em: 3 Outubro 2021.

MANSUR, V. Temer tem declarado guerra aos povos indígenas, afirmam lideranças. *Brasil de Fato*, 2018. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2018/04/20/temer-tem-declarado-guerra-aos-povos-indigenas-afirmam-liderancas>>. Acesso em: 3 Outubro 2021.

MARÉS, C. #Verificamos: É verdade que Bolsonaro elogiou cavalaria norte-americana por dizimar índios. *Agência Lupa*, 2018. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/lupa/2018/12/06/verificamos-bolsonaro-cavalaria/>>. Acesso em: 6 Outubro 2021.

MAURICIO TORRES, S. B. A serviço do agronegócio, governo Temer ataca terras e direitos indígenas. *The Intercept*, 2017. Disponível em:

<<https://theintercept.com/2017/04/10/a-servico-do-agronegocio-governo-temer-ataca-terras-e-direitos-indigenas/>>. Acesso em: 4 Outubro 2021.

MICHEL Temer violenta os direitos dos povos indígenas para tentar impedir seu próprio julgamento. Comissão Pró-Índio de São Paulo, 2017. Disponível em: <<https://cpisp.org.br/michel-temer-violenta-os-direitos-dos-povos-indigenas-para-tentar-impedir-seu-proprio-julgamento/>>. Acesso em: 5 Outubro 2021.

'MILITANTES estimulam os índios a invadir terras produtivas', diz Kátia Abreu. Folha de São Paulo, 2013. Disponível em: <<https://m.folha.uol.com.br/poder/2013/06/1290454-militantes-estimulam-os-indios-a-invadir-terras-produtivas-diz-katia-abreu.shtml>>. Acesso em: 4 Outubro 2021.

MORAES, W. D. Teoria Liberal ou Proprietar?. Observatório do Trabalho na América Latina, 2017. Disponível em: <<https://otal.ifcs.ufrj.br/teoria-proprietar/>>. Acesso em: 07 Novembro 2021.

MORAES, W. D. A Necrofilia Colonialista Outrocida no Brasil. Estudos Libertários, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 1-19, 2020.

MORAES, W. D. Crítica à Estadolatria: contribuições da filosofia anarquista à perspectiva antirracista e decolonial. TeoLiterária, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 54-78, Outubro 2020.

MORAES, W. D. Racismo na Atualidade. Coletivo de Pesquisas Decoloniais e Libertárias, 2021. Disponível em: <<https://cpdel.ifcs.ufrj.br/racismo-na-atualidade/>>. Acesso em: 7 Novembro 2021.

MOURA, I. Maior manifestação indígena pós-Constituinte tem pouco destaque na mídia. Carta Capital, 2021. Disponível em: <<https://www.cartacapital.com.br/blogs/intervozes/maior-manifestacao-indigena-pos-constituente-tem-pouco-destaque-na-midia/>>. Acesso em: 11 Outubro 2021.

NOTA do Cimi: O Governo Dilma, o agronegócio e os Povos Indígenas. Justiça Global, 2013. Disponível em: <<http://www.global.org.br/blog/nota-do-cimi-o-governo-dilma-o-agronegocio-e-os-povos-indigenas/>>. Acesso em: 3 Outubro 2021.

NOTA sobre o suposto suicídio coletivo dos Kaiowá de Pyelito Kue. CIMI, 2012. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2012/10/34154/>>. Acesso em: 2 Outubro 2021.

NOTA sobre o suposto suicídio coletivo dos Kaiowá de Pyelito Kue. CIMI, 2012. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2012/10/34154/>>. Acesso em: 2 Outubro 2021.

PORTARIA 303 da AGU: "Claramente anti-indígena, antipopulação tradicional e antiambiental". Entrevista especial com Raul do Valle. Instituto Humanitas Unisinos, 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511958-portaria-303-e-importante-destacar-a-mudanca-de-postura-da-agu-entrevista-especial-com-raul-do-valle->>. Acesso em: 2 Outubro 2021.

QUEIROZ, C. Estudo mostra que morte de índios cresceu no Governo Lula. Câmara dos Deputados, 2006. Disponível em: <<https://www.camara.leg.br/noticias/86379-estudo-mostra-que-morte-de-indios-cresceu-no-governo-lula/>>. Acesso em: 1 Outubro 2021.

QUIJANO, A. Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina. Dossiê América Latina, Dezembro 2005. 9-31.

SAMPAIO, T. A demarcação de terras indígenas e seu fundamento constitucional. Revista Brasileira de Direito Constitucional, jan./jun. 2004.

SCARSO, A. Lula cede aos ruralistas e não atualiza índices de produtividade da terra. CIMI, 2009. Disponível em: <<https://cimi.org.br/2009/09/29192/>>. Acesso em: 2 Outubro 2021.

SOB Bolsonaro, Funai defende marco temporal. Estado de Minas, 2021. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/politica/2021/08/31/interna_politica,1301147/sob-bolsonaro-funai-defende-marco-temporal.shtml>. Acesso em: 11 Outubro 2021.

SOUZA, A. D. Assassinato de índios aumenta 168% nos governos Lula e Dilma. O Globo, 2013. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/politica/assassinato-de-indios-aumenta-168-nos-governos-lula-dilma-8627037>>. Acesso em: 3 Outubro 2021.

SOUZA, O. B. D. Com pior desempenho em demarcações desde 1985, Temer tem quatro Terras Indígenas para homologar. Instituto Socioambiental, 2018. Disponível em: <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/com-pior->

desempenho-em-demarcacoes-desde-1985-temer-tem-quatro-terras-indigenas-para-homologar>. Acesso em: 4 Outubro 2021.

TEÓFILO, S.; CALCAGNO, L. Bolsonaro diz que marco temporal será 'paulada' no agronegócio. R7, 2021. Disponível em: <<https://noticias.r7.com/brasil/bolsonaro-diz-que-marco-temporal-sera-paulada-no-agronegocio-10102021>>. Acesso em: 11 Outubro 2021.

TERRAS Indígenas. CIMI. Disponível em: <<https://cimi.org.br/terras-indigenas/>>. Acesso em: 4 Outubro 2021.

A POLÍTICA NECRO-RACISTA E A QUESTÃO RACIAL NA BAHIA REGENCIAL: UMA ANÁLISE DA REVOLTA DOS MALÊS E DA SABINADA (1831-1840)

Marcos Gabriel Ruas Benedito⁷⁷

RESUMO

Este artigo busca compreender as diferentes formas de aplicação da política necro-racista por parte do Estado Imperial brasileiro no contexto de dois eventos revoltosos ocorridos durante o período regencial, compreendido entre os anos de 1831 a 1840, na Bahia: a Revolta dos Malês (1835) e a Sabinada (1837-1838). Nesse sentido, mostraremos a princípio uma definição do arsenal terminológico necessário à empreitada. Depois, dissecaremos o contexto histórico compassado tanto *a priori* da aplicação da política necro-racista (conforme definida por Wallace de Moraes) quanto *a posteriori* desta. Passaremos então aos efeitos da aplicação de tal política nos indivíduos participantes dos processos revoltosos, com enfoque naqueles encaixados na zona do não-ser (conforme a divisão entre zona do ser e zona do não-ser proposta por Frantz Fanon). Conclui-se com a análise histórica do legado da política necro-racista no decorrer do período analisado.

PALAVRAS-CHAVE: Política; Necro-racista; Zona do ser; Zona do Não-ser.

ABSTRACT

This article intends to comprehend the different forms of application of the necro-racist policy purported by the Brazilian Imperial State in the context of two rebellious events that occurred during the Regency's Era (1831-1840), in Bahia: the Malê revolt (1835) and the Sabinada (1837-1838). In that regard, the intent is to show, at first, a definition of the terminological arsenal necessary to the task. Beyond that, it is offered a dissected historical context encompassed not only prior to the application of the necro-racist policy, but also after. Passing onto the effects of the application of said policy to the participants of the rebellious processes, with particular focus on those belonging to the zone of nonbeing (as defined by Frantz Fanon in his proposed division of society between the zone of being and the zone of the nonbeing), we conclude with a historical analysis of the necro-racist policy's legacy during the analyzed period.

KEYWORDS: Policy; Necro-racist; Zone of Being; Zone of Nonbeing.

⁷⁷ Graduando em História, UNIOESTE (Universidade Estadual do Oeste do Paraná).

O presente estudo possui como objetivos compreender a atuação de uma política necro-racista implementada pelo Estado no contexto de várias rebeliões ocorridas no período chamado de Regencial no contexto do Brasil Imperial, bem como uma análise da questão racial endêmica em tais processos revoltosos. Em particular, serão objetos de análise, de maneira igualitária, todavia não exatamente equitativa, as revoltas sediciosas conhecidas como Levante dos Malês e Sabinada. Não exatamente equitativa, pois se dará maior enfoque ao Levante dos Malês. Isto posto, não é possível afirmar que a Sabinada, e por extensão, outras revoltas como a Guerra dos Farrapos e a Cabanagem, por exemplo, não contêm o mesmo número de questões e contradições imanentes em suas constituições, trata-se apenas de uma escolha para fins de imposição de limites aos objetivos propostos.

A primeira questão que surge é: do que se trata uma política necro-racista? O neologismo é um termo guarda-chuva, englobando os termos necropolítica (que assume aqui um traço diferente, denominado de necrofilia colonialista), e a concepção de racismo conforme elaborada pelo psiquiatra e filósofo Frantz Fanon, contendo uma divisão metafísica entre “zonas”: a zona do ser e a zona do não-ser. Assim, principiari-se-á pela definição deste conceito com a definição de seus constituintes. Para a necropolítica, em especial a sua variante necrófila colonialista, Moraes (2020, p. 5) explica:

Nesse sentido, no Brasil atual, entendemos que não se trata apenas de uma deliberação do soberano de fazer morrer e deixar viver (poder do soberano ou necropolítica), mas de uma política deliberada pela morte, uma simpatia, um amor quase hedonista pelo extermínio do “pária” da sociedade, do opositor, do outro. Um desejo racista. Não se trata apenas de um oposto à biopolítica, no campo de se regular a vida. A necrofilia não é apenas uma regulamentação da morte (necropolítica), mas busca representar um desejo pela morte.

Importante fazer uma breve ressalva: de fato, o contexto definido por Moraes é correspondente ao Brasil do presente. Ainda assim, conforme se verá mais à frente, o conceito se aplica também ao período analisado. Contudo, a definição de necrofilia aplicada aqui ainda não é suficiente, possuindo, como já destacado, um caráter colonialista. Continua Moraes (2020, p. 6):

Todavia, não é a morte de qualquer um. Por isso, ela deve estar casada com o conceito de colonialidade do poder, do ser, do saber e da natureza. É, afinal, uma necrofilia colonialista, pois sente prazer na morte do africano, do indígena e de todos os seus descendentes que não estão prontos apenas para servir e têm dificuldades em aceitar o lugar destinado pela supremacia branca. É, nestes termos, uma necrofilia colonialista, que busca expressar o

racismo na sua forma mais pura. Assim, o termo colonialista aspira marcar que seus principais alvos são povos não europeus.

Com o termo pormenorizado, o arsenal terminológico não se encerra, porém, somente na política necrófila colonialista. Entra em cena o conceito de racismo e das zonas do ser propostas por Fanon. Grosfoguel (2012, p. 94) auxilia definindo a zona do ser como sendo composta por sujeitos que, por estarem caracterizados racialmente como superiores, não sofrem de opressão racial, tendo como consequência apenas privilégio racial. Já a zona do não-ser, composta por sujeitos caracterizados racialmente como inferiores, o privilégio inexistente e a opressão racial é a única realidade. A consequência final disso é uma diferença explícita no modo de gestão dos conflitos presentes em tais zonas. Grosfoguel (2012, p. 95) empresta as considerações do sociólogo português Boaventura de Sousa Santos para evidenciar tal diferença, começando pelas tratativas com os conflitos presentes na zona do ser:

Para De Sousa Santos, la manera como se gestionan los conflictos en la zona del ser (arriba de la línea abismal) es a través de lo que él llama mecanismos de regulación y emancipación. Existen códigos de derechos civiles/humanos/laborales, relaciones de civilidad, espacios de negociaciones, y acciones políticas que son reconocidas al «Otro» oprimido en su conflicto con el «Yo» dentro de la zona del ser. La emancipación se refiere a discursos de libertad, autonomía e igualdad que forman parte de los fines discursivos, institucionales y legales de la gestión de los conflictos en la zona del ser. Como tendencia, los conflictos en la zona del ser son regulados mediante métodos no-violentos. La violencia siempre se usa en momentos excepcionales. Esto último no niega que existan en la zona del ser momentos de violencia. Pero existen más como excepción que como regla.

Em suma, os conflitos solucionam-se por meio de vias institucionais e ditas civilizadas, com a violência (que existe nesta zona) sendo raramente utilizada. Contudo, para a zona do não-ser, segundo Santos e Grosfoguel (2012, p. 95 e 96), a violência é utilizada de forma descarada, gerando um estado violento perpétuo, com o raro uso das soluções civilizadas e oficiais. A questão da zona do não-ser ganha um contorno extra devido a característica imanente e presente no seu próprio nome: a concepção de seu integrante como não sendo um ser de fato. Os efeitos disso se esclarecem com Fanon, tendo suas considerações contidas primeiramente em Bernardino-Costa (2016, p. 507):

Nas páginas iniciais de *Pele negra, máscaras brancas*, Fanon fala da existência de uma zona do não-ser, “uma região extraordinariamente estéril e árida”, habitada pelo negro. O olhar imperial do branco o fixou nesta zona. Em virtude deste olhar fixador, “mesmo me expondo ao ressentimento de meus irmãos de cor”, Fanon afirma, “o negro não é um homem” (Fanon, 2008, p. 26), portanto, não é um ser. Este tema perpassará toda a obra, em alguns momentos de forma explícita em outros de forma implícita.

E novamente, em Grosfoguel (2012, p. 96), destacando que para Fanon, a dialética “Eu-Outro”, presente na zona do ser, se destrói na zona do não-ser, a partir do momento no qual os integrantes de tal zona inexistem como seres nos olhares dos seres, integrantes da zona oposta. O resultado disso, segundo Grosfóguel (idem), é o uso de técnicas de violência e apropriação que seriam inevitavelmente vistas como inaceitáveis na gestão de conflitos presente na zona do ser.

A relação de tais processos com o Império do Brasil se dá com a definição de seu Estado imperial como sendo um exemplificador de uma governança racista, caracterizada pela banalização e agressiva humilhação no trato com o subalterno não-branco (seja ele negro, indígena ou mestiço) e uma valorização da imagética e do ideário branco europeu segundo Moraes (2020, p. 8), conforme se verá mais adiante.

Feitas tais definições, a primeira questão consequentemente se responde: a política necro-racista é definida como sendo um meio de perpetuação eterna da violência, da desumanização e consequente desqualificação metafísica, e por fim, da morte, essa desejável, do indivíduo que fuja ao *status quo*. A legitimação de tal política se dá, portanto, através, principalmente, mas não exclusivamente, do Estado, sendo este a manifestação da elite e seus interesses. Auxiliando em tal conclusão acerca do perfil estatal, tem-se a síntese oferecida por Carvalho (2008, p. 22):

Na ausência de poderosa classe burguesa capaz ela própria de regular as relações sociais por meio dos mecanismos do mercado, caberia ao Estado, como coube nos primeiros passos das próprias sociedades burguesas de êxito, tomar a iniciativa de medidas de unificação de mercados, de destruição de privilégios feudais, de consolidação de um comando nacional, de protecionismo econômico. O Estado agiria principalmente por meio da burocracia que ele treinava para as tarefas de administração e governo. Essa burocracia podia ter composição social variada, mas era sempre homogênea em termos de ideologia e treinamento. Pelo menos era o seu núcleo principal. O predomínio do Estado refletia, naturalmente, certa debilidade das classes ou setores de classe em disputa pelo poder, e certa fraqueza dos órgãos de representação política. Daí que havia frequentemente fusão parcial entre os altos escalões da burocracia e a elite política, o que resultava em maior unidade da elite e em peso redobrado do Estado, de vez que, de certo modo, era ele próprio que se representava perante si mesmo.

A resolução de uma questão não obstante traz outras duas: como se deu a aplicação de tal política no período revoltoso na “era” Regencial? E como tal política, juntamente com o contexto sociocultural do período, auxilia a compreender a questão racial durante as rebeliões? A resposta da segunda pergunta será feita de maneira

implícita ao longo do restante deste trabalho. A primeira pergunta, todavia, permite uma resposta mais direta com os estudos analíticos de cada um dos processos.

Inicia-se com o Levante dos Malês, ocorrido na Bahia em 1835. Existem diversas particularidades no contexto baiano da época que dão o tom para o acontecimento do Levante e suas consequências. O imaginário da elite escravocrata, por exemplo, era marcado por um profundo temor de uma revolução, nos moldes haitianos, por parte da zona do não-ser, em especial em um contexto donde os interesses plutocratas para com o tráfico negreiro, já ilegalizado, haviam aumentado grandemente. Conforme atesta Castellucci Junior (2011, p. 105):

As elites brasileiras e, particularmente a baiana, já estavam amedrontadas desde a chegada de notícias do levante escravo no Haiti, liderado pelo liberto letrado Toussaint L’Ouverture e, depois, pelo escravo analfabeto Jean Jaques Dessalines. Os senhores escravocratas sabiam que, onde havia concentração de africanos, ou mesmo crioulos subjugados, o risco de sublevação era iminente. Na Bahia, as últimas décadas de tráfico de cativos também contribuíram, decisivamente, para criar essa explosiva situação, uma vez que, prevendo o inevitável fim do comércio transatlântico, negociantes e senhores trataram de adquirir, ao máximo, novos cativos, elevando os estoques de braços disponíveis para os diversos serviços, fossem no campo ou nas cidades.

Tamanho estado de tensão, resultou, como já citado, em um aumento no número de cativos trazidos, geralmente em más condições sanitárias, com a conivência das autoridades fiscalizadoras. Ainda segundo Castellucci Junior (2011, p. 110), os poderes municipais eram compostos, em sua maioria, pelos próprios senhores de escravos, ou por homens corruptos ligados aos interesses dos citados. Tal situação exemplifica o trato desumano com os conflitos quando do envolvimento destes da zona do não-ser, conforme explanado em Grosfoguel (2012). Além disso, os escravos não estavam submetidos somente a uma elite branca, como também, de acordo com Reis (1986, p. 14), estavam também ocasionalmente sob a posse de até mesmo outros escravos. O fenômeno, descrito pelo autor como um “desafio estranhamente radical à ordem escravista”, esclarece-se com uma condição, manifestada em forma de desejo, e que é inerente aos integrantes da zona do não-ser. Explana Frantz Fanon, novamente utilizando do auxílio de Bernardino-Costa (2016, p. 507):

Para apreender o desejo do homem negro, Fanon diferenciará o desejo deste do desejo do homem branco, que não precisa anunciar sua condição racial, uma vez que ele encarna a concepção universal de homem. Pergunta Fanon: “Que quer o homem? Que quer o homem negro?”. Sua resposta: “O negro quer ser branco” (Fanon, 2008, p. 27), quer ascender à condição do ser. Para

tanto, o não-ser buscará usar máscaras brancas como condição para se elevar à condição de ser.

Portanto, um homem negro libertado ter como escravo outro negro busca tornar-se branco, mirando uma ascensão à zona do ser, donde pode usufruir do “privilégio racial” característico dessa zona.⁷⁸ Tudo o que já fora exposto demonstra, a sua própria maneira, o funcionamento da política necro-racista, alavancada pelas características peculiares da escravidão brasileira que, como dito por Reis (1986, p. 16), era “sistematicamente realimentada”, gerando consecutivamente um ciclo necropolítico.

O descaso com a população negra, seja ela escrava ou livre, também se dava com o abandono daqueles em situação de mendigação, tachados como vagabundos. Conforme sintetiza Reis (1986, p. 20), a situação material dos mendigos e ditos vagabundos era ainda mais miserável que a dos escravos, gerando um dilema: “passar fome livre ou engordar escravo”. Ainda sobre a população dita “livre”, a tática necrófila colonialista de abandono atingia níveis preocupantes até mesmo para as autoridades. Uma vez mais, usando-se das palavras de Reis (1986, p. 20-21):

Os arquivos policiais da época estão cheios de relatórios de juizes de paz e outras autoridades que se queixavam diariamente do número crescente de mendigos e desocupados que vagavam por suas freguesias, pessoas que já haviam ultrapassado o limiar da pobreza para serem absolutamente pobres. Dezenas dessas correspondências relatam a apreensão de crianças abandonadas pelos pais ou parentes pobres, muitas delas órfãs. Os juizes enviavam-nas para o orfanato de São Joaquim, única instituição educacional destinada aos pobres. Aí se aprendia o trabalho manual disciplinadamente. Se não fugiam do internato, essas crianças se tornavam artesãos, sem muita chance de exercerem a profissão numa sociedade em que predominava o trabalho escravo e que atravessava um período de crise econômica aguda[...].

Pode-se ver, portanto, que a morte das populações negras integrantes da zona do não ser na visão da elite baiana à época do Levante não se consumava somente com táticas diretas, mas também com formas indiretas de violência, presente nas contradições das condições sociais garantidas por meios institucionais, tal como exemplificado anteriormente, acometendo até mesmo indivíduos livres, alforriados.

Não tratar-se-á aqui especificamente dos episódios repressivos aos africanos participantes do Levante, pois já existe uma bibliografia que trata detalhadamente (como os já citados trabalhos de Reis (1986) e Castellucci Junior (2011) acerca disso. Um aspecto contraditório, que complementa a questão racial vigente na Bahia do

⁷⁸Para um olhar *in loco* de como o colocar de uma “máscara branca” afetava um homem negro, consultar a biografia de Mahommah Baquaqua, disponível em Lara (1989).

período, é uma situação de embate entre os chamados crioulos (populações afro-brasileiras) com os africanos. Tal embate explica-se não só pelo já citado desejo efeito das máscaras brancas como explicado por Fanon, como também por um trejeito das relações entre senhor e escravo. O trejeito esclarece-se com Reis (1986, p. 175):

Formou-se então uma certa cumplicidade entre o escravo nacional e o senhor e por extensão entre o afro-baiano e o baiano branco. As relações sociais do cotidiano expressavam uma forte ideologia paternalista que em princípio excluía o africano, a não ser aquele que abdicasse de sua africanidade.

Nascido de relações localizadas de poder no microcosmo social em que se confrontavam escravo e senhor, esse paternalismo senhorial se aproxima de uma estrutura de hegemonia político-ideológica. A classe senhorial não exercia o poder apenas na ponta do chicote, mas também através do convencimento de que o mundo da escravidão oferecia ao escravo — e a uns mais que a outros — segurança e mesmo um certo espaço de barganha. É verdade que à época da crise — crise inclusive de hegemonia — que se seguiu à independência, essa composição social e de poder ameaçou ruir. Mas sobrou um trunfo fundamental: o pacto antiafricano entre baianos senhores e escravos, pretos e brancos e mulatos. Esse pacto incluía um item decisivo: os mulatos, cabras e crioulos forneciam o grosso dos homens empregados no controle e repressão aos africanos. Eram eles que faziam o trabalho sujo dos brancos de manter a ordem nas fontes, praças e ruas de Salvador, invadir e destruir terreiros religiosos nos subúrbios, perseguir escravos fugidos pela província e debelar rebeliões escravas onde quer que aparecessem.

Percebe-se, portanto, uma nova característica única na questão racial do período: o instigar de conflitos violentos dentro da própria zona do não-ser. Tal tática reafirma, pois, um dos traços da necrofilia vigente: um desejo excessivo pela morte do outro, custe o que custar. O próprio aparato repressivo montado pelo governo local coaduna o traço necrófilo: o presidente da província, Gonçalves Martins, ordenou a invasão das casas de todos os “pretos africanos”, aumentando severamente o contingente da patrulha, conforme exposto em Reis (1986, p. 239).

Uma outra faceta desta política, como também da visão dos pertencentes à zona do ser em relação aos pertencentes da zona do não-ser, é, como diz Fanon (1968), o olhar da cultura do outro como sendo não apenas inferior, mas como quintessência do mal. O olhar maléfico à cultura dos integrantes da zona do não-ser dialoga também com o contexto de criação de uma “civilização brasileira”, aos moldes europeus, gerando uma “maquinaria cerimonial”, controladora dos sentimentos, que deviam ser contidos, bem como de sensações, conforme atesta Schwarcz (1998, p. 306-307). Logo, a cultura

africana, cada vez mais cotidiana na Bahia⁷⁹ era vista como sendo exógena a tal ideário civilizador. O exemplo que serve como prócer disso no contexto do Levante dos Malês (em especial no pós-Levante) é sintetizado por Reis (1986, p. 253):

Depois do levante, as autoridades baianas se concentraram durante muitas semanas na tarefa de revirar a vida da comunidade africana. É impressionante como a presença dos africanos e suas culturas desafiavam a visão de mundo, os hábitos, a própria estabilidade psicológica de boa parte dos baianos. Os chamados “costumes africanos”, que já pareciam tão próprios da Bahia, de repente afloram nos documentos da repressão como o estranho e subversivo que precisavam ser proibidos e se possível extintos. Acabar com a africanidade baiana — não se pode ver de outra forma a qualificação de “subversivo” dada a qualquer objeto da África encontrado nas casas vasculhadas pela polícia em 1835. Pois não eram só os abadás, rosários malês, papéis árabes que se tomavam como prova de rebeldia. Também nocivos à ordem social eram os instrumentos musicais, os colares, os panos-da-costa encontrados. A velha corrente de intolerância antiafricana, que chamamos “linha conde da Ponte”, parece ter predominado no processo de repressão em 1835.

No contexto do Levante dos Malês, um dos costumes adotados pelas populações africanas que aprofundou o sentimento de “quintessência do mal” descrito anteriormente foi a religião islâmica. O islamismo dos povos africanos, de eminência presente em termos também terminológicos (“malês”, no iorubá, significa “muçulmano”), surgia como um problema para as elites e para o Estado, de perfil católico, uma vez que, de acordo com Bosi (1992, p. 258):

O fato é que se consumou em plena cultura moderna a explicação do escravismo como resultado de uma culpa exemplarmente punida pelo patriarca salvo do dilúvio para perpetuar a espécie humana. A referência à sina de Cam circulou reiteradamente nos séculos XVI, XVII e XVIII, quando a teologia católica ou protestante se viu confrontada com a generalização do trabalho forçado nas economias coloniais. O velho mito serviu então ao novo pensamento mercantil, que o alegava para justificar o tráfico negreiro, e ao discurso salvacionista, que via na escravidão um meio de catequizar populações antes entregues ao fetichismo ou ao domínio do Islão. Mercadores e ideólogos religiosos do sistema conceberam o pecado de Cam e a sua punição como o evento fundador de uma situação imutável.

Destarte, pode-se perceber que a questão religiosa também era um elemento fundamental para a política necro-racista implementada no contexto do Levante dos Malês, uma vez que buscava um apoio do mito de Cam, baseado na Bíblia, a fim de legitimar a governança religiosa, usando um conceito de Moraes (2020), característica do Estado no período Regencial (e por extensão, em todo o período Imperial).

⁷⁹Para uma análise do impacto cultural e socioeconômico do cotidiano africano na Bahia neste período, ver Santos (2013).

Finalmente, destaca-se o hedonismo, o desejo quase que sadista da morte, característico da necrofilia colonialista, como já descrito por Moraes (2020). Por uma última ocasião, utiliza-se como apoio o trabalho de Reis (1986, p. 270). Na execução das penas de castigo, quando efetuadas através do açoite, percebia-se uma eminência na humilhação das vítimas, que eram “despidas, amarradas e açoitadas nas costas e nádegas”, com a execução das penas sendo realizada em locais públicos. Pode-se argumentar que, devido às vítimas não serem assassinadas na execução de tais penas, o sadismo necrófilo não se consuma totalmente. Contudo, na política necro-racista, não apenas a morte biológica é levada em conta. Entra em cena também o fenômeno da morte social, descrita por Mbembe (2018, p. 27) como sendo a expulsão do ser para fora da humanidade, quando o escravo (ou corpo negro livre) perde seu lar, os direitos sobre seu corpo e estatutos políticos. As políticas repressivas e necro-racistas reforçadas por Gonçalves Martins, e por extensão, toda os contornos do Levante dos Malês, garantiram uma morte social aos acometidos pela necrofilia colonialista.

Pensada tal discussão para o contexto do Levante dos Malês (que ressaltando-se, ainda pode ser aprofundada com estudos posteriores), partir-se-á para a Sabinada, uma revolta separatista de caráter liberal ocorrida na Bahia durante os anos de 1837 e 1838, onde os conflitos entre zona do ser e a zona do não-ser permaneciam, mesmo com, de acordo com Lopes (2010), a cor de pele mulata do líder revoltoso sendo um diferencial no contexto. No interior do exército revoltoso, por exemplo, havia um preconceito social e racial para com a presença de escravos. Como diz Lopes (2010, p. 35):

Nas fileiras de luta, entretanto, a discriminação aos egressos do cativeiro certamente refletia diversas tensões, não apenas as de ordem político-institucional. As fronteiras entre livres e libertos poderiam ser reconhecidas através de diferentes marcadores, sendo o mais evidente deles a aparência física. Homens brancos (ou tidos como tal), cuja cidadania não era motivo de questionamento ou debate, foram postos em combate ao lado daqueles cuja pertença à comunidade política da nação fora restringida constitucionalmente, e mais, cuja aparência evocava a experiência do cativeiro. Desta forma, é lícito afirmar que as tensões vivenciadas nas tropas da Sabinada não expressaram apenas conflitos entre homens livres e cativos, mas podem também evidenciar tensões de cunho racial, à medida em que a diferença entre uns e outros era reconhecida sobretudo na constituição física.

A presença de tais tensões esclarece que a constituição sociocultural de um líder nem sempre é sinônimo de constituição sociocultural idêntico para todos os participantes. Além disso, o sentimento de “quintessência do mal”, tal como visto no Levante dos Malês, para com os africanos presentes na revolta, se reproduziu também no contexto da Sabinada. Segundo Lopes (2010, p. 36), havia um grande temor de uma

insurreição geral, portanto tentava-se convencer com uma motivação extra os afro-brasileiros participantes na revolta: a promessa de libertação, excluindo o grupo dos escravos africanos no processo. Portanto, assim se garantia um fortalecimento do movimento, e um enfraquecimento do sentimento de insurreição. Assim sendo, para além do sentimento do africano como ser maligno, também se percebeu assim como no Levante dos Malês uma tática de instigação de conflito interno entre os integrantes da zona do não-ser.

A faceta liberal da Sabinada não excluiu o processo de ser atingido pela política necro-racista. Para além das contradições endógenas ao processo (ou seja, o contexto sociocultural baiano, local), a própria ideologia do liberalismo era conivente com a escravidão a seu modo, portanto, coadunava com a política necro-racista. Isso não vale apenas para o contexto da Sabinada, mas para todo o período político do período Regencial (quicá, Imperial como um todo). Tal afirmação embasa-se nas contradições gerais do liberalismo brasileiro destacadas por Bosi (1988, p. 7):

Comércio livre, primeira e principal bandeira dos colonos patriotas, não significava, necessariamente, e não foi, efetivamente, sinônimo de trabalho livre. O liberalismo econômico não produz sponte sua, a liberdade social e política. O comércio franqueado às nações amigas, que o término do exclusivo acarretou, não surtiu mudanças na composição da força de trabalho: esta continuava escrava (não por inércia, mas pela dinâmica mesma da economia agroexportadora), ao passo que a nova prática mercantil pós-colonial se honrava com o nome de liberal. Daí resulta a conjunção peculiar ao sistema econômico-político brasileiro, e não só brasileiro, durante a primeira metade do século XIX: liberalismo mais escravismo. A boa consciência dos promotores do nosso laissez-faire se bastava com as franquezas do mercado.

A síntese de Bosi (1988) acerca do contexto geral fornece um olhar crítico à ideologia liberal e o que ela significava efetivamente na governança racista do Estado Imperial brasileiro. Trazendo os apontamentos de Bosi (1988, p. 9) para um contexto ainda mais próximo do período Regencial, a faceta liberal se esclarece ainda mais:

[...] a moderação dos liberais de 1831 acabaria, cedo ou tarde, assumindo a sua verdadeira face, conservadora. Os traficantes foram poupados; e os projetos iluministas, raros e esparsos, de abolição gradual foram reduzidos ao silêncio. Deu-se ao Exército o papel de zelar pela unidade nacional contra as tendências centrífugas dos clãs provinciais. Vencidos os últimos Farrapos, estava salva a sociedade: no caso, o Estado aglutinador de latifundiários, seus representantes, tumbeiros e burocracia. A retórica liberal trabalha seus discursos em torno de uma figura redutora por excelência, a sinédoque, pela qual o todo é nomeado em lugar da parte, implícita.

Conforme foi exposto e analisado, conclui-se também que mesmo as revoltas de caráter liberal (como a Sabinada) não se isentam de traços característicos da política necro-racista, em especial de seu aspecto necrófilo colonialista.

Por fim, é mister explicitar que o Período Regencial, como um todo e não apenas especificamente no contexto das revoltas, é passível de análise dos efeitos de tal política. De acordo com Morel (2003, p. 10), o período Regencial foi momento-chave para a construção da nação brasileira, garantindo a independência, mesmo “ao custo de muitas vidas”. Para além disso, é neste período no qual plurais discussões ocorrem e permeiam a sociedade brasileira, conforme Morel (2003, p. 9):

Penso que o período regencial pode ser visto como um grande laboratório de formulações e de práticas políticas e sociais, como ocorreu em poucos momentos na história do Brasil. Nele foram colocados em discussão (ou pelo menos trazidos à tona): monarquia constitucional, absolutismo, republicanismo, separatismo, federalismo, liberais em várias vertentes, democracia, militarismo, catolicismo, islamismo, messianismo, xenofobia, afirmação de nacionalidade, diferentes fórmulas de organização de Estado (centralização, descentralização, posições intermediárias), conflitos étnicos multifacetados, expressões de identidades regionais antagônicas, formas de associação até então inexistentes, vigorosas retóricas impressas ou faladas, táticas de lutas as mais ousadas... A lista seria interminável.

Um outro exemplo de tais discussões, indo desta vez na contramão (ao menos na esfera discursiva) da política necro-racista, é o do debate a respeito dos direitos humanos, sobretudo o da abolição da escravatura. Tal debate, que não deixou de avançar adentro à esfera política no período Regencial, bem como a duração do Império em sua totalidade, contou com figuras representativas, tais como José Bonifácio⁸⁰ e Joaquim Nabuco. Nas palavras de Nabuco (2011, p. 15) “a raça negra fundou, para outros, uma pátria que ela pode, com muito mais direito, chamar sua”. Os exemplos de Bonifácio (defensor de uma abolição gradual, vale lembrar) e Nabuco, mostram, portanto, em diferentes tempos e contextos dentro de um único período histórico, uma faceta distinta, ainda que muito insuficiente para conter de forma integral o sistema vigente necro-racista.

Para além da Bahia, a política necro-racista também foi posta em prática noutros movimentos sediciosos no período Regencial, como a Guerra dos Farrapos⁸¹ e a

⁸⁰Uma visão mais pormenorizada de sua defesa da abolição da escravidão, pautada com diferentes condições e matizes, pode ser vista em Blake (1898).

⁸¹Para o contexto da Revolução Farroupilha, ou Guerra dos Farrapos, ver Neumann (2014) e Pesavento (2014).

Cabanagem⁸². Não obstante, conforme já explicitado no início deste estudo, procurou-se limitar a análise para o Levante dos Malês e a Sabinada para fins de limites analíticos, não sendo, portanto, um exemplo de silenciamento historiográfico, conforme definido por Trouillot (2016, p. 18), acerca dos processos ocorridos dentro de tais revoltas, pedintes de uma análise mais aprofundada em outro estudo.

Conclui-se, portanto, que a política necro-racista, em especial a sua variante necrófila colonialista, permeou o contexto das revoltas no período Regencial, e foi parte integrante do próprio Estado Imperial tanto no período das Regências, quanto *a posteriori*. Por fim, ressalta-se o legado de tal “estratégia”, acabando por adentrar os dias de hoje⁸³. Em todo tempo histórico, uma governança racista terá como efeito uma políticanecro-racista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BERNARDINO-COSTA, Joaze. *A prece de Frantz Fanon: oh, meu corpo, faça sempre de mim um homem que questiona!*. **Civitas - Revista de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 16, n. 3, p. 504-521, 28 nov. 2016.

BLAKE, Sacramento. *Diccionario Bibliographico Brasileiro*. Brasil, 1898.

BOSI, Alfredo. *A escravidão entre dois liberalismos*. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 4-39, dez. 1988.

BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CASTELLUCCI JUNIOR, W. *No entorno de Todos os Santos: tráfico ilegal e revoltas escravas no Recôncavo (Bahia: 1831-1850)*. In: CAROSO, C., TAVARES, F., and

⁸²Já para a Cabanagem, consultar Ricci (2007).

⁸³Sobre a presença desta ideia da necropolítica na contemporaneidade, ver o artigo publicado no jornal El País, pelas jornalistas Débora Diniz e Giselle Carino, disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/09/opinion/1562688743_395031.html

PEREIRA, C., orgs. *Baía de todos os santos: aspectos humanos*. Salvador: EDUFBA, 2011, pp. 103-127.

DINIZ, Débora; CARINO, Giselle. *A necropolítica como regime de governo*. 2019. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2019/07/09/opinion/1562688743_395031.html. Acesso em: 2 ago. 2021.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 1968.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUfba, 2008.

GROSFÓGUEL, Ramón. *El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?* **Tabula Rasa**, ISSN 1794-2489, Bogotá, v. 1, n. 16, p. 81-102, abr. 2012.

LARA, Silvia Hunold. *Biografia de Mahommah G. Baquaqua*. In: Revista Brasileira de História, Rio de Janeiro: ANPUH/Marco Zero, v. 8, n. 16, 1989.

LOPES, Juliana Serzedello Crespim. *Liberdade, Liberdades: dilemas da escravidão na Sabinada (Bahia, 1837-1838)*. **Sankofa**, São Paulo, v. 3, n. 6, p. 26, 6 dez. 2010.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: N-1 Edições, 2018.

MORAES, Wallace de. *Historicídio e as Necrofilias Colonialistas Outrocidas - Uma Crítica Decolonial Libertária*. 2020. Disponível em: <https://cpdel.ifcs.ufrj.br/historicidio-e-as-necrofilias-colonialistas-outrocidas-uma-critica-decolonial-libertaria/>. Acesso em: 12 jul. 2021.

MOREL, Marco. *O Período das Regências (1831-1840)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

NABUCO, J. *O mandato da raça negra*. In: *O abolicionismo*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, pp. 13-17, 2011.

NEUMANN, Eduardo Santos. *As populações indígenas na Guerra dos Farrapos (1835-1845)*. **Revista de História**, São Paulo, v. 1, n. 171, p. 83-109, 18 dez. 2014.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *A Revolução Farroupilha*. 4. ed. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2014.

REIS, João José. *Rebelião Escrava no Brasil: A História do Levante dos Malês em 1835*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

RICCI, Magda. *Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840*. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 22, p. 5-30, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologías del sur*. México: Siglo XXI. 2010.

SANTOS, FG. *A cidade, o porto e o comércio*. In: *Economia e Cultura do Candomblé na Bahia: o comércio de objetos litúrgicos afro-brasileiros - 1850/1937*. Ilhéus, BA: Editus, 2013, pp. 35-93.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As Barbas do Imperador*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o Passado: poder e a produção da história*. Curitiba: Huya, 2016.

GUERRAS PÚNICAS E O COLONIALISMO DO SABER

Bernardo Araujo Belfort Bastos⁸⁴

RESUMO

Este artigo tem como objetivo analisar as relações dos conceitos de Identidade, Multiculturalismo e Diversidade no que tange aos estudos da Antiguidade. Para não correremos o risco de cairmos, mesmo que inadvertidamente, em um anacronismo sistêmico, visto que tratar os estudos da Antiguidade com conceitos pós-coloniais não é usual, porém possível, principalmente se abordarmos a historiografia do modo como é inserida no contexto histórico, utilizaremos como marco de aproximação o uso da historiografia das Guerras Púnicas e sua relação eurocêntrica com seus filtros canônicos em contraponto aos conceitos pós-coloniais.

Palavras-chave: Pós-Colonialismo; Guerras Púnicas e Antiguidade.

ABSTRACT

This article aims to analyze the relations between the concepts of Identity, Multiculturalism and Diversity in Ancient Studies. In order not to risk falling, even inadvertently, into a systemic anachronism, since treating Ancient Studies with postcolonial concepts is unusual, but however possible, especially if we approach the historiography of the way it is inserted in the in the historical context, we will use as a framework of approximation the use of the historiography of the Punic Wars and its Eurocentric relationship with its canonical filters as opposed to the postcolonial concepts.

Keywords: Postcolonialism; Punic Wars and Ancient Studies.

⁸⁴ . Mestrando em Historia Comparada, UFRJ. Graduado em Direção Cinematográfica pela Nuova Università del Cinema e della Televisione di Roma (Partner do GEECT Groupement Européen des Écoles de Cinema et Télévision), 1997. Graduado em Licenciatura em História pela Universidade Veiga de Almeida. pós-graduação lato sensu (especialização) em Historia Antiga e Medieval, UERJ, 2020

INTRODUÇÃO

A historiografia europeia, amplamente usada nas pesquisas para entendermos as Guerras Púnicas, faz do pesquisador um mero conhecedor da visão do continente sobre o tema e, de certa forma, aprisiona-o a aceitar este como ponto de partida de tudo, fazendo da história uma mera visão ocidentalizada com fortes raízes nas ideias eurocentradas (CHAKRABARTY, 2020, p. 269).

Como nos relata Dipesh Chakrabarty⁸⁵, a supremacia da Europa, como sujeito de todas as histórias, é parte de uma patologia teórica muito mais profunda, que rege a forma como o conhecimento histórico é produzido (CHAKRABARTY, 2020, p. 250).

Não podemos continuar aceitando que somente a história europeia seja a origem e, muitas vezes, o único ponto de partida e chegada do conhecimento histórico e que a “razão”, a “ciência” e os conceitos universais do Iluminismo definam o Ocidente como detentor exclusivo de um saber histórico cujo referencial (frequentemente silencioso) seja o único norte para a produção historiográfica. Não temos que necessariamente passar pela história europeia citando seus fabulosos autores e intelectuais para que a nossa pesquisa seja considerada séria e aceita pela academia.

Estamos condenados a conhecer e usar somente a história europeia? Chakrabarty diz que no terceiro mundo estamos condenados a entender a Europa como início da modernidade, enquanto o historiador europeu não partilha da mesma responsabilidade em relação ao passado da maioria da humanidade.

O Iluminismo europeu criou a ideia de universalização da história, como se os seus princípios tivessem as mesmas categorias e fios condutores (uma lógica comum desde os antigos até os modernos) que Immanuel Kant reafirmará dizendo que ao descobrir e dominar esses fios condutores, se consegue uma aceleração para um estado cosmopolita e universal. Kant tem uma ótica universalista, observando a história sob o ponto de vista global, deixando de lado o particular (KANT, 1986, p.10-11). Essa ideia de progresso cosmopolita que não só destrói as nossas reservas naturais no sentido

⁸⁵Dipesh Chakrabarty nasceu em 1948, em Calcutá, na Índia. É um historiador indiano, lembrado principalmente por suas contribuições à teoria pós-colonial e aos estudos subalternos. Atualmente é professor de História no Lawrence A. Kimpton Distinguished Service.

material, mas destrói também nossas reservas emocionais, nos aprisionando a um suposto “esclarecimento”.

Estaríamos diante do Epistemicídio⁸⁶, ou seja, da negação e, mais ainda, da própria rejeição da produção intelectual produzida fora do ocidente e mais precisamente da Europa? Estaríamos nós condenados ao colonialismo do saber?

Apresentarei esse estudo sobre Cartago e Aníbal com enfoque nos conceitos estabelecidos pelo pós-colonialismo sobre a perspectiva das Guerras Púnicas, principalmente da 2ª guerra. A pesquisa que venho desenvolvendo no PPGHC/UFRJ analisa as Guerras Púnicas ante um olhar alternativo, isto é, sob a ótica de Cartago a partir de 3 pilares:

- Econômico - Ações de Roma contra Cartago;
- Circularidade Cultural - Ritos Fúnebres;
- Multiculturalismo - Através do Exército de Aníbal (formação de um exército multiétnico).

Para este artigo, vamos dividir o trabalho em três partes a partir de três conceitos propostos: Identidade, Diversidade e Multiculturalismo, numa visão não eurocentrada com reflexões sobre as questões da historicidade das narrativas romanas e na inconsistência ontológica da alteridade.

ANTONOMÁSIA DOS FENÍCIOS E DOS PÚNICOS

Os documentos⁸⁷e, conseqüentemente, a historiografia denominaram a batalha entre romanos e cartagineses, que durou mais de um século (265-146 a.C.), de Guerras Púnicas. Em última análise, a história da guerra é entre romanos e um inimigo, pois é observada pelo prisma grego e romano, através de relatos de autores que conheciam o resultado final da contenta (GOLDSWORTHY, 2019. P.21). Percebemos uma forte conotação preconceituosa, com uma profunda visão negativa e parcial do confronto entre cartagineses e romanos.

⁸⁶Epistemicídio é um termo cunhado pelo Professor Boaventura de Sousa Santos Catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra .

⁸⁷*Políbio e Tito Lívio.*

Os etnônimos atribuídos por romanos e gregos aos povos semitas não eram os mesmos pelos quais os próprios se identificavam. Os fenícios do oriente se autodenominavam como Cananeus (Kn`nm), povo originário da região de “Canaã. Os cananeus habitavam a costa sírio-palestina e são percebidos como semitas ocidentais construindo uma civilização urbana onde hoje localiza-se a Palestina, Israel, Líbano e parte da Síria. A arqueologia nos revela que povos da antiguidade na Idade do Bronze não se reconheciam como fenícios e sim como cananeus. Nenhum documento desse período usava o termo “fenício” (MARKOE, 2000, p.15).

O gentílico “fenício” cunhado pelos gregos entre os séculos IX e VII a.C. para definir o povo semita oriental como um todo, não tem procedência em nenhum documento conhecido, seja textual ou epigráfico (AUBET. 2006. P. 6-7; PRAG, 2006. P. 25-26). Para os cartagineses, que são o alvo da nossa pesquisa, não existe registro de uma autoidentificação de púnico, sendo esse termo um processo de construção e manipulação de identidade e alteridade (PRAG, 2006. P. 7-8). A identidade cívica para aquele que é de Cartago é ser reconhecido como cartaginês (PRAG, 2006. P. 24). Os nascidos em Sidon se reconheciam como sidônios, os de Tiro, tirenses e de Gebal, biblos. Já o termo “poenus” toma uma amplitude maior e passa a ser mais do que uma simples referência a cartaginês, aufere um significado negativo, relacionado a “enganado” (PRAG, 2006. P. 12-16). Hoje, o termo “fenício” classifica o semita que vivia na região correspondente ao atual Líbano e, por volta do século I, identifica também o semita que viveu na região mediterrânica ocidental entre os séculos VIII e VI a.C. (PRAG, 2006. P. 4), enquanto que “púnico” identifica o cartaginês ou qualquer semita que habitava a região do Mediterrâneo Ocidental a partir da metade do século VI a.C. (AUBET. 2001. P. 13), mas para Momigliano (1993. P 4-6) a imagem negativa do cartaginês não era extensiva aos gregos, nem antes e nem depois das Guerras Púnicas.



Figura 1 - o autor

ANÍBAL BARCA

Aníbal Barca, general cartaginês responsável por uma guerra sem precedentes contra os romanos, infligindo ao seu exército uma das derrotas militares mais devastadoras já registradas pela história, não possui uma identidade própria, mas uma imagem construída pelo olhar ocidental, conforme as necessidades e as circunstâncias. Nas vitórias, Aníbal é considerado um seguidor de Alexandre (o grande discípulo de Aristóteles), aquele que estabelece uma supremacia da civilização grega sobre as demais culturas. Nas derrotas, é um púnico sanguinário, que comete infanticídios e não tem religião (ou seja, não se conecta com o divino) – o que é contraditório nos documentos⁸⁸, porém só quando isso é conveniente, pois tanto a historiografia como os próprios documentos afirmam que Aníbal considerou Melqart/Hércules como seu Deus patrono pessoal em várias situações (MACDONALD, 2015, p. 64).

Essas são algumas das identidades criadas para Aníbal sob os cânones do discurso oficial romano (discurso do vencedor/ de uma história final), que a contemporaneidade acabou adotando. Basta assistir ao filme⁸⁹ de Aníbal para nos depararmos com o ator estadunidense, Victor Mature interpretando o general cartaginês com vestes romanas. É importante estarmos sempre atentos ao Poder de Construção das Narrativas que possuem a capacidade de moldar pensamentos, visto que é a maneira mais eficaz de domínio: ter a posse da história do “outro”. Segundo Edward Said: O

⁸⁸Políbio. (1.64.6). e Tito Lívio (21.21.9).

⁸⁹Aníbal o conquistador (“Annibale” título original) direção: Edgar G. Ulmer e Carlo Ludovico Bragaglia, 1959 com Victor Mature.

poder de narrar ou impedir que se formem ou surjam outras narrativas é muito importante para a cultura do imperialismo e constitui uma das principais conexões entre ambas (SAID, 2005. P.11). Poderíamos ainda usar Franz Fanon em seu livro *Peau noire, masques blancs* (Pele negra, máscara branca), que explica, parafraseando o reverso da medalha: um Aníbal interpretado com máscara negra num personagem de pele branca. Mantendo a ideia central do pensamento fanoniano, em outras palavras: por mais peles negras e menos máscaras brancas.

O cinema ocidental é uma arma poderosa de subjugação ideológica na dimensão da colonialidade do poder. Um Aníbal interpretado por um branco, não passa de uma violência culturalmente incorporada nos grandes anti-heróis ocidentais. Nada mais é do que a expressão contemporânea do colonialismo.



Figura 2 - o autor

A Preponderância Cultural enxerga a Diversidade Cultural como uma ameaça e nós propomos um olhar alternativo em oposição ao olhar de superioridade já estabelecido, que apresenta o centro do mundo catalogando seus padrões civilizatórios e a ausência da possibilidade de ver o “outro” como legítimo, e, ao não demonstrar alteridade, o resultado é a destruição desse “outro”. Não podemos temer o risco de explorar apenas o binário (toda batalha vencida por Aníbal tinha uma justificativa que desqualificava seus méritos e quando eles eram enaltecidos, serviam para valorizar a vitória final de Roma). Os binários colonizador/colonizado, ocidente/não-ocidente e dominação/resistência, são mecanismos úteis para iniciar o estudo de questões de poder, entretanto acabam limitando a pesquisa sob a forma exata pela qual o poder é difundido

e as formas como esse poder é engajado, contestado, desviado e apropriado. Então, nosso dever é romper com essa perspectiva ocidentalizada ou no mínimo questiona-la!⁹⁰

Mikhail Bakunin⁹¹ disse que o Estado não admite no interior das suas fronteiras outro Estado. Ele não admite um revolucionário com força suficiente para lhe causar medos ou arrepios. Não admite um negro, um indígena autônomo que não lhe peça bênção todos os dias (MORAES, 2005, P.5).

Um século após a destruição de Cartago, Júlio César acampou perto das ruínas da cidade durante as guerras civis. Assim, surgiu uma nova colônia romana chamada *Colonia Iulia Concordia Karthago*. A nova Cartago foi construída sobre as ruínas da antiga cidade cartaginesa e os romanos ergueram sobre seu coração a colina de Byrsa, não deixando quaisquer vestígios da cidade de Aníbal.

Sua biografia deve começar deste ponto, pois o Aníbal que conhecemos foi adaptado à narrativa da ascensão de Roma e sua grandeza. Se podemos ter certeza de alguma coisa é o que ele significava para os romanos: um general traiçoeiro, que causou a destruição de Cartago (MACDONALD, 2015, p 2). Em suma, a história foi construída para sugerir que os cartagineses recebessem o castigo pelas ações de Aníbal Barca.

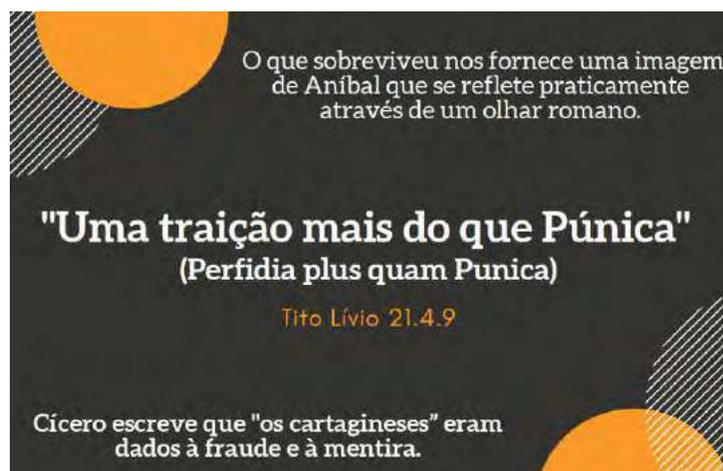


Figura 3 - o autor

⁹⁰COOPER, Frederick. Conflito e conexão: repensando a história colonial da África. “Conflict and Connection: rethinking Colonial African History”. Foi originalmente publicado em American Historical Review, n. 99, 1994, p. 1516-45. American Historical Association. Tradução: Dorisvelton Rosa. Revisão: Rosalia Garcia e Adriana Schmidt Dias.

⁹¹Mikhail Aleksandrovitch Bakunin, teórico político, sociólogo, filósofo e revolucionário anarquista. É considerada uma das figuras mais influentes do anarquismo e um dos principais fundadores da tradição social anarquista

Nascido em 247 a.C., em Cartago, região ao norte da África, colônia fenícia a leste do lago de Tunis, Aníbal Barca era filho de uma família da elite cartaginesa. Foi criado na Hispânia e viveu grande parte da sua vida guerreando na Itália. Educado por preceptores gregos ampliou seu vasto conhecimento, o que influenciaria sua vida. Muitos anos depois, voltaria a viver em Cartago e morreria em Bitúnia, na Prússia, em 183 a.C. por suas próprias mãos (LIVIO, 39, 51). Aníbal foi um homem do desterro.

O exército de Aníbal, uma força militar multicultural, composto por cidadãos cartagineses e, majoritariamente, por mercenários, combateu legiões romanas compostas por cidadãos e itálicos recrutados através da concessão da cidadania em formas jurídicas diferenciadas.

Um soldado em marcha, queima entre quatro mil a cinco mil calorias por dia, ou entre um quilo e um quilo e meio de comida; para um exército de cinquenta mil homens isso implicava um consumo de sessenta toneladas diárias de comida, e a força de Aníbal necessitaria de mais do dobro dessa quantidade, mas forragem para milhares de cavalos e burros de carga, o que era uma tarefa difícil. Para a marcha inicial de quatrocentos e cinquenta quilômetros até o Ebro haveria provavelmente depósitos de mantimentos, mas daí para a frente Aníbal e os amigos estariam por sua conta. Este seria o seu Rubicão. (O'CONNELL, pág 122)



Figura 4 - o autor

Como disse Cícero: “Aníbal pensava que em seu exército não deveria haver rivalidade de nascimento, mas apenas de mérito” (Verr. 2.5.31). Havia uma abordagem igualitária em relação ao seu comando militar, que valorizava o talento (e o comprometimento) em vez de apenas o status. Segundo Políbio, a genialidade de Aníbal residia em seu comando pessoal sobre uma força heterogênea de "homens que nada

tinham em comum naturalmente, mas que ele mantinha em um alto nível de funcionamento”.

Aníbal, de fato, usou a diversidade de seu exército para explorar a consistência das legiões romanas, empregando elementos de surpresa e táticas não ortodoxas para manter seu inimigo desequilibrado.

CARTAGO

O terceiro século foi um período de crescimento econômico e aumento do comércio em torno do Mediterrâneo. Foi também uma época de crescente prosperidade em Cartago. A cidade tinha uma posição privilegiada, situada no meio do Mediterrâneo, o que era, estrategicamente, um fator importante e decisivo para capitalizar o comércio de um mundo cada vez mais amplo.

Para começar o estudo sobre Cartago vamos estabelecer o conceito que utilizaremos para compreender o significado de território. Existem diversos conceitos de trabalho com suas concepções teórico-metodológicas, dando ênfase à gama de aspectos dentro do território, sejam eles econômicos, políticos, culturais ou mesmo o entrelaçamento destes fatores, para explicar o conceito e a dinâmica de um espaço que está sempre em construção. Vamos utilizar o conceito de Rogério Haesbaert que entende território como espaços de áreas de influências. Território como local de ação, de movimentos, de apropriação e não só um território demarcado geograficamente (HAESBAERT *apud* SPOSITO, 2004, p.18).

COMO FAZER UM ESTUDO SOBRE CARTAGO?

O confronto entre os documentos históricos e a arqueologia de Cartago são importantes fontes de informações para o estudo da história da antiga cidade africana. Os traços materiais descobertos nas últimas décadas em Cartago e outros sítios semitas do ocidente mediterrânico, permitem a reconstrução do desenvolvimento econômico, social, cultural e político da cidade, desde sua fundação até a destruição, em 146 a.C.

A partir dos dados arqueológicos e de referências históricas, examinaremos, pela perspectiva das representações sociais e dos processos de fixação de identidade étnica, a hegemonia cartaginesa sobre as demais comunidades semitas do Mediterrâneo Ocidental e, posteriormente, a produção de alteridades por parte dos romanos, em relação aos cartagineses. Devido às escassas informações encontradas nos documentos, que muitas vezes possuem um olhar romano disforizado, os dados arqueológicos passam a ser fundamentais para a reconstrução histórica.

RECONSTRUÇÃO HISTÓRICA

Cartago era uma cidade portuária diversificada e multicultural que tinha uma estreita ligação com o Oriente Próximo⁹². A prosperidade da cidade era famosa em todo o Mediterrâneo e os navios cartagineses viajavam por toda parte. Existem evidências do guia de um explorador chamado Hanno certificando que suas viagens alcançavam muito além do Mediterrâneo - descendo a costa ocidental da África até o delta do Níger. (MACDONALD, 2015, p.08 e 13).

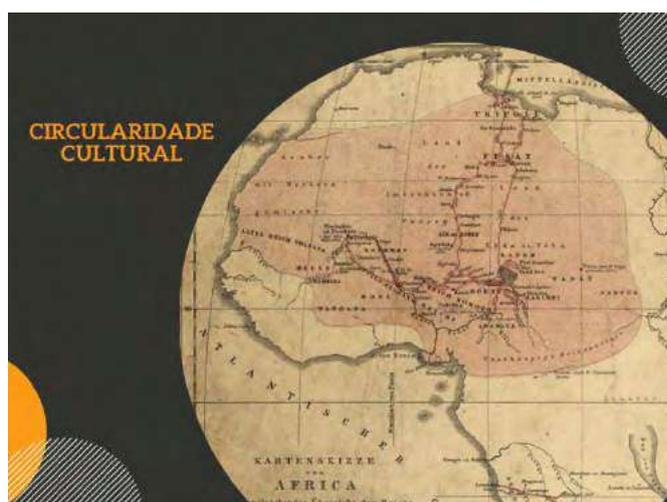


Figura 4 - o autor

Cartago possuía uma rede de comércio crescente, a razão do movimento do seu porto, destacando os diversos artefatos culturais encontrados, entre eles artefatos egípcios.

⁹²(N.A.) A autora usa o termo “Oriente Próximo” (*Near East*) que nós entendemos ser um termo eurocentrista, mas resolvemos manter o original escrito pela autora.

Nos túmulos cartagineses foram descobertas cerâmicas coríntias e atenienses, além de artefatos fenícios como os tradicionais ovos de avestruz delicadamente decorados usados como recipientes. (MACDONALD, 2015, p.13).

O Mediterrâneo se configurava como uma grande Circularidade Cultural, que segundo Ginzburgé constituída, de uma forma ou de outra, por diferenças culturais e, conseqüentemente, pela tramitação de elementos culturais comuns existentes no ambiente das diferentes classes sociais que fazem parte de qualquer sociedade.(...) Relacionamentos circulares eram feitos de influências recíprocas, que se moviam de baixo para cima, bem como de cima para baixo” (GINZBURG,1987, p.13).

Roma era, tradicionalmente, uma sociedade agrária. Cartago, apesar do estereótipo de comerciante, advindo de sua origem fenícia, estendeu sua influência para o território circundante e desenvolveu uma produção agrícola intensa desde o início de sua história. Um dos poucos documentos cartagineses que restaram é um manual de agricultura feito por Mago, que foi utilizado por Roma⁹³.

Por volta de 300 a.C. as terras aos arredores da cidade tinham se transformado numa imensa unidade de produção de comida [...] foi por isso que os romanos pensaram em conservar o texto de Mago sobre agronomia, pois compilava métodos mais desenvolvidos de transformar planta em dinheiro. (O'CONNELL, 2012, p. 85)

Foi encontrada na literatura latina, especificamente na obra do dramaturgo Plauto, uma descrição sobre o homem cartaginês. Essa peça foi escrita para os romanos no final do século III e, segundo um dos diálogos, mostra como era o entendimento de um romano sobre um cartaginês. Disse um dos personagens de Plauto: "comerciante cartaginês"(...) conhece todas as línguas; mas embora sabendo, finge que não sabe. Ele é completamente púnico” (ou seja enganador) (MACDONALD, 2015, p. 15)

É interessante ressaltar que na Antiguidade o caráter multilíngue era visto com desconfiança, contudo rebatido por Fanon que afirma que dominar a linguagem é assumir a identidade da cultura. Fanon ainda argumenta que a colonização requer mais do que a subordinação material de um povo (FANON, 2008 p.15). Ela também fornece os meios pelos quais as pessoas são capazes de se expressarem e se entenderem. O que

⁹³Passum, era um vinho feito da passa, que foi desenvolvido em Cartago e levado para Roma, onde ficou muito popular no Império Romano. Existe um fragmento de uma receita cartaginesa de Mago com uma tradução feita por Decimus Junius Silanus (século II a.C.)

ele vai chamar de Colonialismo Epistemológico.

Aprendemos com Plauto que os cartagineses da época de Aníbal eram culturalmente diferentes de seus homólogos gregos e romanos. Seu estilo de se vestir era diferente, eles furavam as orelhas, muitas vezes eram multilíngues e não comem carne de porco (uma tradição semita).

Cartago tornou-se uma cidade monumental e multicultural no século III. Era uma cidade aberta às influências culturais e religiosas estrangeiras, possuía uma cultura vigorosa desenvolvida a partir de uma mistura de influências culturais fenícias, gregas, egípcias e da Numídia, como mostram as decorações de tumbas, arquitetura e obras de arte sobreviventes. Sua elite sabia grego e Baal Hammon era o Deus principal (CHARLES-PICARD, 1958.p.24-32).

É importante destacar que a sociedade cartaginesa se helenizou de maneira crescente, principalmente a partir da passagem entre os séculos IV e III a.C., quando se caracterizou, nas palavras de Lancel, por uma grande “mestiçagem cultural”, característica que levou Grimal a defini-la como detentora de um helenismo misto.

No apogeu dos reis helenísticos, desenvolveu-se uma era do comandante heroico. Esses célebres generais representavam o modelo de poder e “liderança heroica” que Alexandre havia personificado. As poderosas repúblicas de Cartago e Roma foram igualmente influenciadas por histórias dessas magníficas façanhas de glória militares (MACDONALD, 2015, p 27).

Anibal aprendeu a tomar decisões rápidas, como as de Alexandre, e agudas, como as de Pirro, conforme relata o professor Robert O’Connell.

Da Sicília, Sardenha até a Macedônia, começando na Hispânia e terminando na África, passando pela Itália. Um contingente de homens de diversas culturas e estados, onde todas as batalhas travadas em solo italiano foram vencidas por um general que elaborou sua estratégia em que previa todos os detalhes com uma precisão impressionante. “Causal, tático, operacional, político e até sociológico – esta era verdadeiramente a guerra de Aníbal” (O’CONNELL,2012, p 135).

Os grandes generais eram inspirados pelo divino e, assim como todo grande general, Aníbal também foi introduzido nos estudos de estratégias militares e possuía um profundo domínio na arte de comandar e liderar exércitos, técnicas aprendidas com seu pai, Amílcar Barca. Possuía um vasto conhecimento da filosofia humana, tendo

como preceptor o grego Sosilus, ampliando assim seu conhecimento cultural o que influenciaria sua vida. Aníbal, era um homem do Mediterrâneo, pluricultural, com domínio sobre a língua grega.

Era verdadeiro milagre que todos aqueles mercenários de nações e línguas diversas, que nem se podiam compreender, não se houvessem amotinado, apesar do retardamento do soldo e da falta de víveres, algumas vezes (...) seus soldados nunca atentaram contra sua vida, nem mesmo jamais cogitaram traí-lo. (PEIXOTO, 1995. P. 21)

Lançamos para o debate um olhar sobre Cartago levando em conta as estruturas sociais de uma cidade voltada para o comércio marítimo, cujas trocas comerciais promoveram o *multiculturalismo* de seu exército de mercenários. Cartago, através de seu porto, permitiu contato com novas ideias, novas estratégias de combate e nos cabe analisar os espaços plurais e de memória desses lugares silenciados na história. E porque silenciados? Talvez por fazer parte da África?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Heráclito de Éfeso (540-480 a.C.) pensava a identidade ora como pólemos, “combate de opostos”, ora como logos, “união de contrários”, em profunda e permanente mudança e transformação. É da luta entre os contrários, ou seja, do devir, do tornar-se, do vir-a-ser, que eles se harmonizam numa unidade. Roma e Cartago se coadunavam nas contradições, porque a história é um processo de construção permanente, que envolve ideologias, culturas, religiões, valores e memórias, imaginações, lutas e resistências, numa complexa rede marcada pela temporalidade e pela ação individual ou coletiva dos homens.

A história não está imune à divergências, mas deve sempre procurar eliminar explicações simplistas baseadas em relações lineares de causa e efeito. Por isso, digo que a História é ampla e não Eurocêntrica. As narrativas e a historiografia podem sim conter um projeto ocidentalista (eurocentrado) de dominação, no entanto a História está ali, muitas vezes escondida, servindo de referencial silencioso para o conhecimento histórico.

Como bem disse Michelangelo “Em cada bloco de mármore vejo uma estátua; vejo-a tão claramente como se estivesse na minha frente, moldada e perfeita na pose e no efeito. Tenho apenas de desbastar as paredes brutas que aprisionam a adorável

aparição para revelá-la a outros olhos como os meus já a veem.” Portanto a História está ali, cabe a nós estudiosos irmos em busca do elo perdido.



Figura 5 - o autor

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. *Documentos textuais*

POLÍBIO. História Pragmática Livros I a V - Tradução Berno Battistin Sebastiani. São Paulo: Editora Perspectiva, 2016.

LIVIO, Tito. História de Roma - Ab urbe Condita Libri 3º e 4º volumes -Tradução Paulo Matos Peixoto. São Paulo: Ed Paumape,1990.

2. *Relatos arqueológicos*

GUIRGUIS Michele. Necropoli fenicia e punica di Monte Sirai: indagni archeologiche 2005/2007

MOURA Fabricio Nascimento. Sacrificios humanos em Cartago: um diálogo com a historiografia contemporânea

RAMAZZINA Adriana A. Cerâmica púnica da necrópole de Palermo no acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia-USP - Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 20: p. 417-428, 2010.

3. *Artigos*

CHAKRABARTY, Dipesh. A pós-colonialidade e o artifício da História. *Práticas da História*, nº 11

(2020) www.praticasdahistoria.pt

MORAES, Wallace. A Necrofilia colonialistaoutrocida no Brasil. Revista Estudos Libertários (REL), UFRJ, vol.2 Nº 3; Ed especial nº1, 2020.

_____ As origens do Necro-racistas – Estados do Brasil – críticas de uma perspectiva Decolonial e Libertária. Revista Estudos Libertários (REL), UFRJ, vol.2 Nº 6; Segundo semestre de 2020/ ISSN 26760619

4. *Bibliografia geral*

AUBET, Maria Eugenia. The Phoenicians and the West. Politics, colonies, and trade. Tradução de Mary Turton. 2. ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

BAKUNIN, M. (2000). Deus e o Estado. São Paulo: Imaginário.

CHARLES-PICARD, Gilbert e Collette. A vida cotidiana em Cartago: No tempo de Anibal. Tradução Carlos Montenegro Miguel. Lisboa: Livros do Brasil Lisboa. Tradução de: La vie quotidienne a Carthage - Au temps d'Hannibal, 1958.

ECKSTEIN, Arthur M. Mediterranean Anarchy, Interstate war, and the rise of Rome. London: University of California Press, 2006.

FANON Frantz, Pele negra, máscaras brancas. Tradução de Renato da Silveira Prefácio de Lewis R. Gordon EDUFBA Salvador, 2008

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo: uma analogia e suas implicações. In: GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo; CASTELNUOVO, Enrico. A micro-história e outros ensaios. Lisboa: Bertrand; Rio de Janeiro: DIFEL, 1991. p. 203-214.

HAESBAERT, Rogério. Dilema de conceitos: espaço-território e contenção territorial. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério. Territórios e territorialidades: teorias, processos e conflitos. Expressão Popular: São Paulo, 2009.

KANT, Immanuel. Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. Ed. Bilíngue Alemão/Português. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986

MACDONALD, Eve. Hannibal a helenitic life. USA: Taylor & Francis e-Library, 2015.

MARKOE, G. E. Phoenicians. Los Angeles, Berkeley: University of California Press, 2000.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Alien wisdom. 5. imp. Cambridge: Cambridge University

Press, 1993

O'CONNELL, Robert. Aníbal: Cartago e o pesadelo da república romana. Tradução Dinis Pireis. 1. ed. Lisboa: Bertrand Editora, 2012.

PEIXOTO, Mario Matos. Aníbal. 1. ed. São Paulo: Paumapé, 1995.

PRAG, Jonathan R. W. Poenus plane est – but who where the 'Punickes'? Papers of the British School at Rome. London: The British School at Rome, v. 74, p. 1-37. 2006.

SAID, Edward W. Cultura e Imperialismo. Tradução Denise Bottmann. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. Tradução de: Culture and imperialism.

4. Anexo (figuras)

Figura 1- 4 - HEALY, Mark Hannibal Smashes Rome`s Army. Osprey Military, 1984. London

Figura 2 - foto <https://www.spacetrekk66.com.br/dvd-anibal-o-conquistador-victor-mature/prod-2186302/>

Figura 5 - <https://www.wdl.org/pt/item/149/>

Figura 6 - <https://deniseludwig.blogspot.com/2018/12/michelangelo-parte-i-esculturas-do.html>

REVISTA DE ESTUDOS ANARQUISTAS E DECOLONIAIS - UFRJ

APOIO

CPDEL UFRJ

OTAL UFRJ



CPDEL UFRJ



cpdel.ufrj



cpdelufrj



cpdel.ifcs.ufrj.br