

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

JOÃO PEDRO GARCEZ FRANCESCHI

TEMPOS EM CONFLITO:
O CASO YANOMAMI NAS MEMÓRIAS DE CLAUDIA ANDUJAR E CARLOS A.
MENNA BARRETO

CURITIBA

2021

JOÃO PEDRO GARCEZ FRANCESCHI

TEMPOS EM CONFLITO:
O CASO YANOMAMI NAS MEMÓRIAS DE CLAUDIA ANDUJAR E CARLOS A.
MENNA BARRETO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, no Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial a obtenção do título de Mestre em História.

Linha de pesquisa: Arte, Memória e Narrativa

Orientadora: Prof. Dra. Rosane Kaminski

CURITIBA

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELO SISTEMA DE BIBLIOTECAS/UFPR –
BIBLIOTECA DE CIÊNCIAS HUMANAS COM OS DADOS FORNECIDOS PELO AUTOR

Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607

Garcez Franceschi, João Pedro

Tempos em conflito : o caso Yanomami nas memórias de Claudia Andujar e
Carlos A. Menna Barreto. / João Pedro Garcez Franceschi. – Curitiba, 2021.

Dissertação Mestrado em História – Setor de Ciências Humanas da
Universidade Federal do Paraná.

Orientadora : Prof^a. Dr^a. Rosane Kaminski

1. Índios Yanomami - História. 2. Andujar, Claudia, 1931-. 3. Barreto, Carlos
Alberto Lima Menna, 1929-1995. 4. Memória. 5. Antropologia. I. Kaminski, Rosane,
1967-. II. Título.

CDD – 981.00947

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em HISTÓRIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **JOÃO PEDRO GARCEZ FRANCESCHI** intitulada: **Tempos em conflito: o caso yanomami nas memórias de Claudia Andujar e Carlos A. Menna Barreto**, sob orientação da Profa. Dra. ROSANE KAMINSKI, que após terem inquirido o aluno e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa.

A outorga do título de mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 31 de Março de 2021.

Assinatura Eletrônica

31/03/2021 17:27:04.0

ROSANE KAMINSKI

Presidente da Banca Examinadora (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Assinatura Eletrônica

31/03/2021 17:26:31.0

EVERTON DE OLIVEIRA MORAES

Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE PONTA GROSSA)

Assinatura Eletrônica

31/03/2021 18:13:24.0

CLÓVIS MENDES GRUNER

Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ)

Agradecimentos

Agradeço, primeiramente, a minha mãe Vera pelo apoio incondicional durante todos esses anos e por sempre incentivar meu gosto pelo estudo. Muito do que sou devo a ela, e fico muito orgulhoso em compartilharmos o encanto pela docência.

À minha família, agradeço pela ajuda e confiança de sempre. Em especial, gostaria de agradecer ao tio Amilton, que recentemente se foi, nos deixando todos saudosos. E ao bebê Noah, que contagia a todos com sua alegria generosa, de redobrada importância nesses tempos difíceis que vivemos.

À Sílvia, minha namorada, agradeço pelo amor e carinho que compartilhamos. Foram eles que deram um brilho para esse período introspectivo de escrita da dissertação. Também agradeço pelo constante estímulo que é estar do seu lado.

Agradeço também aos queridos colegas que conheci durante esse período do mestrado. Matheus, Ícaro, André, Lara, Álvaro, Alloma, Leo, Fernando, Aline, Tairon, Lucas, Letícia, Camila, Arthur, Wellington, vocês foram muito importantes pela acolhida calorosa, pelo companheirismo intelectual, pelos falatórios gostosos, as refeições no RU, as visitas ao bar e todas outras experiências que não cabem aqui. Agradeço ainda ao Alexandre, a Maria Elisa, ao Luiz, ao Gabriel, a Noêmia, ao Fernando, entre outros colegas do Programa de Pós-Graduação em História que foram importantes amigades e parceiros de pesquisa ao longo desses dois anos. Sou muito grato também ao Maurício, ao Hádél e ao Max, por terem me recebido em sua casa e pela alegria que foi morarmos um tempo juntos. Da mesma forma, ao André e à Brenda sou muito grato pela convivência harmoniosa, respeitosa, e, principalmente, amistosa que tínhamos. Estar com vocês tornou mais fácil encarar essa experiência imprevista da quarentena.

À Capes, agradeço pela bolsa que proporcionou que me dedicasse integralmente ao mestrado. E a Galeria Vermelho, agradeço pela pronta ajuda no acesso aos arquivos digitais das fotografias de Claudia Andujar.

Agradeço também a todos técnicos e funcionários da UFPR, do RU à biblioteca, por todo o trabalho que fazem para a Universidade acontecer.

Agradeço a Maria Cristina, pelas diversas vezes que me ajudou desde que ingressei no PPG; aos professores Hector Hernandez e Vinícius Honesko, pelas aulas e indicações de leituras estimulantes no primeiro ano de mestrado; ao professor Paulo Reis, pela leitura atenta e

comentários preciosos do primeiro texto dessa pesquisa; ao professor Alexandre Nodari, por suas contribuições entusiasmadas no exame de qualificação dessa dissertação.

Sou muito grato aos professores Everton Moraes e Clóvis Gruner por aceitarem participar da banca e por já serem interlocutores dessa pesquisa há mais tempo.

Agradeço, por fim, a Rosane Kaminski, pelo apoio e incentivo desde antes da seleção, por acolher e orientar meu pensamento inconstante, por aceitar a trajetória errante dessa pesquisa, e pela inspiração como historiadora, professora, orientadora e pessoa.

RESUMO

Nas décadas de 1970 e 1980, os projetos desenvolvimentistas do governo militar brasileiro submeteram os Yanomami a intensos contatos com a fronteira econômica regional em expansão: estradas, projetos de colonização, fazendas, serrarias, canteiros de obras e garimpos. Tais contatos, entre outras coisas, provocaram crises epidemiológicas, degradação sanitária generalizada e fenômenos de desestruturação social entre os Yanomami, causando, inclusive, grandes taxas de mortalidade. Diante da situação, várias campanhas de mobilização pelos direitos dos indígenas e do meio ambiente procuraram denunciar essas violências, criando uma comoção nacional e internacional com as causas, e propor freios políticos e jurídicos nesse processo – nos quais destacam-se a promulgação da Constituição Federal de 1988 e a demarcação da Terra Indígena Yanomami em 1992. O presente estudo procura analisar comparativamente duas memórias que foram construídas, posteriormente, sobre esse caso: as da artista e ativista Claudia Andujar, fotógrafa que tem sua vida marcada pela aliança com os Yanomami, e do militar Carlos Alberto Menna Barreto, que ocupou altos cargos de gestão pública na região durante aqueles anos. O objetivo era refletir sobre o caráter conflitante entre essas memórias, ou seja, sobre as condições de possibilidade de construção de sentidos tão distintos sobre uma “mesma” situação – enquanto Andujar elaborava um trabalho artístico de denúncia da violência contra os Yanomami através de um rico diálogo com sua cosmologia, Menna Barreto construía um testemunho conspiratório sobre a ameaça à soberania nacional que representavam os movimentos indígena e ambientalista. Assim, perguntamos: como seria possível investigar um conflito de memórias sem perder de vista seus fundamentos políticos e ontológicos? Para isso, esse texto se divide em quatro partes. Primeiramente (Introdução), mobiliza discussões recentes na teoria da Antropologia e da História para a construção do problema de pesquisa. Recorre, assim, aos campos de estudo que consolidaram a *virada ontológica* da Antropologia *como método* para análise da variação entre ontologias, e o conceito de *políticas do tempo* como instrumento para apreender as disputas em torno do tempo. Realiza, ainda, um breve diagnóstico político do presente, colocando no centro da análise o problema das mudanças climáticas, e chamando atenção para o negacionismo e as figurações de futuro que daí advém. Nas partes seguintes (Capítulos 2 e 3), faz uma aproximação mais descritiva às fontes (refletindo sobre sua estrutura, seu contexto de produção, os autores, suas intenções, etc.), propõe uma análise ontológica dessas fontes, e, também, sobre as noções de tempo que as orientam, enfatizando, para isso, a dimensão política dessas formulações. Por fim (Considerações Finais), procura sintetizar os argumentos principais do trabalho, afirmando alguns componentes estruturais da *diferença* entre Menna Barreto e Andujar, e trazer à tona a sobrevivência e atualidade desse conflito no presente brasileiro. Dessa forma, o estudo sugere que o Antropoceno é um dos fundamentos que instauram uma *multitemporalidade* do presente, ou seja, uma contingência no interior da qual as diferentes perspectivas sobre as mudanças climáticas mobilizam e performatizam tempos próprios, implicando, assim, um *conflito entre políticas do tempo* – cada qual apontando um mundo por vir.

Palavras-chave: Yanomami. Claudia Andujar. Carlos Menna Barreto. políticas do tempo. Antropoceno.

ABSTRACT

In the 1970s and 1980s, the developmentalist projects of the Brazilian military government subjected the Yanomami to intense contacts with the expanding regional economic frontier: roads, colonization projects, farms, sawmills, construction sites and garimpos. Such contacts, among other things, have caused epidemiological crises, widespread health degradation and phenomena of social disruption among the Yanomami, causing even high mortality rates. In view of the situation, several mobilization campaigns for the rights of indigenous people and the environment sought to denounce these violence, creating national and international commotion with the causes, and to propose political and legal brakes in this process - in which the promulgation of the 1988 Federal Constitution and the demarcation of the Yanomami Indigenous Land in 1992 stand out. The present study seeks to comparatively analyze two memories that were later built on this case: those of the artist and activist Claudia Andujar, a photographer whose life is marked by the alliance with the Yanomami, and the military Carlos Alberto Menna Barreto, who held high positions of public management in the region during those years. The objective was to reflect on the conflicting character between these memories, that is, on the conditions for the possibility of building such different meanings about a “same” situation - while Andujar elaborated an artistic work to denounce the violence against the Yanomami through a rich dialogue with his cosmology, Menna Barreto built a conspiratorial testimony about the threat to national sovereignty that the indigenous and environmentalist movements represented. So, we ask: how would it be possible to investigate a conflict of memories without losing sight of its political and ontological foundations? For this, this text is divided into four parts. First (Introduction), it mobilizes recent discussions on the theory of Anthropology and History to construct the research problem. Thus, it uses the fields of study that consolidated the *ontological turn* of Anthropology *as a method* for analyzing the variation between ontologies, and the concept of *politics of time* as an instrument to apprehend disputes over time. It also carries out a brief political diagnosis of the present, placing the problem of climate change at the center of the analysis, and drawing attention to the denialism and the figurations of the future that arise from it. In the following parts (Chapters 2 and 3), he makes a more descriptive approach to the sources (reflecting on their structure, their context of production, the authors, their intentions, etc.), proposes an ontological analysis of these sources, and, also, on the notions of time that guide them, emphasizing, for this, the political dimension of these formulations. Finally (Final Remarks), it seeks to synthesize the main arguments of the work, affirming some structural components of the *difference* between Menna Barreto and Andujar, and to bring to light the survival and actuality of this conflict in the Brazilian present. Thus, the study suggests that the Anthropocene is one of the foundations that establish a *multitemporality* of the present, that is, a contingency within which different perspectives on climate change mobilize and perform their own time, thus implying a *conflict between politics of time* - each pointing to a world to come.

Keywords: Yanomami. Claudia Andujar. Carlos Menna Barreto. politics of time. Anthropocene.

SUMÁRIO

Prefácio - O local da pesquisa e os descaminhos do método.....	11
1. Introdução – Tempos em conflito: elaborando o problema de pesquisa.....	16
1.1. Elementos para um diálogo teórico.....	17
1.1.1. Virada ontológica	17
1.1.2. Políticas do tempo.....	25
1.2. ... e o negacionismo como vetor da política.....	36
1.3. Estudo de caso: é possível uma resposta multinaturalista aos negacionismos?	47
Capítulo 2 - O pensamento militar e o mundo amazônico em <i>A Farsa Ianomâmi</i> : naturalismo, colonização e negacionismo	51
2.1. O argumento de Menna Barreto em <i>A Farsa Ianomâmi</i>	52
2.1.1. Os interesses alienígenas por trás da demarcação da Terra Indígena Yanomami.....	54
2.1.2. A invasão estrangeira	55
2.1.3. Claudia Andujar e os inimigos do Brasil	56
2.1.4. A invenção dos Yanomami	59
2.1.5. A falsidade da “história do genocídio indígena”	61
2.1.6. Naturalização da guerra e legitimação da colonização.....	62
2.1.7. “Redescobrir” o Brasil no século XXI.....	63
2.2. A composição de um mundo ou os fundamentos da narrativa.....	64
2.2.1. Naturalismo.....	65
2.2.2. Colonização	72
2.2.3. Negacionismo	77
Capítulo 3 – As memórias de Claudia Andujar nas fotografias de <i>Marcados e Sonhos</i> : arquivo, xamanismo e a queda do céu	82
3.1. <i>Marcados</i> e a elaboração de memória de Claudia Andujar	84
3.1.1. As Circunstâncias	86
3.1.2. Os tempos da memória	91
3.2. As fotografias de <i>Sonhos</i> e a artista-xamã.....	93
3.2.1. O xamanismo nas fotografias	96
3.2.2. Artista-xamã	99
3.3. A fotograFria e o tempo da queda do céu.....	103
3.3.1. Temporalidades frias e quentes	105
3.3.2. A queda do céu	107

3.3.3. O tempo do Antropoceno	112
4. Considerações Finais – Antropoceno e políticas do tempo no Brasil	116
4.1. O Brasil como um conflito ontológico de longo prazo	117
4.2. As crises do nosso tempo e a retração do futuro moderno no Antropoceno	120
4.3. As políticas do tempo no Novo Regime Climático brasileiro	124
4.4. É possível uma resposta multinaturalista aos negacionismos?	130
Referências	133
Anexos	142

Prefácio - O local da pesquisa e os descaminhos do método

Essa pesquisa nasceu em 2016, fruto de um acaso, de um encontro não planejado. Foi em 2016 que conheci, pela primeira vez, a obra de Claudia Andujar. Esse encontro aconteceu em uma visita despreziosa ao MALBA (Museu de Arte Latinoamericano de Buenos Aires), onde estava sendo exposta a série *Marcados*, de autoria de Andujar. De imediato, as fotografias de retrato de *Marcados* causaram uma espécie de *choque* em mim e, em meio as famosas obras de Tarsila do Amaral, Frida Kahlo, Antonio Berni e Candido Portinari, por exemplo, todas da coleção do museu, era a série de Andujar que me parecia ser a mais potente, não só pelas fotografias, mas também pela forma como elas eram montadas de maneira a articular a infância de Andujar – uma criança judia fugindo do nazismo -, seu engajamento político e corporal com os Yanomami, e, por fim, sua capacidade impar em fotografar. Era uma arte pessoal, política, engajada, desnuda, crua, forte, perturbadora. Era um micro-retrato do Brasil. O tipo de coisa que não sai da cabeça tão cedo...

Embora esse encontro tenha sido o “nascimento” dessa pesquisa, não foi aí que ela, de fato, começou. Foi em torno de um ano após esse encontro que, enfim, me dediquei a escrever algo a respeito da obra. Nesse momento, no formato de um ensaio que seria entregue para a disciplina de História da América III do curso de História da Universidade Federal da Fronteira Sul, sugeri, de maneira bem genérica, que *Marcados* poderia ser lido como um “testemunho de um programa metódico de etnocídio”, tentando, assim, articular a obra de Andujar com as discussões em torno da literatura de testemunho (fortemente amparadas pela teoria do trauma) e também com o debate decolonial. O argumento era simples: à colonização do Brasil, entendida como um evento traumático e precariamente simbolizado na *psiquê* brasileira, Andujar respondia com seu testemunho da violência (etnocida) do projeto-Brasil (o Estado-nação) em relação aos povos indígenas, habitantes de longo prazo dessas terras. Era como se Andujar propusesse, como uma terapia coletiva ou clínica cultural, a intrusão do real traumático da colonização no imaginário desse sujeito-coletivo (singular) Brasil, que não cessou de lidar com o trauma de maneira recalcada, tentando esquecê-lo enquanto ele continuava, cotidianamente, se manifestando no presente.

Posteriormente, decidi que expandiria essa pesquisa no meu trabalho de conclusão do curso (TCC) de História. Naquele momento, me interessava pensar, a partir da série fotográfica

de Andujar e no bojo do que já havia escrito, algumas questões mais gerais da História do Brasil e também da Teoria da História. Tocado por uma espécie de *anarquismo epistemológico* que emergia de algumas leituras díspares que fazia no momento (penso na epistemologia dos saberes de Boaventura de Sousa Santos, no perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro, e, em menor grau, no passado prático de Hayden White), me preocupava em não relegar *Marcados*, a fonte da pesquisa, à mera condição de *objeto* do conhecimento. *Objetivar diferentes tipos de racionalidades e discursos era um dos procedimentos que a ciência moderna/colonial aplicava para operar a construção do Outro e, assim, legitimar sua violência* – era o que eu lia nos autores mencionados. Assim, me aterrorizava a ideia de objetivar ou domesticar aquela obra de Andujar que, em um primeiro contato, tanto me tocou. Parecia ser uma forma de tirar sua força, de imobilizá-la. Se eu queria, de fato, potencializar ela, valorizar sua agência, deveria proceder de outra forma. Pensava, portanto, em tomar *Marcados* como um “quase-sujeito”, por assim dizer; algo ou alguém que tinha uma racionalidade e um pensamento próprio, e que tinha muito a nos dizer, se soubéssemos como perguntar. Tratava-se de “sujeitar” a fonte – “um objeto é um sujeito incompletamente interpretado”, era o mantra epistêmico de Viveiros de Castro que ecoava nas minhas intenções.

Ao fim de 2018, esse TCC foi aprovado com o título “*Marcados e as fotografias de Claudia Andujar: trauma colonial e testemunhos do etnocídio*”. Ele era uma tentativa, grosso modo, de produzir *agenciamentos* desde a série fotográfica: seguindo as pistas que Andujar deixou em sua apresentação da série e em algumas entrevistas a respeito dela, procurava expandir a ideia da colonização como um *trauma* (de temporalidade própria) da história do Brasil e também refletir sobre o caráter político e terapêutico proposto pelos enunciados que se convencionou chamar de *testemunhos*. Esses dois conceitos (trauma e testemunho), oriundos da tradição psicanalítica, assumiam, portanto, uma centralidade na leitura da série de fotografias. Tinha como certo, naquele momento, que essa escolha não tinha um mero caráter de preferência teórica; as noções de trauma e testemunho já estavam no discurso de Andujar sobre *Marcados* – afinal, a autora começava a série articulando as fotografias com outras experiências de vida em que ficou frente a situações de uma violência ao mesmo tempo inacreditável e metódica (a saber, o nazismo e os projetos desenvolvimentistas do governo militar brasileiro na Amazônia entre o fim da década de 1970 e o início de 1980) e, quando falava de suas intenções com a publicação tardia das fotos (algo que fugia do objetivo pelo qual elas foram concebidas), Andujar recuperava o mote da literatura de testemunho: para aquilo não mais se repetir.

O trabalho, assim, se dividiu em dois eixos principais: o passado (o trauma) e o futuro das imagens (o testemunho). A primeira das partes se dedicava a pensar a experiência da colonização no Brasil, conjuntamente com os antropólogos Pierre Clastres e Eduardo Viveiros de Castro (com a noção de *etnocídio*) e os intelectuais indígenas Davi Kopenawa e Ailton Krenak, como um *continuum* desde 1500, enfatizando seu caráter traumático e sua temporalidade da repetição. A segunda parte, por sua vez, procurava articular o componente imagético da narrativa de Andujar, seu caráter testemunhal, e suas ambições políticas. Concluía, dessa forma, a partir de discussões da teoria do testemunho e das “artes de testemunho”, afirmando que a narrativa sobre o passado de *Marcados* continha, ao mesmo tempo, um projeto particular de futuro. Ou, dito de outro modo, que o acesso ao passado daquela narrativa era um acesso de tipo político. Um tipo de conclusão que poderia ser estendida a outras narrativas sobre o passado, sejam as historiográficas ou memorialísticas. Essa análise procurava enfatizar uma certa *política do tempo*, ou seja, o entendimento que a negociação de bordas entre passado, presente e futuro – para recuperar a tipologia de Chris Lorenz e Berber Bevernage – era uma operação *política* (em sentido amplo). De certa forma, essa era uma questão de teoria da história colocada pela maneira como *Marcados* articulava politicamente passado, presente e futuro. Não foi à toa que o trabalho se dividiu no componente de “passado” e de “futuro” das imagens.

A pesquisa que aqui se apresenta pretende avançar nessas questões ao mesmo tempo que amplia o universo de fontes da pesquisa. Duas fontes, em particular, assumem centralidade nessa empreitada. São elas a série fotográfica *Sonhos*, também de autoria de Claudia Andujar, e o livro *A farsa ianomâmi*, de autoria do coronel Carlos Alberto Lima Menna Barreto. Penso que as fotografias de *Sonhos* permitem não só abordar a racionalidade do projeto de Claudia Andujar desde outro ponto, mas, principalmente, elas complementam a dimensão destitutiva da narrativa de *Marcados* com um esforço constitutivo, por parte de Andujar, de tradução cosmológica – o que será argumentado, em pormenores, ao longo da dissertação. Já o testemunho de Menna Barreto, em *A farsa ianomâmi*, entra em confronto com os próprios testemunhos de Andujar. Para Menna Barreto, Andujar é uma inimiga, não só dele como do (seu) Brasil, e faz parte de um grande complô internacional que envolve governos estrangeiros, ONGs, povos indígenas, com o objetivo de tomar a soberania brasileira sobre a Amazônia. Gostaria, desde já, de tecer alguns comentários sobre a assunção dessa fonte.

Li o livro de Menna Barreto no início de 2019, ao mesmo tempo que o Brasil acompanhava os primeiros meses do governo do presidente Jair Bolsonaro. As correspondências na narrativa do ex-militar, que foi publicada pela Editora do Exército –

importante lembrar -, e nas declarações e projeto político do novo presidente a respeito da Amazônia e dos povos indígenas *incendiavam* a leitura. Assim, não conseguia ler *A farsa* simplesmente como um devaneio, uma loucura de Menna Barreto. Era uma loucura que tinha a sua racionalidade – um tanto perversa – e um projeto político, que estava assombrando o presente brasileiro. Tratá-la como um *negacionismo*, dando ênfase para seu elemento cognitivo, como tantos outros que atormentam nossos dias e que colocamos sob este signo, me parecia ser uma estratégia que pressupunha um consenso que já havia se despedaçado. Cabia entender também sua positividade, seu conjunto de afirmações e estratégias, sua tentativa de disputar o consenso, suas próprias figurações de passado e futuro. Ela também tinha uma dimensão constitutiva e, por isso, também poderia ser encarada, metodologicamente, como um “quase-sujeito”.

Andujar e Menna Barreto, então. O que acontece nesse encontro? O que ele pode dizer sobre a escrita da história? Sobre as disputas de memória e as políticas do tempo? Sobre diferentes projetos políticos para a Amazônia e o Brasil? Quais são os futuros em jogo aí? E os passados? Não haveria, entre eles, uma “guerra de mundos”? Essas perguntas, um tanto quanto cruas, são algumas das que animam essa pesquisa. A formulação de perguntas é, com certeza, tributária de determinadas posturas epistêmicas e teóricas. Pretendo deixar claro essas posições, e a razão delas, ao longo do texto, bem como os caminhos que serão trilhados para procurar abordá-las. Esse é um exercício que começa na introdução e que percorre os capítulos dedicados a cada uma das fontes.

*

Uma última palavra sobre o “prefácio”. Decidi escrevê-lo, como uma apresentação da pesquisa, por dois motivos principais. Primeiramente, gostaria de *situar* a pesquisa, isto é, marcar tanto seu local de produção como sua história. Toda pesquisa é, em última instância, um *saber local* – como disse Donna Haraway – e, por isso, acredito que situá-la é um gesto de justificável relevância. Em segundo lugar, em complemento a isso, é uma tentativa em apontar os descaminhos do método. Pois, se a pesquisa é um saber local (em sentido histórico e espacial), o método é algo que não surge ou é escolhido de antemão, mas, pelo contrário, é algo que vai se conformando ao longo dela. Por isso, esse prefácio quis percorrer as transformações do método dessa pesquisa até aqui, o que orientou seus descaminhos, os motivos de escolha das fontes, a formulação das perguntas, *and so on*. Espero ter atingido esses objetivos, mesmo que

sumariamente, e tornado claro qual é o ponto de partida para o desenvolvimento dessa dissertação.

1. Introdução – Tempos em conflito: elaborando o problema de pesquisa

“Somos todos neokantianos”, afirmava Michel Foucault em 1966, resenhando *A filosofia do iluminismo* de Ernst Cassirer. Foucault queria, assim, chamar a atenção para um “enigma que, por quase duzentos anos, atordoou o pensamento ocidental, tornando-o cego a sua própria modernidade”, a saber, o dilema colocado por Immanuel Kant entre a existência do mundo (e de objetos do conhecimento) e a mediação da percepção como via de acesso a eles. Para Foucault, a cisão kantiana ainda atordoava seu presente, e o neokantismo epistemológico era, ainda, uma espécie de “história silenciosa”¹. Alguns anos depois, em 1970, resenhando dois livros de Gilles Deleuze – *Diferença e repetição* (1968) e *Lógica do sentido* (1969) -, Foucault faz outro comentário extemporâneo, que também ressoa até hoje, e que poderíamos ler em complemento ao primeiro: “Durante muito tempo, creio eu, esta obra dará voltas sobre nossas cabeças [...] Mas um dia, talvez, o século será deleuziano”².

Acredito que tais frases enigmáticas de Foucault podem ser lidas no sentido de uma “história dos sistemas de pensamento”, como o próprio autor empreendeu no que se convencionou chamar de sua fase arqueológica. Assim, elas podem servir de guias para adentrarmos em alguns debates recentes de teoria e epistemologia das ciências humanas. A hipótese de trabalho, aqui, é a de que o pós-estruturalismo, a parte suas inegáveis invenções teóricas e desconstruções de universais, ainda se apoia, silenciosamente, na cisão entre sujeito e objeto do conhecimento, que afirma um mundo (ou natureza) externo, uno, estanque, inacessível. Em oposição a esse “neokantismo”, algumas vertentes do pensamento contemporâneo procuram reavaliar as condições da relação entre “natureza” e “cultura”, ou “objeto” e “sujeito” do conhecimento, inclusive questionando se essa separação é mesmo possível – secularizando, em alguma medida, o pensamento deleuziano. O termo “virada ontológica” agrupa muitas dessas intervenções, dispares em seus pormenores, que vem sendo levantadas principalmente no campo da Antropologia e Filosofia. Na História, por sua vez, o crescente debate em torno das “políticas do tempo” poderia ser lido como um correlato, sem o

¹ FOUCAULT, Michel. Une histoire restée muette. *Dits et écrits: 1954-1988*. Vol. 1. 1994. p. 546. Esse texto não aparece na edição brasileira dos *Ditos e escritos*. Remeto, portanto, ao original e reproduzo uma tradução livre dos trechos.

² FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum*. *Ditos e escritos* (Vol. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento). Organização e seleção de textos de Manuel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. p. 231.

mesmo grau de radicalidade, à virada ontológica. Essa é a hipótese que tentaremos avançar, realizando, para isso, primeiramente, um brevírio sobre os conceitos e discussões em questão.

1.1. Elementos para um diálogo teórico...

1.1.1. Virada ontológica

Em *The ontological turn* (2017), os antropólogos Martin Holbraad e Morten Pedersen fazem uma exposição sistemática das diferentes vertentes que compõem a virada ontológica. Do realismo especulativo e a *object-oriented ontology* (Quentin Meillassoux, Graham Harman), aos estudos sobre ciência e tecnologia (Bruno Latour, Isabelle Stengers), passando pelas “ontologias alternativas” (Tim Ingold, Terence Evens, Eduardo Kohn, Arturo Escobar, Marisol de la Cadena, Mario Blaser) e as *deep ontologies* (Philippe Descola, Michael Scott), Holbraad & Pedersen chegam até um trio que compõe o núcleo teórico e conceitual do que poderia ser chamado de “virada ontológica como método”, e que será o foco aqui, a saber, os trabalhos de Roy Wagner, Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro. Antes de marcar a diferença da “virada ontológica como método”, cabe antes traçarmos uma aproximação entre essas vertentes, também para compreendermos o porquê de estarem todas sob a mesma insígnia.

Seu plano de fundo comum seria a percepção de uma falência total da “constituição moderna”, manifestada na crise política, econômica e ecológica do império, do capitalismo e da modernidade³. Assim, compartilhariam um desejo de oferecer alternativas às premissas ontológicas da modernidade, adquirindo, portanto, um forte caráter inventivo e experimental, que procura pensar, intervir e experimentar o mundo de novas maneiras, e que aparece em um novo arranjo de vocabulários conceituais e estéticos do pensamento: assembleias, afetos, redes, multiplicidades; pós-humanismo, multiespécies, Antropoceno; novo materialismo, realismo especulativo; emergência, vibração, etc⁴. Para além desse berço “pós-moderno” no qual os autores colocam a virada ontológica, poderíamos afirmar, também, que é um projeto que tem como um de seus fundamentos a teoria pós-colonial, e que se propõe a avançar, desde a crítica à criação dos universais singulares da modernidade europeia e sua contraparte na criação do Outro colonial – o componente colonial da modernidade -, até o estabelecimento de uma

³ O estudo paradigmático aqui, segundo os autores, parece ser o do antropólogo Bruno Latour. LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*: ensaio de antropologia simétrica. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

⁴ HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn*: an anthropological exposition. Cambridge University Press, 2017. p. 31.

gramática do conhecimento que se assume local e, portanto, múltipla. Também não é à toa esse tipo de esforço acontecer na Antropologia e ser inspirado, principalmente, no material etnográfico sobre povos extra-modernos.

Em *Exorcizando o simbolismo* (2016), Diogo da Silva Corrêa pensa esse fundo comum como um “combate frontal e sistemático à clausura epistemológica kantiana” expressa nos legados teóricos, fortemente influenciados pela linguística, que enfatizavam o caráter simbólico e representacional da relação entre seres humanos e mundo. Cansados do “artificialismo do símbolo”, estaríamos retornando “às coisas mesmas” e a uma nova era da ontologia e do real – “só que agora sem o sujeito, como no caso da fenomenologia, e sem o simbólico, como ainda presente no anti-humanismo estruturalista ou no pós-modernismo”⁵. Corrêa parece sugerir, em seu texto, que alguns movimentos teóricos que ganharam força na reinvenção do pensamento crítico pós-1968, como, por exemplo, os estudos culturais e a virada linguística, ao enfatizarem a cultura e a linguagem como modos de acesso ao mundo, ainda operavam através daquele dilema neokantiano que estabelecia um mundo externo, ao mesmo tempo fixo, eterno e inalcançável – e que definiria a “natureza” da dicotomia natureza/cultura. Assim, nessa lógica, haveria uma única natureza e diversas formas culturais/representacionais/simbólicas de significá-la. Isso fica claro em um exercício que Corrêa propõe como forma de diferenciação entre esse neokantismo e o tipo de pensamento ‘neo-materialista’ da virada ontológica; ele pergunta:

Por que, afinal de contas, pessoas percebem coisas “aparentemente idênticas” de forma “totalmente diferente”? Ora, a tradição neokantiana nos permitia resolver essa questão ao dizer que o símbolo, uma vez sociologizado e em sua historicidade, [...] nos refrataria as “mesmas” coisas de modo “distinto”. Nesse caso, não são as coisas que são diferentes; apenas as representamos distintamente. O mundo mantém-se íntegro enquanto a nossa cognição varia.

[...] A variação perceptiva [da virada ontológica], nessa segunda chave, é vista não em termos cognitivos, onde a diferença fica reduzida ao universo das representações mentais, mas em termos ecológicos, concernindo aos distintos modos de existência ou formas de vida.⁶

⁵ CORRÊA, Diogo Silva (et al). *Debate: o simbolismo e as práticas*. In: VANDENBERGHE, Frédéric; WEID, Olivia von der (orgs.) *Novas antropologias*. Rio de Janeiro: Terceiro ponto, 2016. p. 210.

⁶ Corrêa, *ibid.*, p. 212-213.

Tendo em vista esse fundo comum das diversas vertentes da virada ontológica, podemos abordar, em pormenores, uma certa oposição que Holbraad & Pedersen fazem dentro dessa tradição, e que oporia o entendimento da virada ontológica *como método* – com um caráter mais pragmático, por assim dizer - e seu entendimento como o estabelecimento de novas ontologias e abstratos – um caráter mais idealista. Assim, também poderemos situar melhor o principal interlocutor teórico que ampara nossa própria definição de virada ontológica, a saber, o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro. Holbraad & Pedersen definem ‘seu’ tipo de virada ontológica – cabe ressaltar que os autores são também atores desses debates e é assim que seu esforço de sistematização em *The ontological turn* precisa ser lido -, em diálogo com os já citados trabalhos de Roy Wagner, Marilyn Strathern e o próprio Eduardo Viveiros de Castro, como um método analítico na história da antropologia, que se resume na fórmula, incessantemente repetida na parte historiográfica do livro, de "um projeto metodológico que coloca questões ontológicas para resolver problemas epistemológicos"⁷.

A definição de virada ontológica a que se filiam os autores é entendida, então, como um procedimento metodológico a ser realizado na leitura do material de pesquisa, seja ele etnográfico ou não. Para eles, esse procedimento funciona, por exemplo, quando nos deparamos com uma situação de profunda *diferença* conceitual ou imaginativa em relação a algo – como no caso dos calendários “não-lineares” balineses – e, na tentativa de reflexão e relativização, não os interpretamos dentro dos termos de nosso aparato conceitual (e suas teorias genéricas sobre o humano, a sociedade, a cultura, o tempo, etc.), mas, pelo contrário, seguimos com eles [*run with them*]; ou seja, tentamos intensificar suas potencialidades – o que nos levaria, em últimas instâncias, a questões ontológicas como o que *é* uma coisa? O que *é* uma pessoa? O que *é* a relação entre elas? O que *é* o humano, a sociedade, a cultura, o tempo, etc?⁸. Dessa forma, Holbraad & Pedersen afirmam que *é* a “preocupação central da virada ontológica: [...] criar as condições sob as quais se pode ‘ver’ as coisas em um material etnográfico que de outra forma não seria possível”, e *é* isso que a define como “uma intervenção metodológica, em oposição a uma de tipo metafísico ou filosófico”⁹. Esse tipo de procedimento teria, para os autores, algumas raízes na história do pensamento antropológico, e seria uma forma de radicalizar três de seus preceitos: a reflexividade, a conceitualização e a experimentação¹⁰.

⁷ Holbraad; Pedersen, *op. cit.*, p. 5.

⁸ Holbraad; Pedersen, *ibid.*, p. 2-3.

⁹ Holbraad; Pedersen, *ibid.*, p. 4.

¹⁰ Holbraad; Pedersen, *ibid.*, p. 9.

Isso poderá ficar mais claro ao examinarmos o *multinaturalismo* e o *perspectivismo* amazônicos conforme reconstituídos da “imaginação conceitual indígena nos termos da nossa própria imaginação” por Eduardo Viveiros de Castro¹¹. Recuperamos esses conceitos propostos por Viveiros de Castro pois, além de ser um bom e reconhecido exemplo de estudo informado pelo método ontológico, e que tenta extrair dele profundas consequências, sua formulação também oferece um encontro entre a obra de Roy Wagner e de Marilyn Strathern, os outros dois nomes proeminentes da vertente da virada ontológica que tentamos contornar aqui. Além disso, os conceitos, como veremos, emergem, principalmente, desde o contexto amazônico – e esse é um dado relevante para a pesquisa, como ficará óbvio. Os textos fundamentais aqui são *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena* (2002)¹², cujas bases já estavam assentadas em *Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio* (1996)¹³, e o livro *Metafísicas canibais* (2015)¹⁴.

A partir da literatura etnográfica amazônica, Viveiros de Castro propõe chamarmos de *perspectivismo* uma certa convenção existente no pensamento ameríndio - e que tem toda série de implicações naquele universo. Sua formulação é a seguinte:

[*Perspectivismo*] trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos [...]

O estímulo inicial para esta reflexão foram as numerosas referências, na etnografia amazônica, a uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo – deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos – é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos. [...]

Vendo-nos como não humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos veem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e

¹¹ Como o próprio Viveiros de Castro define seu esforço de elaboração dos ensaios que compõem *A inconstância da alma selvagem*. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Prólogo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 15.

¹² VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*. In: *A inconstância da alma selvagem*, op. cit.

¹³ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

¹⁴ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie de cultura.¹⁵

Ou seja, o perspectivismo ameríndio funciona a partir do entendimento que todos os seres e/ou coisas (sejam pessoas, animais, espíritos, plantas, artefatos, etc.), ao assumirem o ponto de vista, a posição de sujeito, o pronome eu, veem-se como humanos. Há, portanto, uma humanidade comum entre eles. Esse aspecto do pensamento ameríndio, importante ponderar, é uma potencialidade ontológica, e não um dogma cosmológico: todo ser *pode* ocupar a posição de sujeito, e alguns o fazem em diferentes graus e contextos – um contexto relacional de predador e presa, tal qual a metafísica amazônica da predação, é um cenário privilegiado para se ver o perspectivismo operando. O mundo ameríndio é, em suma, o mundo da humanidade imanente, onde o cogito cartesiano se inverte: “isto existe, logo isto pensa”¹⁶.

O *multinaturalismo*, por sua vez, é uma implicação do *perspectivismo*. Viveiros de Castro constrói a noção marcando distância às ideias de relativismo e multiculturalismo, bastante em voga na filosofia ocidental da diferença de matriz neokantiana. Vejamos, novamente, sua formulação:

Enquanto estas [as “cartas conceituais” multiculturalistas] se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado –, a concepção ameríndia [multinaturalista] suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma do particular. [...]

O perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo. O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma “só cultura”, múltiplas “naturezas”; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação.¹⁷

¹⁵ Viveiros de Castro, *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, p. 347-350.

¹⁶ Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*, p. 65.

¹⁷ Viveiros de Castro, *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, p. 349; 379.

“O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação”. O espírito integra os seres; o corpo diferencia. Ele é a origem das perspectivas. Se a posse de uma alma similar, uma humanidade comum que é uma continuidade metafísica entre os seres, implica no uso de conceitos análogos (presa, predador, guerra, bebidas fermentadas, xamãs, chefes, espíritos, etc.) por diversos deles, um corpo – no sentido de “conjunto de maneiras ou modos de ser”¹⁸ - diferente implica em referências outras a esses conceitos, em mundos e naturezas diversas. Enquanto em uma leitura relativista e multiculturalista, haveriam interpretações/representações diferentes para um mundo igual; numa leitura ameríndia, o que há são interpretações “iguais”, sob o prisma da humanidade, para mundos diferentes. Isso deságua na ausência de uma natureza última, final, eterna: o mundo é o “espaço abstrato de divergências” de pontos de vista¹⁹. O pensamento ameríndio é dotado então de uma “ontologia integralmente relacional”, que concebe o mundo a partir da diversidade de pontos de vista que o povoam e o constituem²⁰. O multinaturalismo enfatiza não a variedade de naturezas; destaca, sim, a “naturalidade da variação, a variação *como* natureza”²¹.

Esse mundo multinaturalista do pensamento ameríndio, como correlato do perspectivismo como convenção ontológica, implica, também, em certas definições específicas de conhecimento e política. Essas duas dimensões estão colocadas no trabalho que é atribuído aos xamãs nesses contextos. O xamanismo seria o local, por excelência, para vermos quais são as implicações políticas e epistemológicas desse tipo de ontologia particular. Recuperaremos essas implicações de maneira breve e genérica, tendo em vista a exposição sumária da virada ontológica aqui posta – e desenvolveremos elas, em profundidade, mais a frente. Cabe destacar, por hora, através da figura do xamã, essa articulação entre uma política e um conhecimento *perspectivista*. Segundo Viveiros de Castro, é o xamã que realiza a diplomacia intra e extraespecífica, transitando entre pontos de vista e “voltando para contar a história”. Por sua capacidade de viajar entre perspectivas (humanas e não-humanas), é o xamã que assume a tarefa de tradução entre diferentes pontos de vista, e que opera uma espécie de “política cósmica”, de composição de um mundo comum: “Se o ‘multiculturalismo’ ocidental é o relativismo como

¹⁸ “a diferença entre pontos de vista – e um ponto de vista não é senão diferença – não está na alma [...] a diferença deve então ser dada pela especificidade dos corpos. [...] Os animais veem da mesma forma que nós coisas diversas do que vemos porque seus corpos são diferentes dos nossos. [...] O que estou chamando de corpo, portanto, não é sinônimo de fisiologia distintiva ou de anatomia características; é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. [...] é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem de perspectivas.” Viveiros de Castro, *ibid.*, p. 380.

¹⁹ Viveiros de Castro, *ibid.*, p. 384.

²⁰ Viveiros de Castro, *ibid.*, p. 385.

²¹ Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*, p. 69.

política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica”²².

A obra de Viveiros de Castro, como vimos de sobrevoo, cabe muito bem ao esquema proposto por Holbraad & Pedersen, ou seja, é a partir do contato com o material etnográfico que o antropólogo decide “seguir com” alguns conceitos nativos, leva-os até o limite, investigar suas potencialidades ao máximo, tirar suas consequências últimas. Da *reflexividade* com o material de campo, Viveiros de Castro procede com o esforço de *conceituação* e *experimentação*, sem perder de vista a proposta de uma certa antropofagia conceitual entre o pensamento ameríndio e a própria teoria antropológica. A saber, como dizem Holbraad & Pedersen, o autor propõe uma espécie de “Amazonificação da antropologia” ou, em outros termos, ele se propõe a responder à questão: *como seria uma antropologia multinaturalista?*²³

De certa forma, esse esforço de pensar uma antropologia multinaturalista é também uma tarefa de xamã que Viveiros de Castro assume para si. Aquele esforço de “reconstituição da imaginação conceitual indígena nos termos da nossa própria imaginação” é fruto de uma tarefa de tradução, próxima daquela da diplomacia xamânica. Mas o sentido dessa *tradução* é aquele afeito à *traição*, ou seja, de uma tradução que trai não a língua de origem, mas que visa deformar o aparato linguístico e conceitual da língua de destino, conforme define o próprio Viveiros de Castro: “A boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a *intentio* do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino. Tradução, traição, transformação”²⁴.

É assim que Viveiros de Castro formula uma diferença entre dois modelos epistemológicos, a saber, aquele que se apoia em uma ontologia naturalista e que é representado na moderna concepção de ciência – cuja fundamentação aparece, entre outras, justamente na obra de Kant -, e um outro modelo, apoiado na ontologia animista ameríndia e cuja fundamentação aparece essencialmente no trabalho do xamã. Me permito, novamente, uma longa citação de Viveiros de Castro, onde essa diferença é explorada em um exercício comparativo:

²² Viveiros de Castro, *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, p. 358.

²³ Holbraad; Pedersen, *The ontological turn*, p. 173-174.

²⁴ Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*, p. 87.

[No ideal epistemológico moderno] conhecer é objetivar; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. Conhecer, assim, é dessubjetivar [...] Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa. [...]

[Já no ideal epistemológico ameríndio] conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou, antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um “algo” que é um “alguém”, um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa. (p. 358) [...] o conhecimento verdadeiro visa à revelação de um máximo de intencionalidade [...] Pois a boa interpretação xamânica é aquela que consegue ver cada evento como sendo, em verdade, uma ação, uma expressão de estados ou predicados intencionais de algum agente [...]

Em suma, se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado.²⁵

Nosso esforço de trabalhar os efeitos epistemológicos do estudo em torno das noções de perspectivismo e multinaturalismo precisa ser interpretado à luz do mote colocado anteriormente, que afirmava a virada ontológica (entendida como método) como uma resposta ao dilema neokantiano. Como vimos, o apoio que esse último tem em uma ideia de uma realidade/natureza exterior, inacessível e inalterável, é fortemente questionada pela ideia de um multinaturalismo – que afirma que a transformação se dá justamente na *natureza*. O animismo ameríndio pode, assim, produzir uma alteração nas coordenadas da ontologia naturalista ocidental - trair nosso aparato conceitual -, a partir da desestabilização do núcleo binário de nosso pensamento, que mobiliza algumas dicotomias que vão se tornando óbvias na história do pensamento, como, por exemplo, entre o âmbito do social/cultural x natural, do mental/espiritual x material, ou mesmo do epistemológico x ontológico²⁶. Já a obra de Viveiros de Castro, e de outros acadêmicos que trabalham com o perspectivismo amazônico, procura distorcer a dicotomia natureza/cultura que embasa esse pensamento dicotômico. Porém, como bom leitor do legado estruturalista da antropologia, e discípulo declarado de Claude Lévi-Strauss, Viveiros de Castro não procura, simplesmente, abandonar o binarismo; procede essa distorção reconceitualizando os binários, levando-os até os seus limites, onde a própria oposição acaba por se borrar. É justamente na obra de outra das autoras protagonistas da “virada ontológica como método”, a antropóloga Marilyn Strathern, que Viveiros de Castro encontra a

²⁵ Viveiros de Castro, *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, p. 358-360.

²⁶ Holbraad; Pedersen, *The ontological turn*, p. 162.

teorização das oposições binários do estruturalismo como "relações"²⁷. Viveiros de Castro coloca nos seguintes termos:

as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não se subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais; elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista.²⁸

Por fim, gostaria de assinalar uma certa herança do pensamento de Gilles Deleuze que aparece nesse debate. Em *Metafísicas canibais* (2015), Viveiros de Castro marca, demoradamente, a tradição deleuziana de sua virada ontológica – o que nos faz recuperar aquela ‘profecia’ de Michel Foucault. À figura de Deleuze, e seu fiel companheiro intelectual Felix Guattari, são dedicados três capítulos da obra. Ali, Viveiros de Castro afirma que a dupla conceitual perspectivismo e multinaturalismo, “enquanto conceitos ressintetizados pelo discurso antropológico [...] são o resultado do encontro entre um certo devir-deleuziano da etnologia americanista e um certo devir-índio de Deleuze-Guattari”²⁹, lembrando que boa parte dos escritos da dupla filósofo-psicanalista apoiava-se em bibliografia sobre povos não-ocidentais³⁰. Mas, também, esse encontro procurava responder a certa derrocada daquele neokantismo como “distinção entre epistemologia (linguagem) e ontologia (mundo)”, e colaborava para a emergência do que chamou de uma “ontologia prática”, na qual “conhecer não é mais um modo de *representar* o desconhecido, mas de *interagir* com ele”, isto é, como ensinaram Deleuze & Guattari, “um modo de criar antes que um modo de contemplar, de refletir ou de comunicar”³¹.

1.1.2. Políticas do tempo

Se a virada ontológica foi um dos modos que a Antropologia elaborou para fugir da clausura do neokantismo epistemológico - procurando tensionar a existência de uma natureza una que acomodaria as diferentes abordagens *culturais* da realidade através do método ontológico -, no campo da História, por sua vez, assistimos nos últimos anos a consolidação de

²⁷ Holbraad; Pedersen, *The ontological turn*, p. 168.

²⁸ Viveiros de Castro, *Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena*, p. 349.

²⁹ Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*, p. 95.

³⁰ Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*, p. 107.

³¹ Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*, p. 111.

um debate em torno das “políticas do tempo” que, argumentaremos, carrega uma certa correlação com a virada ontológica, ao passo que também procura questionar um fundo natural que funcionaria como substrato das investigações históricas sobre o “tempo”.

Em *Breaking up Time – Negotiating the borders between present, past and future* (2013), os historiadores Chris Lorenz e Berber Bevernage fazem um breve itinerário de uma questão fundamental que, relegada na historiografia por algum tempo, recentemente ganhou a atenção em investigações aprofundadas, a saber, a reflexão sobre o objeto do conhecimento histórico: o tempo. Embora apontem para diferentes abordagens que a questão vem tendo nas últimas décadas, os autores se dedicam, principalmente, a recuperar a trilha que foi seguida a partir dos estudos de Reinhart Koselleck na segunda metade do século XX. Como é sabido, Koselleck diagnosticou uma mudança na maneira ocidental de experienciar o tempo a partir da modernidade – para ele, algo que se conforma entre 1750 e 1850 -, que seria definida por uma crescente assimetria entre o *espaço de experiências* e o *horizonte de expectativas* - seus famigerados conceitos meta-históricos que pensavam o presente como o momento de articulação do passado e do futuro. Desde a colonização ultramarina, das mudanças e revoluções do campo político, da revolução copernicana, ou das inovações técnicas da sociedade industrial, Koselleck identifica uma mudança na maneira de atrelar passado e futuro que é sintetizada através da ideia de *progresso*: um devir histórico processual e de constante aperfeiçoamento, um futuro aberto pelo horizonte da mudança³². Em *O conceito de história* (2013), Koselleck argumenta que essa diferenciação qualitativa entre passado, presente e futuro que define a consciência moderna do tempo, não teve somente implicações metodológicas para a História, mas que essa diferenciação, que criou o passado como o “Outro” do presente, engendrou as condições para a emancipação e legitimação da História como disciplina³³. Não é à toa, por exemplo, que a historiografia historicista do século XIX podia afirmar que era a “distância” em relação ao passado que lhes dava um certo privilégio epistêmico da “imparcialidade” e “objetividade”³⁴. Koselleck acabava por historicizar, em seus estudos, não somente a prática historiográfica, como também sua pedra angular: o tempo.

³² KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006. p. 267-328.

³³ KOSELLECK, Reinhart (et al.) *O conceito de História*. Tradução René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013. p. 85-118. Ver também LORENZ, Chris; BEVERNAGE, Berber. *Breaking up time: negotiating the borders between present, past and future*. Schriftenreihe Der Frias School of History, 2013. p. 14. E, sobre o passado como “Outro” do presente, CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982. p. 13.

³⁴ Lorenz; Bevernage, *Breaking up time*, p. 14.

Bevernage, em outro espaço, coloca as contribuições do antropólogo Johannes Fabian como um dos pontos iniciais do debate sobre políticas do tempo³⁵. Principalmente em *O tempo e o Outro* (2013[1983]), Fabian se deteu a estudar as políticas do tempo que orientavam o discurso antropológico sobre povos não-ocidentais³⁶. Para ele, o discurso antropológico produzia um distanciamento espaço-temporal do Ocidente em relação aos seus Outros. De certa forma, era uma *espacialização do tempo*, ou seja, uma maneira de definir geograficamente quem era contemporâneo, quem partilhava o presente, e quem ainda estava em outro estágio da história. Fabian analisava esse processo através das ideias de “negação da coetaneidade” e “alocronismo”, procurando mostrar como esse processo de diferenciação em relação ao outro servia, indiretamente, à dominação imperialista e colonial. A “negação da coetaneidade” se referia a “uma situação na qual a localização hierarquicamente distanciada do Outro suprime a simultaneidade e a contemporaneidade do encontro etnográfico”, enquanto que o “alocronismo” era “o produto de um etnocentrismo arraigado com a ideologia capacitadora dos discursos sobre o Outro”³⁷. Assim, Fabian não somente realizava esse esforço de historicizar e politizar o “tempo” da Antropologia, mas afirmava, contundentemente, que a “geopolítica tem sua base ideológica na *cronopolítica*”³⁸.

Em sua leitura de Fabian, Bevernage propõe um diferente “remédio” para os problemas da negação da coetaneidade e do alocronismo. Para ele, é necessário reconhecer a heterogeneidade temporal para podermos realizar uma crítica do poder e de suas manifestações (neo)coloniais e imperialistas³⁹:

Dizer que o Outro vive em outro tempo não é em si ideológico: esse efeito só surge quando alguém afirma que o Outro vive uma 'fase' anterior do nosso tempo. Portanto, a melhor maneira de dismantelar o alocronismo é abraçar a ideia de não-coetaneidade e a não-contemporaneidade do presente consigo mesma. Isso não significa que não exista um presente histórico; ao contrário, lembra que a noção não é "natural", mas resulta de uma construção ficcional hegemônica.⁴⁰

³⁵ BEVERNAGE, Berber. *Tales of pastness and contemporaneity: on the politics of time in history and anthropology*. Rethinking History, v. 20, n. 3, p. 352-374, 2016.

³⁶ FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

³⁷ Fabian, *O tempo e o outro*, p. 10-11.

³⁸ Fabian, *ibid.*, 161.

³⁹ Bevernage, *Tales of pastness and contemporaneity*, p. 6.

⁴⁰ Bevernage, *ibid.*, p. 20.

Bevernage procede, assim, desde a crítica de Fabian às políticas do tempo coloniais no discurso antropológico, até uma proposta de entender o presente como construção ficcional, como algo que não é natural, algo que pode ser historicizado: um presente histórico ou uma “contemporaneidade” histórica, que seria habitado por múltiplas temporalidades.

Em *The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries?* (2019), a historiadora María Inés Mudrovcic avança alguns passos em relação a Bevernage, embora suas preocupações sejam bem parecidas⁴¹. Segundo ela, a ideia de *políticas do tempo* precisa ser vista de uma perspectiva heurística, como uma ferramenta ou instrumento que não somente nos ajuda entender como certos atos linguísticos atuam no presente construindo e desconstruindo as articulações entre passado e futuro, mas que também nos permite questionar a experiência do presente como “naturalizada”⁴². É a partir da teoria performativa das palavras de J. L. Austin (*How to do things with words*, 1962) que Mudrovcic se propõe a argumentar que “as distinções temporais entre presente, passado e futuro são distinções performativas, isto é, os resultados de ações linguísticas realizadas no presente”⁴³. Dessa forma, a historiadora oferece sua definição de políticas do tempo:

Políticas do tempo são ações ao longo do tempo, mais ou menos reconhecidas como tal, que constroem um 'outro' excluindo-o do presente. [...]

As políticas do tempo qualificam o passado, o presente e o futuro. [...]

As políticas do tempo consistem em um conjunto de operações que, ao sancionar o que é apropriado ou característico do presente, constrói um "outro", excluindo-o diacronicamente ou sincronicamente desse presente. O outro é anacrônico⁴⁴.

São essas políticas do tempo que definem, enfim, quem e o que é o *contemporâneo*. Nesse sentido, Mudrovcic estuda os escritos de Hippolyte Taine e Alexis de Tocqueville analisando ali como se constrói uma ideia de contemporâneo e de presente. Segundo a autora, é no século XIX francês que surge a “experiência epocal da contemporaneidade” a partir da exclusão daqueles que não partilham o mesmo “presente político”, isto é, o tempo pós-

⁴¹ MUDROVCIC, María Inés. *The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries?*. *Rethinking History*, v. 23, n. 4, p. 456-473, 2019.

⁴² Mudrovcic, *The politics of time, the politics of history*, p. 458-459.

⁴³ Mudrovcic, *ibid.*, p. 457.

⁴⁴ Mudrovcic, *ibid.*, p.457-458.

revolução, que ergueu uma barreira entre ele e o “passado” do Antigo Regime. Assim, a ideia de “contemporaneidade” não criou simplesmente uma relação temporal, mas introduziu uma normativa política, uma política do tempo, onde quem não se adequasse a ela estaria fadado ao passado ou ao atraso. “Contemporaneidade”, portanto, não simplesmente reconfigura o passado – estabelecendo a fronteira discriminatória entre ele e o presente –, mas também reconfigura o presente – ao passo que institui uma norma que define quem é contemporâneo a partir de preceitos político-culturais e não preceitos de coetaneidade. Como diz Mudrovcic, “a introdução de uma norma política no tempo linear, geográfico e universal produz necessariamente uma dessincronização qualitativa”; dessincronização essa que serve, enfim, a propósitos políticos⁴⁵. É o Estado moderno do século XIX, pós-revolução, que serve como essa referência normativa que distingue o contemporâneo e seus outros.

Esse estabelecimento do Estado-nação moderno como normativa de uma política do tempo não somente cria seus Outros (os não-contemporâneos, seja do passado ou do presente), como apontam Fabian e Mudrovcic, mas também produz um tipo de silenciamento sobre a continuidade da colonialidade. Como sugere o historiador Mario Ruffer em “*La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales*” (2010), foram as concepções “vazias e homogêneas” de tempo e história do discurso moderno que “tornaram impossível a figuração de processos de continuidade entre império e nação”⁴⁶, e que, portanto, dificultam a simbolização histórica de alguns legados da colonização ao presente – no exemplo do Brasil: a persistência da raça como signo de outrificação; a visão de povos indígenas como “dessincronizados” do presente; o extrativismo como tarefa do Brasil na geopolítica do capitalismo atual; etc. “Periodização não é somente uma representação do tempo; é fazer coisas com o tempo”⁴⁷; logo, há uma política do tempo, por exemplo, na periodização convencional da história do Brasil – aquela que divide a história do Brasil, a partir de regimes políticos, em Colônia, Império e República – que, de certa forma, aprisiona no passado algumas dinâmicas que de forma alguma cessaram de acontecer.

O esforço feito em tais empreendimentos de politizar o tempo, nesse sentido, é o questionar o caráter vazio e homogêneo desse tempo único e externo que funciona como base para o assentamento dos pressupostos da historiografia como um projeto moderno. “Se o

⁴⁵ Mudrovcic, *ibid.*, p. 466.

⁴⁶ RUFER, Mario. *La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales*. Memoria y sociedad, v. 14, n. 28, p. 11-31, 2010. p. 21.

⁴⁷ Mudrovcic, *The politics of time, the politics of history*, p. 469.

discurso histórico moderno necessita de uma concepção vazia e homogênea do tempo, é necessário afastar o tempo da história, *fora do terreno* da experiência e da cultura”⁴⁸. Conforme Rufer, é, assim, estabelecida uma certa *naturalização do tempo*, que precisa ser questionada. Bevernage e Lorenz, por sua vez, assim descrevem esse “tempo natural”:

Muitos historiadores parecem ter assumido que o tempo é o que os calendários e os relógios sugerem: 1. o tempo é homogêneo - ou seja, cada segundo, cada minuto e dia é idêntico; 2. o tempo é discreto - ou seja, todo momento no tempo pode ser concebido como um ponto em uma linha reta; 3. o tempo é, portanto, linear; e 4. o tempo é direcional - o que significa que flui sem interrupção do futuro, através do presente para o passado; 5. o tempo é absoluto - o que significa que o tempo não é relativo ao espaço ou à pessoa que o mede⁴⁹.

Esse tempo, na formulação de Dipesh Chakrabarty, seria o tempo da “história natural”, fruto da “distinção humanista” entre ela e a “história humana”⁵⁰. Enquanto que a história natural é quase estável – ou seja, suas mudanças são processos de duração muito longa e quase imperceptíveis em escala humana -, o tempo da história humana é sujeito de todo tipo de metamorfoses. Essa distinção lembra aquela entre Natureza e Cultura da constituição moderna, tensionada pelos expoentes teóricos da virada ontológica. Em “*O clima da história: quatro teses*” (2013), Chakrabarty formula, a partir da realidade do Antropoceno, como sua tese principal do texto – que baliza as outras três – o seguinte: “as explicações antropogênicas da mudança climática acarretam o fim da velha distinção humanista entre história natural e história humana”⁵¹. O Antropoceno é o conceito criado pelo químico Paul Crutzen – que, posteriormente, ganhou status de consenso na Geologia – e que se refere a passagem de uma era geológica do planeta – o Holoceno – à outra na qual o ser humano ocuparia o lugar de uma força construtora do ambiente – o Antropoceno⁵². Como destacam Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro em *Há mundo por vir?*, “nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo”⁵³. E este “tempo do Antropoceno” também significa uma profunda alteração na percepção moderna de tempo que balizava aquela distinção: a história natural, com seu tempo

⁴⁸ Rufer, *La temporalidad como política*, p. 18.

⁴⁹ Bevernage; Lorenz, *Breaking up time*, p. 17.

⁵⁰ CHAKRABARTY, Dipesh. *O clima da história: quatro teses*. Sopro – Panfleto Político Cultural, 91: 2-22, 2013.

⁵¹ Chakrabarty, *ibid.*, p. 5

⁵² DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir?* Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro: Cultura e Barbárie; ISA, 2014. p. 15.

⁵³ Danowski; Viveiros de Castro, *ibid.*, p. 16.

quase imóvel, lento, cada vez mais se vê acelerada, e as suas mudanças são sentidas cotidianamente pelos humanos; a história humana, por sua vez, entendida como o lugar das transformações, da aceleração, se vê cada vez mais lenta, impotente diante do impacto da realidade do Antropoceno⁵⁴, habitando um “presente sem por vir” – “embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: o Antropoceno só deverá dar lugar a uma outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra”⁵⁵. Ou seja, as fronteiras da separação entre os dois tipos de tempo e história vão progressivamente sendo borradas nesse presente do Antropoceno, e aquele “tempo natural” vazio e homogêneo aparece cada vez mais como algo dissociado da realidade, como simplesmente um constructo ficcional que, inclusive, dificulta que o conhecimento histórico possa questionar as políticas do tempo que lhe fundamentam.

Para além do estudo da semântica dos tempos históricos de Koselleck, da auto-crítica antropológica de Fabian, dos estudos em história da historiografia de Mudrovic e Bevernage, e dos impactos do Antropoceno em nossas concepções atuais de tempo, gostaria, por fim, de marcar um último movimento no debate público e teórico que contribui para esse processo de politização do tempo. Desde a década de 1980, novos estudos sobre a memória começaram a ganhar corpo nas ciências humanas⁵⁶. Convencionou-se chamar esse momento de *boom da memória*, representando tanto essa retomada dos estudos de memória como também a crescente invasão de memórias – em seus diversos suportes - no espaço público. O próprio Mario Rufer, que investe em uma política do tempo desde uma perspectiva decolonial, pensa os impactos do *boom* em relação à autoridade dos historiadores sobre o passado, argumentando que a “esfera pública dos usos do passado” é algo que foge ao manejo exclusivo da historiografia. Em “*Memoria sin garantías: usos del pasado y política del presente*” (2010), diferentemente de François Hartog -que, como bom francês, ao falar de *boom de memória*, está se referindo simplesmente a onda de patrimonialização, aos lugares de memória e as datas comemorativas francesas⁵⁷ -, Mario Rufer se refere ao *boom* como o saldo de dois outros movimentos: 1) *movimentos de descolonização*: A primeira vertente é a que aparece nas décadas de 1950 e 1960, e tem a ver com os processos de descolonização e de formação de “novas” histórias nacionais nos espaços pós-coloniais – principalmente africanos. Esses movimentos teriam

⁵⁴ CHAKRABARTY, Dipesh. *Anthropocene time*. History and Theory, v. 57, n. 1, p. 5-32, 2018. p. 30.

⁵⁵ Danowski; Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, p. 16.

⁵⁶ HUYSEN, Andreas. *Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, práticas da memória*. Contraponto, 2014. p. 12.

⁵⁷ HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Autêntica, 2013. p.133-191.

operado uma recuperação de visões e sujeitos subalternizados e de memórias invisibilizadas⁵⁸; e 2) *relatos de testemunho*: A segunda vertente se refere as linhas investigativas produzidas no Ocidente como reação aos fascismos e ao Holocausto, e que chamam atenção para o fracasso do projeto moderno ocidental. Segundo Rufer, elas são impulsionadas pelos relatos de testemunho e pela figura da testemunha, marcando uma tradição de narrativas da violência que, principalmente a partir das guerras, genocídios e ditaduras do século XX, queria questionar a herança ilustrada do Ocidente, desde uma filosofia do sujeito (universal) até a ideia do devir histórico como progresso⁵⁹. O *boom da memória* assim, na “necessidade de representar tanto os processos e sujeitos antes invisibilizados pela história como os extermínios do século XX”, para Rufer, “estreitou, desde espaços intelectuais muito diferentes, as vinculações gerais entre história e memória [...] e propôs outros registros e objetos como formas legítimas de expor o passado”⁶⁰.

Para analisar essa mudança, Rufer sugere uma definição do *presente como problema* e do *passado como produção*. A análise do presente como um *tropo*, como um *problema*, sugere um presente não só de uma cultura fugaz e “usos apolíticos da memória”, mas que “desde o presente também se organizam desejos de futuro projetados ao passado, com reivindicações de justiça e esperanças de reparação”⁶¹. Assim, Rufer sugere que a criação de memórias no presente – não só memórias da identidade - também acontece quando “setores historicamente excluídos apresentam outras formas de imaginar e conceber o passado e *desde ali* efetuam suas reivindicações presentes”⁶². Para pensar o fenômeno, ele sugere a ideia de “esfera pública de usos do passado”, marcando o passado como um campo onde ocorrem “processos de debate e luta de significação sobre as representações públicas do passado”⁶³, e reforçando a perspectiva de uma produção pública e política do passado desde o presente, uma produção ambígua e em disputa, que fala muito do “lugar da diferença dentro das relações, processos e estratégias de poder” e da “presença do poder nas ações, práticas e configurações da diferença”⁶⁴. Essa ambiguidade se manifesta, por exemplo, no presente das nações multiculturais, como chama Rufer, entre um Estado como curador da nação – apropriando-se das narrativas de diversidade

⁵⁸RUFER, Mario. *Memoria sin garantías: usos del pasado y política del presente*. Anuario de investigación, p. 107-140, 2010. p. 108.

⁵⁹Rufer, *ibid.*, p. 108.

⁶⁰Rufer, *ibid.*, p. 113, tradução livre.

⁶¹Rufer busca essa proposição no historiador sul-africano Premesh Lalu, para questionar a hipótese presentista de Hartog. *Ibid.*, p. 144, tradução livre.

⁶²Rufer, *ibid.*, p. 117, tradução livre.

⁶³Rufer, *ibid.*, p. 121, tradução livre.

⁶⁴Rufer, *ibid.*, p. 132, tradução livre.

para produzir formas “fixas” de alteridade sob a égide de “memórias invisibilizadas” - e as insurgências identitárias de grupos sociais que se contrapõem a isso – recusando formas uniformes e unívocas de identificação⁶⁵.

Essas disputas públicas sobre o passado deveriam realizar o efeito de “desestabilizar as canonizações herdadas da modernidade que distinguem o 'passado' (o que realmente aconteceu), a história (as narrações disciplinares – *legítimas* – que se formam sobre essa entelequia) e a memória (atributo *experencial* que articula o individual e o coletivo)”⁶⁶. Daí Rufer falar em “memória sem garantias”, pois a memória não pretenderia reservar para si a “garantia” do passado como algo do qual pode-se extrair uma narrativa “verdadeira”. A especificidade da memória seria justamente sua relação com a experiência história vivida, sendo assim resultado de produções complexas, articulando narrativas e gêneros, compondo-se entre esquecimento e lembrança, sendo repleta de ausências, silêncios, condensações e deslocamentos⁶⁷. O recurso à memória, dessa forma, além de enfatizar o caráter aberto do passado, se mostra como um recurso radicalmente político e, como diz Rufer, ao mesmo tempo indispensável e instável⁶⁸. Sua leitura, portanto, indica que “o vínculo entre o que podemos conhecer do passado e nosso radical presente é uma conexão de tipo política”⁶⁹.

Esse exercício de politização do tempo, como realizado por Rufer, procura dirimir a dicotomia entre História e Memória que hierarquizava-as a partir daquela diferenciação que via na História um acesso de tipo *científico* ao passado enquanto que a Memória produzia um acesso de tipo *afetivo* (tradição que embasava a historiografia de Tucídides e que veio a ser inspiradora para o projeto da Historiografia moderna)⁷⁰. Se seguirmos Rufer, entenderemos História (a narrativa disciplinada do passado, o *singular coletivo* de Reinhart Koselleck⁷¹) e as Memórias (no plural) como formas *políticas* de acessar e narrar o passado, através das quais diferentes grupos sociais e atores políticos efetuam suas lutas do presente e ensejam projetos de futuro. A diferença entre as duas estaria, justamente, no fato da História naturalizar uma

⁶⁵Como nas identidades propostas através do conceito de interseccionalidade. HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1992.

⁶⁶Rufer, *Memoria sin garantias*, p. 133, tradução livre.

⁶⁷Rufer, *ibid.*, p. 128-129.

⁶⁸Rufer, *ibid.*, p. 128.

⁶⁹Rufer, *ibid.*, p. 133, tradução livre.

⁷⁰NICOLAZZI, Fernando. *História: memória e contramemória*. Métis: história & cultura, v. 2, n. 3, 2003. p. 218-222.

⁷¹Sobre o novo conceito de História na modernidade, indicado através da ideia de um singular coletivo, KOSELLECK, Reinhart. Os conceitos de movimento na modernidade. In: *Futuro passado*, p. 283.

concepção de tempo que funciona como seu substrato e, assim, acabar ocultando seus fundamentos políticos:

A diferença é que, enquanto a história esconde seu lugar político de enunciação (isto é, que o tempo homogêneo do progresso e do desenvolvimento é o tempo do império, do capital e do nacionalismo que captura e exclui), o discurso da memória como texto da experiência expõe seu lugar de enunciação como ponto de origem do sentido⁷².

Se a história se coloca no “ponto zero” do conhecimento⁷³, recusando assumir que o tempo do progresso e do desenvolvimento – aquela experiência de tempo moderna que condicionou a emancipação da História como disciplina – é um tempo *de acordo* com os projetos do imperialismo, do capitalismo e do nacionalismo (as três facetas que se encontram no colonialismo), os discursos de memória, por sua vez, assumem seu lugar político de enunciação, como o caso dos testemunhos deixa muito claro. Essa assunção tem também suas implicações epistemológicas, não só na recusa do tempo “natural” e vazio do conceito moderno de História, mas também na proposição de uma renegociação das fronteiras entre passado, presente e futuro – a elaboração de outra política do tempo, em suma.

Virgínia A. Castro Buarque e Nara R. de Carvalho Cunha (2015), nesse sentido, destacam que o “testemunho parte do presente”, e que eles operam como elementos de resistência, “quer revertendo situações no tempo presente (pela mobilização político-social que suscitam), quer evitando novos malefícios (pelo inconformismo ético que provocam)”⁷⁴. Emmanuel Alloa, no *Dicionário da memória coletiva*, define testemunho assim: “O testemunho é um dos conceitos fundamentais vinculados aos atos memoriais. [...] Marca a passagem de uma dimensão individual a outra coletiva da memória”⁷⁵. Tal como algumas notáveis críticas que foram produzidas no início do século XX à uma teoria da historicidade linear e progressiva, vinculada ao historicismo – a saber, tanto a noção de *Nachleben* de Aby Warburg ou a de

⁷² Rufer, *La temporalidade como política*, p. 24.

⁷³ Para o filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez, a “*hybris del punto cero*” refere-se a um ponto de partida supostamente neutro e absoluto para a observação de fenômenos, que sustentou, desde o Iluminismo, a ciência como estrutura universal da razão. CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, p. 79-91, 2007.

⁷⁴ BUARQUE, Virgínia A. Castro; DE CARVALHO CUNHA, Nara Rúbia. *A historiografia em viés testimonhal*. Locus-Revista de História, v. 21, n. 1, 2015. p. 16.

⁷⁵ ALLOA, Emmanuel. Testimonio. In: *Diccionario de la memoria colectiva*, ed. Ricard Vinyes, Barcelona: Gedisa, 2018. p. 461.

imagem dialética de Walter Benjamin⁷⁶ – e que operava uma separação entre presente e passado – pré-requisito do regime moderno de historicidade⁷⁷ – o conceito de testemunho também ativaría outra compreensão da temporalidade, outra política do tempo, indagando o passado não como um ideal, como o passado em si, mas focando em suas sobrevivências, em sua capacidade de assombrar e moldar o presente – em outros termos, afrouxando a fronteira erguida entre passado e presente. Como nos diz Marek Tamm, pensando em uma sobrevivência dos eventos: “O presente é assombrado pelo passado e o passado é modelado, inventado, reinventado, e reconstruído pelo presente”⁷⁸. No bojo da reconfiguração atual do tempo histórico que François Hartog – um discípulo de Koselleck - chamou de *presentismo*⁷⁹, impera repensarmos esse “tempo natural” que já não compete a nosso momento histórico, a nossa experiência do tempo, elaborando novas políticas do tempo, que possam apreender a proliferação do passado no presente e também a capacidade de (re) modelação do passado nesse presente. Tarefa para a qual os testemunhos assumem papel chave.

Os testemunhos assumem esse papel pois, justamente, *testemunhar é um ato experiencial*: ele não quer representar o passado, um passado que já se foi; mas, sim, contar uma experiência que ainda é, de alguma forma, *presente*, com o intuito daquilo não mais se repetir, nem agora, nem no futuro. O ato testemunhal, assim, foge a lógica representacional do passado, erguida na cisão cartesiana entre sujeito e objeto do conhecimento, que tomando o passado aparte de quem lhe narra, produz sua própria cristalização, fixando-o como o Outro do presente. O testemunho, na contramão de tal cisão, na medida que pressupõe uma relação intrínseca do sujeito (narrador) e do objeto (a experiência), elabora uma lógica experiencial com o passado (e com a realidade), vinculado a enunciação de quem o viveu, sendo assim sempre um ponto de vista dentre outros possíveis, e deixando o passado em estado frágil e indeterminado, sem sufocar outras vozes sobre ele. Se não pretende *representar o passado* (um primado epistemológico), o testemunho pretende, sim, como diz Camillo Penna, “politizado como instrumento de denúncia”, gerar “importantes conflitos” na atualidade⁸⁰. Ele contém, assim, um projeto e uma política de tempo, na qual projeta-se o futuro a partir dos erros do passado, como se ele fornecesse *contraexemplos* ao presente. No presente, onde os atos de

⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Ninfas*. Tradução Renato Ambrosio. São Paulo: Hedra, 2012.

⁷⁷ Hartog, *Regimes de historicidade*, p. 119-132.

⁷⁸ TAMM, Marek. *Afterlife of events: Perspectives on mnemohistory*. Springer, 2015. p. 3

⁷⁹ *Presentismo* é a hipótese de Hartog para o regime de historicidade contemporâneo, onde viveríamos o crescimento rápido da categoria do presente até a evidência de um presente onipresente e absoluto. Hartog, *Regimes de historicidade*, p. 14-26.

⁸⁰ CAMILLO PENNA, João. *A experiência da violência*. Metamorfoses-Revista de Estudos Literários Luso-AfroBrasileiros, v. 13, n. 1, 2016. p. 118.

violência coletivos do passado precisam ser lembrados e afirmados, para então poderem ser evitados, os testemunhos de violência – nas suas diversas formas – tem papel crucial na criação de memória e de um primado ético que sirva para lidar com a violência e suas expressões no contemporâneo.

Há, porém, uma ressalva a se fazer: não podemos, de forma alguma, idealizar os testemunhos. Se a discussão que se consolidou em torno da literatura do testemunho partiu, principalmente, de testemunhos da violência que procuravam denunciar situações de desumanização e violação dos direitos humanos e ao mesmo tempo instaurar um primado ético para o porvir, esse não é o único tipo de relato que invoca a autoridade da “testemunha”. Há toda uma série de negacionismos que reivindicam esse lugar testemunhal de enunciação para afirmar suas verdades controversas sobre acontecimentos históricos. De certa forma, essa já era a preocupação de Beatriz Sarlo quando afirmava, em *Tempo passado*, que “não há equivalência entre o direito de lembrar e a afirmação de uma verdade da lembrança”⁸¹.

Tentaremos prosseguir, portanto, propondo um diálogo entre o “modelo” dos testemunhos e da memória enquanto esforços de politização do tempo e a virada ontológica entendida como um método. A articulação entre os dois será elaborada tendo em perspectiva o protagonismo que os *negacionismos* (em suas diversas formas) adquirem em nosso presente. Esse experimento tem como um de seus intuitos refletir sobre as formas que a historiografia pode responder aos negacionismos sem se colocar no “ponto zero” do conhecimento. Ou seja, experimenta abordar os negacionismos sem apelar para critérios que pressuponham a naturalização de um mundo etéreo e sua respectiva “verdade” – como os critérios da “objetividade” ou “imparcialidade” fazem. A partir das duas linhas teóricas abordadas, questionamos: como seria possível investigar um *conflito de memórias* sem perder de vista seus fundamentos políticos e ontológicos? Isto é, como apreender a divergência na construção de passados em uma chave constitutiva – de composição de mundos – e não representativa? Em suma, o que seria uma *historiografia multinaturalista*? Ou, o que seria uma *cosmopolítica do tempo*?

1.2. ... e o negacionismo como vetor da política

⁸¹ SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007. p. 44.

Antes de tudo, cabe avaliarmos a centralidade dos negacionismos nessa proposta. Quando me refiro a *negacionismo*, no sentido mais amplo e forte do termo, quero ir além de uma concepção consolidada na historiografia que se refere à negação de determinados consensos produzidos sobre certos eventos históricos – o Holocausto seria aqui o caso paradigmático⁸². Ainda que esse tipo de operação não deixe de ser uma operação negacionista, espero expandir um pouco o significado do termo, de modo a *apreender o negacionismo como um dos vetores de organização da política no presente* – uma das teses defendidas por Bruno Latour em seu recente livro *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime* (2018)⁸³.

No momento que escrevo estas linhas, em maio de 2020, no calor da pandemia do covid-19 e face as medidas precárias de enfrentamento do vírus levadas a cabo pelo governo brasileiro atual, colocar o negacionismo como o vetor, talvez principal, da política no presente não parece ser um gesto tão inusual. De fato, quando acompanhamos as declarações e medidas (ou a insuficiência e mesmo a ausência delas) por parte do Executivo comandado pelo atual presidente Jair Bolsonaro, que parece escolher, deliberadamente, por ignorar a gravidade do problema, a face negacionista da política fica escancarada. Mas não nos enganemos pensando que esse negacionismo está restrito ao presidente, pois seu discurso encontra eco em parte do debate público e é aderido por uma parcela da população – fenômeno que também acontece em outras partes do globo. Dito isso, podemos pensar que esse momento atual de negacionismo escancarado nada mais é do que um sintoma de um tipo de processo não exatamente novo, e que foi acelerado e intensificado com a intrusão do vírus. É justamente a esse fenômeno maior que queremos nos referir.

Bruno Latour afirma, no mencionado *Down to Earth*, que “a negação das mudanças climáticas organiza todas políticas do presente”⁸⁴. Segundo ele, essa nova organização da política foi colocada não só pela realidade das mudanças climáticas, mas também pela forma como as classes dominantes reagiram com uma “declaração de guerra”. Desde os anos 1980, cada vez mais atores políticos – cientistas, ativistas, artistas, economistas, intelectuais, partidos – vêm chamando atenção para a maneira como nos relacionamos com a Terra, preocupados com os sinais de deterioração dessa relação. Uma certa “elite” ouviu essa ameaça, e tomou suas

⁸² NETO, Odilon Caldeira. *Memória e justiça: o negacionismo e a falsificação da história*. Antíteses, v. 2, n. 4, p. 1097-1123, 2009.

⁸³ LATOUR, Bruno. *Down to Earth: Politics in the new climatic regime*. Cambridge, UK; Medford, MA: Polity Press, 2018. [Trad. brasileira: LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? — como se orientar politicamente no Antropoceno*. Bazar do Tempo: Rio de Janeiro, 2020.]

⁸⁴ Latour, *Down to Earth*, p. 24.

decisões políticas: 1) os “outros” irão pagar essa conta e, para isso, 2) vamos *negar* a existência do problema⁸⁵. Para Latour, foi nesse momento decretado o casamento, dos últimos 40 anos, entre o neoliberalismo, o aumento da desigualdade e o negacionismo. O caso da ExxonMobil, gigante multinacional dos combustíveis fósseis, é exemplar dessa situação: nos anos 1990, sabendo muito bem dos riscos das mudanças climáticas, tendo, inclusive, publicado artigos científicos a respeito, a empresa ampliou seus investimentos em extração ao mesmo tempo em que patrocinava, via *think tanks*, uma forte campanha negacionista que procurava desacreditar o recente consenso científico que se formou sobre os perigos que estavam colocados para um futuro muito próximo⁸⁶. O que essas elites decidiram, nesse movimento, foi que elas não mais compartilhariam um mundo comum com todos. Ao incitar as pessoas, através de bilhões de dólares investidos em desinformação, a serem céticos sobre um grandioso fato, a mutação do clima, essas elites minaram toda uma rede que dava robustez a certos “fatos” - a saber, uma certa “cultura comum”, “instituições que podem ser confiadas”, “uma vida pública mais ou menos decente”, “uma mídia mais ou menos confiável”, etc⁸⁷.

Para além dessa investida sistemática em prol do negacionismo, há outra dinâmica importante de ser analisada para se pensar a centralidade que ele ocupa nesse presente do Antropoceno. Em *O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo*, a filósofa Déborah Danowski relaciona uma certa postura defensiva (negacionista, em diversos graus) quanto ao “intolerável” das mudanças climáticas⁸⁸. Para ela, estas são um “hiper-objeto”:

um tipo relativamente novo de objetos que, segundo [Timothy] Morton, desafiam a percepção que temos (ou que o senso comum tem) do tempo e do espaço, porque estão distribuídos de tal maneira pelo globo terrestre que não podem ser apreendidos diretamente por nós, ou então que duram ou produzem efeitos cuja duração extravasa enormemente a escala da vida humana conhecida⁸⁹.

⁸⁵ Latour, *Down to Earth*, p. 17-21.

⁸⁶ SUPRAN, Geoffrey; ORESKES, Naomi. *Assessing ExxonMobil's climate change communications (1977–2014)*. Environmental Research Letters, v. 12, n. 8, p. 084019, 2017. ORESKES, Naomi; CONWAY, Erik M. *Merchants of doubt: How a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming*. Bloomsbury Publishing USA, 2011.

⁸⁷ Latour, *Down to Earth*, p. 21-25.

⁸⁸ DANOWSKI, Déborah. *O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo*. Sopro, v. 70, p. 2-11, 2012.

⁸⁹ Danowski, *ibid.*, p. 2.

Esse desafio a percepção colocado pela hiperrealidade do Antropoceno teria, como reação, algumas formas distintas de negação desse intolerável. No cordel *Negacionismos* (2018), Danowski faz uma correlação entre três tipos de testemunhas do Holocausto (e suas maneiras de reagir a esse inimaginável) e três testemunhas do Antropoceno⁹⁰. No primeiro caso, através da análise de Shoshana Felman sobre o filme *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann, Danowski pensa em três testemunhas: as vítimas (principalmente judeus) que, imensamente abaladas pelo terror, não podiam realizar em plenitude o significado do que testemunhavam; os “espectadores” poloneses, que preferiam não ver o que acontecia, negligenciando sua responsabilidade e cumplicidade com o que testemunhavam; e os perpetradores nazistas, que faziam de tudo para que o extermínio e as vítimas continuassem invisíveis. À essas três figuras das testemunhas, Danowski associa os animais explorados (como vítimas), as grandes agroindústrias (os perpetradores) e os consumidores (os espectadores). Mas Danowski alerta que essa divisão, transposta para o presente, acaba por perder várias nuances do fenômeno da negação – como, por exemplo, trabalhadores dessas agroindústrias que assumem tal papel por não terem muitas alternativas e que são, ao mesmo tempo, esmagados por precárias condições de trabalho⁹¹. Se a divisão, portanto, não dá conta do presente, ela traz a questão, muito clara, dessas diferentes “faces” do negacionismo, ou seja, de como a negação opera em diferentes graus, com motivações distintas, com mais ou menos requintes de crueldade. De todo modo, podemos pensar que, em geral, o negacionismo funciona como um certo reestabelecimento ilusório de um mundo estável, que foi abalado pela intrusão de um corpo estranho – aqui, um pouco próximo da definição clássica de trauma⁹² –, um “hiper-objeto”, capaz de solapar os alicerces de uma “realidade”.

Acredito que podemos pensar o negacionismo (a partir do caso das mudanças climáticas) como vetor da política do presente, atentando para suas diversas faces, nos termos

⁹⁰ DANOWSKI, Déborah. *Negacionismos*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

⁹¹ Danowski, *ibid.*, p. 15-18.

⁹² Márcio Seligmann-Silva, recuperando a definição freudiana de trauma, explica que "O trauma é justamente uma *ferida* na memória [...] O trauma, para Freud, é caracterizado pela incapacidade de recepção de um evento *transbordante* - ou seja, como no caso do sublime: trata-se, aqui também, da incapacidade de *recepção* de um evento que vai além dos 'limites' da nossa percepção e torna-se, para nós, algo *sem-forma*. Essa vivência leva posteriormente a uma compulsão à repetição da cena traumática." SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A história como trauma*. In: *Catástrofe e representação*. São Paulo: Escuta, 2000. p. 84

No mesmo sentido, Cathy Caruth, teórica do trauma, definiu-o como uma “resposta a um evento, ou eventos, violentos, inesperados ou arrebatadores, que não são inteiramente compreendidos quando eles acontecem, mas retornam mais tarde repetidamente em *flashbacks*, pesadelos e outros fenômenos de repetição”. O que a repetição do evento ou dos eventos traumáticos parece sugerir na aceção da autora é “uma relação maior com o evento, que se estende para além do que pode ser visto ou conhecido e que está intrinsecamente ligado ao atraso e à incompreensão que permanece no centro deste ver repetitivo.” CARUTH, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore/London: The Johns Hopkins Press Ltd., 1996. p. 91-92

gerais de um quadrante político para o século XXI. Esse exercício tem como função pensar certas imaginações de futuro que animam os projetos políticos do presente. Tomo como base a “ficção científica social” de Peter Frase em *Four Futures* (2016) e os “quatro cenários para o fim do mundo” (2019) desenhados por Moysés Pinto Neto⁹³. Ambos autores elaboram um quadro com *tipos-ideais* de mundos futuros que respondem, cada um à sua maneira, a realidade presente das mudanças climáticas. Como veremos, o negacionismo aparece de formas distintas nessas imaginações e projetos de futuro, que poderíamos tomar como uma revisão (talvez pretensiosa, ou mesmo presentista) dos ideais políticos do século XX – anarquismo, comunismo, liberalismo e fascismo. O interesse em trazer essa discussão é duplo: por um lado, é um exercício de politizar o negacionismo – ou seja, entender ele também como um modo de fazer política, e não simplesmente como a negação do modo *racional* de se fazer política (até porque não há consenso sobre essa *razão*); por outro lado, é uma tentativa de pensar ontologicamente as tendências políticas atuais – o próprio Pinto Neto argumenta que a “política especulativa” seria um correlato da virada ontológica para a política, e o imaginário futurista como um lugar onde a política articula mundos futuros⁹⁴.

Four Futures (2016), do articulista Peter Frase, começa assim: "Dois espectros assombram a Terra no século XXI: os espectros da catástrofe ecológica e da automação". Mais a frente, complementa: "é a interação dessas duas tendências que fazem nosso momento histórico tão volátil e incerto, cheio de promessas e de perigos"⁹⁵. Para Frase, essas duas crises, esses dois problemas, são também problemas sobre desigualdade, “são sobre a distribuição de escassez e abundância, sobre quem vai pagar os custos do dano ecológico e quem vai aproveitar os benefícios de uma economia altamente produtiva e automatizada”⁹⁶. Assim, Frase procede com seu experimento de uma “ficção científica social”, pensando múltiplos futuros a partir das respostas políticas sobre as duas crises -"meu procedimento é deliberadamente hiperbólico,

⁹³ FRASE, Peter. *Four futures: Life after capitalism*. Verso books, 2016 [Trad. brasileira: FRASE, Peter. *Quatro futuros: a vida após o capitalismo*. Autonomia Literária: São Paulo, 2020.]; PINTO NETO, Moysés. *Quatro Cenários para o Fim do Mundo*. In: MATOS, Andityas Soares Costa (Org.). *Ensaio de Desobediência Epistemocrítica: dimensões antagonistas na era das sujeições bio-político-cibernéticas*. 1ed. Belo Horizonte: Initia Via, 2019, p. 118-132.

⁹⁴ *Política especulativa* é, justamente, o guarda-chuva sob o qual Pinto Neto cartografa as principais forças políticas que o futuro aponta, dando ênfase ao evento do Antropoceno. PINTO NETO, Moysés. *Do populismo reacionário ao exterminismo: yuppies, neggers e trolls*. Crise e Crítica, v. 2, p. 80, 2018. PINTO NETO, Moysés. *Quatro Cenários para o Fim do Mundo*, op.cit.

⁹⁵ Frase, *Four futures*, p. 7-8.

⁹⁶ Frase, *ibid.*, p. 22.

desenhando tipos-ideais simplificados para ilustrar princípios fundamentais"⁹⁷, ele alerta. Vejamos, portanto, o quadro com os quatro futuros de Frase:

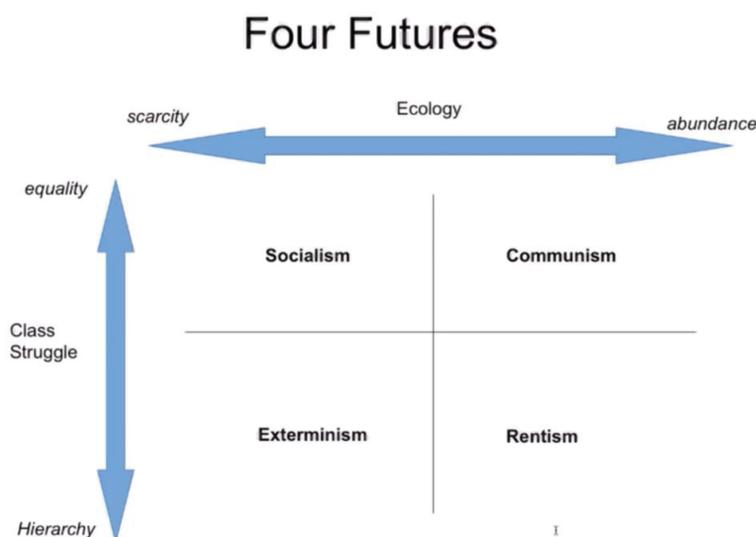


Figura 1: Four Futures, 2016, Peter Frase.

Fonte: Apresentação do autor⁹⁸

Como ele afirma, seu quadro toma como constante que as mudanças técnicas vão no sentido de uma perfeita automação, enquanto que a crise ecológica e a luta de classes são variáveis, e, portanto, definem as diferenças entre os futuros. Enquanto que o espectro da crise ecológica vai de escassez à abundância, o da luta de classes vai de hierarquia para igualdade. Ou seja, a variável da crise ecológica vai de um cenário de constante deterioração das condições climáticas que permitem a habitabilidade do planeta até o “melhor cenário”, aquele onde a humanidade conseguiria, pela via das geoengenharias e das energias renováveis, reverter as mudanças climáticas. Já a luta de classes vai desde um cenário de diferenciação gritante, onde os ricos ficam com os benefícios da automação e os pobres com os malefícios da crise ecológica, até cenários de sacrifício e prosperidade divididos. Assim, os quatro cenários pós-capitalistas de Frase são dois “barbarismos” (o exterminismo e o rentismo) e dois “socialismos” (o socialismo e o comunismo)⁹⁹.

⁹⁷ Frase, *ibid.*, p. 11.

⁹⁸ Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=Zyyv65L0y84>. Acesso 29/09/2020.

⁹⁹ Frase, *ibid.*, p. 26.

Em “Quatro cenários para o fim do mundo”, o filósofo Moysés Pinto Neto faz um exercício próximo ao de Frase (que é, inclusive, citado no ensaio). Embora compartilhe, de certa forma, das variáveis de Frase, Pinto Neto parece mais preocupado em construir o quadro de tendências políticas desde a materialidade de acontecimentos políticos contemporâneos – enquanto Frase enfatizava principalmente ficções especulativas. Assim, seus quatro cenários variam em relação aos de Frase: *aceleracionismo capitalista* (ou neoliberalismo, no lugar de rentismo), *etnofascismo exterminista* (no lugar de exterminismo), *comunismo da automação total* (no lugar de socialismo) e *anarcoindigenismo* (no lugar de comunismo). Tomarei por empréstimo esses quatro cenários de Pinto Neto, mas, antes, queria fazer uma pequena transformação a mais na “variável” da crise ecológica.

Seguindo a proposição de Latour, gostaria de ler essa linha da crise ecológica, que vai de escassez à abundância, nos termos de um negacionismo da crise ecológica, que iria do negacionismo à aceitação (em suas várias faces). Assim, haveriam dois cenários que negam plenamente a mudança que a crise ecológica coloca: o aceleracionismo capitalista e o comunismo da automação total. Os dois cenários negariam porque apostam na aceleração da modernidade, ignorando, portanto, que foi justamente esse modelo de desenvolvimento que nos colocou em crise. O aceleracionismo, uma aliança entre o Vale do Silício, a tecnocracia governamental e o capitalismo financeiro, sonharia em consolidar a imortalidade do humano, apelando para isso a projetos de transhumanismo e engenhosidades geológicas que possam reverter as mudanças climáticas sem mudar o sistema socioeconômico – até a colonização interplanetária está em jogo nesse imaginário¹⁰⁰. Já o comunismo da automação total também aposta em uma aceleração, mas fora da chave do capitalismo. Procuram retomar o universalismo e o projeto moderno de emancipação, propondo uma plataforma de esquerda que contemple automação total, redução das jornadas de trabalho, renda básica universal e o abandono da ética do trabalho. Essa era a plataforma do *Manifesto Aceleracionista* (2014) de Nick Srnicek e Alex Williams e dos recentes movimentos políticos em torno de Bernie Sanders nos Estados Unidos e Jeremy Corbyn no Reino Unido, que tiveram um engajamento popular à

¹⁰⁰ Pinto Neto, *Quatro cenários para o fim do mundo*, p. 121-122. Sobre os projetos de colonização interplanetária, liderados por líderes de grandes empresas de tecnologia como Elon Musk (Tesla Motors) e Jeff Bezos (Amazon): DAVENPORT, Christian. *The space barons: Elon Musk, Jeff Bezos, and the quest to colonize the cosmos*. PublicAffairs, 2018.

esquerda que há muito tempo esses países não viam, reanimando o espírito do Estado de bem-estar social¹⁰¹.

Com mais atenção, queria me dedicar as tendências do etnofacismo exterminista e do anarcoindigenismo, justamente por serem tendências políticas que levam a sério a instabilidade do mundo nesse tempo do Antropoceno. Cada uma a sua maneira, elas pensam em projetos de futuro *a partir* de uma centralidade da ecologia. Esses dois cenários, também, estão mais próximos dos cenários de futuro que são desenhados nas fontes que serão analisadas, como estudo de caso, no decorrer dessa dissertação.

O etnofascismo exterminista seria a tendência que agrupa alguns exemplos atuais de “autoritarismo estatal e social combinado ao nacionalismo reacionário” (bem representado no crescimento de projetos de extrema-direita ao longo do globo, dos governos da Hungria aos Estados Unidos, do Brasil à Polônia, mas também o renascimento dela na Alemanha, uma grande adesão na última eleição francesa... os exemplos se multiplicam), e de um imaginário futurista de “*fechamento estrutural do regime* que se combinam com as tecnologias de vigilância contemporânea” (englobando, portanto, também China, Turquia, Rússia e, em grau distinto, algumas teocracias do Oriente Médio e a Coreia do Norte)¹⁰². Poderíamos pensar essa ameaça reacionária como saldo desiludido de três décadas de hegemonia neoliberal. Ou seja, o descontentamento com a piora das condições de trabalho e a ausência de horizonte de futuro ativam um ressentimento social muito forte que mobiliza, por sua vez, a fabricação de inimigos entre as minorias (“os imigrantes estão roubando nossos empregos!”) e uma nostalgia quanto a um passado um tanto idealizado (onde haveria uma certa “ordem moral” perdida)¹⁰³. Há uma aposta, aqui, que o fechamento de fronteiras seria a solução para esses problemas e, por isso, o nacionalismo se vê reanimado.

Em relação as mudanças climáticas, essa tendência elabora o tipo mais perverso de negacionismo: como na “declaração de guerra” avaliada por Latour, aqui há uma aceitação do problema, que é complementada com um *negacionismo deliberado*, ou seja, a produção de um

¹⁰¹ Pinto Neto, *Quatro cenários para o fim do mundo*, p. 125-126. SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. *Manifesto aceleracionista*. Lugar Comum, v. 41, 2014. BASTANI, Aaron. *Fully automated luxury communism*. Verso Books, 2019.

¹⁰² Pinto Neto, *Quatro cenários para o fim do mundo*, p. 123.

¹⁰³ Achille Mbembe fez uma análise interessante, tendo em vista o cenário africano, dessa reação subjetiva à crise permanente do projeto neoliberal através da noção de *lumpenradicalismo*, enfatizando o encontro entre niilismo e radicalismo que caracterizaria essa tendência – que encontra muitíssimos equivalentes na adesão ao bolsonarismo no Brasil. MBEMBE, Achille. *O lumpenradicalismo e outras doenças das tiranias*. Tradução Vinícius Honesko. Revista Crítica Cultural, v. 13, n. 2, p. 307-313, 2018.

negacionismo público é o modo de governo da crise encampado por algumas elites que entenderam que a Terra não tem mais lugar para eles e todos os outros¹⁰⁴. A definição de Achille Mbembe da *necropolítica* como projeto central da soberania contemporânea, baseada na “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”¹⁰⁵, vai ganhando cada vez mais, com essa tendência, uma materialidade nova. Esse projeto, como bem argumenta Mbembe, se apoia na herança colonial da escravidão – ou seja, na *plantation* como esse mundo de horror, crueldade e medo, onde o escravo é assujeitado; e no colonialismo como o lugar onde a lei é suspensa, e o estado de exceção se transforma em regra em função da ‘civilização’¹⁰⁶. Seu fortalecimento no presente não indica somente uma reação, uma orientação para o passado, mas também nos leva a pensar na sobrevivência de algumas dinâmicas coloniais no presente, bem como sua ‘atualização’. Assim, o etnofascismo exterminista adere à necropolítica (o modelo do governamentalidade) como complemento ao negacionismo (o discurso oficial). Há, dessa forma, uma aposta em um futuro que permitirá que os “mais capazes” sobrevivam à catástrofe anunciada¹⁰⁷, mas serão só eles; a “ralé” não tem lugar nesse cenário, a não ser como vida descartável, objetificada e passível de extermínio¹⁰⁸ – porque, com a automação, mesmo sua força de trabalho é dispensável.

O anarcoindigenismo, por sua vez, seria a tendência que agruparia os movimentos de um novo espírito do anticapitalismo que teria ganho força pós-1968: as críticas feminista, antirracista, decolonial e ecológica. Esse espírito procurava colocar em xeque a noção de progresso típica da sociedade industrial (nas faces do capitalismo e também do socialismo real), questionando as relações que ela estabelecia entre corpo, natureza, razão e progresso por meio da exploração da natureza, da repressão sexual e de uma socialização homogeneizante¹⁰⁹. O *anarco* se referiria a uma certa recusa da tomada do poder, em uma substituição da dinâmica disciplinar do poder por uma visão dele em rede, que enfatiza a horizontalidade, a

¹⁰⁴ Sobre o negacionismo como modo de governo: ROQUE, Tatiana. *O negacionismo no poder*. Revista piauí. ed. 161. fev, 2020.

¹⁰⁵ MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Arte & Ensaios. Revista do ppgav/eba/uftrj, n. 32, 2016. p. 125.

¹⁰⁶ Mbembe, *Necropolítica*, p. 129-134. PELBART, Peter Pál. *Necropolítica nos trópicos*. In: Ensaios do Assombro. São Paulo: n-1 edições, 2019. p. 162-163.

¹⁰⁷ Evan Osnos fez uma reportagem elucidativa a respeito, focando na expansão do *sobrevivencialismo*, a prática de se preparar para o colapso da civilização, entre as elites estadunidenses de tecnologia: OSNOS, Evan. *E o fim do mundo: como milionários americanos se preparam para o colapso da civilização*. Revista piauí. ed. 127. abr, 2017.

¹⁰⁸ É nesse sentido que Mbembe chama de *devoir-negro do mundo* o processo de “universalização da condição negra”, ou seja, o fato de que “os riscos sistemáticos aos quais os escravos negros foram expostos durante o primeiro capitalismo constituem agora, se não a norma, pelo menos o quinhão de todas as humanidades subalternas”. MBEMBE, Achille. *O devoir-negro do mundo*. In: *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018. p. 17.

¹⁰⁹ PINTO NETO, Moysés. *O Novo Espírito do Anticapitalismo*. *Crítica cultural*, v. 13, p. 59-69, 2018. p. 66.

descentralidade e as conexões em detrimento de uma visão mais vertical, central e autoritária do poder. Já o *indígena* se refere não somente aos povos extra-modernos, mas, como indica a etimologia do termo, a um tipo de relação que se estabelece com a terra (em minúsculas). Em *Os involuntários da pátria* (2017), Viveiros de Castro retoma essa definição do “indígena” em oposição à sua contraparte, o “alienígena”:

Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um *povo*. Ser cidadão, ao contrário, é ser parte de uma *população* controlada (ao mesmo tempo “defendida” e atacada) por um Estado. O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto¹¹⁰.

Não é à toa que, em sua tentativa de redefinir os termos da política no novo regime climático, Bruno Latour coloque como dois polos atratores o Terrestre [*Terrestrial*] e o Fora-do-Mundo [*Out-of-the-world*]¹¹¹. Originalmente publicado em 2017, primeiro ano do governo de Donald Trump nos Estados Unidos, o livro de Latour identifica o alienígena (Fora-do-Mundo, no caso) com o trumpismo. A originalidade do trumpismo seria associar uma corrida em direção ao lucro máximo (por isso, em direção ao global), com uma corrida para trás, em direção a categorias étnicas e nacionais (por isso, local). Pela falta de realismo da combinação – em sua relação dúbia com a fronteira – o negacionismo torna-se uma necessidade. Segundo Latour, o trumpismo é o primeiro governo inteiramente orientado pela questão ecológica – mas negativamente, pela rejeição deliberada¹¹². Há um certo sentido aí, pois são os Estados Unidos o país que mais tem a perder em uma volta a realidade, em uma guinada ao Terrestre. Este, por sua vez, como no antagonismo entre indígena/alienígena, é um vetor político contemporâneo diametralmente oposto ao do Fora-do-Mundo. No contexto da argumentação de Latour, esses são os dois polos principais da política atual, já que não mais compartilhamos o “sistema de coordenadas moderno” que nos orientou ao longo de um grande arco histórico. Nesse sentido, e pensando o Terrestre como novo vetor político do tempo do Antropoceno, Latour argumenta

¹¹⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Reprodução de aula pública: *Os involuntários da pátria*. Aracê–direitos humanos em revista, v. 4, n. 5, p. 187-193, 2017. p. 188-189.

¹¹¹ Latour, *Down to Earth*, p. 38-45.

¹¹² Latour, *ibid.*, p. 37.

sobre um novo lugar da “ecologia” nos dias de hoje. Enquanto que, para os modernos, a ecologia era um retrocesso, um andar para trás, hoje ela adquire outra magnitude, e todo objeto (seja a carne, pesticidas, aeroportos, carros, etc.) tem sua “dimensão ecológica”, e todo projeto de “desenvolvimento” tem uma oposição¹¹³.

É também nesse sentido que Pinto Neto pensa a tendência do anarcoindigenismo como um guarda-chuva para diversos movimentos que apontam para o Terrestre e, em oposição a dinâmica moderna do progresso como ideal de tempo, apostam no decrescimento:

E não é apenas entre os supostamente "atrasados" ou, melhor dizendo, *extramodernos*, que o decrescimento encontra adeptos: cada vez mais há uma rejeição entre os movimentos sociais contra os processos de "modernização" urbana como construção de estradas, viadutos e obras carrocêntricas, proliferação de arranha-céus e perda dos espaços verdes, privatização e camarotização dos lugares de convivência, gentrificação e militarização da segurança pública, disseminação das técnicas de vigilância e higienização dos espaços públicos, ao mesmo tempo que se fortalecem movimentos como os ciclistas, pedestres, adeptos da permacultura e agroecologia, dos direitos dos animais, das festas abertas ao ar livre, entre outros.¹¹⁴

Essas quatro tendências gerais de políticas que se voltam para o futuro implicam, portanto, diferentes faces do negacionismo climático. Haveria, primeiramente, um tipo mais sutil de negacionismo, associado, em algum grau, a figura dos “colaboradores” evocada por Danowski. Esse negacionismo é representado nas ideias de aceleracionismo capitalista e comunismo da automação total, pois são imaginações de futuro que se esforçam em não ver as evidências das mudanças climáticas, e que se esforçam em ignorar as críticas e sugestões que propõem uma transformação no modelo de produção, que acarretaria, por sua vez, em grandes mutações no estilo de vida. É uma negação comodista, por assim dizer. Do outro lado, há um negacionismo mais escancarado, próximo da figura dos “perpetradores” – o próprio nazismo é como que um modelo para o etnonacionalismo exterminista. É o negacionismo dos “mercadores da dúvida”¹¹⁵, que realmente investem em uma ofensiva discursiva contra o problema hiperreal das mudanças climáticas - ou do covid-19, esse ensaio geral para uma política do Antropoceno

¹¹³ Latour, *ibid.*, p. 45.

¹¹⁴ Pinto Neto, *Quatro cenários para o fim do mundo*, p. 128.

¹¹⁵ Justamente o título do livro de Oreskes e Conway, *op. cit.*

¹¹⁶. Esse negacionismo opera, no âmbito do discurso, como suplemento a uma política de morte que o subjaz. Aqui também mora um falso paradoxo desse tipo de negacionismo: como no caso da ExxonMobil, os perpetradores *sabem* do problema, eles *aceitam* o problema e decidem, como estratégia de gerenciamento de crise, promover a negação – recusando, portanto, assumir responsabilidade na crise e a distribuição e mitigação de seus impactos sociais/ecológicos/econômicos. Por fim, há essa tendência do anarcoindigenismo, que não somente encara o problema, mas coloca-o no centro de suas demandas para o futuro. Essa *direção* ao Terrestre, não é uma direção de tipo vertical: é mais um caminho a ser construído coletivamente, uma forma de pensar a política a partir da materialidade da crise ecológica, de compor e cultivar uma terra/Terra para o futuro que se avizinha.

1.3. Estudo de caso: é possível uma resposta multinaturalista aos negacionismos?

Se é possível assumir que o negacionismo adquire uma centralidade na política contemporânea, podemos retomar as questões colocadas anteriormente e que orientarão a investigação proposta nesse trabalho, adicionando o negacionismo como componente político. Perguntávamos como seria possível investigar um *conflito de memórias* sem perder de vista seus fundamentos políticos e ontológicos? Como apreender a divergência na construção de passados em uma chave constitutiva – de composição de mundos – e não representativa? Em suma, o que seria uma *historiografia multinaturalista*? Ou, o que seria uma *cosmopolítica do tempo*? Essas questões seriam ramificações de uma problemática muito relevante ao presente, a saber, *como lidar com os negacionismos que abundam na esfera pública*? Tendo em vista as perspectivas teóricas adotadas, a proposta desse estudo não poderia se contentar em desconstruir os negacionismos, arrogando, para isso, uma certa superioridade epistêmica. Seria preciso entender os negacionismos como ferramentas de determinados projetos políticos, como se eles operassem num âmbito discursivo a construção de um mundo futuro muito específico. Os negacionismos em relação ao passado tem, nessa perspectiva, uma própria política do tempo, a qual é preciso trazer à tona. Do mesmo modo, esse tipo de discurso também carrega toda uma

¹¹⁶ Bruno Latour recentemente sugeriu, tendo em vista a crise sanitária do covid-19, que passaríamos por um *ensaio geral* que incita a nos prepararmos para às mudanças climáticas – tarefa para a qual, observando as respostas governamentais à crise, ainda não estaríamos prontos para responder a altura. LATOUR, Bruno. *La crise sanitaire incite à se préparer à la mutation climatique*. Le Monde. ed. 25 março de 2020. A n-1 edições publicou uma tradução desse ensaio em sua série *Pandemia Crítica*. Disponível em: <https://www.n-ledicoes.org/textos/102>. Acesso 29/09/2020.

visão de mundo, respondendo, a sua maneira, algumas questões ontológicas: o que é o ser? quem merece o status de ser? quem fica de fora? qual é a relação entre seres? entre ser e mundo? O método da virada ontológica pode ajudar a pensar, nesse sentido, as implicações últimas de um determinado discurso negacionista. Ele também pode ajudar a colocar os negacionismos no contexto de uma “guerra de mundos”, isto é, de uma disputa entre diferentes ontologias e cosmologias, entre visões sobre quais humanos e não-humanos compõem a realidade¹¹⁷. Por isso, procuramos responder aqui, de forma provisória e contingente, a questão: *é possível uma resposta multinaturalista aos negacionismos?*

Feito esse grande pano de fundo do problema, gostaria de apresentar o estudo de caso que servirá como fio condutor das reflexões. O foco será colocado em algumas memórias específicas que foram criadas a respeito da Amazônia durante o governo militar (1964-1985) e publicadas posteriormente. Nesse sentido, trabalhamos com três fontes principais, que são esforços de construção de memória sobre esse passado: o livro *A farsa ianomâmi* (1995) do coronel Carlos Alberto Lima Menna Barreto, e as séries fotográficas *Marcados* (2009) e *Sonhos* (2005) da artista Claudia Andujar¹¹⁸. As fontes são aproximadas por três motivos principais. Em primeiro lugar, elas têm um claro componente memorialístico e reivindicam a autoridade testemunhal do relato – implicando, assim, o esclarecimento de seus lugares de enunciação. Em segundo lugar, as três tratam do mesmo lócus (a Amazônia) em um mesmo período histórico (o governo militar), ainda que o façam desde perspectivas antagônicas – a própria Andujar aparece como “inimiga” no relato de Menna Barreto. E, em terceiro lugar, as três são memórias que vão sendo ressignificadas com o tempo, no processo pelo qual a história (dinâmica dos acontecimentos) se transforma em História (narrativa). Nesse sentido, elas são memórias que sobrevivem no presente e vão sendo elaboradas e significadas *a posteriori*: Menna Barreto, por exemplo, publicou seu testemunho em 1995, alguns anos após sua atuação política, disputando assim o significado que aquela experiência teria para o futuro da Amazônia e do Brasil; Andujar, por sua vez, vem desde os anos 1970 publicando seus registros amazônicos em diversos suportes, formatos e linguagens artísticas, em um acervo ainda em construção – do qual selecionamos as duas séries fotográficas que foram publicadas no formato fotolivro. Ao

¹¹⁷ LATOUR, Bruno. *Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno*. Revista de Antropologia, v. 57, n. 1, p. 11-31, 2014. COSTA, Alyne de Castro. *Guerra e paz no antropoceno: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour*. 2014. 133f. 2014. Dissertação (Mestrado Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. p. 59.

¹¹⁸ ANDUJAR, Claudia. *Sonhos*. In: _____. *A vulnerabilidade do ser*. São Paulo: Cosac Naify, 2005. _____. *Marcados*. São Paulo: Cosac Naify, 2009. MENNA BARRETO, Carlos Alberto Lima. *A Farsa Ianomâmi*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1995. No caso das séries de Andujar, como veremos, as fotografias circularam por outros meios antes de terem as versões em fotolivro que cito.

mesmo tempo, há muito mais coisas que distanciam as fontes. De fato, entre Andujar e Menna Barreto há uma enorme *diferença*. E é sobre essa diferença que o estudo versa.

Sendo assim, essa dissertação continua através de dois capítulos principais, cada um dedicado a um dos personagens dessa história. Esses capítulos pretendem, em seu conteúdo, refletir suas escolhas teóricas. Cada um deles faz uma aproximação mais descritiva às fontes (refletindo sobre a estrutura delas, seu contexto de produção, os autores, suas intenções, etc.), tenta uma análise ontológica delas (utilizando, para isso, tanto o referencial já mobilizado como os conceitos de *animismo* e *naturalismo*, tal como abordados por Philippe Descola¹¹⁹), e, também, arrisca uma análise das noções de tempo que orientam tais fontes, enfatizando, para isso, a dimensão política dessas formulações.

A seguir, no capítulo 2, esmiuçamos o argumento de Menna Barreto em *A farsa ianomâmi*. Assim, podemos argumentar que ele atua como um representante do nacionalismo do pensamento militar, construindo sua visão de mundo e suas memórias tendo por base o recurso ao naturalismo como ontologia, e uma articulação entre o progresso como ideal de tempo e o elogio à experiência da colonização. Ainda, pensamos como essa “herança” do pensamento moderno informa os modos de relação que Menna Barreto estabelece (no texto) com a Amazônia e os indígenas (entendidos como representantes da “natureza”), algo que é recorrente dentro de uma dinâmica um tanto negacionista do pensamento militar.

No capítulo 3, o foco está em duas séries fotográficas que Claudia Andujar produziu junto aos Yanomami.¹²⁰ Com *Marcados*, enfatizamos a elaboração de memórias realizada pela artista: tanto sua memória individual, como a memória de uma crise epidêmica vivida pelos Yanomami naquele momento em que o desenvolvimentismo como política de Estado incentivava uma verdadeira invasão garimpeira em seus territórios. Enquanto que *Marcados* se dedicava a fazer uma denúncia da violência do contato, em *Sonhos*, argumentamos, há uma tentativa, por parte de Andujar, de traduzir em fotografias a visualidade do transe xamânico.

¹¹⁹ DESCOLA, Philippe. *Beyond nature and culture*. University of Chicago Press, 2013.

¹²⁰ Sobre o etnônimo Yanomami, Bruce Albert esclarece: “‘Yanomami’ é uma simplificação do etnônimo Yanomâmi tẽpẽ (que significa 'humanos'), utilizado como autodesignação pelos membros do ramo ocidental desse grupo ameríndio. O termo foi inicialmente adotado na Venezuela para nomear o conjunto da etnia. FOI então retomado no Brasil, no final da década de 1970, por antropólogos, ONGs e em seguida pela administração indigenista. Anteriormente, os Yanomami eram conhecidos no Brasil sob nomes diversos, como Waika (Guaica), Xiriana (Xirianã, Shiriana), Xirixana (Shirishana), Yanonami e Sanumã, e por denominações genéricas como Yanomama e Yanoama”. Ver *Etnônimo, língua e ortografia*. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p.553-556.

Nessa dissertação, uso três variações para o termo: (1) *Yanomami* para o substantivo que se refere ao grupo ameríndio; (2) *yanomami* para o adjetivo (ex: conhecimento yanomami); e (3) *ianomâmi* para a fórmula, com um tanto de desdém, de Menna Barreto.

Desde essa intenção, pensamos o xamanismo como a experiência fundamental da concepção animista do mundo ameríndio. Essa tipo de conhecimento, que é traduzido na série, teria como correlato, na esfera do tempo, uma crítica ao aceleracionismo moderno que é expresso também nas ideias de *queda do céu* (Davi Kopenawa) e *fim do mundo* (Ailton Krenak) – e que articulam, em termos gerais, uma resposta terrana ao hiperaquecimento de nosso presente.

Por fim, nas *Considerações Finais* propomos um movimento duplo: por um lado, procuramos sintetizar os argumentos principais do trabalho até então, enfatizando, para isso, alguns componentes estruturais da *diferença* entre Menna Barreto e Andujar; por outro, procuramos investigar a sobrevivência e atualidade desse conflito no presente brasileiro. Para isso, primeiramente recuperamos o argumento da antropóloga Artionka Capiberibe, para quem haveria uma longa temporalidade, no Brasil, do conflito entre o que chamou de “ontologia mercantilista” e os modos de vida indígenas. Em seguida, tentamos analisar que presente é esse no qual tal conflito reaparece, desenvolvendo, para isso, a ideia de uma “crise da ordem do tempo” e articulando-a tanto ao Antropoceno como a recente história brasileira. Assim, podemos abordar a atualidade das ideias que fundamentam as memórias de Menna Barreto e Andujar em um presente brasileiro que seria definido pela catástrofe ambiental, entendendo-as como dois modos de oferecer respostas ao cenário de instabilidade que definiria essa crise e traçando algumas das linhas de suas divergências. Com esse movimento, pretendemos não apenas destacar a atualidade da temática dessa pesquisa, mas também abrir novos caminhos de investigação para futuros estudos.

Capítulo 2 - O pensamento militar e o mundo amazônico em *A Farsa Yanomâmi*: naturalismo, colonização e negacionismo

Em 2010, o pesquisador Paulo César Boni realizou uma entrevista com Claudia Andujar, posteriormente publicada na revista *Discursos Fotográficos* da Universidade Estadual de Londrina. Ao ser questionada por Boni sobre as ofensivas que sofreu em seu engajamento com os Yanomami, Andujar menciona, muito brevemente, um livro escrito por um “cara” de Roraima que, conjuntamente com a perseguição que sofria por parte dos militares, teria alimentado uma série de “notícias negativas” e suposições “absurdas” sobre suas iniciativas junto aos Yanomami, promovendo o ódio contra ela. Assim consta na entrevista:

Paulo Boni – Claudia, eu li que algumas pessoas reclamaram muito dessa luta e, principalmente de sua maior conquista, a demarcação das terras dos yanomami. Parece até que houve um militar que escreveu um livro denunciando que isso tudo era uma farsa...

Claudia Andujar – Sim, é verdade. O livro se chama *A farsa Yanomami*. Olha, naquela época, fui muito perseguida pelos militares que estavam na presidência e nas diretorias da Funai. Apesar de tudo isso, e graças a bons contatos políticos em Brasília, conseguimos a demarcação das terras. Mas em Roraima continuei odiada. Esse cara que escreveu sobre mim era de lá. Saíram tantas notícias negativas contra nosso trabalho que você nem imagina. Saiu publicamente que eu era uma espiã americana, depois que era uma espiã belga, coisas simplesmente absurdas. Eu não tenho nada haver [*sic*] com a Bélgica.¹²¹

A entrevista continua e os dois interlocutores não voltam mais ao assunto do livro. Mesmo nessa resposta, Andujar parece não querer dar uma importância maior a ele, se contentando em coloca-lo no bojo do enfrentamento as resistências que encarou em sua trajetória de ativismo. Essa menção, entretanto, sempre me deixou com uma ‘pulga atrás da orelha’, que volta e meia sussurrava uma certa curiosidade: afinal, o que será essa “farsa”?

Isso me motivou, em idos de 2019, a buscar mais informações sobre o livro. Tive certa surpresa quando o motor de pesquisa da Google retornou com os resultados. Não fiquei particularmente surpreso com o fato de haver várias ocorrências ao termo “farsa yanomami” no buscador. O que me chamou a atenção foi que a pesquisa entregava uma série de blogs e sites (*Brasil Soberano e Livre, A Verdade Sufocada, EcoAmazônia, Mudança e Divergência...*) que

¹²¹ BONI, Paulo Cesar. De passado turbulento a ativista com causa. *Discursos Fotográficos*, v. 6, n. 9, p. 249-273, 2010. p. 263.

havam, recentemente¹²², feito leituras do livro e publicado matérias atentando para a pertinência de seu argumento. Além disso, a pesquisa apresentava um post de 2012 no Facebook do atual deputado federal Eduardo Bolsonaro que retomava o mote do livro¹²³. Parecia que enquanto Andujar e Boni não davam relevância ao livro, tratavam-lhe justamente como uma “farsa”, aparecia, nas redes, um ecossistema de informação que afirmava a pertinência da “farsa” ao presente. Esse ecossistema, inclusive, difundia para fácil acesso a íntegra do livro. Foi assim que, em uma tarde ensolarada, após uma inocente pesquisa na internet, me peguei lendo, furiosamente, “*A Farsa Ianomâmi*”.

2.1. O argumento de Menna Barreto em *A Farsa Ianomâmi*

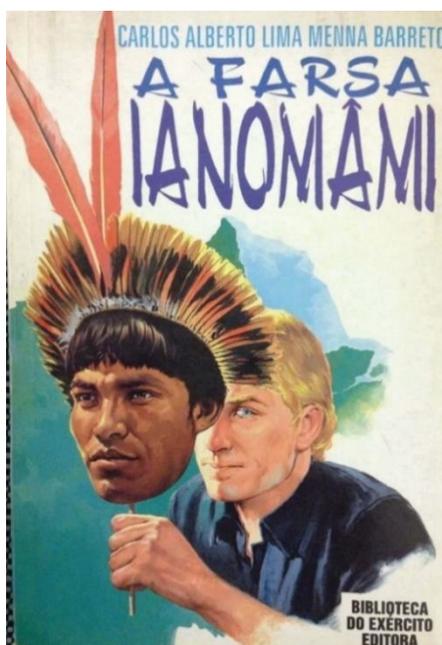


Figura 2: Capa do *A Farsa Ianomâmi*, 1995, Carlos Chagas.

Fonte: Menna Barreto, *A Farsa Ianomâmi* (1995).

A Farsa Ianomâmi é um livro escrito por Carlos Alberto Lima Menna Barreto e publicado em 1995 pela editora da Biblioteca do Exército¹²⁴. Menna Barreto, como as orelhas

¹²² Alguns desses posts estão anexados ao final deste trabalho. As datas deles variam entre 2011 e 2016.

¹²³ Infelizmente, na ocasião não salvei o post e ele não se encontra mais na rede. No esforço de tentar recuperar o post apagado, encontrei duas menções de Olavo de Carvalho ao livro de Menna Barreto, em 1999 e 2000 – também em anexo. É interessante pensar como “*A Farsa Ianomâmi*” conta um pouco a história política recente do Brasil: de um livro “marginal” em 1995, um tanto anacrônico em relação ao afã democratizante da época, ele, como Olavo de Carvalho, veio ganhando relevância com o tempo, e os contornos de seu discurso, agora, ocupam um bom espaço na esfera pública – para não dizer que se tornaram discurso oficial de governo.

¹²⁴ MENNA BARRETO, Carlos Alberto Lima. *A Farsa Ianomâmi*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1995.

do livro fazem questão de destacar, era um gaúcho de tradicional família de militares, e trabalhou por muito tempo com o exército entre a Amazônia e Roraima, chegando a ocupar os cargos de coronel e, já na reserva, de secretário de segurança de Roraima. Na apresentação do livro, escrita pelo general-de-divisão Carlos de Meira Mattos, encontramos o mote do texto de Menna Barreto: só se pode entender a “questão ianomâmi” através de seu “propósito velado”, a saber, a “*internacionalização da Amazônia*” – ou seja, a “criação de áreas de interesse da humanidade, cujo controle político passará para as mãos dos países do Primeiro Mundo”. A “farsa ianomâmi”, nesse sentido, é uma investida geopolítica de atores internacionais que, visando o domínio da Amazônia, atentam contra o Brasil. “Infelizmente”, alguns brasileiros e os povos indígenas aderem a essa investida, e por isso Mattos vê o livro como um “grito de protesto” de Menna Barreto contra a “tese internacionalista” que estaria se disseminando no Brasil.¹²⁵ *A Farsa Ianomâmi* é dividido em 26 capítulos, antecedidos por uma apresentação (de autoria de Mattos) e uma introdução do autor, e seguidos por um epílogo e 7 anexos, que completam suas 216 páginas. Além disso, ao longo dos 26 capítulos por vezes encontramos alguns anexos, principalmente de artigos de opinião na imprensa, que embasam a escrita de Menna Barreto. É importante destacar que o livro do ex-coronel tem um forte caráter memorialístico e mostra um autor preocupado em sistematizar o seu pensamento. Assim, o texto de Menna Barreto intercala uma leitura que faz do passado da Amazônia através de alguns relatos de viajantes, com o diagnóstico de um presente onde a Amazônia ocupa um lugar privilegiado nas disputas geopolíticas do mundo pós-guerra fria. Para compor esse diagnóstico, Menna Barreto mobiliza um pequeno acervo de documentos (como a *Diretriz Brasil* do CCWC¹²⁶, editoriais de jornais), alguns artigos de opinião (sobretudo de militares e jornalistas), mas o que compõe o motor da narrativa são suas experiências de vida na região, o que ele próprio pôde observar. Vamos abordar, em detalhes, o argumento principal de Menna Barreto, bem como sua reivindicação de uma autoridade testemunhal na escrita.

Logo na introdução de seu livro, ao apresenta-lo como um “depoimento e uma denúncia”, Menna Barreto reforça seu caráter memorialístico. Nessa introdução, mais do que “introduzir” o conteúdo do livro, o autor faz uma espécie de memorial de sua vida, retomando alguns momentos de sua carreira militar e a coragem que teve em aceitar cargos na Amazônia que, por sua dificuldade, foram recusados por outros. Seria difícil negar que essa introdução

¹²⁵ MATTOS, Carlos de Meira. Apresentação. In: MENNA BARRETO, Carlos Alberto L. *A Farsa Ianomâmi*, p. 11.

¹²⁶ O documento de diretrizes do *Christian Church World Council*, que é, para Menna Barreto, uma grande “prova” do complô internacional de que trata o livro.

tem um tom de autoelogio. A “honra” e a “coragem” de Menna Barreto são dois elementos a mais para validar a autoridade experiencial de seu testemunho. O autor faz crer que dedicou sua vida ao Brasil, assumindo as missões que a pátria lhe designava. Quando essa maneira de introduzir o livro é cotejada com o fato de que o autor faleceu, vítima de câncer, no mesmo ano de sua publicação, seu memorial toma a forma de um testamento: Menna Barreto faz o balanço de uma vida dedicada a pátria, para a qual dedica sua herança de conhecimento (na forma de um “grito de protesto”, de um “depoimento e denúncia”).¹²⁷

2.1.1. Os interesses alienígenas por trás da demarcação da Terra Indígena Yanomami

No primeiro capítulo, “*A Traição Oficial*”, conhecemos um pouco melhor o contexto que justificava esse testamento preocupado de Menna Barreto. A denúncia que o autor promove em seu livro é a da “traição” que tem sua materialização na demarcação da Terra Indígena Yanomami¹²⁸, sancionada em 1992. Mas esse evento, na visão do militar, não pode ser visto isoladamente. Desde os anos 1970, haveria uma “campanha difamatória” contra o exército, produzida por interesses estrangeiros que encontram colaboracionistas no Brasil – sejam indígenas ou brasileiros traidores (os indígenas parecem não ter agência suficiente para “trair”). É dessa investida estrangeira que se inventou a história do “genocídio yanomami”, como narrativa que visava legitimar um certo enfraquecimento da soberania brasileira sobre seu território. Foram “suspeitíssimas organizações religiosas e científicas”, com a liderança de Claudia Andujar, os representantes desses interesses “alienígenas” que encabeçaram a corrida pela demarcação da TI Yanomami – ou melhor, a “entrega” das terras brasileiras a um “povo que não existia”¹²⁹. Há, portanto, por trás da preocupação que motiva a “denúncia” de Menna Barreto, um cenário de guerra entre nações, e uma ameaça de intervencionismo dentro do Brasil – consolidada “oficialmente” na ocasião da demarcação. Esse contexto de guerra ajuda a entender a forma como o livro se desenvolve. Tanto a crítica que Menna Barreto produz à “farsa ianomâmi”, com seus promotores e entusiastas, quanto o próprio projeto de Brasil que o autor adere em seu livro, são motivados por essa visão de um país em guerra, e de um cenário geopolítico global de reordenação de poder entre os Estados-nação após o fim da bipolaridade

¹²⁷ Menna Barreto, *A Farsa Ianomâmi*, p. 13-16.

¹²⁸ A Terra Indígena Yanomami, que cobre 9.664.975 ha (96.650 km²) de floresta tropical foi homologada por um decreto presidencial em 25 de maio de 1992 e é reconhecida por sua alta relevância em termo de proteção da biodiversidade amazônica. Segundo informações do Instituto Socioambiental (ISA), de 2020, 26780 pessoas moram na TI. Além dos Yanomami, há os Ye'kwana e pelo menos mais 6 grupos isolados. Para informações atualizadas, ver <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4016>.

¹²⁹ Menna Barreto, *A Farsa Ianomâmi*, p. 17-21.

típica da guerra fria. Nesse cenário, a região que abrange os estados de Roraima e Amazonas (que comportam a porção brasileira do território yanomami), é o centro da disputa pela soberania brasileira contra esse novo tipo de imperialismo, e é o *locus* do livro de Menna Barreto, um suposto conhecedor dessa realidade.

Nos capítulos 18 e 19 d'*A Farsa Ianomâmi*, essa região é marcada como historicamente uma terra de riquezas e, portanto, de cobiça estrangeira. Em "*O Encantamento do Eldorado*" (cap. 18), Menna Barreto traz a lenda do grande lago Eldorado do Planalto de Roraima, para afirmar que as expedições que passavam naquelas "remotas terras, de habitantes exóticos e fantásticos tesouros", já exploradas por "representantes da raça branca" mesmo antes dos portugueses, se encantavam por essa região que "incendiavam-lhes a imaginação e incitavam-lhes a cobiça".¹³⁰ Esse passado "lendário" da região é rapidamente transportado ao presente por Menna Barreto. Segundo o autor, essa riqueza da região só foi confirmada com o tempo: "sabe-se hoje que o Planalto de Roraima está contido em uma formação geológica conhecida como *Cinturão de Pedras Verdes*, com a maior reserva mundial de minérios de ferro, cromo, cobre, manganês e ouro".¹³¹ E a cobiça estrangeira se articulou com um certo medo do Brasil usar essas riquezas para se realocar, em posição de destaque, no mercado mundial. A demarcação da TI Yanomami, e o projeto de criação da reserva macuxi, conforme Menna Barreto, farão o Brasil entregar toda essa reserva natural em "mãos indígenas". Em "*A Suspeição do Interesse*" (cap. 19), o militar desconfia e quer colocar em suspeita o "interesse" e "solidariedade" por parte dos países do Primeiro Mundo com "um povo fantasma, artificialmente instalado em um território de conhecida riqueza".¹³² Para ele, esse é mais um episódio da cobiça estrangeira por essa riqueza brasileira, e a criação de "países indígenas" dentro do território do Brasil serviria primeiramente para impedir o país de explorar suas riquezas e se colocar como protagonista da ordem global, e, posteriormente, ceder o controle da região aos "interesses estrangeiros".

2.1.2. A invasão estrangeira

Nos capítulos 5, 6, 10 e 11, Menna Barreto faz uso de suas memórias para mostrar como, desde o fim da década de 1960, essa região amazônica vem sendo constantemente tomada do Brasil, a partir de uma progressiva invasão estrangeira. Em "*O Desmembramento do Brasil*" (cap. 6), Menna Barreto relata uma viagem de avião que fez com a convite do governador

¹³⁰ Menna Barreto, *ibid.*, p. 115-116.

¹³¹ Menna Barreto, *ibid.*, p. 118.

¹³² Menna Barreto, *ibid.*, p. 122.

Walmor Leal Dalcin, pouco após ter assumido o Comando de Fronteira de Roraima, em 1969. O intuito dessa viagem era visitar algumas pistas aéreas que tinham sido abertas, uma década antes, por uma equipe de paraquedistas e voluntários liderada pelo próprio Menna Barreto. Porém, o que chamou a atenção do militar nessa visita, foi que o Brasil havia perdido o controle de tais pistas, que estavam sob o comando de missionários e antropólogos que, conjuntamente com os indígenas, tratavam o visitante como um “forasteiro indesejável”. Para o autor, os valores do nacionalismo e da “brasilidade”, tão importantes no empreendimento dos militares de abrir as pistas na selva, estavam soterrados quando, uma década depois, o que encontrava eram pistas tomadas por missionários e antropólogos : “nada mais havia de brasileiro ali: nem o controle de quem entrava e saía, nem o idioma que se falava, nem a bandeira que se desfraldava”.¹³³ Outra viagem de Menna Barreto, com observações semelhantes, é relatada em “*O Separatismo Ingaracó*” (cap. 11). Essa viagem ocorreu quando já havia assumido a Secretaria de Segurança de Roraima, portanto entre 1985 e 1988 – a data da viagem não é precisa em seu livro. Visitando o Monte Roraima, Menna Barreto se depara com um grupo de ingaricós que estavam com o humor inflamado por “padres subversivos”. Após um encontro acalorado, em que o então secretário não conseguia chegar a um acordo com os indígenas que estavam se alocando dentro das terras de uma fazenda privada, uma indígena, encerrando a conversa com ele, afirma que “ali não era Brasil”. Foi quando Menna Barreto “despertou para a realidade”: “Ela tinha razão. Aquilo não era mesmo Brasil. Podia ser um pouco do país dos ‘padres’ subversivos ou, com certeza, o tal território de tribos independentes, mas Brasil não era”.¹³⁴ Para o autor, aquela situação deixava óbvio que havia uma guerra declarada contra o Brasil, e que seus territórios já estavam sendo tomados pelos inimigos.

2.1.3. Claudia Andujar e os inimigos do Brasil

Nessa guerra observada pelo autor, o Brasil tem como inimigos internos vários grupos de representantes dos “interesses estrangeiros”: os padres subversivos, o comunismo travestido de “ideal ecológico”, a FUNAI e algumas outras instituições brasileiras, os índios *maus*, e, como grande articuladora do movimento, a fotógrafa Claudia Andujar. Ao longo do livro, Menna Barreto dedica alguns capítulos a construir essa rede de inimigos. Entre os capítulos 14 e 16 (*Ineficência da FUNAI, A Defesa do Privilégio, A Contestação de Rondon*), o alvo de seus críticas são a FUNAI e algumas “arbitrariedades” do judiciário que legitimavam uma

¹³³ Menna Barreto, *ibid.*, p. 56.

¹³⁴ Menna Barreto, *ibid.*, p. 84.

“impunidade” e “privilégio” indígena em relação a lei – como se, no Brasil, os indígenas estivessem *acima* da lei. Sobre a FUNAI, Menna Barreto afirma ser uma instituição aliada aos interesses estrangeiros, e, portanto, anti-exército e anti-nacional. Enquanto que o Exército e a Força Aérea muito teriam contribuído para “a segurança e o engrandecimento desse torrão da Pátria”, a FUNAI, por outro lado, “sempre se voltou, como agora, para a intriga do governo local com Brasília, ou o favorecimento dos interesses estrangeiros em detrimento do Brasil”.¹³⁵ Nesse sentido, Menna Barreto recupera a imagem de Marechal Rondon, “o grande patrono do indianismo brasileiro” que chefiou a criação do SPI (Serviço de Proteção ao Índio, em 1910) – que veio a ser, posteriormente (1967), a FUNAI. Para o autor, os rumos que a FUNAI tomou são uma vergonha para a memória de Rondon, um herói que defendia o “projeto de integração” dos indígenas à sociedade brasileira. Rondon, entre outras coisas, quis proteger os indígenas da catequese dos jesuítas, que promoviam o “fanatismo político” e o “ódio” dentre eles. A FUNAI, por sua vez, era cúmplice dos “padres subversivos”. Em “*A Negação da Fé*” (cap. 10), Menna Barreto, se validando como um católico, afirma que as ditas “igrejas progressistas” e os “católicos marxistas” invalidam a fé católica: usam a fé para promover a discórdia e o ódio. Nesse sentido, relata um episódio de seu período na Secretaria de Segurança de Roraima, quando notou um bispo local promovendo o “radicalismo” em padres do interior.

É no capítulo 17, “*A Vitória da Intriga*”, que Menna Barreto tece os nós dessa rede de inimigos comuns do Brasil. A FUNAI, os missionários e padres, aliados aos ambientalistas e comunistas, manipulavam os indígenas contra os interesses do Brasil. Em um primeiro momento, o autor recorda-se da harmonia do Brasil miscigenado que vivia-se, em 1975, em Roraima: os índios eram mestiços, tinham orgulho disso, e tinham orgulho de usar a farda verde-oliva do Exército. Não queriam ser chamados de índios; viam como índios só os “selvagens do meio da floresta”. Já em 1989, o cenário era de degradação: “O povo estava infeliz, desarvorado e desiludido”. Os índios tinham vergonha de um dia terem sido brasileiros, e orgulhavam-se, agora, de serem índios. Segundo Menna Barreto, não demorou muito para que ele, no cargo de secretário de segurança, percebesse a razão da mudança. Ela teria sido causada pela vinda, ao Brasil, do bispo Aldo Mongiano (supostamente fugido da repressão anticomunista no Moçambique) e alguns padres europeus que pretendiam, acá, montar suas guerrilhas comunistas. Eles teriam criado essa situação onde o patriotismo (representado nos “índios mestiços”) foi substituído por uma espécie de sectarismo, se aproveitando do fato de

¹³⁵ Menna Barreto, *ibid.*, p. 97-98.

que, tanto no governo militar (que, para Menna Barreto, “queria evitar problemas”), como no advento da Nova República, “a lei não valia para padres e índios”¹³⁶. Por mais que Menna Barreto traga essa situação muito episódica para associar toda essa rede de inimigos ao comunismo, cabe ter em conta que a dita “tese da melancia” já era propagada em circuitos anti-ambientalistas mundo afora¹³⁷, de modo que o autor poderia estar utilizando-a como chave de interpretação para os acontecimentos. Sintomático disso é a conclusão que chega, que recupera os termos – um tanto simplórios – dessa “tese”: “Chegou-se a pensar que o fim do comunismo pudesse acabar com tantos problemas. Mas os agitadores só mudaram a cor da camisa, do vermelho para o verde. Antes combatiam a ditadura, depois defendiam os índios e agora querem salvar a floresta...”.¹³⁸ Também é sintomático que Menna Barreto anexe, nesse capítulo, um artigo de opinião do jornalista Carlos Castello Branco no Jornal do Brasil em dezembro de 1990, intitulado “*A utopia ecológica substitui a comunista*”. O argumento, nesse artigo, é o de que o “ideal ecológico” virou a nova ideia-força que justifica a armação de um “novo poder” nesse cenário pós-guerra fria – a saber, um poder que articula as antigas forças da ordem global (Rússia e EUA), com as potências (Alemanha, União Européia e Japão) e os antigos comunistas. Nesse sentido, o discurso da ecologia serviria como uma ferramenta para esse “novo poder” fazer valer sua força (como em um *soft-power*¹³⁹) sobre as nações pobres, as antigas colônias que estão fora do centro. O texto de Castello, e a maneira que Menna Barreto se apropria dele, são, certamente, curiosos. Embora os termos do argumento sejam o de um discurso anti-colonial ou anti-imperial, o projeto ao qual estão se opondo parece ser, de fato, o da globalização¹⁴⁰. Não é à toa que o “remédio” que receitem para o risco verde-vermelho do Brasil seja, justamente, o nacionalismo.

¹³⁶ Menna Barreto, *ibid.*, p. 107-111.

¹³⁷ Segundo Oreskes e Conway, esse discurso afirmava que os ambientalistas escondiam um conteúdo “vermelho” por dentro da “casca verde” – como se o ambientalismo fosse a nova versão do comunismo pós-guerra fria – foi promovido pela indústria do petróleo através de *think tanks*, com o intuito de desvalidar o argumento ecológico. Oreskes; Conway, *Merchants of Doubt*, p. 325.

Ver, também, o documentário *Mercadores da Dívida* (2014), adaptação do diretor Robert Keener para o livro dos historiadores.

¹³⁸ Menna Barreto, *ibid.*, p. 111.

¹³⁹ *Soft power*, no contexto das relações internacionais, é definido como uma capacidade persuasiva de poder, isto é, a habilidade de influenciar os outros através da atração em vez a coerção. Em oposição ao *hard power*, Joseph Nye, que cunhou o conceito, argumenta que o *soft power* focaria em aspectos como a identidade cultural, ideológica e política, em oposição a ostentação militar e sanções econômicas. LOBO-FERNANDES, Luís. *Soft Power: O Jogo de Atracção Cultural e as Vantagens da Cooperação*. Relações Internacionais, n. 6, p. 169-172, 2005.

¹⁴⁰ É interessante como essa apropriação que Menna Barreto faz do texto de Castello remeta ao uso atual da ideia de “globalismo” por boa parte da extrema direita global. Dentro dessa retórica, “globalismo” se refere a uma ideologia que estava por trás do projeto de globalização, e que teria a ver com o “politicamente correto” (um termo um tanto estranho para se referir a justiça social, racial e de gênero), com a esquerda e com o dito “marxismo

Também é curioso como Menna Barreto pode atribuir um papel de liderança, dentro do contexto dessa grande trama geopolítica contra o Brasil, à fotógrafa Claudia Andujar. Nesse sentido, em “*A Vingança da Gringa*” (cap. 7), o militar recorda do “grande massacre” ao garimpo Santa Rosa em 1985, o qual, após muito investigar, descobriu ter sido encomendado por Andujar, uma “misteriosa autoridade”:

Com singular prestígio nas altas rodas de Brasília, intimidou órgãos do governo com um protesto pela existência de brasileiros a oeste do meridiano de 62°, no Garimpo de Santa Rosa. A solução encontrada foi desencadear uma operação secreta de espancamento de garimpeiros, de modo a contentá-la, sem que mais ninguém nesse país ficasse sabendo...¹⁴¹

2.1.4. A invenção dos Yanomami

Ainda mais surpreendente é Menna Barreto atribuir a Andujar a *invenção dos Yanomami*. Em “*A Ianomamização dos Índios*” (cap. 3), o autor começa atestando que “a questão ianomâmi surgiu no Brasil por volta de 1973”, e que “quem primeiro se referiu a eles foi Cláudia [*sic*] Andujar”.¹⁴² Não só isso, mas o autor acredita que foi Andujar quem “criou” os Yanomami, em uma clara estratégia política para a conquista da Amazônia. Afirma que “o gentílico ianomâmi nada mais [é] que [um] astucioso e torpe artifício imaginado para reunir tribos, grupos e subgrupos diferentes no mesmo conjunto etnográfico e, assim, de forma sutil e bem ao gosto da mídia, mudar o mapa da Amazônia pelos mais ‘nobres’ motivos e sem maiores traumas”.¹⁴³ É justamente esse processo que Menna Barreto chama de “ianomamização dos índios”, e se refere não apenas ao interesse “alienígena” de Andujar e sua “criação” dos Yanomami, mas também ao “triste” papel que os indígenas da região teriam se submetido ao “vestir o apelido ‘ianomâmis’”.¹⁴⁴ Para Menna Barreto é muito claro que há essa grande conspiração entre diferentes povos indígenas e Andujar, a representante dos interesses estrangeiros. A “ianomamização” teria como propósito primeiro limitar a ocupação da Amazônia pelo Brasil, através da demarcação de terras indígenas, e, posteriormente, entregar

cultural”. Essa retórica, convenientemente, ignora que a real ideologia por trás da globalização tenha sido a neoliberal e, em sua propaganda volta do nacionalismo e dos chamados valores “ocidentais” e “cristãos”, apele, justamente, à população que não colheu os benefícios da globalização. GRAGNANI, Juliana. *O que é 'globalismo', termo usado pelo novo chanceler brasileiro e por Trump?* BBC News Brasil, 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-46786314>. Acesso 10/08/2020.

¹⁴¹ Menna Barreto, *A Farsa Ianomâmi*, p. 62-63.

¹⁴² Menna Barreto, *ibid.*, p. 29.

¹⁴³ Menna Barreto, *ibid.*, p. 32.

¹⁴⁴ Menna Barreto, *ibid.*, p. 33.

os territórios dos “países indígenas” para a ONU. E o processo de “ianomamização dos índios” é fato pois, relata o autor, os índios que conheceu entre 1969 e 1971 eram os mesmos que lá estavam quando voltou, em 1985-89, e só nesse segundo momento se identificavam enquanto Yanomami. Mas Menna Barreto faz uma ressalva de sua observação: “muito embora essa afirmação possa parecer temerária, pela dificuldade de distinguir-se um índio do outro na mesma tribo”¹⁴⁵ – o que, entretanto, não inviabiliza sua conclusão.

A primeira parte do livro de Menna Barreto se dedica, precisamente, ao desmonte dessa “farsa ianomâmi”. Se o argumento é colocado na apresentação, na introdução e no primeiro capítulo da obra, entre o segundo e o sexto capítulos tal crítica é esmiuçada. Para além do testemunho de Menna Barreto acerca da farsa - ou seja, essa “constatação” que fez, em suas viagens, de que os Yanomami só apareceram, na região, ao longo da década de 1970 -, o autor também reivindica o testemunho e a autoridade da ciência (de uma “ciência”) para embasar suas colocações. No capítulo 4, “*O Testemunho da Ciência*”, o militar argumenta, amparado em cinco fontes da tradição de literatura de viajantes, entre o século XVIII e o início do XX, que os “ianomâmi” são, na verdade, vários¹⁴⁶. Para ele, “designar todas essas tribos como ianomâmis serve apenas para situá-las em um mesmo território arbitrariamente reservado”, porque, “com diferenças tão marcantes e rivalidades tão agudas, não há como igualá-las com a mesma denominação”¹⁴⁷. No capítulo 2, “*O Povoamento Indígena*”, o movimento é similar: Menna Barreto defende que, além do superdimensionamento dos números demográficos dos Yanomami, os dados mostrariam que não houve “genocídio” e que ali haviam índios maus e violentos – “desmentindo a teoria de Jean Jacques Rousseau sobre a bondade natural do selvagem”.¹⁴⁸ Essas conclusões são tiradas de duas fontes. Primeiro, o livro *Del Roraima al Orinoco*, de Theodor Koch-Grünberg, também da tradição de relatos de viagem, e que continha as observações do autor feitas entre 1911 e 1913. A segunda fonte é um “censo extraoficial” feito pela Força Aérea em 1991, que contava 3.500 Yanomami morando na região da TI Yanomami – enquanto a FUNAI afirmava haver mais de 4.000 Yanomami somente em Roraima no período. Mas a FUNAI, segundo o autor, em parceria com “padres”, ecologistas e

¹⁴⁵ *Idem.*

¹⁴⁶ Suas fontes são Alexander von Humbolt, Richard Spruce, Jahn Chaffanjon, Hamilton Rice e Robert Schomburgk. Menna Barreto, *ibid.*, p. 37-47.

¹⁴⁷ Menna Barreto, *ibid.*, p. 47.

¹⁴⁸ Menna Barreto, *ibid.*, p. 27.

indianistas, de modo a fraudar o censo oficial, transportava em caminhões os indígenas já recenseados, de uma maloca a outra, elevando os resultados para além da realidade.¹⁴⁹

2.1.5. A falsidade da “história do genocídio indígena”

Complementarmente a “farsa” da invenção dos Yanomami, com seus escusos interesses, está a criação da “história do genocídio indígena” e do discurso “humanitário” que lhe acompanha. O capítulo 8, “*A Falácia do Estatuto*”, começa com Menna Barreto afirmando que “dizer que exterminamos nossos índios é querer desmentir a História e fechar os olhos a esta convivência brasileira de raças, sem igual no mundo”.¹⁵⁰ Para ele, há um falseamento na “história do genocídio indígena”, parte “impostura científica”, parte puro “ridículo”. Seu esforço, no livro, é dar conta de escrever a história verdadeira em contraponto a essa narrativa interessada e ideologizada: “É melhor rastrear o passado em documentos e testemunhos, que imaginá-lo ou inventá-lo simplesmente, para justificar o que hoje se pretende defender”.¹⁵¹ Esse testemunho ‘neutro’ e ‘verdadeiro’ de Menna Barreto afirma que não houve genocídio, mas assimilação. “O Brasil sempre foi modelo de integração racial”, afirma, e “os índios não desapareceram: casaram. Ou se mudaram para a cidade, por preferirem os riscos e os prazeres da civilização. Ou quiseram, a seu turno, viver a aventura do descobrimento de um novo mundo”.¹⁵² Menna Barreto recupera, assim, o mote da democracia racial¹⁵³ como chave de leitura para um Brasil mestiço, de convivência harmônica de raças. Os índios, nesse sentido, não desapareceram; eles se integraram, pois querem o progresso, querem a civilização, querem evoluir. O anexo do capítulo – o artigo “*Índio quer apito*”, de autoria de João Ubaldo Ribeiro e publicado no *O Globo* em 1993 -, por sua vez, assume que a assimilação pode ser um processo violento, mas toma isso como um acontecimento natural. São dois os argumentos principais

¹⁴⁹ Menna Barreto, *ibid.*, p. 26.

¹⁵⁰ Menna Barreto, *ibid.*, p. 65.

¹⁵¹ Menna Barreto, *ibid.*, p. 69.

¹⁵² Menna Barreto, *ibid.*, p. 67.

¹⁵³ A ideia de que o Brasil é uma nação em harmonia racial, ou seja, não caracterizada por conflitos raciais, e onde os negros, mulatos, indígenas e brancos convivem com as mesmas oportunidades, mesmas chances de ascensão social, mesmos direitos civis, políticos e sociais. BERNARDINO, Joaze. *Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil*. Estud. afro-asiát., Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 247-273, 2002.

nesse anexo: 1) os índios não são bons, e a assimilação cultural é natural;¹⁵⁴ e 2) devemos o Brasil à experiência da colonização.¹⁵⁵

Essa instrumentalização de certo discurso histórico, que desconsidera que a história do Brasil é a história da “assimilação”, segundo Menna Barreto traz em seu capítulo 9, “*A Soberania Tribal*”, é a atualização de uma estratégia para justificar o intervencionismo no Brasil através de certo “discurso humanitário”. Para ele, esse recurso não é novo, mas é o mesmo tipo de estratégia usado pelo império britânico para exercer sua soberania através do discurso do “abolicionismo”. Nos mesmos moldes, o “discurso humanitário” pró-índigenas precisa ser entendido como uma estratégia de guerra geopolítica. Ele envolve a tentativa da União Europeia e dos Estados Unidos – os protagonistas da conformação da nova ordem global pós-guerra fria – em ser o centro hegemônico de um novo “sistema colonial”¹⁵⁶. Como já vimos, essa guerra geopolítica silenciosa é o fantasma que assombra todo o livro de Menna Barreto.

2.1.6. Naturalização da guerra e legitimação da colonização

Não é à toa essa centralidade da “guerra” nas preocupações do militar. A guerra, em seu pensamento, é a estrutura natural da história, é a “lei da natureza”, e, logo, não há como fugir dela. É nesse sentido que Menna Barreto constrói o capítulo 12, *A Validade do Direito*, onde provoca a questionamento sobre os direitos imemoriais de posse de terras de indígenas. Para ele, como a guerra é natural, e a história é guerra, o Direito é algo que precisa ser *imposto e respeitado*.¹⁵⁷ Assim, tratar os vencedores como bárbaros e os vencidos como vítimas – como faz o “discurso humanitário” – é “esconder a realidade da natureza com a máscara da hipocrisia”, pois, “*a única lei da natureza é essa mesmo, a do mais forte*”.¹⁵⁸ O capítulo seguinte, “*O Culto à Incultura*”, é a aplicação dessa lógica natural à interpretação da colonização no Brasil. Esse capítulo é, de fato, um elogio à colonização. Para Menna Barreto, os índios e sua cultura estão no passado. “A cultura não pára [*sic*]. Progride sempre, com o ímpeto de perfeição inerente ao ser humano, numa competição incessante e decisiva. Quem fica

¹⁵⁴ Ribeiro afirma, por exemplo, que “os ianomâmis, para citar um caso, são violentos e, volta e meia, caem de pau uns nos outros, matando, sequestrando e mutilando”; “Acho que ninguém, em sã consciência, gosta de saber que culturas, primitivas mas culturas, foram, estão sendo e serão extintas. Mas esta, infelizmente, é a história da Humanidade. Não se pode fazer nada para evitar que as culturas tecnologicamente superiores dominem as inferiores”. In: Menna Barreto, *ibid.*, p. 71.

¹⁵⁵ Segundo Ribeiro, “o expansionismo europeu ocupou isto aqui, tomou conta e fez o que somos hoje” In: Menna Barreto, *ibid.*, p. 72.

¹⁵⁶ Menna Barreto, *ibid.*, p. 75.

¹⁵⁷ Menna Barreto, *ibid.*, p. 90.

¹⁵⁸ Menna Barreto, *ibid.*, p. 88-89.

para trás é subjugado e esquecido”.¹⁵⁹ Dessa forma, é “inútil” e “insensato” cultuar coisas como os “costumes e práticas dos selvagens [...] obrigando-os a permanecerem primitivos”.¹⁶⁰ Caberia, sim, “reverenciar os que trouxeram para cá tão maravilhosas conquistas do engenho humano”, para, assim, reescrever a história da colonização como a de um “trunfo”¹⁶¹. Esse capítulo é fundamental para analisarmos certa política do tempo no argumento do livro, e voltaremos a ele, mais a frente, para pensarmos o caráter colonial da articulação temporal e definição do contemporâneo (e seu par, o antigo ou atrasado) de Menna Barreto.

2.1.7. “Redescobrir” o Brasil no século XXI

Por fim, sem esgotar o conteúdo do livro, queria apontar alguns elementos do “projeto” que Menna Barreto lança nele. Também pretendo voltar a eles, a frente, com uma análise mais aprofundada das proposições. No último capítulo do livro, “*O Restabelecimento da Ordem e a Retomada do Progresso*”, e no *Epílogo* que o segue, Menna Barreto é mais direto acerca das intenções políticas do seu livro. O *Epílogo* começa, pontualmente, com o militar dizendo a motivação para seu “grito de protesto” (como o chamou Mattos): “o motivo deste trabalho é alertar a Nação para a ameaça que lhe ronda as fronteiras”.¹⁶² Ou seja, é o seu alerta de todo o livro, que coloca o Brasil em meio a uma guerra geopolítica, cuja frente de ataque estaria sendo realizada através do “discurso humanitário” que manipula os indígenas em prol de seus fins imperialistas. Seu “grito de protesto”, como vimos, recorre muitas vezes as memórias do militar para embasar suas conclusões, e, seguindo o próprio autor, esse caráter testemunhal de sua obra dá “autoridade” a seu livro. Não só isso, o fato de ter testemunhado a “gravidade” da situação também lhe impunha um dever de memória: “Era preciso, para redigi-las, a autoridade de quem, investido em cargos relevantes no próprio foco dos acontecimentos, pôde medir-lhes a gravidade e tinha, por conseguinte, a condição e o dever de proclamar seu testemunho”.¹⁶³ Como na *Introdução*, o *Epílogo* parece reforçar uma leitura do livro como um testamento que Menna Barreto, esse homem corajoso e heroico, que sempre lutou pela pátria, deixou ao Brasil. No capítulo anterior, “*O Restabelecimento da Ordem...*”, esse testamento aparece como proposição de uma agenda política que concerne, principalmente, a TI Yanomami. Vejamos como Menna Barreto coloca seu projeto:

¹⁵⁹ Menna Barreto, *ibid.*, p. 91-92.

¹⁶⁰ Menna Barreto, *ibid.*, p. 92.

¹⁶¹ *Idem.*

¹⁶² Menna Barreto, *ibid.*, p. 175.

¹⁶³ Menna Barreto, *ibid.*, p. 176.

Primeiro que tudo é preciso anular a criação da Reserva Ianomâmi, diante das provas de fraude aqui apresentadas. Em seguida, regulamentar a exploração do ouro, do diamante e de outros minérios por pessoas físicas e empresas, de modo a estimular a atividade, sem prejuízo do recolhimento dos tributos devidos. Finalmente, controlar o trânsito e a permanência nas áreas concedidas, para prevenir a criminalidade e a transposição desautorizadas da fronteira.¹⁶⁴

São essas as medidas que levarão o Brasil ao progresso. Para Menna Barreto, “é preciso redescobrir o Brasil, o Brasil do século XXI, quinhentos anos depois de Cabral”, e isso passa pelo Brasil recuperar o modelo que lhe deu os melhores resultados, o do Estado Novo de Getúlio Vargas e o do regime militar, isto é, quando os “governantes monopolizavam o poder político mas, obedientes ao figurino liberal, deixava[m] os empresários fazer o que lhes aprouvesse em seu setor de atividade”.¹⁶⁵ Por isso, o “gigantismo do país requer força política agregadora e livre iniciativa estimulante”.¹⁶⁶ Embora o autor seja bem lacunar nesses aspectos, e não desenvolva muito o que quer dizer com esse modelo *a lá* varguismo ou regime militar, parece que a ordem a ser reestabelecida é a de um “gigantismo” político, que poderíamos supor ser outra forma de dizer autoritarismo, enquanto que o progresso a ser retomado é o algo como um desenvolvimentismo nacional-liberal.

Embora falte um pouco mais de precisão sobre esse projeto político e econômico que Menna Barreto quer para o Brasil, os elementos que oferece ao longo do livro – a saber: a ideia de mestiçagem, a centralidade militar, o elogio da colonização, a defesa dos garimpos, etc - nos permitem ensaiar uma leitura sobre sua imaginação de Brasil (tanto em relação ao passado como ao futuro). Seguindo estas pistas deixadas pelo autor, podemos tentar elaborar sobre quais seriam os fundamentos ontológicos que informam sua visão, e também seu alinhamento com determinada política do tempo – as tarefas da segunda parte do capítulo.

2.2. A composição de um mundo ou os fundamentos da narrativa

Realizar uma leitura perspectivista d’A Farsa Ianomâmi coloca um desafio para além de recuperar as minúcias do argumento do livro. Como notamos, o “protesto” de Menna Barreto contra a demarcação da TI Yanomami é marcado por toda uma visão de mundo do autor. De

¹⁶⁴ Menna Barreto, *ibid.*, p. 166.

¹⁶⁵ Menna Barreto, *ibid.*, p. 168-169.

¹⁶⁶ Menna Barreto, *ibid.*, p. 168.

forma alguma é um testemunho neutro, pois comporta uma série de pressupostos que não há como tomarmos como universais. Ao mesmo tempo, não parece um testemunho simplesmente *falso*; parece que, de fato, Menna Barreto vê o que pode ver – essa série de pressupostos, de certa forma, conforma sua visão, impõe um certo campo de visibilidade e possibilidades de interpretação e conhecimento. Remeto, aqui, a conhecida definição de ontologia que Mauro Almeida fez em *Caipora e outros conflitos ontológicos*: “ontologia é o acervo de pressupostos sobre o que existe”.¹⁶⁷ Se há uma ontologia que sustenta o testemunho de Menna Barreto, que faz pensarmos nele para além da oposição entre verdadeiro e falso, valeria continuar, seguindo os mandamentos não-escritos de um exercício perspectivista de leitura, especulando sobre seu funcionamento e experimentando traduções conceituais. Para isso, proponho um enquadramento do pensamento de Menna Barreto, expresso em seu livro, dentro do escopo maior do conceito de naturalismo, usado por Philippe Descola para se referir a um dos quatro grandes modelos ontológicos disponíveis para articular um entendimento do eu no mundo e promover mecanismos de coesão social. Assim, espero, poderemos levar a sério o caráter um tanto conspiratório do livro, não para destacar sua anormalidade, mas para *extrair seu máximo de intencionalidade* – como na sugestão de uma epistemologia xamânica. Além de alguns elementos mais caricaturais d’*A Farsa Ianomâmi*, que podem desviar nossa atenção, há o compartilhamento de um certo acervo de pressupostos sobre o mundo – menos nuançados, mais sutis, operando em silêncio -, que extrapola, e muito, nosso autor – como o chamado a Descola faz questão de ressaltar. Nesse sentido mais estrutural, podemos fazer a comparação entre alguns fundamentos de Menna Barreto com o discurso colonial que ele reivindica, e, também, com alguns efeitos, *não-ditos* da narrativa do militar, que esse pensamento tinha na Amazônia durante os mesmos anos de seu testemunho – marcando, assim, uma diferença elementar com a narrativa de Cláudia Andujar, que será o foco do próximo capítulo.

2.2.1. Naturalismo

Como já vimos, há algumas décadas uma gama de antropólogas e antropólogos vem se dedicando a questionar a distinção entre natureza e cultura, que já foi pedra angular da disciplina. Por trás dessa agenda, estava a constatação de que essa separação, ao passo que definia a fronteira entre um *mundo humano* (cultura) e o *mundo não-humano* (natureza), não

¹⁶⁷ “Ontologias são o acervo *de pressupostos sobre o que existe* [...] pressupostos ontológicos dão *sentido*, ou permitem interpretar, encontros pragmáticos, mas *vão além* de qualquer encontro particular, seja qual for seu número.” DE ALMEIDA, Mauro WB. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. R@u, p. 7-28, 2013. p. 9.

somente teria orientado toda uma moderna imagem do saber, mas poderia ser tomada como o pilar da metafísica ocidental.¹⁶⁸ A ideia fundamental nesse questionamento é o de que o binômio natureza/cultura – que afirma como atributo intrínseco ao ser a capacidade de distinguir o que pertence a qual mundo – representa *apenas uma* das modalidades de organização ontológica. Nesse sentido, o antropólogo Philippe Descola escreveu uma pesquisa de fôlego em seu *Par-delà nature et culture* [Para além de Natureza e Cultura], na forma de uma ambiciosa teoria geral das ontologias.¹⁶⁹ Nessa pesquisa, Descola fez, entre outras coisas, uma espécie de mapeamento global em termos ontológicos, a partir da definição de quatro tipos fundamentais de ontologias. Sua proposta era, em seus termos, “supor que realidades sociais – i.e. sistemas relacionais estáveis - estão analiticamente subordinados a realidades ontológicas - i.e. os sistemas de propriedades que os humanos atribuem aos seres”.¹⁷⁰ Ele partia, então, de uma característica humana que estaria na origem dos diferentes sistemas ontológicos. A partir da fenomenologia de Edmund Husserl, e da ideia de que os humanos, abandonando a representação do mundo instituído e seus corolários, só teriam disponíveis como recursos para promover um exercício de autoabstração os seus *corpos* e sua *intencionalidade*, Descola propõe *fisicalidade* e *interioridade* como recursos inatos do humano, muito embora suas modalidades, conexões e interação sejam diversas¹⁷¹. Vejamos como esses dois recursos engendram os quatro tipos fundamentais de Descola:

O escopo das identificações baseadas na interação entre interioridade e fisicalidade é então bastante limitado: quando confrontado com uma alteridade até então desconhecida, humana ou não-humana, nosso sujeito hipotético pode concluir ou que este objeto possui elementos de fisicalidade e interioridade análogos aos seus, e isso eu chamo de totemismo; ou que a interioridade e fisicalidade deste objeto são inteiramente distintas da sua, e isso eu chamo de analogismo; ou que este objeto possui uma interioridade similar e uma fisicalidade diferente, e isso eu chamo de animismo; ou que este objeto é desprovido de interioridade, mas possui um tipo similar de fisicalidade, e isso eu chamo de naturalismo. Estas fórmulas definem quatro tipos de ontologias, isto é, sistemas de distribuição de propriedades entre objetos existentes no mundo, que em retorno fornecem pontos chave para

¹⁶⁸ DESCOLA, Philippe; SCARSO, Davide. *A ontologia dos outros. Entrevista com Philippe Descola*. Revista de Filosofia Aurora, v. 28, n. 43, p. 251-276, 2016. p. 251-252.

¹⁶⁹ DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

¹⁷⁰ DESCOLA, Philippe. *Além de natureza e cultura*. Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia, v. 3, n. 1, 2015. p. 10.

¹⁷¹ Descola, *ibid.*, p. 11.

formas sociocósmicas de associação e concepção de pessoas e não-pessoas.¹⁷²

Cabe a ponderação de que essas quatro ontologias não são puras quando observadas, e um sujeito pode muito bem variar entre elas - embora, como coloca Descola, elas também impliquem em diferentes formas de coletivos, o que sugere, portanto, uma certa coerência interna a ser respeitada. No seu esboço de um mapa histórico e geográfico das ontologias, e recorrendo a uma imensa bibliografia etnográfica, artística, história e filosófica, Descola associa algumas experiências com seus modelos: o naturalismo e a modernidade ocidental; o animismo e os povos ameríndios; o totemismo na Austrália aborígene; e o analogismo no México ante-Conquista, na China antiga e na Europa do Renascimento.¹⁷³ Em relação ao naturalismo, que nos interessa agora, me permito, novamente, uma longa citação de Descola:

[o naturalismo] corresponde a ontologia predominante na modernidade. Naturalismo não é apenas a ideia de que *a natureza existe, que certas entidades devem sua existência e desenvolvimento a um princípio que é estranho tanto à sorte quanto à vontade humana*. Não qualifica apenas o advento, convencionalmente situado no século XVII, de *um domínio ontológico específico, um lugar de ordem e necessidade onde nada acontece ausente de causa*. Naturalismo também implica uma contrapartida, um mundo de artificios e livre-arbítrio, de complexidades que progressivamente emergem sob o escrutínio dos analistas, até que tornou necessário, no século XIX, a criação de ciências especiais cuja missão era estabilizar seus limites e características: isto é, a diversidade de expressões da criatividade humana na produção de signos, normas e produtos. Agora, se considerarmos o naturalismo – a coexistência de uma única e conciliadora natureza e uma multiplicidade de culturas – não como a moldura que cerceia tudo e permite que objetivemos qualquer realidade, mas como um dentre outros modos de identificação, então suas propriedades contrastantes aparecem com maior clareza. Por exemplo, o naturalismo inverte a premissa ontológica do animismo, uma vez que ao invés de afirmar uma única identidade para alma e uma diferenciação dos corpos, baseia-se na descontinuidade das interioridades e continuidade material. O que, para nós, distingue humanos de não-humanos é a mente, a alma, subjetividade, a consciência moral, linguagem e por aí vai, do mesmo modo que grupos humanos se distinguem por conjuntos de disposições internas que se costumava chamar *Volksgeist*, mas que hoje nos é mais familiar sob o rótulo moderno de “cultura”. Por outro lado, estamos todos cientes, desde Darwin, que a dimensão física dos humanos coloca-os numa continuidade material onde não se apresentam como singularidades. *A*

¹⁷² Descola, *ibid.*, p. 12.

¹⁷³ Descola, *A ontologia dos outros*, p. 255.

*discriminação ontológica que exclui pessoalidade de organismos não humanos biologicamente muito similares ao nosso é um sinal claro do privilégio atribuído, pelo nosso modo de identificação, a critérios baseados na expressão de uma interioridade presumida (linguagem, consciência própria ou teorias da mente) e não àqueles baseados na continuidade material.*¹⁷⁴

No caso d'*A Farsa Ianomâmi*, os militares, os garimpeiros e os colonizadores portugueses aparecem como promotores de um processo de culturalização da Amazônia. São eles que levam “as conquistas do engenho humano” até aquela região, e, “com o ímpeto de perfeição inerente ao ser humano”, promovem seu progresso e modernização.¹⁷⁵ Esse tipo de formulação não é uma grande particularidade de Menna Barreto. Ela se ampara em um entendimento dos domínios da natureza e da cultura como plenamente distintos. Essa separação também acaba por valorar e hierarquizar esses dois domínios: enquanto a *natureza* fica como o domínio da animalidade, da emoção, do instinto, da escuridão, a *cultura* é o lugar da humanidade, da razão, do pensamento, das luzes. Mas essa operação não deixa de ser arbitrária, como bem apontam, nos dias de hoje, as críticas feministas e pós-coloniais, quando, por exemplo, pensam na construção de um saber sobre o Outro (seja o *negro* ou a *mulher*), por parte de certo discurso científico-moderno, como um ser inferior, colocando-lhes, para isso, características associadas ao domínio da natureza (seja a força, a sexualidade, a afetividade, entre outros elementos de essencialização).¹⁷⁶ O “penso, logo existo” do cogito cartesiano é significativo desse tipo de operação: só há vida e existência no âmbito do pensamento, da linguagem e da consciência; fora disso o que existe é “natureza morta”, todo um mundo da ‘não-agência’, da passividade. Como Bruno Latour bem atenta em *Diante de Gaia*, as mudanças climáticas vêm progressivamente *instabilizando* essa distinção, ao passo que dificultam o entendimento da natureza como um simples substrato imóvel das mudanças culturais da história¹⁷⁷. A própria teoria de Descola é um passo nesse sentido, e o fato do livro se chamar *Para além de natureza e cultura* é justamente para entendermos os termos em um sentido de

¹⁷⁴ Descola, *Além de natureza e cultura*, p. 21-22, grifado.

¹⁷⁵ Menna Barreto, *A Farsa Ianomâmi*, p. 92.

¹⁷⁶ Ver, por exemplo, SCHWARCZ, Lília Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993; MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018; SEGATO, Rita Laura. *O Édipo Brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*. Brasília: Série Antropologia UnB, 2006. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie400empdf.pdf>; CORRÊA, Mariza. *Sobre a invenção da mulata*. Cadernos pagu, n. 6/7, p. 35-50, 1996.

¹⁷⁷ LATOUR, Bruno. Sobre a instabilidade da (noção de) natureza. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Tradução: Maryalua Meyer; Revisão Técnica: André Magnelli. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 23-74.

relação e complementaridade, não de separação. Por isso sua formulação do naturalismo, a ontologia dominante do pensamento moderno-ocidental, como simplesmente *uma* das possibilidades de “discriminação ontológica”. Essa ontologia é diametralmente oposta à do *animismo*, que, por sua vez, informa o perspectivismo e o multinaturalismo ameríndios. Mas antes de refletirmos sobre essa diferença, cabe tratar de como essa discriminação aparece no livro de Menna Barreto, como ela pode conformar sua visão de mundo, sua interpretação da Amazônia nesses anos de regime militar no Brasil.

Já podemos afirmar, nesse momento, que Menna Barreto *naturaliza* a guerra e a assim chamada lei do mais forte - “*a única lei da natureza é essa mesmo, a do mais forte*”.¹⁷⁸ É interessante pensar, nesse sentido, o projeto que Menna Barreto reivindica no fim de seu livro. Suas sugestões são anular a criação da TI Yanomami, promover a exploração das riquezas minerais na região e, ao mesmo tempo, militarizar suas fronteiras. Nessa formulação, o militar parece recuperar um certo imaginário colonial do Brasil, ao mesmo tempo que tenta alocar o país dentro desse contexto de guerra generalizada entre nações. Menna Barreto, assim, recupera os piores sentidos para o nome “Brasil”. Primeiramente, remonta ao caráter colonial do nome: Brasil é pau-brasil, matéria-prima pura, lugar da exploração, do saque, do conflito e do uso da força – é, em suma, *natureza*. “Brasileiro”, nesse sentido, com o sufixo “eiro” (de grileiro, garimpeiro), é o nome da profissão extrativista, daquela mão-de-obra suja que está disposta a qualquer coisa para realizar seu trabalho de dar lucro para outrem – seja a metrópole ou os ricos do capitalismo financeiro globalizado. Nesse sentido, os “bons índios” de Menna Barreto são brasileiros, trabalhadores, aceitaram a “cultura”, enquanto os “maus índios” são indolentes, selvagens, e são alocados dentro do campo dessa natureza que está submissa aos arbítrios de quem tem, de fato, agência¹⁷⁹. A região amazônica, nesse sentido, é, por excelência, a representação desse Brasil natural, uma terra de riquezas imemoriais que é marcada por um vazio demográfico e que, por isso, precisa ser explorada e sitiada. No mundo de Menna Barreto, de nacionalismos exacerbados e conflitivos, o único destino possível para essa “natureza” é ser explorada por uma nação.

Um mundo de fronteiras e norteado pelo paradigma da guerra é algo muito bem explicito no argumento de Menna Barreto. Seu ataque a TI Yanomami, como recuperamos, é fundamentado pela sua afirmação que naquele território haveriam diversos tipos de etnias e culturas, não somente a Yanomami. Há como pressuposto dessa reclamação a projeção de um

¹⁷⁸ Menna Barreto, *A Farsa Ianomâmi*, p. 89.

¹⁷⁹ A seguir, essa diferença é abordada.

mundo de fronteiras, onde a diferença não pode conviver. Menna Barreto é mais claro a respeito: “Se a razão de ser de uma reserva é preservar a cultura do povo nela contido, para cada cultura deverá existir uma própria, separada das demais. Pois uma reserva comum para múltiplas culturas é o mesmo que nenhuma...”.¹⁸⁰ Ou seja, além de uma noção pura e essencialista de cultura, Barreto acredita no ‘enjaulamento’ de diferentes culturas, em seu fechamento em fronteiras. Assim, nesse mundo de fronteiras e divisões, o devir histórico é aquilo que Menna Barreto chamou de “única lei da natureza”, ou seja, “a lei do mais forte” – um claro paradigma de guerra. Não é à toa, portanto, que o livro, por diversas vezes, se proponha a construir um *inimigo*¹⁸¹: sejam os Yanomami, Claudia Andujar, os ambientalistas, as ONGs, os “interesses alienígenas”, etc. E é com o objetivo de “proteger as fronteiras” contra esses inimigos que se coloca o projeto de militarização de Menna Barreto, bem como seus reiterados elogios ao exército.

Nelson Maldonado-Torres examinou as bases da modernidade/colonialidade¹⁸² nos termos, justamente, de um paradigma de guerra. Para ele, na conquista da América, o comportamento dos conquistadores europeus em relação aos povos indígenas foi orientado pela (não-)ética da guerra, onde sua servidão, escravidão, violação do corpo, e até a própria a morte, podem ser naturalizadas justamente por se tratar de um outro.¹⁸³ Na exploração da África e das Américas, Maldonado-Torres vê a criação de um imaginário racial moderno, que daria sustentação a adoção do paradigma de guerra, e que continua sendo mobilizado para enfrentar as ameaças à ordem imperial da modernidade/colonialidade. Não seria forçoso, portanto,

¹⁸⁰ Menna Barreto, *A Farsa Ianomâmi*, p. 47.

¹⁸¹ No mesmo sentido, o texto temático sobre povos indígenas da *Comissão Nacional da Verdade* aponta como uma das conclusões extraídas dos documentos produzidos que tanto os indígenas como os diversos defensores de seus direitos foram vistos pelo Estado, durante o regime militar, como seus opositores, seja através do argumento que seriam um “empecilho para o desenvolvimento do país”, seja por sua caracterização enquanto “comunistas”. BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Violações de direitos humanos dos povos indígenas. In: BRASIL. *Comissão Nacional da Verdade. Relatório da Comissão Nacional da Verdade: volume II, textos temáticos*. Brasília, DF: CNV, 2014. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/f>. p.433-437.

¹⁸² Nelson Maldonado-Torres é um dos membros do *Grupo Modernidade/Colonialidade* de intelectuais latinoamericanos associados com o chamado (pelos próprios) *giro decolonial*. Um dos fundamentos desse giro seria a marcação de uma narrativa que coloca a América Latina como o continente fundacional do colonialismo, que é, por sua vez, a condição material da modernidade. Por isso o recurso em escrever “modernidade/colonialidade”. A respeito do grupo, remeto a BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Rev.Bras.Ciênc.Polít., Brasília, n.11, p.89-117, Aug. 2013.

Sobre a narrativa da “modernidade/colonialidade”, ver DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidad y eurocentrismo*. Revista de Cultura Teológica, n. 4, p. 69-81, 1993.

¹⁸³ MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (orgs.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar, 2007. p. 136-140.

entender o paradigma de guerra como um legado da experiência histórica da colonização; um legado recalcado, pois ainda na forma de um trauma, ou seja, sem ter sido simbolicamente elaborado, ele não cessa de se repetir no presente. Aqui há um componente neocolonial da imaginação política d'*A Farsa Ianomâmi*. Como um trauma, a colonização se repete no presente, se manifestando de novas formas. Boa parte do imaginário colonial ainda está presente no texto de Menna Barreto: o projeto extrativista para a Amazônia, a visão do Brasil como terra a ser explorada, um evolucionismo cultural que vê os indígenas enquanto “primitivos”. Há também uma aberta defesa da colonização. Para além de menções dispersas ao longo do texto, Menna Barreto escreve um capítulo inteiro dedicado a reverenciar “*A Herança Lusa*”. Tal é o tom da reverência:

Aquela gente escassa, multiplicando-se pelo heroísmo, lançou-se impávida oceano afora, expulsou os flamengos, perseguiu os franceses, afastou os espanhóis e se impôs aos índios para legar-nos, três séculos passados, este país imenso, com os limites definidos e integrado, de sul a norte, de leste a oeste, pela mesma fé e o mesmo idioma. Cabia-nos, tão-somente, preservar a herança formidável. E havê-lo conseguido, nesses quase dois séculos, contra a ambição estranha e a traição nativa, é também a nossa maior glória.¹⁸⁴

A herança da colonização para o Brasil é, aos olhares do autor, “formidável”. Não é de surpreender que o projeto de Menna Barreto seja o de “preservá-la”. Isso quer dizer: atualizá-la ao nosso presente. A colonização de Menna Barreto é, agora, de uma dinâmica interna¹⁸⁵. Os inimigos internos do “Brasil” e do “brasileiro” são “não-brasileiros”: os indígenas, os ambientalistas, Andujar, etc. São os inimigos mais próximos, e é contra eles que o militar trava sua guerra, e são os territórios indígenas as últimas fronteiras de (re)conquista nesse seu presente.

¹⁸⁴ Menna Barreto, *A Farsa Ianomâmi*, p. 135.

¹⁸⁵ Como disse, em entrevista recente, Viveiros de Castro: “O Brasil continua sendo uma colônia que consegue o prodígio de ser uma autocolônia, colônia dos outros e a colônia de si mesmo.” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “*Estamos assistindo a uma ofensiva final contra os povos indígenas*” - entrevista realizada por Ciro Barros e Thiago Domenici. Pública - Agência de Jornalismo Investigativo. Out. 2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/10/viveiros-de-castro-estamos-assistindo-a-uma-ofensiva-final-contr-os-povos-indigenas/>. Acesso 10/08/2020

2.2.2. Colonização

“Árdua é a missão de desenvolver e defender a Amazônia. Muito mais difícil, porém, foi a de nossos antepassados em conquista-la e mantê-la”. Essas palavras, de autoria do General Rodrigo Octávio, foram escolhidas por Menna Barreto como epígrafe para *A Farsa Ianomâmi*.¹⁸⁶ Acredito que tenha sido uma escolha feliz do autor, pois elas, de fato, sintetizam bem a relação entre o passado da colonização e o presente de seu projeto político. Quando Menna Barreto faz o elogio da colonização e propõe preservar sua herança no presente – ou seja, “manter” a “conquista” da Amazônia – é porque, para ele, os colonizadores foram atores de um tipo de epopeia, cuja missão de “desenvolver e defender a Amazônia” foi legada, no presente, ao Exército e aos militares, os verdadeiros nacionalistas no Brasil. Mas essa adesão de Menna Barreto ao projeto colonizador coloca algumas questões sobre como se dá, no plano da temporalidade, essa retomada: será que o autor está formulando um projeto informado, nostalgicamente, pela idealização do passado da colonização? Ou será que sua proposta é, na forma de uma *historia magistra vitae*, usar o exemplo da colonização como leitura do presente?¹⁸⁷ Ou, como a “missão de desenvolver a Amazônia” parece indicar, será que Menna Barreto está tentando retomar os termos do projeto colonizador para seu presente, como em uma espécie de transposição daquele *futuro passado* para um novo contexto histórico?¹⁸⁸ Alguns elementos da narrativa *d’A Farsa Ianomâmi* nos levam a crer que Menna Barreto partilha uma certa política do tempo com a experiência da consciência histórica moderna que, norteadas por conceitos como “progresso” e “desenvolvimento”, promovia, ao mesmo tempo, a temporalização da política e a “desvinculação temporal da história e da natureza”¹⁸⁹. Mas, ainda, o *progresso* de Menna Barreto parece ser um progresso vazio, sem uma utopia muito clara – como se aquela assimetria entre “espaço de experiências” e “horizonte de expectativas” que, para Koselleck, definiria a experiência moderna do tempo, uma experiência que se

¹⁸⁶ Menna Barreto, *A Farsa Ianomâmi*, p. 7.

¹⁸⁷ O modelo da *historia magistra vitae*, canonizado por Cícero, afirmava uma concepção de história enquanto fornecedora de exemplos, conjugando, assim, exemplaridade e repetição. Hartog, *Regimes de historicidade*, p. 102-107.

¹⁸⁸ Com *futuro passado* quero me referir a um horizonte de expectativas com lastro histórico: um "futuro" que se fez presente e foi concebido em um "passado". Em um espírito próximo, por assim dizer, ao de Enzo Traverso, em *Melancolia de esquerda*, ao enfatizar as utopias derrotadas de uma certa "cultura de esquerda". TRAVERSO, Enzo. *Melancolia de esquerda: Marxismo, História e Memória*. Belo Horizonte, Ayné, 2018.

¹⁸⁹ TURIN, Rodrigo. *Tempos pandêmicos e cronopolíticas*. São Paulo: n-1 edições, 2020. p.3.

No mesmo sentido, Descola já alertava uma certa relação entre o naturalismo e o conceito moderno de História: “há regimes de figuração que são característicos de cada uma dessas ontologias. Há também, regimes temporais específicos a cada uma destas. E o regime temporal por excelência do naturalismo é o da flecha do tempo – uma temporalidade cumulativa, irreversível, orientada ao futuro, marcada pelo progresso – e é fácil de compreender que, desse ponto de vista, esta ontologia seja animada por um dinamismo transformacional que não encontramos em outros lados”. Descola, *A ontologia dos outros*, p.268.

orientava ao futuro, não fosse operativa aqui.¹⁹⁰ O “horizonte de expectativas” de Menna Barreto está muito bem simétrico a seu “espaço de experiências”, e suas proposições, embora reivindicuem a ideia de progresso, estão mais orientadas ao passado que ao futuro.

Para compreender essa particular articulação que faz Menna Barreto (a saber, a utilização dos conceitos de aceleração da experiência de tempo da modernidade junto com um “horizonte de expectativas” que não é assimétrico em relação ao “espaço de experiências), é necessário pensarmos em uma série de condições materiais que lastreiam sua formulação. Quero, com isso, dizer que no presente histórico que Menna Barreto formulou seu pensamento, as condições que permitiram a crescente assimetria entre a *experiência* e a *expectativa* já haviam sido transformadas, engolidas por acontecimentos que, poderíamos dizer, foram fruto da própria dinâmica interna de acumulação e aceleração do casamento entre modernidade e capitalismo. O século XX, entendido como um século de catástrofes (em virtude de suas grandes guerras, massacres administrados/genocídios, ameaças nucleares, bombas atômicas), foi, sem dúvida, um baque à um tipo de *Zeitgeist* orientado pela ideia de progresso – pois, como poderia *fazer sentido* tais acontecimentos dentro de uma lógica de constante aperfeiçoamento da humanidade? Muito embora no contexto do pós-guerra tenhamos assistido uma “grande aceleração”, promovida através da “distribuição de riquezas” do Estado de bem-estar social, ao fim desse curto ciclo, e com a crescente hegemonia do neoliberalismo, o “horizonte de expectativas” voltou a seu processo de retração, acabando de vez, por assim dizer, com a ordem do tempo que se orientava para o futuro¹⁹¹. Não é à toa que François Hartog, por exemplo, fale em um *presentismo* que substituiria a ordem moderna nesse fim de século; ou que, em uma conhecida formulação, Frederic Jameson tenha dito que “é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo”.¹⁹² Esse contexto é, portanto, o de uma “crise da imaginação”, que, conjuntamente com a “crise climática” (também uma condição material do presente de Menna Barreto), gerava uma situação de “esgotamento do mundo atual”.¹⁹³

Ora, acredito que tais condições materiais justificam a presença desse progresso vazio, sem utopias, no pensamento de Menna Barreto. Pois, com essa retração geral do futuro (um

¹⁹⁰ Koselleck, *Futuro passado*, p. 267-304.

¹⁹¹ Poderíamos dizer que, no caso brasileiro, haveria uma sobrevida da assimetria no processo de redemocratização. Ao mesmo tempo, para Menna Barreto, a redemocratização, mais do que “abrir um futuro”, é uma derrota e uma retração.

¹⁹² Hartog, *Regimes de historicidade*, p. 9-16. JAMESON, Frederic apud FISHER, Mark. *Capitalist realism: Is there no alternative?* London: Zero Books, 2009. p. 2.

¹⁹³ Remeto, neste parágrafo, ao argumento presente em SALDANHA, Rafael. *Esgotamento do mundo atual: as condições materiais da reflexão sobre mundos possíveis na filosofia continental contemporânea*. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 26, n. 51, p. 35-63, 2019.

futuro-presente, a *expectativa*), que dá forma a uma crise de imaginação (política, econômica, social, ambiental), o militar pode até utilizar os conceitos de tempo característicos da modernidade, mas são conceitos que ficam esvaziados, sem, de fato, articular um novo “horizonte de expectativas” - ou, melhor dizendo, um horizonte que seja assimétrico ao “espaço de experiências”. Na narrativa, como dissemos, o “horizonte de expectativas” de Menna Barreto está totalmente indexado ao seu “espaço de experiências”, e o fato de que sua imaginação para um futuro próspero da Amazônia e do Brasil remeta a repetição da experiência colonial, do Estado Novo e do regime militar, é sintomático dessa dinâmica.

Em “*O Culto à Incultura*”, Menna Barreto retoma uma certa ideia de evolucionismo cultural, bem informada tanto pela ordem moderna do tempo como pelo moderno conceito de História que a acompanha. É nesse capítulo que o autor formula a ideia de que os indígenas e sua cultura estariam no “passado”, e que, nesse sentido, a colonização seria um “trunfo”, uma forma de tirar a Amazônia do ‘atraso’ em que se encontra. Como o evolucionismo cultural é algo “natural” para Menna Barreto, não há nada de errado no fato da colonização ter sido implementada através da violência, de mentiras, de etnocídio, e toda sorte de situações deploráveis. Isso se explica por essa política do tempo que elabora Menna Barreto, que define o contemporâneo como o brasileiro (nos tipos-ideais do colonizador, do militar, do garimpeiro, do índio integrado) e, assim, coloca os indígenas como atrasados, como sujeitos que habitam o “passado”. Ao mesmo tempo, a *naturalidade* do evolucionismo cultural, que advoga o militar, institui uma força contemporaneizadora no seu relato, que, justamente, legitima quaisquer meios que possam ser usados para ‘solucionar’ tal atraso. Vejamos como Menna Barreto expressa isso:

Desde o limiar dos tempos, a cultura superior de alguns se alastra no vazio do atraso da maioria. Não vem ao caso julgar se é o certo, mas compreender que é assim a lei da vida e admitir como inevitável que o avanço cultural do branco se imponha ao retardo milenar do índio. Não aceita-lo é insurgir-se contra a ordem natural das coisas, em pretensiosa e vã teimosia.¹⁹⁴

Nesse sentido, os projetos de colonização e de integração indígena são formas de sincronizar dois tempos que coabitam no Brasil. São projetos de aceleração do tempo, para que o “atraso” indígena possa se equalizar ao “presente” brasileiro – ou que esse tempo “natural”

¹⁹⁴ Menna Barreto, *A Farsa Ianomâmi*, p. 93.

dos indígenas possa alcançar o tempo “cultural” do Estado-nação. Por isso, a admiração de Menna Barreto aos “índios mestiços”, que são entendidos, por ele, como “bons indígenas” – enquanto que os que não embarcam no projeto de integração são “maus”. O “*Exemplo da Dina*”, capítulo 20, funciona exatamente assim. Nesse trecho, Menna Barreto narra a sua história com a “indiazinha simpática e desconfiada” Maria Dina, que, como diz, “minha mulher resolveu trazer conosco do Suapi”. Essa história aconteceu num “exercício com tropa” que o autor realizou a serviço do Estado-Maior do Exército na Fazenda Milagre (no alto do rio Surumu em Roraima), onde “o quadro tático do exercício considerava uma invasão do território nacional por um país estrangeiro” – uma missão com pressupostos bem alinhados ao pensamento de Menna Barreto, e que havia sido sugestão do próprio. Foi ali que, em uma visita, sua esposa havia se encontrado com a menina macuxi, que teria sido convidada a voltar para Boa Vista com o casal. De Boa Vista ao Rio de Janeiro e depois a Brasília, Dina teve uma “longa e afetuosa convivência” com a família de Menna Barreto, inclusive, como ele ressalta, “ajudando a criar nossos netos”. E, posteriormente, já professora do magistério público de Roraima, Menna Barreto diz que Dina se destacava “pela competência profissional e invulgar liderança no âmbito comunitário”.¹⁹⁵ Me permito mais uma longa citação, onde, a partir do exemplo de Dina, Menna Barreto enuncia sua valoração na oposição entre o “bom” e o “mau” indígena, produzindo uma assimetria entre o “patriota” (como Dina) e o “anti-brasileiro”:

[Sobre Dina:] A influência de sua personalidade, conciliadora, digna e patriótica, opõe-se, desde então, ao separatismo antibrasileiro de outros índios seguidores dos “padres” marxistas europeus.

Ela ensina a bondade, o perdão, o amor e a solidariedade. Eles, o ódio, a vingança, a separação.

Ela propõe a criação de um órgão coordenador da comunidade, na Região da Serra, para impulsionar o ensino, facilitar a assistência médica e incentivar as atividades agrícolas e pastoris com propósitos de subsistência e comercialização dos excedentes, em moldes consentâneos com os costumes cooperativistas dos indígenas. Eles se batem pela criação de uma reserva macuxi na área, para cobrar *royalties* dos pobres garimpeiros que mal conseguem sobreviver do que restou da antiga abundância de diamantes.

Ela ensina as crianças a cantar o Hino, a reverenciar a Bandeira, a homenagear nossos heróis e grandes homens e a amar a nossa Pátria. Eles só deixam os filhos frequentar escolas *que ensinam macuxi* em vez de macuxi e português e distorcem a História para desfigurar nossos ancestrais.

¹⁹⁵ Menna Barreto, *A Farsa Ianomâmi*, p. 125-127.

Ela luta contra todas as deficiências e só recebe o apoio frágil dos irmãos de sangue. Eles são endeusados pela mídia e protegidos pelas autoridades.¹⁹⁶

Essas duas figuras assimétricas dos indígenas que aparecem no texto não são exatamente uma invenção de Menna Barreto. Em *Medo e Miscigenação: a visão dos povos da floresta nos relatos dos militares brasileiros no século XX* (2017), Tássio Franchi, professor na Escola de Comando e Estado-Maior do Exército Brasileiro, analisa, a partir de um grande universo de fontes militares em uma *longa duração* (1915-2007), uma “visão” ou “construção de imagens” dos militares sobre os indígenas que funcionaria a partir de uma “relação dual”: de um lado, o *medo* sobre esses seres marcados por sua agressividade, perigosos e selvagens, uma imagem construída a partir de relatos de contatos pouco amistosos; de outro, na herança de Rondon, a positividade da *miscigenação*, compreendida no sentido dos indígenas, *integrados* na sociedade nacional, serem instrumentos para o povoamento de regiões com “vazio demográfico” (vide Amazônia) – como no lema “Integrar para não Entregar” do governo Médici que justificava os projetos de grandes rodovias.¹⁹⁷ Entretanto, não podemos concordar com a conclusão que chega Tássio Franchi, para quem a imagem dos indígenas como agressivos e selvagens só teria durado até os anos 1970, quando, após alguns projetos de integração liderados pelas Forças Armadas – como as CIGS (Centro de Instruções de Guerra na Selva) e sua assunção de indígenas na tropa, que aparecem no relato de Menna Barreto -, essa visão teria “desaparecido”. Seria, portanto, um momento de ruptura entre essas duas imagens: a imagem do “selvagem” sai de cena, enquanto que a visão de longa duração da “miscigenação” (unidimensional, poderíamos dizer) se torna dominante.¹⁹⁸ O livro de Menna Barreto, por sua vez, mostra que as duas imagens podem muito bem coexistir, e que o “desaparecimento” que afirma Franchi talvez não seja tão definitivo assim. É interessante que o autor inclusive cita o livro de Menna Barreto, embora, quando o faça, dê ênfase para seus elogios à miscigenação – em uma leitura que parece mais preocupada em fortalecer seu argumento – em detrimento dessa segunda figura negativa do indígena selvagem, que, no livro, aparece com maior protagonismo, atrelada a crença do autor de que eles são manipulados pelos interesses estrangeiros de “internacionalização da Amazônia”. Mas esse tipo de associação, para Franchi, não é recorrente dentro do exército, e

¹⁹⁶ Menna Barreto, *ibid.*, p. 127-128. Também é significativo que, no trecho, Menna Barreto escolha os portugueses como “nossos ancestrais”.

¹⁹⁷ FRANCHI, Tássio. *Medo e Miscigenação: a visão dos povos da floresta nos relatos dos militares brasileiros no século XX*. Revista SILVA, v. 1, p. 48-65, 2017.

¹⁹⁸ Franchi, *Medo e Miscigenação*, p. 58-59.

essa visão negativa do indígena, presente mesmo após os anos 1970, a suposta data de ruptura, seria excepcional – o que, acredito, também não é o caso...

2.2.3. Negacionismo

A narrativa de Franchi também parece operar dentro daquela lógica de tempo evolucionista, com a imagem “selvagem” dos indígenas sendo ‘superada’ pela imagem do “integrado”. Assim, o exemplo de Menna Barreto é considerado duplamente excepcional: a imagem do “selvagem” não teria papel tão estruturante no livro e sua presença não é recorrente no pensamento militar do período pós-1970. De modo que esse indígena “manipulado”, sem agência, que se submete a interesses “alienígenas” e estrangeiros, seria, para Franchi, mais um tipo de invenção ou devaneio de um ‘isolado’ Menna Barreto, que um tipo de visão compartilhada dentro do exército. Ao analisarmos o argumento do livro, fica difícil pensar que a imagem do “selvagem” não seja tão estruturante quanto a do “integrado” – a dicotomia parece, inclusive, fornecer os dois únicos tipos possíveis de indígenas para Menna Barreto, operando de forma um tanto maniqueísta. Também acho difícil pensar em um Menna Barreto ‘isolado’ em relação ao pensamento militar. Penso ele, pelo contrário, como alguém que articula muito bem um certo imaginário colonizador militar com as demandas de reorganização discursiva que o exército precisou promover com o fim do seu regime. Ou seja, Menna Barreto é alguém que está pensando o “lugar” do exército nesse Brasil que se redemocratiza, e, nesse sentido, não acho que esteja isolado em suas posições.

Em *O exército e a questão amazônica* (1995), Piero Leirner, um dos pioneiros no estudo antropológico dos militares, analisa como se constitui um “ponto de vista militar” sobre a questão amazônica, legitimando e tornando senso-comum “uma ideia sobre o que é, como é, e o que deve ser a Amazônia”.¹⁹⁹ Para fazer isso, Leirner estuda a produção de monografias entre 1985 e 1993 na ECEME (Escola de Comando e Estado-Maior do Exército), a mesma onde Franchi leciona. O antropólogo ressalta que a ECEME funciona tanto como o “filtro” pelo qual se formará a “elite” da força, quanto como um “laboratório de ideias” para produzir “avaliações da realidade que são aproveitadas no conjunto doutrinário” e que, através das monografias, “não somente se pode observar uma leitura de militares sobre o contexto como também retirar uma ideia daquilo que é interessante para eles, formalizado em temas mais ou menos recorrentes”.²⁰⁰

¹⁹⁹ LEIRNER, Piero de Camargo. *O Exército e a questão amazônica*. Revista Estudos Históricos, v. 8, n. 15, p. 119-132, 1995. p. 119-120.

²⁰⁰ Leirner, *O exército e a questão amazônica*, p. 121-122.

Tendo em vista que o Exército se constitui como uma “sociedade fechada” e uma instituição altamente hierarquizada, Leirner afirma que essas monografias precisam ser entendidas como discursos legitimados institucionalmente e que informam e são informados pelos oficiais da ativa, o que nos leva a pensar a ECEME como um lugar revelador de um “mapa mental” de como os militares veem o mundo a sua volta.²⁰¹ As conclusões desse estudo de Leirner são bem interessantes para que possamos pensar em como Menna Barreto participa dessa rede de pensamento militar. Vejamos, primeiramente, o gráfico sobre a incidência do tema “Amazônia” nas monografias entre 1965-1994:

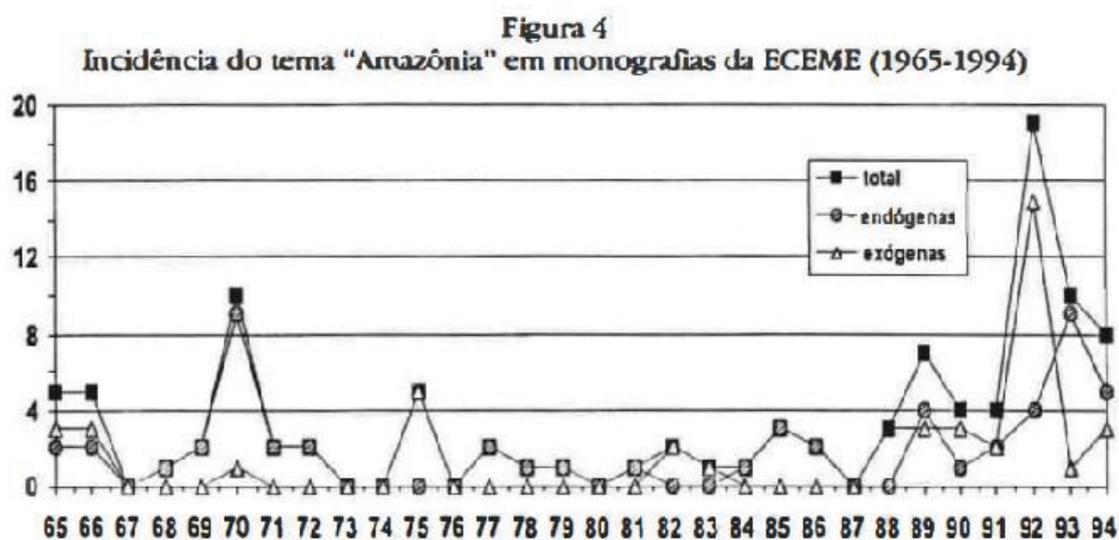


Figura 3: A Amazônia nas monografias da ECEME (1965-1994), 1995, Piero Leirner.

Fonte: Leirner, *O Exército e a questão amazônica* (1995)

Podemos notar como é baixa a incidência do tema Amazônia nas monografias do período, embora alguns momentos se sobressaíam no gráfico. A maior incidência em 1970 e 1992, segundo Leirner, tem a ver com dois eventos específicos: a abertura da Transamazônica e a Eco-92²⁰². Mas, nesses dois picos, o tipo de monografia que foi produzida é diferente. Em 1970, a quase totalidade das monografias sobre a Amazônia eram “endógenas”, ou seja, versavam sobre questões específicas e exclusivas do mundo militar - eram, de certo modo, mais “técnicas”. Em 1992, por outro lado, o número de monografias é muito maior e predominam as

²⁰¹ Leirner, *ibid.*, p. 124.

²⁰² A II Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, ou Eco-92, ocorrida em junho de 1992 na cidade do Rio de Janeiro, foi uma reunião mundial para debater os problemas ambientais e pensar em políticas públicas para diminuir a degradação ambiental. NOVAES, Washington. *Eco-92: avanços e interrogações*. Estudos avançados, v. 6, n. 15, p. 79-93, 1992.

“exógenas”, isto é, que abarcavam temas ou questões exteriores e mais amplas, com outros atores sociais que não simplesmente o exército - eram, assim, monografias mais “políticas”. Não é fortuito que o começo desse período de expansão das monografias com o tema Amazônia – e, mais particularmente, as “exógenas” – aconteça a partir de 1988, ano também da Constituição Federal e de um intenso debate midiático sobre as questões amazônica e indígena no Brasil. A Eco-92, nesse contexto, foi um lugar privilegiado de articulação de grupos de interesse para pressionar o governo e o Congresso acerca dos temas, e também incidir sobre o debate público. Ao mesmo tempo, “internamente se formava um movimento de politização da questão Amazônia”, e ela “passa a ser um emblema de orientação política que para o Exército começa a assumir uma força considerável” – nesse mesmo sentido, no ano de 1992, 40% de todas monografias “exógenas” são sobre a Amazônia.²⁰³ Somando-se isso ao fato de que já em 1993 a incidência de monografias “exógenas” cai abruptamente, Leirner levanta a hipótese de que o exército, politicamente atrelado aos debates que ocorriam, investiu em um discurso para circular internamente, produzindo uma “verdade para dentro”.²⁰⁴ Nesse sentido, são interessantes os elementos de longo prazo do pensamento militar que são articulados nessa “verdade”:

Deste modo, o contexto foi favorável para que, num determinado momento, a questão amazônica ligasse uma série de elementos que puderam ser interpretados como uma ameaça à segurança nacional, o que aparentemente acabou servindo também como “fator de coesão” para o próprio Exército.

Estes elementos, se olharmos “por alto” para o conteúdo das monografias “exógenas” do período 1988-1992, aparecem numa constante repetição, em 100% das monografias, atuando quase que mnemonicamente e de indivíduo em indivíduo a formação de uma consciência uníssona dentro da força. São eles – ligados à questão amazônica – *O Movimento Comunista Internacional nos países fronteiriços, o narcotráfico na fronteira, a demarcação exagerada de terras indígenas, e a atuação de organizações governamentais que visam atingir a soberania nacional*. Finalmente, pode-se dizer que eles se encontram sintetizados num único conceito, *a cobiça internacional pela Amazônia*.²⁰⁵

²⁰³ Leirner, *O exército e a questão amazônica*, p. 128.

²⁰⁴ Leirner, *ibid.*, p. 129.

²⁰⁵ *Idem*.

Além de todos esses elementos, que também se encontram no livro de Menna Barreto, Piero Leirner ressalta que a ideia de *cobiça internacional pela Amazônia* aparece, por exemplo, na História do Exército Brasileiro (1972), um tipo de memória institucional do exército, como um fenômeno “sempre existente”²⁰⁶ – o que também encontra eco em Menna Barreto, que desenha a Amazônia e Roraima como regiões que *sempre* foram marcadas por suas riquezas e, por isso, *sempre* alvo de cobiça estrangeira. Se, como afirma Leirner, “o discurso institucional sobre a Amazônia de certa maneira se ‘politiza’ consideravelmente em 1992, porém tendo a cobiça como um fenômeno de longa duração que já se sustenta há algum tempo”, podemos, discordando de Franchi, assumir que *A Farsa Ianomâmi* não era, de modo algum, um “caso isolado”. O livro de Menna Barreto está de acordo com essa “consciência uníssona” que se formou no exército sobre a questão amazônica, e a maneira como Menna Barreto constrói uma “verdade” sobre a situação dos Yanomami articula muito bem os elementos desse tipo de “pensamento”.

Outra característica comum é o recurso a colonização. Como analisa a cientista política Adriana Marques, em *O Exército na Amazônia: construindo estratégias e mitos* (2015), há uma “mística da Amazônia” no “imaginário militar”. A partir do estudo de algumas “representações simbólicas” - como mitos, imagens e canções – da instituição Forças Armadas, Marques argumenta que os militares entendem sua missão na Amazônia como semelhante à dos colonizadores portugueses nos séculos XVII e XVIII.²⁰⁷ Em acordo com o estudo de Leirner, Adriana Marques também afirma, dialogando com o antropólogo Celso Castro, que a perda de poder político das Forças Armadas após o fim da ditadura militar reorganizou os elementos simbólicos que circulam na instituição. Nesse sentido, por exemplo, em detrimento de comemorações militares da época da ditadura (como a vitória sobre a Intentona Comunista e a “Revolução de 1964”), novas comemorações foram criadas, como o dia do Exército em 19 de Abril, data da 1ª Batalha de Guararapes (1648), uma importância simbólica que estaria ligada à percepção institucional que a Amazônia é alvo da *cobiça internacional* e precisa ser defendida – como no caso do levante contra holandeses do século XVII.²⁰⁸ Assim, nesse “imaginário”, “a soberania brasileira sobre a Amazônia só pode ser mantida através da presença das Forças

²⁰⁶ Leirner, *ibid.*, p. 130.

²⁰⁷ MARQUES, Adriana Aparecida. *O Exército na Amazônia: construindo estratégias e mitos*. PAIAGUÁS: revista de estudos sobre a Amazônia e Pacífico, v. 1, n. 2, 2015. p. 40. Ver, para um estudo ampliado, a tese da autora: MARQUES, Adriana Aparecida. *Amazônia: pensamento e presença militar*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2007.

²⁰⁸ Marques, *O exército na Amazônia*, p. 39.

Armadas na região”, porque são eles que protegem o Brasil de ameaças externas e também avalizam a “integração” nacional.²⁰⁹ Ou seja, nada muito diferente do que vimos na argumentação de Menna Barreto e em sua assunção da “herança lusa”.

Diante disso tudo, a leitura que Franchi faz de Menna Barreto parece cada vez mais distorcida e conveniente para o próprio exército. Nesse sentido, acredito que os dois autores compartilhem um tipo particular de negacionismo: o negacionismo militar brasileiro. Enquanto Franchi cria uma narrativa evolutiva do pensamento militar a respeito dos indígenas, Menna Barreto se repete enfatizando como os militares foram e são importantes para a região amazônica e para o desenvolvimento do Brasil. Mas, para conseguirem fazer essas narrativas, os *não-ditos* se abundam. Esse tipo de pensamento militar sobre os indígenas e a Amazônia teve uma série de efeitos nefastos durante a ditadura militar e é muito conveniente que isso não apareça em suas narrativas. A *Comissão Nacional da Verdade*, por exemplo, afirmou que as violações de direitos humanos contra indígenas, ao longo da ditadura, não foram nem esporádicas nem acidentais, mas eram parte de um “sistema” associado à extração de madeira e de minérios, à colonização e obras de infraestrutura: “A apropriação de terras indígenas e seus recursos foi favorecida, a corrupção de funcionários não foi controlada e a violência extrema de grupos privados contra os índios não foi punida”, foi uma das conclusões da CNV.²¹⁰ Além dessa grande omissão sobre as violações de direitos humanos ao longo do testemunho de Menna Barreto, há, também, um negacionismo climático operando. Como vimos, para o ex-coronel, as mudanças climáticas e todo o debate ambientalista são entendidos como uma tentativa de intervencionismo estrangeiro no Brasil, ignorando, assim, toda a discussão promovida sob estes termos – discussão não só ecológica, como econômica, política, social -, e subsumindo ela à uma geopolítica de guerra. De certa forma, Menna Barreto estava, com esse seu negacionismo duplo, se colocando *contra* um outro projeto de Brasil que se consolidava a partir da Constituição Federal de 1988 e que, entre outras coisas, marcava o fim do paradigma da integração indígena - assegurando, para isso, a proteção de seus modos de vida. É sobre esse outro mundo, antagônico ao de Menna Barreto, que versa o próximo capítulo.

²⁰⁹ Marques, *ibid.*, p. 40.

²¹⁰ Brasil, *Comissão Nacional da Verdade. Violações de direitos humanos dos povos indígenas*, p. 351.

Capítulo 3 – As memórias de Claudia Andujar nas fotografias de *Marcados e Sonhos*: arquivo, xamanismo e a queda do céu

Se aceitamos que *A Farsa Ianomâmi* (1995) pode ser entendida como um esforço discursivo de um militar para legitimar e defender tanto o seu próprio legado no governo, como o legado de toda a instituição ao longo do regime militar – um tipo de esforço que, como visto, mobiliza toda uma visão de mundo e também instrumentaliza a negação -, podemos pensar, ainda, que o tom conspiratório assumido pelo ex-coronel Carlos A. Menna Barreto no livro, articulado com a politização do tema Amazônia dentro do Exército naqueles anos, teria a ver com uma certa estratégia política dos militares que viam seu poder diminuir ao passo que o processo de redemocratização avançava. Nesse sentido, muitos dos “inimigos” que vemos na *Farsa* – como os indígenas, as ONGs, os ambientalistas, os defensores dos direitos humanos – são atores que se envolveram na crítica do regime militar e na promulgação da Constituição Federal de 1988, que assegurou legalmente, entre outras coisas, o direito à autodeterminação indígena e a proteção ao meio ambiente. Sobre o “movimento indígena”, um dos movimentos opositores que aparece na *Farsa*, o pensador indígena Ailton Krenak afirmou que ele foi como uma “revoada de pássaros que se encontram e depois vão embora”. Krenak evoca essa imagem para lembrar que, naquele momento, vários grupos de indígenas puderam se unir e se articular com seringueiros e ambientalistas – por exemplo – através de uma preocupação em comum: “O que tinha em comum era o medo do progresso! [...] era o medo do branco. Mas não de um branco qualquer. Existe todo um esquema, um acúmulo de capital. O índio achou que não sobreviveria a isso”.²¹¹ Naquele momento de efervescência política, de abertura de novos horizontes de expectativa²¹², a esperança desses grupos consistia em *inaugurar um novo tempo*:

Alguns anos antes, em 1984 mais ou menos, foi o período em que começamos a atinar com a ideia de mobilizar todas as aldeias do país, e também com todos os grupos de comunidades tradicionais que conseguíssemos nos aliar, para *inaugurar um novo tempo de lutas por*

²¹¹ KRENAK, Ailton. O movimento indígena e a Constituição de 1988. In: _____. *Encontros*. Organização Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2015. p. 220.

²¹² O historiador Daniel Pinha, em “Projetos de democracia em dissolução no Brasil desde 2016”, argumenta, nos termos de Koselleck, que o pacto democrático de 1988 envolvia “novos horizontes democráticos” e a abertura de horizontes de expectativa que queriam, cada um à sua maneira, fechar a “porta do passado” da Ditadura. PINHA, Daniel. Projetos de democracia em dissolução no Brasil desde 2016. In: GUIMARÃES, Gêssica; BRUNO, Leonardo; PEREZ, Rodrigo (orgs.). *Conversas sobre o Brasil: ensaios de crítica histórica*. Rio de Janeiro: Autografia, 2017, p. 217-248.

direitos, onde as comunidades indígenas aparecem como personagens de uma história em que até então estavam de fora. Até 1988 os índios praticamente não existiam no direito brasileiro. Só apareciam como crianças, incapazes, e a representação jurídica e política só era feita pelo Estado.²¹³

Um dos encontros que anunciavam esse novo tempo mencionado por Krenak foi o de Claudia Andujar com os Yanomami. Não é à toa que Andujar é uma inimiga para Menna Barreto – a “gringa vingativa” que teria “inventado” os Yanomami com pretextos imperialistas, uma verdadeira ameaça nacional -, pois esse anúncio de um novo tempo queria romper com um ‘velho tempo’ do regime militar, cujo “progresso” era combatido. O engajamento de Andujar com os Yanomami começou na década de 1970 e já vem, há algumas décadas, investindo também na construção de memórias. Há cerca de 20 anos, próxima a data de publicação da *Farsa*, Andujar declarou: “Fotografo os Yanomami há mais de vinte anos. Tenho um acervo de vários milhares de negativos, que considero uma mina repleta de imagens sobre as quais construo uma memória que sigo atualizando”.²¹⁴ Esse processo de construção de memórias a partir de seu acervo de fotografias continua até hoje²¹⁵ - e é um dos motivos pelos quais o caso de Andujar é interessante para esse trabalho. Como Andujar é nominalmente citada por Menna Barreto, também é interessante ver a forma que a própria artista se implica na situação descrita por ele e, nesse caso, suas memórias são um local privilegiado de observação. Além disso, cotejando as memórias de Andujar e Menna Barreto, podemos continuar problematizando as diferenças que fundamentam narrativas que são tão distintas, embora falem da ‘mesma’ situação. De certa forma, podemos pensar que há aí uma disputa sobre as memórias do período. Essa disputa de memórias também funciona como um conflito entre tempos, ao passo que vemos, em cada uma delas, distintas formas de visualizar e narrar experiências como o caso yanomami, o regime militar e a colonização. Ou seja, em cada uma dessas memórias existe uma performance sobre o que foram esses passados, o que implica também uma relação entre eles,

²¹³ Krenak, *O movimento indígena e a Constituição de 1988*, p. 219-220, grifado.

²¹⁴ Apud MAUAD, Ana Maria. *Imagens possíveis: Fotografia e memória em Claudia Andujar*. Revista Eco-Pós, v. 15, n. 1, p. 124-146, 2012. p. 138

²¹⁵ Nesse sentido, menciono a exposição *Claudia Andujar: The Yanomami Struggle*, realizada na Fundação Cartier esse ano, com curadoria de Thyago Nogueira. Ver <https://www.fondationcartier.com/en/exhibitions/claudia-andujar-lalutteyanomami>. Acesso 27/09/2020.

Ainda sobre a construção de memórias a partir do arquivo de Andujar, vale mencionar a Galeria Claudia Andujar no Instituto Inhotim, inaugurada em 2015, com curadoria de Rodrigo Moura. Ver RODRIGUES, Rita Lages et al. *Uma Yanomami radical: a Galeria Cláudia Andujar em Inhotim*. Studia Universitatis Babeş-Bolyai-Philologia, v. 62, n. 4, p. 171-184, 2017.

Nesses casos, é interessante pensar como o processo de elaboração de memórias a partir do acervo de fotografias de Andujar é feito, também, em uma curadoria compartilhada.

o presente, e os projetos de futuro que cada um mobiliza. Uma diferença, portanto, tanto sobre os passados que ali aparecem, mas, também, sobre os futuros passados que puderam coexistir e informar imagens de Brasil – que, adiantando um pouco o argumento, não acho que sejam restritos estritamente àquela contingência histórica.

Sendo assim, e realizando um exercício de leitura similar ao que fizemos com as memórias de Menna Barreto – ou seja, buscar sua máxima intencionalidade –, esse capítulo pretende refletir sobre como o caso yanomami aparece nas memórias de Claudia Andujar. A partir de duas séries fotográficas da artista, *Marcados* e *Sonhos*, pretendemos abordar dois tipos de estratégias políticas – em sentido amplo – que aparecem em sua obra. Em *Marcados*, encontramos uma espécie de denúncia da crise epidêmica que os Yanomami encaravam enquanto o Estado brasileiro abria suas terras com projetos de mega estradas, facilitando e incentivando tanto a invasão de milhares de garimpeiros, como a intrusão de novos tipos de vírus. *Marcados*, então, é lida como uma elaboração de memória por parte de Andujar, algo colocado no texto de abertura que a fotógrafa fez para a série, onde, seguindo a sugestão de Andujar, encontramos uma chave para a análise de sua obra: suas imagens são carregadas de tempo e de memórias, e elas são melhor entendidas se pensadas em relação com a sua vida. Em *Sonhos*, por sua vez, encontramos fotografias que chamam a atenção, principalmente, por características que fogem a uma ambição documental e/ou realista – algo bem presente em *Marcados* – como, por exemplo, a sobreposição de fotografias, os fortes contrastes, as penumbras, as luzes cintilantes. *Sonhos*, então, é lida como uma espécie de tradução (em fotografias) que Andujar faz da visualidade característica do xamanismo amazônico, e se refere, portanto, tanto a uma certa ontologia dos espíritos no pensamento ameríndio como ao componente estético do xamanismo. Por fim, a partir da fotografia *Desabamento do céu* da série *Sonhos*, sugerimos um componente temporal no tipo de conhecimento xamânico que afetou e informou Andujar, que, à sua maneira, responde ao caráter hiperaquecido do nosso presente.

3.1. *Marcados* e a elaboração de memória de Claudia Andujar

“Para isso, pendurávamos uma placa com número no pescoço de cada Índio: 'vacinado'. Foi uma tentativa de salvação. Criamos uma nova identidade para eles, sem dúvida, um sistema alheio a sua cultura. São as circunstâncias desse trabalho que pretendo mostrar por meio destas imagens feitas na época. Não se trata de justificar a marca colocada em seu peito, mas de explicitar que ela se refere a um terreno sensível, ambíguo, que pode suscitar constrangimento e dor.”²¹⁶

²¹⁶ Em “Circunstâncias”, texto de abertura de *Marcados*. Andujar, *Marcados*, p. 5.

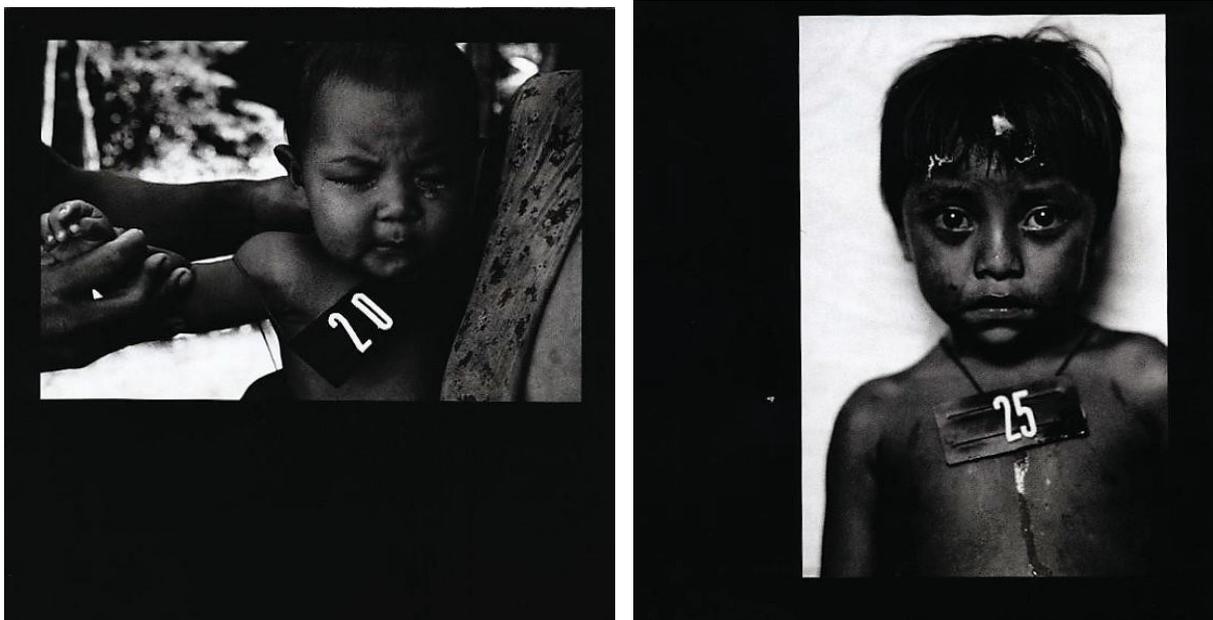


Figura 4: Marcados, 1981-83, Claudia Andujar.
Fonte: Andujar, *Marcados* (2009)

As imagens dos Yanomami *marcados* causam um tipo de choque ao espectador. Provocam uma espécie de estranhamento e evocam reações que estão nisso que Andujar chamou de terreno sensível, ambíguo, e que podem implicar em constrangimento e dor. Essas são as imagens que fazem parte da série *Marcados* de Claudia Andujar, composta por um conjunto de fotografias que estão desde o clique em constante transformação, sempre em devir, sendo ressignificadas de acordo com o contexto e as estratégias políticas adotadas pela fotógrafa em sua frutífera e duradoura aliança com os Yanomami da Amazônia. As fotografias nascem em uma “urgência com a saúde” yanomami, realizando um papel de identificar sujeitos em fichas de saúde que existiram para registrar e acompanhar a vacinação dos indígenas. No início da década de 1980, elas são fotografias de registro para Andujar e a equipe do CCPY (Comissão para Criação do Parque Yanomami), com funções bem determinadas: auxiliar no combate à epidemia de sarampo, que afligia diversos grupos Yanomami, e também colaborar no projeto da futura demarcação de seu território. A partir dos anos 2000, superadas suas funções iniciais, as fotografias sofrem uma metamorfose: são transformadas em exposições, são usadas em fotofilmes e publicadas como fotolivro, na busca de Andujar por novos sentidos e novos agenciamentos das imagens, que possam lhes oferecer funções políticas renovadas através de sua montagem e remontagem ao longo do tempo. A trajetória das fotos, além de mostrar que esse deslocamento simbólico das imagens foi capaz de funcionar como uma estratégia política

da autora, também conta partes da história da própria Claudia Andujar com os Yanomami, iniciada em 1971 e movida por uma “inspiração” e “determinação” em “conhecer o povo brasileiro e, em especial, os Yanomami”²¹⁷.

3.1.1. As Circunstâncias

Essas duas temporalidades das fotografias nos interessam aqui, em particular, para pensarmos *Marcados* enquanto uma elaboração de memória de Claudia Andujar. *Marcados*, isto é, a montagem da narrativa e a elaboração de sentidos para as imagens, foi, justamente, um esforço da obra tardia de Andujar, quando a fotógrafa voltou a seu arquivo procurando ressignificá-lo, dar outra forma a ele. A historiadora Ana Maria Mauad, em um artigo onde também entrevista Andujar, marca essa fase da obra da artista, na virada do século, como o momento de um “trabalho de memória” ou da “busca do outro em si”²¹⁸. Isto fica claro ao observarmos o pequeno texto de abertura das exposições de *Marcados*, reproduzido na versão em livro que a editora Cosac Naify publicou em 2009. Com o título de *Circunstâncias*, esse texto busca não somente apresentar as fotografias ao espectador, mas “explicitar que ela [a marca pendurada ao pescoço dos Yanomami] se refere a um terreno sensível, ambíguo, que pode suscitar constrangimento e dor”²¹⁹. Esse é o terreno das memórias de Andujar, articuladas no texto através de três datas representativas na vida da autora: 1944, e sua infância de perseguição na Europa da Segunda Guerra Mundial; 1980, e seu trabalho de ativismo pela saúde yanomami; e 2008, o momento de rememoração e elaboração de memória. Cotejando o texto memorialístico de Andujar com sua trajetória biográfica, poderemos ter um panorama de como vida e arte se relacionam na obra da fotógrafa. Seu texto começa em 1944:

1944

Aos treze anos tive o primeiro encontro com os "marcados para morrer". Foi na Transilvânia, Hungria, no fim da Segunda Guerra. Meu pai, meus parentes paternos, meus amigos de escola, todos com a estrela de Davi, visível, amarela, costurada na roupa, na altura do peito, para identificá-los como "marcados", para agredi-los, incomodá-los e, posteriormente, deportá-los aos campos de extermínio. Sentia-se no ar que algo terrível estava para acontecer.²²⁰

²¹⁷ Boni, *De passado turbulento a ativista com causa*, p. 259.

²¹⁸ Mauad, *Imagens possíveis*, p. 127.

²¹⁹ Andujar, *Marcados*, p. 5.

²²⁰ *Ibid.*, p. 4.



Figura 5: Exposição de Marcados e o texto Circunstâncias, 2016, sem autoria.
 Fonte: malba.org.ar

Andujar lê sua própria obra como uma forma de questionar “o método de rotular seres para fins diversos”²²¹, tarefa que parece começar a se impor nessa lembrança de 1944, de primeiro encontro com os “marcados”. São seus familiares e amigos que estão despossuídos pela marca, um atestado de que há um poder superior que os fará morrer. Dessa experiência que marcou sua vida, Claudia Andujar traça uma continuidade para os dois momentos posteriores de *Marcados*, sua produção e montagem, performando uma articulação dos três tempos pela via da *marca*, um sintoma e uma imagem que faz retornar àquela experiência inicial. Questionada quando do lançamento do fotolivro de *Marcados* sobre como essa experiência de sua infância teria afetado seu trabalho com a fotografia e com grupos minoritários, Andujar é taxativa: “Minha visão sobre o mundo está ligada a isto. Foi um *trauma*, que para mim é muito forte”²²². Se 1944 é dado por Andujar como o primeiro momento desse seu trauma, é posteriormente que o evento retorna e pode ser reelaborado, através de seu ativismo e fotografia. Morando no Brasil, e afastada espacialmente de suas memórias de guerra, começa em 1959 uma carreira como fotojornalista, trabalhando como *freelancer* e publicando matérias tanto em revistas nacionais como internacionais. Desde tais trabalhos, Andujar mostra uma preocupação particular com temas marginais e de recorte social. Em 1970, é convidada para participar da

²²¹ Ibid., p. 5.

²²² ESTEVES, Juan. Andujar em entrevista de Juan Esteves. Site Olhavê. Nov. 2009. s.p. Disponível em: <http://olhave.com.br/2009/11/andujar-em-entrevista-de-juan-esteves/>. Acesso em 27/09/2020.

edição especial da *Revista Realidade* sobre a Amazônia, quando, conforme a autora, “o tema indígena ainda era um tabu, pois era visto como um impedimento ao progresso, e só se falava da integração da Amazônia. No fim, fiz o que me pediram... e o que não pediram”²²³. Foi justamente nessa empreitada que Andujar conheceu o povo Yanomami, do qual não se separou desde então. Logo em 1971, deixou de lado o fotojornalismo e a vida no sudeste para ir desenvolver um trabalho junto as comunidades indígenas de Roraima. Entre 1972 e 1977, conviveu e realizou um trabalho de registro fotográfico com os Yanomami, contando com bolsas de estudo da Fundação Guggenheim e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP): “ao todo, passei praticamente seis anos fotografando os Yanomami e me apeguei a eles”²²⁴.

Durante o mesmo período em que Andujar conviveu com os Yanomami, foi dado início, pelo governo militar que comandava o Estado brasileiro, às obras de construção da *Perimetral Norte*, projeto de rodovia cujo objetivo era conectar os oceanos Atlântico e Pacífico e que, ao imprudentemente atravessar vários dos territórios yanomami, foi uma espécie de atualização da colonização: foi, para os indígenas, um segundo momento de contato com o branco, ainda mais intensificado na década de 1980 com uma verdadeira ‘caçada ao ouro’ por parte de grupos de mineração – que em muito se favorecia desse momento de “ocupação”²²⁵. Uma nova invasão, com infraestrutura e patrocínio do Estado, acometeu aquele povo: a invasão garimpeira. “Testemunhei o que a construção representou para os índios”, afirma Andujar, para completar, “[...] a estrada representava a morte”²²⁶. Da “situação catastrófica” encontrada quando, em 1976, empreende uma excursão de cinco dias de caminhada para atender ao chamado de um grupo indígena – vítimas de uma crise com o vírus do sarampo que viam alguns de seus conterrâneos a beira da morte -, Andujar passa a repensar as formas de realizar seu engajamento com a causa indígena e a “deixar para trás” sua câmera.²²⁷ Outro episódio da excursão que contribuiu para essa mudança foi quando receberam uma inesperada visita de um helicóptero da FUNAI²²⁸, que através de um de seus membros deu uma clara mensagem a fotógrafa: “para

²²³ Idem.

²²⁴ Boni, De passado turbulento a ativista com causa, p. 259.

²²⁵ BIGIO, Elias dos Santos. *Programa(s) de índio(s): falas, contradições, ações interinstitucionais e representações sobre índios no Brasil e na Venezuela (1960-1992)*. Tese apresentada ao Departamento de História da Universidade de Brasília - Programa de Pós-Graduação em História, 2007. p. 166-213; Davi Kopenawa & Bruce Albert, *A queda do céu*, p. 291-373.

²²⁶ Boni, *De passado...*, p. 260.

²²⁷ Ibid., p. 261.

²²⁸ Cabe lembrar que a Funai estava subordinada, desde 1967, ao Ministério da Agricultura e ao Ministério do Interior, dentro de uma lógica de aparelhamento promovida pelo regime militar. Nesse sentido, a Comissão Nacional da Verdade documenta casos de apoio explícito à invasão garimpeira parecidos com o caso de Andujar. Em 1987, por exemplo, Romero Jucá, então presidente da Funai, decidiu expulsar todas ONGs e missões

eu arrumar minhas coisas e me mandar”, “eu era uma *persona non grata* [...] eles desconfiavam de mim e não queriam mais me ver por perto”²²⁹.

De volta a São Paulo, Cláudia Andujar passa a se tornar uma ativista pública da chamada causa Yanomami. Ativismo através do qual a fotógrafa traz à tona, de maneira geral, a própria questão indígena no Estado brasileiro. Começa a fazer suas fotografias circularem, com o intuito de sensibilizar o público para a questão. Nessa primeira leva de seus trabalhos artísticos e ativistas²³⁰, Andujar opta, em decisão de clara sensibilidade política, por retratar os indígenas não por suas calamidades, mas pela valorização de seus modos de vida, buscando angariar a simpatia do público para a demarcação das terras indígenas e a preservação de suas culturas. Também funda, em 1978, com Carlo Zacquini, Bruce Albert e Alcida Ramos, entre outros, a ONG *Comissão pela Criação do Parque Yanomami* (CCPY), voltada a preservar os direitos territoriais, civis e culturais dos Yanomami. A CCPY tinha, de início, alguns objetivos claros: contribuir para o processo de criação do parque Yanomami, realizar uma campanha pública contra a invasão garimpeira, e desenvolver um projeto para cuidar da saúde yanomami frente a esse cenário de crise epidemiológica. Assim, a CCPY (sob coordenação de Andujar) requisitou a FUNAI a implantação de um programa de saúde visando a imunização das populações em risco, para o qual foi organizada, após sua aprovação, uma equipe composta pela fotógrafa e pelos médicos Rubens Brando e Francisco Pascalichio, que adentrou a Amazônia com aqueles objetivos em perspectiva e uma exigência inicial de identificação dos sujeitos desse grupo. Daí nasce *Marcados*.

1980

Quase quarenta anos depois, já vivendo no Brasil como fotógrafa engajada na questão indígena, acompanhei alguns médicos em expedições de socorro na área da saúde. A partir de 1973, durante os anos do “milagre brasileiro”, o território Yanomami na Amazônia brasileira foi invadido com a abertura de uma estrada. Com a mineração, a procura de ouro, diamantes, cassiterita, garimpos clandestinos, e não tão clandestinos, floresceram. Muitos índios foram vitimados, marcados por esses tempos negros. Nosso modesto grupo de salvação – apenas dois médicos e eu – embrenhou-se na selva amazônica. O intuito era começar a organizar o trabalho na área da saúde. Uma de minhas atividades era fazer o registro, em fichas, das comunidades Yanomami.²³¹

religiosas que faziam projetos de saúde com os Yanomami – diante das pressões nacionais e internacionais contra o garimpo e pela demarcação da TI Yanomami. Essa ação durou um ano e meio. Brasil, *Comissão Nacional da Verdade. Violações de direitos humanos dos povos indígenas*, p. 401-405.

²²⁹ Boni, *De passado...*, p. 261.

²³⁰ Com a publicação dos títulos *Tempo e presença, Amazônia* (com George Love) e *Yanomami em frente do eterno*, em 1978; *Mitopemas Yanomami*, em 1979; a exposição *Yanomami – Lateinamerika*, de 1981; entre outras. PERSICHETTI, Simonetta. *Claudia Andujar*. São Paulo: Lazuli Editora; Companhia Editora Nacional, 2008. p. 104-110.

²³¹ Andujar, *Marcados*, p. 5.

3.1.2. Os tempos da memória

Após a campanha de saúde ser encerrada pela FUNAI, com a alegação de que aquele era um trabalho de governo²³⁴, Andujar novamente rearticulou suas estratégias de atuação: passou a se dedicar ao espaço público, procurando resgatar seu acervo documental na forma de narrativas que pudessem servir como educação e campanha para a causa indígena. Dentre esses trabalhos, destaca-se a produção em 1984, com Marcello Tassara, do premiado fotofilme *Povo da Lua, Povo de Sangue*²³⁵, que inicia fazendo um jogo entre as imagens dos índios com o número pendurado ao pescoço (as fotografias posteriormente montadas em *Marcados*) e o *Ordem e Progresso* da bandeira nacional, parecendo evocar as vítimas desse desejo por um tipo específico de ordem e progresso, proporcionando mesmo uma outra leitura, dessa vez crítica, de tais conceitos. Entre 1991 e 1992, após vários anos de luta da qual o fotofilme foi apenas um dos marcos e Andujar apenas uma das atrizes – em uma “revoada de pássaros” –, a Terra Indígena Yanomami foi demarcada, garantindo o usufruto legal e constitucional do território que se espalha entre os estados de Amazonas e Roraima, no norte do Brasil. Desde então, Andujar continuou seu trabalho e ativismo pela via artística. Ao longo da década de 1990 realizou exposições fotográficas individuais e coletivas, no Brasil e fora, além de publicar o fotolivro *Yanomami*²³⁶. Mesmo interrompendo suas viagens a TI Yanomami nos anos 2000, em virtude de problemas de saúde, Andujar continuou circulando com suas fotografias no espaço público e coordenando, por um tempo, o CCPY, agora *Comissão Pró Yanomami* (CPY)²³⁷.

Em 2005, começa a elaborar aquele “terreno sensível, ambíguo, que pode causar constrangimento e dor”²³⁸ de suas memórias e de suas marcas, articulando suas experiências com os marcados de 1944 e de 1980 e a experiência de seu presente, de um imperativo de dizer sua experiência, de *testemunhar* o que viveu.

2008

E esse sentimento ambíguo que me leva, sessenta anos mais tarde, a transformar o simples registro dos Yanomami na condição de "gente" - marcada para viver - em obra que questiona o método de rotular seres para fins diversos. Vejo hoje esse trabalho, esforço objetivo de ordenar e identificar uma população sob risco de extinção, como algo na fronteira de uma obra conceitual.²³⁹

²³⁴ Ibid, p. 35. Ver nota 227.

²³⁵ Disponível em: <https://vimeo.com/201569402>. Acesso 27/09/2020.

²³⁶ ANDUJAR, Claudia. *Yanomami*. São Paulo: Editora DBA, 1998.; PEREIRA, *Marcados, de Claudia Andujar*, p. 36-37.

²³⁷ Ver <http://www.proyanomami.org.br/quem.htm> . Acesso 27/09/2020.

²³⁸ Andujar, *Marcados*, p. 5.

²³⁹ Idem.

Andujar produziu com as fotografias dos *marcados* uma espécie de deslocamento simbólico, que as tirou de sua função inicial de documento, para adquirir uma nova função, artística, de inscrição simbólica. Esse deslocamento realizado por Andujar, um trabalho de arqueóloga de seu próprio arquivo, é emblemático dessa fase de sua obra que Mauad tratou por fase da memória. Andujar iniciou esse processo na instalação *Marked for Life, Marked for Death*, em 2005, no *Pitzhanger Manor Gallery and House* em Londres. Essa exposição continha as fotografias de documento, originais das fichas de saúde produzidas pela *Comissão*. Em 2006 realizou a instalação *Marcados* na 27ª Bienal Internacional de São Paulo, querendo provocar o questionamento “Por que esses índios com esses números?”²⁴⁰. Dentre outras exposições, escolheu, como ação estratégica que procurava alcançar maior circulação e público, pela publicação dessa obra no formato de fotolivro. Em 2009, foi publicado pela editora Cosac Naify, em edições em inglês e português, o fotolivro *Marcados* de Claudia Andujar, composto por 85 das fotografias que Andujar tirou com os Yanomami, o texto de abertura da autora, o ensaio “O último círculo” de Stella Senra, e o roteiro de visitas com trechos do relatório da fotógrafa sobre as comunidades visitadas.

A narrativa de *Circunstâncias*, o texto de abertura de *Marcados* que recuperamos, é onde Andujar carrega as fotografias com uma pluralidade de tempos e de memórias, como se a autora fizesse questão de destacar que elas são ocupadas por essas diferentes temporalidades. No próprio ato de colocar o texto memorialístico para preceder as imagens – estratégia também adotada nas exposições -, Andujar parece indicar um desejo de que tais experiências sirvam como referência para a leitura das imagens. Esse texto foi organizado pela autora, como vimos, articulando três datas representativas de momentos transbordantes que viveu: a visão dos *marcados* para morrer, dos *marcados* para viver e a decisão de testemunho e de elaboração dessas experiências. Esse são momentos também muito significativos na biografia de Andujar, e adquirem centralidade quando ela elabora suas memórias – seja na série ou nas entrevistas mencionadas. As fotografias que compõem *Marcados*, nessa fase do “trabalho de memória” e montagem do arquivo de Andujar, passaram por um deslocamento simbólico entre sua produção e os momentos em que foram tornadas públicas. Esse deslocamento, entretanto, não pode ser visto como uma passagem de uma função (de registro) para outra (de testemunho), mas sim como uma soma de funções da imagem, resultado de uma montagem, por parte de Andujar, de tempos heterogêneos, o que Georges Didi-Huberman – na carona de Walter Benjamin -

²⁴⁰ Pereira, *Marcados, de Claudia Andujar*, p. 42.

chamaria de “imagem dialética”²⁴¹: uma operação de memória.

3.2. As fotografias de *Sonhos* e a artista-xamã



Figura 7: Êxtase, 1974, Claudia Andujar

Fonte: Galeria Vermelho

Sobre o trabalho fotográfico de Andujar, Carolina Soares e Vera Lúcia Pereira, pesquisadoras de sua obra, argumentaram, em suas respectivas tese e dissertação, que as fotografias da artista saem do âmbito de um registro documental do real – um verdadeiro carma que a inovação técnica da fotografia carregou em boa parte de seus debates teóricos (e pelo qual interpretamos *Marcados*) – e são melhor compreendidas no escopo da expressão poética.²⁴² Sandra Gonçalves, por sua vez, ao se deter especificamente na série de fotografias *Sonhos*, afirma que essa “fotografia expandida” de Andujar dá-se por “meio de fotomontagens, feitas a partir de transparências de fotografias coloridas e em preto e branco, oriundas de seu arquivo,

²⁴¹ “A imagem – a imagem dialética – constitui, de fato, segundo Benjamin, o ‘fenômeno originário da história’. O presente de seu aparecimento oferece a forma fundamental da relação possível entre o Agora (instante, relâmpago) e o Outrora (latência, fósil), relação da qual o Futuro (tensão, desejo) guardará os rastros.” DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens*. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2015. p. 128.

²⁴² SOARES, Carolina Coelho. *Uma bricolagem virtual infinita: a representação do indígena no trabalho de Claudia Andujar (1960/70)*. 2011. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo. PEREIRA, *op. cit.*

[nas quais] Andujar realiza sobreposições e hibridações, criando novas imagens, próximas a abstração”.²⁴³ Para Gonçalves, Andujar usa esse recurso justamente para dar conta do que está além do “real”: o invisível, o espiritual e a relação entre os indígenas e a floresta, seus rituais e mitologia.²⁴⁴

A série *Sonhos* é um exemplar do uso de sobreposições dentro da obra de Claudia Andujar – todas as fotos da série utilizam sobreposições. Em sua entrevista para a historiadora Ana Maria Mauad, Andujar afirma que mobiliza essa técnica e a “tecnologia ocidental” como um meio para “entrar no universo” Yanomami. As referências para essa estética feita através de sobreposições fotográficas, destaca Andujar na mesma entrevista, não vieram do trabalho de outros artistas. É uma estética que surge desde o estado de transe xamânico, dos sonhos e das viagens dos xamãs quando realizam sua diplomacia intra e extraespecífica. Não é à toa que Davi Kopenawa, um xamã yanomami, pode dizer que *sabe* o que se passa na fotografia, e que *sabe* mais e melhor do que a própria fotógrafa. Vejamos o relato de Andujar:

*O trabalho cresceu conforme eu conheci melhor os Yanomami e a espiritualidade deles. É isso que eu posso dizer. Por exemplo, a série de superposições nasceram por causa disso. Não é que eu vi outras superposições no trabalho de outras pessoas. As superposições que eu chamo de sonhos, são os sonhos dos xamãs. Eles chamam isso de sonhos, de viagens. Eles dão esse nome para isso, não as minhas fotos, o estado de ser deles. Isso acontece quando eles entram em contato com os espíritos. [...] Eu sempre faço questão de colocar a questão da luminosidade, porque faz parte das crenças deles [...] Eu diria, eu uso a tecnologia nossa, ocidental, isso sim. Mas tentando manipular as coisas com o que eu conheço da tecnologia ocidental. Mas entrando no universo deles. [...] Mas, o que me dá uma certa satisfação é que quando eu mostro esse trabalho aos Yanomami eles percebem isso. Eles fazem o que faziam com os desenhos, ele vê essa imagem com toda essa invasão de luz e ele começa a contar a sua história. Um dia eu tinha esse trabalho *Sonhos* na Galeria Vermelho exposto e o Davi [Kopenawa] estava lá, estava em São Paulo e eu levei ele lá. Ele começou a falar, explicar o que eram aquelas fotos para mim, para quem estava lá. Eu estava lá, tinha umas pessoas da galeria e ele falou: “agora eu vou explicar para vocês o que vocês estão vendo”. As pessoas ficaram com a boca aberta: “mas como? Quem tem que explicar isso é a Cláudia, como que você sabe”. “Ah, porque eu sei, eu sei mais do que ela”. Ele não falou isso. Mas ele falou: “Eu sei o que é isso”. Claro, não tenho dúvida, eu não sei tudo. De jeito nenhum. Eu tentei enxergar o que eu entendi.”²⁴⁵*

²⁴³ GONÇALVES, Sandra Maria Lúcia Pereira. *A alma da floresta: Sonhos, por Claudia Andujar*. Revista Gama, Estudos Artísticos, 4(7), p. 152-160, 2016. p. 158.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 159.

²⁴⁵ ANDUJAR *apud* Mauad, *Imagens possíveis*, p. 139, grifado.

É essa tentativa de expressar visualmente, através da fotografia, a experiência do transe, as viagens-sonhos xamânicas e o mundo da cosmologia yanomami que animaram a elaboração da série *Sonhos* por parte de Andujar. A série foi idealizada para participar da exposição *Yanomami, l'esprit de la forêt*, que ficou em cartaz na Fundação Cartier em Paris, entre maio e outubro de 2003, a convite do curador Hervé Chandès, e foi composta a partir do arquivo de imagens que Andujar havia construído na Amazônia.²⁴⁶ A série também foi publicada, em 2005, dentro do fotolivro *A vulnerabilidade do ser*, editado pela Cosac Naify.²⁴⁷ Todas as vinte fotografias que fazem parte da série utilizam a técnica da sobreposição de imagens. Essas imagens “espectrais” que resultam das sobreposições, criam uma espécie de comunhão entre os corpos fotografados – sejam de indígenas ou de animais – e o ambiente, reverberando certos aspectos da ontologia presente no pensamento ameríndio. Na fotografia *Êxtase*, por exemplo, vemos a sobreposição de ao menos três imagens. Há um corpo de um homem - que se encontra com os braços esticados, olhos fechados, demonstrando um certo estado de relaxamento (*em êxtase*) -, parte de uma composição rochosa, com alguns galhos de uma árvore abaixo, e uma espécie de espelho d'água refletindo um círculo luminoso que não sabemos muito bem ser a Lua ou o Sol. As três cenas são sobrepostas, e uma camada azulada produz o efeito de articulá-las e dissolver em uma só imagem. O homem, assim, parece flutuar naqueles ambientes. Seu corpo, em contato com o brilho refletido na água, alterna entre a transparência e translucidez, sendo ao mesmo tempo iluminado e ofuscado, e lhe dando um certo caráter espectral.

Para compor as fotografias da série, de forma similar a seu procedimento com *Marcados*, Claudia Andujar recorreu a seu acervo de imagens em busca de cópias e negativos que, retrabalhados, pudessem gerar novas imagens. Segundo o curador e crítico de arte Paulo Herkenhoff, o processo de Andujar retrabalhar as imagens de seu arquivo “consiste em tomar as cópias de suas fotografias em cores, refazê-las em preto e branco, retrabalhar em novo colorido com projeção de luz e, por fim refotografar”.²⁴⁸ Diferentemente de *Marcados*, portanto, na composição de *Sonhos* a artista parece utilizar outros procedimentos estéticos para criar as imagens, em um “modo conceitual” de trabalhar com a técnica fotográfica, buscando,

²⁴⁶ MORAES, Ana Carolina Albuquerque de. *Claudia Andujar e Marcelo Tessara: o transe yanomami na fotografia e no cinema*. Artelogie, 12 | 2018. p. 2.

²⁴⁷ ANDUJAR, Claudia. *A vulnerabilidade do ser*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

²⁴⁸ Paulo Herkenhoff *apud* Moraes, *Claudia Andujar e Marcelo Tessara: o transe yanomami na fotografia e no cinema*, p. 2.

assim, dar a ver o que está em um âmbito imaterial ou invisível²⁴⁹ – que teria intenção, principalmente, de expressar um *modo de ver*:

Para tanto, [Andujar] desenvolveu estratégias técnicas que possibilitassem resultados estéticos que traduzissem esse imaterial. Lançou mão de filtros, filmes infravermelhos, subexposições e superposição de imagens, passava algumas vezes vaselina nas lentes das objetivas, "queimava" partes de filmes na tentativa de revelar o que o simples referente material não mostrava. Por vezes o ângulo de tomada, o uso criativo dos controles de exposição, a fragmentação dos corpos, se tornavam suficiente para essa tradução.²⁵⁰

Essas “estratégias técnicas” que Andujar utiliza nas fotografias de *Sonhos*, menos convencionais que as do retrato (que caracterizariam *Marcados*), compõem uma linguagem escolhida pela artista para dar forma visual a algo que é impalpável, a saber, a experiência da visualidade no transe xamânico. Assim, com as técnicas fotográficas, Andujar realiza um grande esforço para produzir uma expressão formal, imagética, de um tipo de pensamento e experiência visual que não eram originariamente seus, mas dos quais a artista tentava participar, compreender, afetar-se, e, por fim, expressar. Na sequência, propomos, justamente, uma reflexão sobre a relação entre as fotografias de *Sonhos*, enfatizando alguns dos componentes estéticos elaborados por Andujar a partir de tais técnicas, e o xamanismo ameríndio. Com isso, queremos dar destaque e desenvolver, como a própria Andujar já indicava em seu relato, um certo débito conceitual de sua arte com a experiência do xamanismo dentro do “universo” yanomami.

3.2.1. O xamanismo nas fotografias

Alberto Luiz de Andrade Neto e Ana Carolina Albuquerque de Moraes se dedicaram a pensar a série nessa relação com o pensamento ameríndio. Enquanto Neto tentou compreender o xamanismo amazônico colocando em diálogo a série *Sonhos* com o monumental *A queda do céu* (2015) - obra-manifesto fruto do pacto etnográfico entre o antropólogo Bruce Albert e o xamã Davi Kopenawa -, Moraes quis trazer à tona, a partir de *Sonhos* e do fotofilme *Povo da Lua, Povo de Sangue* (1985) – coautoria de Andujar e Marcello Tessara – alguns aspectos do transe yanomami.²⁵¹ Destacando como o brilho e o sonho são reivindicados, na fala de

²⁴⁹ Gonçalves, *A alma da floresta*, p. 153.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 158.

²⁵¹ NETO, Alberto Luiz de Andrade. *Brilhos e sonhos: caminhando com Andujar, Kopenawa e Albert*. REIA – Revista de Estudos e Investigações Antropológicas, ano 5, vol. 5 (1), 2018. MORAES, *op. cit.*

Kopenawa, como experiências de acesso ao estado em que os xamãs podem ver os *xapiri* (espíritos da floresta) e seu mundo sobrenatural, Neto observa que o uso de brilho e de fortes contrastes nas fotografias oníricas de Andujar querem “dar a ver” esses aspectos do xamanismo yanomami: “os clarões, a cintilação e a resplandecência de suas fotografias são lampejos de uma reflexão grandemente apoiada na própria ontologia dos espíritos amazônicos que tendem a uma poética indígena de muito brilho”.²⁵²



Figura 8: Guerreiro de Tootobi, 1976, Claudia Andujar

Fonte: Galeria Vermelho

Na fotografia *Guerreiro de Tootobi*, vemos a cena de um indígena curvado – ou seria um *xapiri*? -, segurando algum instrumento na mão, que, em seu movimento, ativa ondas de luz, ao mesmo tempo em que se torna indiscernível na penumbra da luminosidade ofuscante delas. Também notamos que ele está sob algum tipo de estrutura, e lá atrás, na cena, ocorre uma dança, talvez dentro de algum rito yanomami. Mas o que chama a atenção mesmo é a luz ofuscante, o contraste, o azul, e a *diferença* do protagonista. Somos levados, com eles, à busca de significantes para a imagem que estão em outro regime de visualidade, em outro cosmos.²⁵³

²⁵² Neto, *Brilhos e sonhos*, p. 19.

²⁵³ Esse caráter “espectral” das fotografias da série *Sonhos* – um aspecto que também aparece em outras fotografias de Andujar, mas que, poderíamos dizer, articula a “coerência” nessa série – encontra sua formulação teórica (ou cosmológica) no texto *A floresta de cristal*, de Eduardo Viveiros de Castro. A ideia de “floresta de cristal” se

Pode ser um convite ao experimento da “renúncia ao estado de vigília, [...] a perda de consciência que permite ao indivíduo ingressar em estado de sonho, no qual surgem visões atribuídas a um mundo sobrenatural”, que foi a forma como Moraes definiu a maneira como o uso da *yãkoana*²⁵⁴ impactaria a visualidade dos xamãs na experiência do transe.²⁵⁵

Essa intersecção entre xamanismo amazônico e pensamento ameríndio com as fotografias de *Sonhos*, que propõem Moraes e Neto, é muito interessante para pensarmos dois tipos de ruptura na obra de Andujar. Em primeiro lugar, reitera aquela conclusão de Soares e Pereira que afirmava que as fotografias de Andujar estão além da dimensão do documental. Essa expressão poética do invisível, por parte de Andujar, também marcaria, irreversivelmente, sua passagem do campo do fotojornalismo para o das artes visuais. Em segundo lugar, a ruptura com os modelos de representação do indígena no repertório iconográfico brasileiro desde o século XIX, a saber, o modelo integracionista e o modelo romântico.²⁵⁶ Carolina Soares e Fernando de Tacca, ao afirmarem a particularidade de Andujar nessa história, destacavam uma certa dinâmica *etnográfica* do trabalho da fotógrafa, ou seja, tanto o caráter *contingencial* de sua obra, como a *cumplicidade* com os sujeitos fotografados. Penso que a série *Sonhos*, e as análises de Moraes e Neto, avançam alguns passos nesse sentido. Fazem pensar, justamente, sobre o tipo de *engajamento* da artista, e em como ela concebeu o papel político da sua obra. Não é à toa que Neto diz que as fotografias de Andujar são fruto de um “pacto” e de uma “negociação conceitual” entre a artista e seus anfitriões, e que é destas experiências de colaboração que emergem a sua produção fotográfica;²⁵⁷ enquanto que Moraes coloca que Andujar se recusa a “sobrepôr sua própria visão de mundo àquela do povo representado”, e tenta “atuar como uma espécie de *mediadora* que transforma em imagens aquilo que espontaneamente lhe chega do outro”.²⁵⁸

refere, justamente, a um tipo de visualidade característica do xamanismo amazônico. O “cristal”, nesse contexto, se refere a um estado espectral e de luminosidade intensa que definiria a “vibração” dos espíritos xapiri. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. Cadernos de Campo, v. 15, n. 14-15, p. 319-338, 2006. A seguir, abordamos melhor esse fundamento da série.

²⁵⁴ A *yãkoana* é o pó fabricado a partir da resina presente na parte interna da casca da árvore *Virola elongata*, que contém um poderoso alcaloide alucinógeno, a dimetiltriptamina (DMT), e é misturado com algumas folhas secas e cinzas de cascas de árvores. Davi Kopenawa & Bruce Albert, *A queda do céu*, p. 612, nota 15.

Refletindo sobre a *yãkoana* dentro do xamanismo e da cosmologia yanomami, Viveiros de Castro afirmou que “é ao ‘morrer’ sob o efeito da droga alucinógena *yãkoana* que os xamãs são capazes não apenas de ver os espíritos, mas de ver *como* os espíritos”. Viveiros de Castro, *A floresta de cristal*, p.329-330.

²⁵⁵ Moraes, *Claudia Andujar e Marcelo Tessara*, p. 3.

²⁵⁶ DE TACCA, Fernando. *O índio na fotografia brasileira: incursões sobre a imagem e o meio*. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 18, n. 1, p. 191-223, 2011. SOARES, *op. cit.*

²⁵⁷ Neto, *Brilhos e Sonhos*, p. 20.

²⁵⁸ Moraes, *Claudia Andujar e Marcelo Tessara*, p. 3, grifado.

Claudia Andujar soube, de maneira ímpar, apresentar a vastidão desse “mundo” Yanomami – uma apresentação refinada, engajada, negociada e com os louros merecidos. E isto só ocorreu quando o corpo de Andujar – seja este corpo técnico, político, epistemológico e físico – também foi transformado neste confronto com uma nova ontologia.²⁵⁹

3.2.2. Artista-xamã

Esse tipo de engajamento e cumplicidade de Andujar com os Yanomami pode ajudar a explicar os contornos xamânicos de suas fotografias. A antropóloga da arte Els Lagrou, quando pensa a relação entre o etnógrafo e o artista, faz questão de destacar o papel da “imersão” e do “deixar-se afetar” nessas atividades. Ao destacar esse elemento, Lagrou atenta para como a produção de conhecimento (seja artístico ou etnográfico) envolve a própria transformação do autor.²⁶⁰ Ou seja, o processo de imersão no campo também tem a ver com experimentação, e gera efeitos no próprio processo criativo. As fotografias de *Sonhos* e a imersão que Andujar teve com os Yanomami nos levam a pensar, novamente, sobre a presença do xamanismo e do pensamento ameríndio em sua arte; ou, em outros termos, a perguntar: *o que deve a arte de Andujar aos Yanomami?* A própria Els Lagrou oferece uma definição interessante para pensarmos a figura de Claudia Andujar: a ideia de *artista-xamã*. Essa definição que a autora cria principalmente a partir da arte ameríndia – sem esquecer, entretanto, de movimentos ocidentais como o surrealismo – se refere, justamente como a bibliografia a respeito da arte de Andujar faz questão de ressaltar, às expressões artísticas onde o que importa “não é mais a representação, a imitação do mundo real, mas [...] estabelecer a ponte com o mundo invisível, tornar visível o invisível”. Lagrou ainda ressalta que essa função de estabelecer uma ponte entre o visível e o invisível aproxima “o mundo da arte ameríndia do mundo da arte contemporânea, onde cada vez mais vai se tentar fugir do modelo da representação”.²⁶¹ Gostaria de prosseguir com a definição de Lagrou dando ênfase para o “xamã” nessa sua definição de artista, e, também, tendo em conta a arte de Andujar. Assim, chamo atenção para três características do xamanismo no contexto amazônico: (1) a função tradutora do xamã; (2) o xamã como potência

²⁵⁹ Neto, *Brilhos e Sonhos*, p. 17.

²⁶⁰ Nesse sentido, é interessante uma fala de Ailton Krenak em um dos eventos da programação da exposição Claudia Andujar: a luta Yanomami”, em 2019, no Instituto Moreira Salles. Se referindo a Andujar, Krenak diz que “[...] ela se aproveitou disso [de não falar a língua] para se aproximar deles e começar a sentir o Yanomami, ao invés de ver os Yanomami. Aquela sensibilidade da Claudia de aproveitar o fato de não falar a língua para escutar o outro, aquele cuidado de ‘vou ficar aqui no meio deles’ e ficar no meio deles até estar imersa no mundo Yanomami, antes de sair fotografando, é o sinal dela de chegar num lugar [...] e ficar imersa até o lugar falar com ela”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bAJi-J-BCn8>. Acesso 29/09/2020.

²⁶¹ LAGROU, Els. *Entre xamãs e artistas: entrevista com Els Lagrou*. Revista Usina, n. 20, 2015. s.p.

relacionada à visão e ao conhecimento; e (3) o caráter relacional da política e da influência do xamã.

A função tradutora do xamã. Em *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*, Manuela Carneiro da Cunha oferece elementos para pensarmos essa correlação entre a mediação de Andujar com a tradutibilidade empregada pelos xamãs. Nesse texto, a partir da literatura etnográfica sobre a região, Cunha se pergunta: o que é o trabalho xamânico na Amazônia de hoje? Como entender o xamanismo em condições de dominação colonial? A antropóloga quer entender, assim, por exemplo, como Crispim, um xamã do Alto Juruá, mesmo tendo sido criado e estudado entre os brancos, pôde, ao voltar para os seus, assumir uma elevada reputação xamânica – segunda a autora, Crispim foi por décadas, até sua morte no início dos anos 1980, o mais respeitado xamã do Alto Juruá, seja por parte dos indígenas ou dos seringueiros. Para o próprio Crispim, sua reputação xamânica se explicava por ter morado e estudado em dois lugares *significativamente diferentes*. Na sua explicação, há um esboço da “função” do xamã, e de como essa figura pode ser entendida, no contexto do universo amazônico, como a do “viajante por excelência”.²⁶² Segundo Cunha, cabe ao xamã “interpretar o inusitado, conferir ao inédito um lugar inteligível, uma inserção na ordem das coisas”.²⁶³ Por isso, sua tarefa se aproximaria a do tradutor. Mas não aquele tradutor que faz a ordenação de coisas novas em “velhas gavetas”, o xamã amazônico é aquele que reúne em si mais do que um ponto de vista, que assume uma linguagem parcial, e que afirma, portanto, a “verdade da relatividade”;²⁶⁴ pois é de sua função colocar-se em perspectiva, ver a partir de outros modos e outros mundos, e daí tentar reconstruir sentidos, estabelecer relações, encontrar íntimas ligações.²⁶⁵ É o xamã, nesse contexto, que assume a tarefa diplomática de “totalização de pontos de vista singulares e irredutíveis”.²⁶⁶

O xamã como potência relacionada à visão e ao conhecimento. Sobre o mesmo contexto de Cunha, Eduardo Viveiros de Castro afirmava que “o xamanismo é essencialmente uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos”.²⁶⁷ Essa diplomacia cósmica não é um atributo substantivo, mas uma “qualidade ou capacidade adjetiva ou relacional”, uma “qualidade que pode estar intensamente presente

²⁶² CUNHA, Manuela Carneiro da. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. Mana, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998. p. 12.

²⁶³ Idem.

²⁶⁴ Na conhecida fórmula de Gilles Deleuze apud CUNHA, *ibid.*, p. 13.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 13-17.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 17.

²⁶⁷ Viveiros de Castro, *A floresta de cristal*, p. 320.

em muitas entidades não-humanas, que abunda, escusado dizer, nos ‘espíritos’, e que pode mesmo constituir-se em potencial genérico do ser”.²⁶⁸ Ou seja, o xamã não é um sujeito imbuído de uma capacidade transcendental, essencial, de tradutor cósmico; “ser xamã” se refere à capacidade de ser outra coisa, à potência de ver (e ser visto) de outra forma, de viajar entre pontos de vista. O xamanismo tem a ver, portanto, com a visualidade como modelo de percepção e conhecimento nas culturas ameríndias. Não é à toa que o aprendizado para se tornar xamã ocorre a partir do acontecimento de ver e ser visto pelos espíritos *xapiri*. Viveiros de Castro, inclusive, afirma que *xapiri* se refere a uma condição um pouco mais heterogênea do que a tradução *espírito* parece impor: os *xapiri* seriam formas espectrais ou imagens, pois o termo não se refere ao que são, mas a *como* humanos, não-humanos e animais podem se apresentar. As imagens-xapiri seriam, então, o “signo do fundo universal imanente – o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar”²⁶⁹. Normalmente são invisíveis para olhos comuns, ou para brancos com o “pensamento esfumado”, por estarem em um “modo” ou “grau de vibração” acima ou abaixo do exercício empírico da visão. Davi Kopenawa, por exemplo, diz que para poder ver os *xapiri* é necessário inalar o pó da *yãkoana* “muitas e muitas vezes”. Essa experiência de transe precisa ser lida como algo intrinsecamente ligado ao conhecimento e aprendizagem yanomami. É aprendendo a ver os espíritos que se consegue ouvir suas palavras, e “são elas que aumentam nossos pensamentos”, “que nos fazem ver e conhecer as coisas de longe, as coisas dos antigos. É o nosso estudo, o que nos ensina a sonhar.”²⁷⁰ Por isso o recurso a *yãkoana* - e o transe - e ao sonho como “próteses visuais” ou “instrumentos de tecnologia xamânica”, pois eles auxiliam na “desterritorialização do olhar”, isto é, na busca da “experiência perceptiva da intensidade luminosa”, que possui um valor conceitual em si mesma²⁷¹ – também não é à toa a busca por intensidades luminosas nas fotografias ‘xamânicas’ de Andujar.

O caráter relacional da política e influência do xamã. Se já podemos assumir que o xamã, na sua diplomacia e tradução de diversos pontos de vista heterogêneos, tem um papel político e de liderança, precisaríamos entender como isso se dá em um contexto amazônico de

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 322.

²⁶⁹ A citação completa é: “Um espírito, na Amazônia indígena, é menos assim uma coisa que uma imagem, menos uma espécie que uma experiência, menos um termo que uma relação, menos um objeto que um evento, menos uma figura representativa transcendente que um signo do fundo universal imanente – o fundo que vem à tona no xamanismo, no sonho e na alucinação, quando o humano e o não-humano, o visível e o invisível trocam de lugar.” *Ibid.*, p. 326

²⁷⁰ Davi Kopenawa apud Viveiros de Castro, *ibid.*, p. 320.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 330-332.

“política da consideração”. Esse termo foi cunhado por José Antonio Kelly e Marcos de Almeida Matos, a partir de uma vasta série de exemplos etnográficos da Amazônia, para pensar como as formas de organização e ação dos coletivos indígenas dessa região envolvem uma “interdependência de pessoas que alternam as respectivas posições enquanto ‘causa dos atos de outrem’ e ‘agente que tem outrem em mente’”.²⁷² No caso do xamanismo yanomami, essa condição *relacional* – interdependente – do xamã é expressa no fato de que “ser visto pelas imagens-espírito é uma pré-condição para a aquisição da habilidade de ver o mundo das imagens-espírito como esses espíritos o veem”.²⁷³ Ou seja, o xamã só atua como tal quando é *causa* da consideração dos *xapiri* e, assim, pode vir a ser *agente* que os vê e os considera – a própria *yãkoana*, nesse contexto, é inalada pelos xamãs como alimento para os *xapiri*: uma ação de consideração para outrem.²⁷⁴ Assim, a política do xamã precisa ser entendida nesse contexto geral de “política da consideração”. Pois ele, em momento algum, se vê *acima* de algo ou alguém, mas está sempre em constante afetação, sendo causa e agente ao mesmo tempo. Não é bem um *líder*, mas exerce *influência* - Kelly e Matos usam “influência” como um entre-lugar dos tipos coercitivo e não-coercitivo de poder (para lembrar os conceitos de Pierre Clastres), como se ela se referisse a um “fazer fazer” ou “fazer agir”; isto é, um tipo de performance que pressupõe que a eficácia (ou não) de uma ação está sendo sempre atestada (considerada) por outrem.

Assim, aproximando a figura da artista Claudia Andujar com a do xamã, , uma artista-xamã, temos elementos para pensar em como ela construiu um modo relacional e horizontal de se envolver com os Yanomami – uma aliança que precisa ser lida dentro da lógica de uma “política da consideração”; se preocupou em levar a sério o tipo de conhecimento e visualidade que o xamanismo yanomami assume – não colocando, portanto, essas experiências como um “folclore” ou um tipo de saber “primitivo”; e assumiu o lugar de uma viajante de perspectivas que tentou traduzir essa experiência de habitar mais do que um mundo, de ser o “quase-outro” – sem pressupor, para isso, uma hierarquia entre as duas “línguas” da tradução.²⁷⁵

²⁷² KELLY, José Antonio; MATOS, Marcos de Almeida. *Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul*. Mana, v. 25, p. 391-426, 2019. p. 392.

²⁷³ *Ibid.*, p. 397.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 410.

²⁷⁵ Cabe lembrar como Viveiros de Castro coloca o trabalho de *tradução* da antropologia como um tipo de *traição*: “E se traduzir é sempre trair, conforme o dito italiano, uma tradução digna deste nome – aqui estou parafraseando (traduzindo) Walter Benjamin, ou antes, Rudolf Pannwitz – é aquela que trai a língua de destino, não a língua do original. A boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a *intentio* do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino. Tradução, traição, transformação.” Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*, p. 87.

Para finalizar, gostaria de dedicar breves palavras à tradução visual de Andujar. “O que deve a arte de Andujar aos Yanomami?” era o que nos perguntávamos acima. Se, conforme fez Viveiros de Castro em sua antropologia perspectivista, já assumimos que a tradução também era o mote principal da série *Sonhos* de Andujar, somos levados a algumas conclusões análogas. A antropologia, naquela formulação, não era bem um conhecimento *sobre* os povos nativos, mas sim um conhecimento *com* eles – um tipo de conhecimento simétrico. De certo modo, como quisemos chamar atenção aqui, a arte de Andujar não é uma arte *sobre* os Yanomami, mas uma arte *com* os Yanomami, uma arte *quase-Yanomami*: um exercício de perspectivismo, uma antropofagia, um canibalismo conceitual-visual. Talvez, assim, a arte de Andujar compartilhe daquela “verdadeira missão” da antropologia perspectivista: “ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento”²⁷⁶ e, por que não?, de descolonização dos regimes de visibilidade.

3.3. A fotografia Fria e o tempo da queda do céu

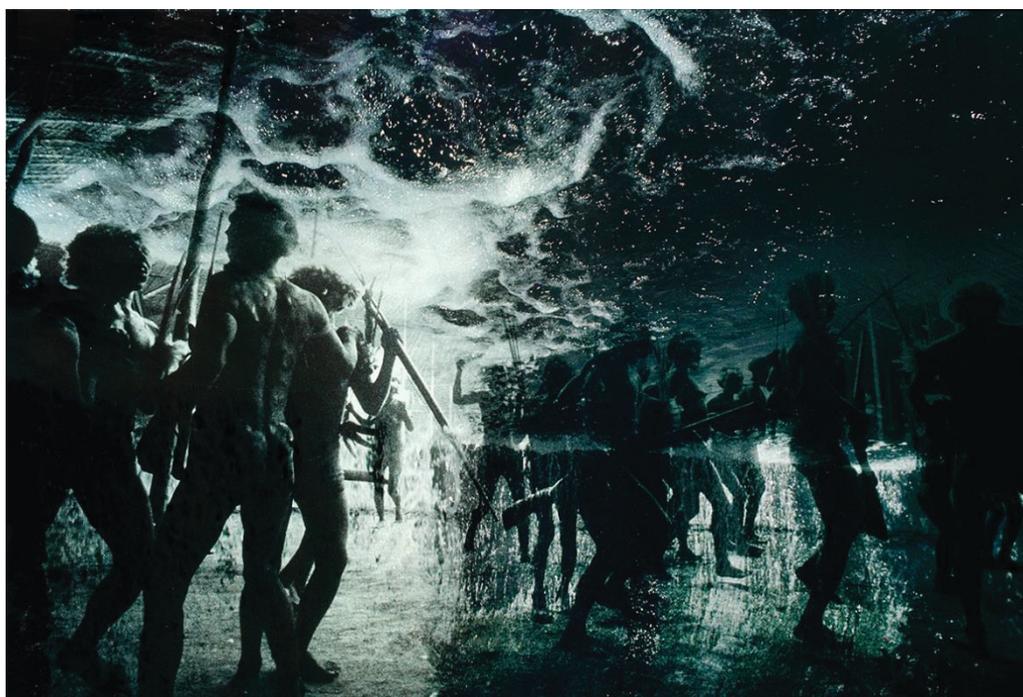


Figura 9: Desabamento do Céu / Fim do Mundo, 1976, Claudia Andujar

Fonte: Galeria Vermelho

²⁷⁶ Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*, p. 20.

Em *Metafísicas canibais*, Viveiros de Castro nos oferece uma “resenha” de outro livro seu, o *Anti-Narciso*, que, entretanto, nunca foi escrito. O *Anti-Narciso*, esse livro imaginário e especulativo, levaria a frente o que Lévi-Strauss chamou de uma “notável reviravolta” epistêmica que ocorreu a partir da etnologia amazônica do fim do século passado. Essa “reviravolta”, que chamou a atenção de Lévi-Strauss, era a volta da filosofia para o “centro do palco antropológico”; não mais a filosofia clássica ou ocidental, mas a filosofia dos povos nativos, a filosofia ameríndia, era ela que invadia e modificava a Antropologia.²⁷⁷ Essa notável reviravolta faz eco à fala de Andujar, que, a sua maneira, colocou o transe xamânico e o pensamento yanomami no centro de seu palco artístico. Assim, cabe recuperar a forma que Viveiros de Castro formulou a questão principal do *Anti-Narciso* – e que anima muitos dos seus escritos “reais”, como o próprio *Metafísicas canibais* ou os ensaios de *A inconstância da alma selvagem* (2002):

o que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda? [...] Não poderíamos efetuar uma rotação de perspectiva que mostrasse que os mais interessantes conceitos, problemas, entidades e agentes propostos pelas teorias antropológicas se enraízam no esforço imaginativo das próprias sociedades que elas pretendem explicar? Não estaria aí a originalidade da antropologia: nessa aliança, sempre equívoca, mas amiúde fecunda, entre as concepções e práticas provenientes dos mundos do “sujeito” e do “objeto”?²⁷⁸

Essa questão-motor do *Anti-Narciso* é uma questão epistemológica e política para radicalizar o processo de reconstituição da Antropologia como uma disciplina que enfim se liberta de seu pacto de nascimento com o colonialismo e assume a “verdadeira missão” de “ser a teoria-prática da descolonização permanente do pensamento”. Antes, transpusemos tal questão, e sua força e potência, ao nosso objeto de estudo, as fotografias, com a formulação: *o que deve (conceitualmente) a arte de Andujar aos povos que fotografou e conviveu?* Como vimos, a própria Andujar não hesita em associar sua estética e a forma que escolheu para suas fotografias da série *Sonhos* com a experiência do transe xamânico, afirmando que é essa ‘aliança equívoca’ que fez as fotografias serem o que são. Gostaria de prosseguir, agora, com outra questão. Se a *forma* e/ou *estilo* da fotografia *Desabamento do céu* é um débito conceitual de Andujar para como os Yanomami, o que poderíamos pensar sobre o *conteúdo* da fotografia

²⁷⁷ Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais*, p. 30-31.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 20.

e do nome que ela carrega? O que seria o “desabamento do céu”? Em que medida isso também advém do esforço imaginativo dos Yanomami?

3.3.1. Temporalidades frias e quentes

Gostaria de pensar, aqui, a *queda do céu*, essa imaginação ou profecia recorrente em diversas mitologias ameríndias, também como um modo particular de articular o tempo (passado, presente e futuro), que poderia muito bem ser uma oposição – um tanto esquemática - ao modo ocidental de fazê-lo. Os diferentes modos de conceber o tempo também são diferentes formas de fazer político e de se fazer comunidade.²⁷⁹ Por isso, um exercício de “equivocação controlada”, de comparação com relação ao *nosso* modo de conceber o tempo, pode oferecer uma imagem estranha – por isso aberta - de nós mesmos enquanto humanidade, assim como perspectivar, em certo grau, a unicidade do *nosso* mundo.²⁸⁰

Claude Lévi-Strauss nos legou uma metáfora poderosa para pensarmos as diferenças na experiência de tempo entre as sociedades ditas “modernas” e as “primitivas” ou, como diz o antropólogo, as sociedades “quentes” e “frias”. As quentes são como máquinas a vapor, que usam e promovem desequilíbrios (as diferenças de temperatura: quer seja a escravidão, servidão, divisões de classe) para gerar entropia; enquanto que as frias mais bem se parecem com relógios, utilizam a energia que lhes foi oferecida inicialmente e, sem atrito ou aquecimento, sem desordem, tendem a se manter nesse estado. Lévi-Strauss pode esclarecer as noções:

O que eu dizia pode se resumir da seguinte maneira: as sociedades que chamamos de primitivas, até certo ponto, podem ser consideradas como sistemas sem entropia, ou com entropia extremamente fraca, funcionando com uma espécie de zero absoluto de temperatura – não a temperatura do físico mas a temperatura “histórica”; é aliás o que exprimimos dizendo que essas sociedades não têm história – e, por conseguinte, manifestam no plano mais alto fenômenos de ordem mecânica que levam vantagem, entre elas, sobre fenômenos estatísticos. É surpreendente que os estudos nos quais os etnólogos estão mais à vontade – as regras de parentesco e do casamento, as trocas econômicas, os ritos e os mitos – possam frequentemente ser concebidos sobre

²⁷⁹ "Toda concepção de história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz. Da mesma forma, toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação desta experiência. Por conseguinte, a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente 'mudar o mundo', mas também e antes de mais nada 'mudar o tempo'." AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005. p. 111.

²⁸⁰ VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada*. ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2019.

o modelo de pequenos mecanismos funcionando de modo bem regular e cumprindo certos ciclos, a máquina passando sucessivamente por vários estados antes de retornar ao ponto inicial e recomeçar seu percurso.

As sociedades com história, como a nossa, têm, eu diria, uma temperatura muito mais alta, ou, mais exatamente, existem separações maiores entre as temperaturas internas do sistema, separações essas devidas às diferenciações sociais.

Não seria, portanto, necessário distinguir sociedades “sem história” de sociedades “com história”. Com efeito, todas as sociedades humanas têm uma história, igualmente longa para cada uma, dado que essa história remonta às origens da espécie. Mas, enquanto as sociedades ditas primitivas banham-se em um fluído histórico ao qual esforçam-se para permanecer impermeáveis, nossas sociedades interiorizam, se posso dizer assim, a história, para fazer dela o motor de seu desenvolvimento.²⁸¹

Podemos complementar o binômio de Lévi-Strauss a partir de outras leituras sobre a temporalidade moderna e ocidental e o que poderíamos chamar de uma temporalidade ameríndia. A ‘mitologia ocidental’, já disse o antropólogo, tem seu próprio jeito de articular o tempo. Como já abordamos, Reinhart Koselleck diagnosticou uma mudança na maneira ocidental de experienciar o tempo a partir da modernidade que seria definida por uma crescente assimetria entre o *espaço de experiências* e o *horizonte de expectativas*. Essa mudança na maneira de atrelar passado e futuro é sintetizada através da ideia de *progresso*: um devir histórico processual e de constante aperfeiçoamento, um futuro aberto pelo horizonte da mudança. (Na caldeira desse progresso, aquecendo a máquina, diria Lévi-Strauss, estão todos aqueles que foram constituídos como o Outro desde então.) Um ávido leitor de Koselleck, que dá seguimento e atualiza seu projeto intelectual, o historiador francês François Hartog, pôde dizer que as sociedades contemporâneas - pós-1989, na sua cronologia - seriam marcadas por outra experiência de tempo, distinta da “moderna” trazida à luz pelo alemão. Ele chamava-a de *presentismo*: após um abalo na crença de que o futuro prometia um aperfeiçoamento, o que não cessou de ser o século XX, estaríamos instalados no tempo de um presente onipresente, entre um passado ou esquecido ou demasiadamente lembrado e um futuro ou inimaginado ou catastrófico.²⁸² O autor perguntava-se se esse presentismo – um regime de historicidade distinto do da modernidade - seria “pleno ou padrão?”, ou seja, se ele era apenas sintoma de uma “crise do tempo” ou se já poderia ser tomado como uma experiência de tempo consolidada e característica de nossas sociedades do século XXI.

²⁸¹ LEVI-STRAUSS, Claude; CHARBONNIER, Georges. *Arte, linguagem, etnologia*. Campinas: Papirus, 1989. p. 34-35.

²⁸² Hartog, *Regimes de historicidade*, p. 17-26.

Os anos que nos separam da pergunta de Hartog podem não ser suficientes para afirmarmos um certo deslize ao opor a “crise” com algum tipo de “ordem” do tempo, embora tenham sido intensos o suficiente para valer ao menos a tentativa. Naomi Klein cunhou a expressão “doutrina do choque” para definir a forma como o neoliberalismo – entendido não só como a teoria econômica, mas como a “nova razão do mundo” ocidental²⁸³ - governa *através da crise*, ou seja, como ele se constitui como um “capitalismo de desastre” que está a todo momento produzindo calor para manter sua máquina quente.²⁸⁴ Em um recente ensaio, Rodrigo Turin também avançou alguns passos ao sugerir a conformação de um regime de historicidade neoliberal, que “de forma distinta daquela rede semântica moderna, com os ‘ismos’ que indicavam um movimento rumo a determinado horizonte a ser realizado”, conforme analisou Koselleck, “vemos hoje a proliferação de termos como ‘empregabilidade’, ‘trabalhabilidade’, ‘transferibilidade’, entre outros, cujo sufixo indica qualidades vinculadas a um estado ou a uma situação”.²⁸⁵ Nesse tipo de semântica, que extrapola a esfera empresarial para ocupar os mais diversos âmbitos da vida²⁸⁶, poderíamos verificar uma nova forma de encarar subjetivamente o tempo, como arremata Turin: “Se a temporalização moderna era eminentemente processual, esses novos neologismos indicam a dimensão situacional do tempo neoliberal”.²⁸⁷ Turin também alerta para os vários indícios de “insustentabilidade” desse regime de historicidade, quer sejam as patologias de uma “sociedade do cansaço”²⁸⁸, ou ainda os arroubos autoritários (quando não fascistas) das chamadas “novas direitas”. Essas são algumas camadas do presente hiperaquecido que nos resta viver.

3.3.2. A queda do céu

Lévi-Strauss, algumas décadas depois de popularizar o binômio na entrevista para Georges Charbonnier, escreveu que o fim do século XX oferecia uma situação peculiar a observação: as sociedades quentes viveriam uma espécie de resfriamento em virtude do crescente ceticismo em relação ao futuro, enquanto que as sociedades frias estariam passando por um aquecimento expresso nas lutas por direitos e reconhecimento de diferentes povos

²⁸³ DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

²⁸⁴ KLEIN, Naomi. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

²⁸⁵ TURIN, Rodrigo. *Tempos precários: aceleração, historicidade e semântica neoliberal*. Zazie Edições, 2019. p. 30-31.

²⁸⁶ BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos*. Tradução Victor Altamirano. Barcelona: Malpaso Ediciones, 2016.

²⁸⁷ Turin, *Tempos precários*, p. 30-31.

²⁸⁸ Na feliz expressão de Han. HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Editora Vozes, 2015.

indígenas ao longo do globo.²⁸⁹ A análise de Lévi-Strauss é descritivamente fidedigna. Em relação ao fechamento do futuro das sociedades ocidentais, ecoa o posterior estudo de Hartog – que admite a herança intelectual do antropólogo -, mas ainda não poderia ver o neoliberalismo justamente como esse hiperaquecimento desastroso. Em relação as sociedades frias, mais do que observar o aquecimento delas de que fala Lévi-Strauss, para continuar com o exercício de comparação equívoca, deveríamos dar mais atenção e escutar um pouco melhor como ocorre esse outro processo, frio, de simbolização e significação, ou melhor, de elaboração e concepção do tempo. Para isso, o processo de luta por reconhecimento e direitos por parte de indígenas, de que tratava o “aquecimento” de Lévi-Strauss, oferece um bom campo de estudo se não simplesmente observarmos o acontecimento, mas se nos deixarmos afetar por essas outras vozes que vem ocupando a esfera pública, e que carregam suas formas próprias de saber. Nesse sentido, podemos especular sobre a temporalidade fria ameríndia desde os potentes textos que foram “dados”²⁹⁰ a nós, em uma linguagem e imaginação conceitual na qual pudéssemos entender – uma *tradução*, em seu melhor sentido -, por lideranças indígenas que são, cada vez mais, entendidos como *intelectuais*. Nesse caso em particular, nos deteremos principalmente as figuras de Davi Kopenawa (e seu magnífico *A queda do céu*, 2015) e Ailton Krenak (*Ideias para adiar o fim do mundo*, 2019).

As duas narrativas tratam da ameaça do fim do mundo através da ideia da *queda do céu* – já expressa no título de Kopenawa. O desabamento do céu – para utilizar a formulação da foto de Andujar - é uma imaginação ou profecia recorrente na mitologia ameríndia. No presente, quando essa mitologia se cruza com a experiência direta de tais povos com a catástrofe climática – seja através da dessincronização dos ritmos sazonais e hidrológicos ou das transformações dos habitats -, ela é associada, por exemplo, ao enfraquecimento e apodrecimento da camada terrestre que a exploração garimpeira promove em seus territórios. Assim, tais povos podem entender que “a ignorância dos Brancos (apelidados de tatus-gigantes ou queixadas-monstruosos, por sua incessante atividade de escavação e remeximento da terra) relativamente à agência dos espíritos e dos xamãs que sustentam o *status quo* cosmológico já começou a desencadear uma vingança sobrenatural, que vem provocando secas e inundações em diversos cantos do planeta”.²⁹¹ No caso da mitologia yanomami, a *queda do céu* ocupa o lugar de origem

²⁸⁹ LEVI-STRAUSS, Claude. *Un autre regard*. L’Homme, vol. 33, n. 126, Paris, 1993. p. 7-10. IEGELSKI, Francine. *Resfriamento das sociedades quentes? Crítica da modernidade, história intelectual, história política*. Revista de História, n. 175, p. 385-414, 2016. p. 387-388.

²⁹⁰ Para retomar a forma como Davi Kopenawa intitula a introdução de *A queda do céu* (2015): “Palavras dadas”.

²⁹¹ Danowski; Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, p. 101-104.

do *nosso* tipo de humanidade – “foi depois de todos terem virado animais, depois de o céu ter caído, que [o demiurgo] *Omama* nos criou tais como somos hoje”²⁹² –, mas também trata a respeito de uma ameaça ao presente. Kopenawa coloca da seguinte forma:

Os *xapiri* já estão nos anunciando tudo isso, embora os brancos achem que são mentiras. Com a imagem de *Omama*, repetem para eles a mesma coisa: ‘Se destruírem a floresta, o céu vai quebrar de novo e vai cair na terra!’ Mas os brancos não ouvem. Sem ver as coisas com a *yãkoana*, a engenhosidade deles com as máquinas não vai torna-los capazes de segurar o céu e consolidar a floresta. Mas eles não têm medo de desaparecer, porque são muitos. Contudo, se nós deixarmos de existir na floresta, jamais poderão viver nela; nunca poderão ocupar os rastros de nossas casas e roças abandonadas. Irão morrer também eles, esmagados pela queda do céu. Não vai restar mais nada. Assim é. Enquanto existirem xamãs vivos, eles conseguirão conter a queda do céu. Se morrerem todos, ele vai desabar sem que nada possa ser feito, pois só os *xapiri* são capazes de reforça-lo e torna-lo silencioso quando ameaça se quebrar. É dessas coisas que nós, xamãs, falamos entre nós. O que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia *xawara* e amarrado com firmeza acima de nós!²⁹³

Seja nas palavras de Kopenawa, ou de Krenak, podemos notar a percepção de um tempo contínuo da colonização, como se fosse um passado que não cessa de se repetir²⁹⁴. Mas não é, de forma alguma, uma espécie de fixação nesse passado de trauma. O futuro está sempre em perspectiva pelos dois; ele é entendido como ainda em construção, em aberto, e ocupa boa parte de suas preocupações. Esse futuro não é, entretanto, dotado de nenhum espírito utópico. Como disse Kopenawa, “o que os brancos chamam de futuro” é, para os povos da floresta, “um céu protegido das fumaças de epidemia *xawara* e amarrado com firmeza acima de nós!”²⁹⁵ Krenak também coloca o futuro como uma ameaça comum pela qual deveríamos nos preocupar: “todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar nossa demanda”;²⁹⁶ precisamos despertar, justamente, para não deixarmos o céu cair de novo sob todos nós, pois “nós estamos hoje

²⁹² Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 74.

²⁹³ *Ibid.*, p. 494.

²⁹⁴ Analisamos, sob essa lógica, alguns discursos sobre o passado de Davi Kopenawa e Ailton Krenak em relação com o de Andujar. GARCEZ, João Pedro; SOUZA, Fábio Feltrin. *O passado de 'Marcados': trauma e etnocídio yanomami*. GAVAGAI: Revista Interdisciplinar de Humanidades, v. 5, p. 29-48, 2019.

²⁹⁵ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 494.

²⁹⁶ KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 45.

vivendo o desastre do nosso tempo, ao qual algumas seletas pessoas chamam Antropoceno [...] estamos todos jogados nesse abismo”.²⁹⁷

O calor e o frio, as categorias usadas por Lévi-Strauss para pensar as diferenças de temperatura que animam as relações ocidentais e ameríndias com o tempo, também são mobilizadas por Kopenawa em uma metáfora com fortes toques de materialidade. Todo o mundo que foi soterrado na queda do primeiro céu – na origem da nossa humanidade – incendia nos subterrâneos do nosso mundo. Quando os brancos perfuram o solo, em busca de minérios e riquezas, liberam todo esse calor na forma das fumaças de epidemia *xawara*. Se continuarem produzindo calor para alimentar sua ambição e desejo por mercadorias – cabe lembrar que Kopenawa chama os brancos de “povo da mercadoria” em virtude de sua fixação por objetos –, nem mesmo os entes da floresta – isto é, os xamãs, os espíritos *xapiri*, os rios, as árvores e todos outros sujeitos *em potencial* do mundo ameríndio –, com sua preocupação em resfriar o solo e manter o céu firme, conseguirão conter o incêndio. É assim que Kopenawa coloca essa diferença de temperatura:

Os minérios ficam guardados no frescor do solo, debaixo da terra, da floresta e de suas águas. Estão cobertos por grandes rochas duras, pedregulhos ocos, pedras brilhantes, cascalho e areia. Tudo isso contém seu calor, como uma geladeira de vacinas. Já disse: essas coisas caídas do primeiro céu são muito quentes. Se forem todas postas a descoberto, incendiarão a terra. Esfriando no solo elas só exalam um sopro invisível, que se propaga por suas profundezas como uma brisa úmida. Mas quando a floresta se aquece sob o sol, esse sopro pode se tornar perigoso. É por isso que deve permanecer preso no frio do solo, onde as pedras e a areia, como uma tampa de panela, retêm seu vapor maléfico e o impedem de se espalhar. [...] Mas se os brancos os arrancarem todos do solo, afugentarão o vento fresco da floresta e queimarão seus habitantes com sua fumaça de epidemia. Nem as árvores, nem os rios, nem mesmo os *xapiri* poderão conter seu calor.²⁹⁸

Aqui caberia lembrar de uma imagem do tempo que nos foi oferecida por um pensador ‘branco’, ocidental, mas que, a seu modo, soube muito bem fazer a crítica do tempo futurista e quente da modernidade ocidental. Nas notas preparatórias as suas *Teses sobre o conceito de história*, esse pensador, Walter Benjamin, escreveu – por imagem: “Marx havia dito que as revoluções são a locomotiva da história mundial. Mas talvez as coisas se apresentem de maneira completamente diferente. É possível que as revoluções sejam o ato, pela humanidade que viaja

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 72.

²⁹⁸ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 359-360.

nesse trem, de puxar os freios de emergência”.²⁹⁹ Se vivemos, de fato, em um presente de aceleração gradual, cada vez mais hiperaquecido, a definição de uma revolução como “freio de emergência” se mostra cada vez mais pertinente. O alerta e a articulação do tempo engendradas através da ideia ameríndia de “queda do céu”, no mesmo sentido, realizam, conforme quis-se argumentar por comparação, a proposição de um “resfriamento” da máquina a vapor da sociedade moderna/ocidental. Não somente uma temporalidade, ela é também uma proposição *cosmopolítica* – nos termos de Isabelle Stengers, pensar em uma cosmopolítica implica pensar um mundo comum como um resultado possível, e não um ponto de partida; esse comum precisa ser composto, e por isso as questões sobre quem e o que compõem esse mundo ainda estão em aberto³⁰⁰. Kopenawa – e também Krenak -, em toda sua lucidez, nos dá a chance de escutar esse grito de um múltiplo cosmos, e a chance de, enfim, compormos alianças frente a queda do céu:

Pode ser que então, depois de muito tempo, outras gentes venham à existência em nosso lugar. Mas serão outros habitantes da floresta, outros brancos. São essas as palavras de nossos antigos sobre o futuro. Os brancos também deveriam sonhar pensando em tudo isso. Talvez acabassem entendendo as coisas de que os xamãs costumam falar entre si. Mas não devem pensar que estamos preocupados somente com nossas casas e nossa floresta ou com os garimpeiros e os fazendeiros que querem destruí-la. Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós! Os xamãs sabem das coisas más que ameaçam os humanos. Só existe um céu e é preciso cuidar dele, porque, se ficar doente, tudo vai se acabar. Talvez não aconteça agora, mas pode acontecer mais tarde. Então, vão ser nossos filhos, seus filhos e os filhos de seus filhos a morrer. É por isso que eu quero transmitir aos brancos essas palavras de alerta que recebi de nossos grandes xamãs. Através delas, quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta. Mas bem sei que a maioria deles vai continuar surda às minhas falas. São gente outra. Não nos entendem ou não querem nos escutar. Pensam que esse aviso é pura mentira. Não é. Nossas palavras são muito antigas. Se fôssemos ignorantes, ficaríamos calados. Temos certeza, ao contrário, de que o pensamento dos brancos, que não sabem nada dos *xapiri* e da floresta, está cheio de esquecimento. De todo modo, mesmo que não escutem minhas palavras enquanto ainda estou vivo, deixo aqui estes desenhos delas, para que seus filhos e os que nascerem depois deles possam um dia vê-las. Então vão descobrir o pensamento dos xamãs yanomami e vão saber que quisemos defender a floresta.³⁰¹

²⁹⁹ BENJAMIN apud LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 93-94.

³⁰⁰ Nas palavras da filósofa: “conferir uma dimensão ‘cosmopolítica’ aos problemas que pensamos sob o modo da política não se refere ao registro das respostas, mas coloca a questão sobre a maneira como podem ser escutados ‘coletivamente’, no âmbito do agenciamento através do qual se propõe uma questão política, o grito de pavor ou o sussurro do idiota”. STENGERS, Isabelle. *A proposição cosmopolítica*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 442-464, 2018. p. 448.

³⁰¹ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 498.

3.3.3. O tempo do Antropoceno

É muito candente essa maneira cosmopolítica de colocar o problema do fim do mundo nas “palavras dadas” por Kopenawa e Krenak. Em nenhum momento a preocupação é sobre ‘eles’. O próprio esforço em levar suas palavras até os “brancos” orienta-se no sentido de chamar a atenção para o fato de que a ameaça de queda do céu deveria ser uma preocupação comum a todos. Krenak, inclusive, ao se referir ao “desastre do nosso tempo” em sua fala, se preocupa em remeter ao termo Antropoceno, uma noção cada vez mais em voga no campo científico para se referir à nossa era. E, mesmo que esse nosso tempo se apresente como um “presente sem por vir”, a tarefa de mitigação do desastre, de realizar algum tipo de resfriamento, ainda é uma urgência para nossa espécie.

O historiador indiano Dipesh Chakrabarty recentemente voltou suas atenções para a análise do Antropoceno como também um problema histórico. Para ele, o Antropoceno coloca a questão sobre como deveríamos, enquanto espécie, pensar o tempo em nossa contemporaneidade de forma a levar a sério e conseguir lidar com a catástrofe climática que nos cerca. O Antropoceno enquanto um novo tempo, conforme escreve Chakrabarty, vem sendo lido de duas formas: através do *tempo geológico*, refletindo sobre quais seriam, afinal, as mudanças de longo prazo que definiriam esse novo período – o que acontece principalmente no campo das *hard sciences*, como, por exemplo, a estratigrafia e a própria geologia; ou através de um *tempo histórico*, refletindo sobre a extensão do impacto humano no planeta e as responsabilidades morais e políticas que esse novo tempo nos impõe – algo debatido principalmente no campo das humanidades e do debate público.³⁰² Esses dois tempos do Antropoceno são, também, duas formas de ver o problema: uma forma planetocêntrica (*planet-centered*) e outra antropocêntrica (*human-centered*).³⁰³ Ou, como diz Chakrabarty: “O Antropoceno, em uma fala, é uma história [*story*] sobre humanos. Mas ele é também, em outra fala, uma história na qual os humanos são somente partes, pequenas partes de fato, e não estão sempre no comando”.³⁰⁴

³⁰² Chakrabarty, *Anthropocene time*, p. 15-21.

³⁰³ *Ibid.*, p. 22.

³⁰⁴ No original: “The Anthropocene, in one telling, is a story about humans. But it is also, in another telling, a story of which humans are only parts, even small parts, and not always in charge.” Chakrabarty, *Anthropocene Time*. p. 29.

Assim, Chakrabarty pode dizer que o “tempo do Antropoceno” coloca esse desafio a compreensão histórica, a saber: como articular o tempo histórico com o tempo geológico?³⁰⁵ Mas não são só problemas “históricos” que são colocados por esse novo tempo. Chakrabarty também afirma, no que é seguido por outros pensadores³⁰⁶, que nosso desafio atual é ressituar o político e as lutas por justiça social – a preocupação antropocêntrica – dentro do espectro maior do Antropoceno, que agora marca a condição humana e traz o geológico para o cotidiano ao suspender a certeza sobre a “habitabilidade” [*habitability*] da Terra para a nossa e outras espécies.³⁰⁷ Não é à toa o uso corrente do termo “espécie” pelos autores ocupados por pensar o Antropoceno, pois ele pode ser lido como um “operador para uma emergente e nova história universal humana, reluzindo em um momento de perigo que é o caso das mudanças climáticas”.³⁰⁸ O operador *espécie* poderia servir também para transcender aquela cisão filosófica da modernidade entre alma e corpo, cultura e natureza, civilização e barbárie, ou mesmo entre a história natural e história humana. Chakrabarty chegou a chamar esse projeto de uma nova história universal humana de uma “história universal negativa”, destacando que esse universal se define como uma “sensação compartilhada de catástrofe”,³⁰⁹ ou seja, ele se difere de um universal abstrato ao passo que coloca uma questão sobre a coletividade humana, sem subsumir suas particularidades ou definir um tipo de uno.

De certo modo, essa forma de pensar já estava colocada no pensamento dos povos da floresta, em sua recusa em tomar a “natureza” como um âmbito separado de suas próprias noções de humanidade ou pessoa. O nome dos Krenak, por exemplo, significa cabeça (*kre*) da terra (*nak*), sendo a terra entendida justamente como esse “lugar que todos compartilhamos”.³¹⁰ O próprio Krenak fala que por muito tempo fomos “embalados com a história de que somos a humanidade”, e que “fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: Terra e humanidade”, para arrematar: “Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza”.³¹¹

Na sua tentativa de traduzir a imaginação conceitual ameríndia nos termos da nossa imaginação conceitual, Viveiros de Castro já havia sugerido que o ideal de conhecimento de

³⁰⁵ Chakrabarty, *O clima da história*, p. 30.

³⁰⁶ Me refiro, neste sentido, à discussão presente na introdução.

³⁰⁷ Chakrabarty, *O clima da história*, p. 29-31.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 22.

³⁰⁹ *Idem.*

³¹⁰ Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, p. 48.

³¹¹ *Ibid.*, p. 17.

uma “epistemologia xamânica” consiste, precisamente, na ideia de que “conhecer é personificar” – em oposição a “objetificar”;³¹² ou, em outros termos, “se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficientemente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado”.³¹³ O fato de Krenak destacar que o Rio Doce é chamado pelos Krenak de Watu – “nosso avô, é uma pessoa, não um recurso”³¹⁴ – é sintomático de tal saber. Esse tipo de pensamento, como havíamos sugerido, pode ser encarado como uma resposta aos problemas desse tempo do Antropoceno; pode ser encarado, em outros termos, como uma resposta antagônica à domesticação ou objetificação da natureza do projeto moderno. O filósofo Marco Antonio Valentim (2015) empreendeu uma comparação do tipo ao pensar a diferença (de “políticas cósmicas”) nas filosofias presentes na *Teoria do céu* de Kant e n’*A queda do céu* de Kopenawa³¹⁵ – o que nos permitiria sugerir, forçosamente, um tipo de pensamento *quente* e outro *frio*, para recuperar nossas imagens, como atitudes distintas de se encarar o tempo do Antropoceno.

Em um trecho que recuperamos de Kopenawa anteriormente, o xamã dizia que “os brancos não ouvem [o alerta dos espíritos *xapiri*]. Sem ver as coisas com a *yãkoana*, a engenhosidade deles com as máquinas não vai torna-los capazes de segurar o céu e consolidar a floresta”.³¹⁶ Kopenawa destaca a relação entre o pó *yãkoana*, a visão e o conhecimento yanomami em vários outros momentos do livro: “Aprendemos as coisas bebendo o pó da *yãkoana* com nossos xamãs mais antigos. Nos fazem virar espírito e levam nossa imagem muito longe, para combater os espíritos maléficos ou para consertar o peito do céu”.³¹⁷ Assim, podemos retornar à intenção *tradutora* de Andujar em sua fotografia *Desabamento do céu*. Pois, como notamos, Andujar não hesita em destacar como tentou, nas fotografias da série *Sonhos*, traduzir um outro tipo de visualidade, que ela pôde conhecer na experiência do transe xamânico dos Yanomami. E se o conhecimento xamânico yanomami é fundamentado na visão, essa outra forma de ver, que nos é apresentada por Andujar, implica, em últimos termos, uma outra forma de conhecer. Não foi à toa, portanto, que propomos aqui, aceitando que Andujar atua como uma

³¹² Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem*, p. 358.

³¹³ *Ibid.*, p. 360.

³¹⁴ Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, p. 40.

³¹⁵ VALENTIM, Marco Antonio. *A teoria e a queda do céu*. *ClimaCom Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte*. v. 4, ano 2. Dezembro de 2015.

³¹⁶ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 494.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 458.

mediadora deste tipo de conhecimento, uma leitura da fotografia *desde* o pensamento ameríndio, procurando aí formas de atribuir significado a ela. Desse modo, recuperamos a maneira como Kopenawa e Krenak elaboram a ideia de queda do céu, pensando, a partir dela, duas formas opostas de conceber o tempo no “tempo do Antropoceno” – a forma fria ameríndia e a forma hiperaquecida da aceleração neoliberal como intensificação da experiência de tempo moderna.

Por fim, gostaria de lembrar o nome da série fotográfica de Claudia Andujar na qual *Desabamento do céu* está inserida: *Sonhos*. Mesmo nessa escolha, Andujar parece se preocupar em ressaltar esse outro modo de visão e conhecimento que está presente no pensamento ameríndio. Ailton Krenak, quando falava do sonho como um lugar para buscar as orientações de vida para o dia-a-dia, como uma experiência de formação, de cosmovisão, de busca do conhecimento, afirmou que ele “é uma experiência transcendental na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada”.³¹⁸ Andujar parece querer nos fazer também *sonhar* com os Yanomami, implodir nosso casulo do humano e expandir nossas visões da vida. Davi Kopenawa tinha um objetivo parecido quando reclamava, de bom humor, que “os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham com eles mesmos”.³¹⁹ Por isso terminamos com suas palavras; terminamos com a proposição cosmopolítica da queda do céu e o chamamento ao sonho – das quais Andujar foi uma solidária tradutora:

quase todos os nossos grandes xamãs morreram. Isso é muito assustador, porque, se desaparecem todos, a terra e o céu vão despencar no caos. É por isso que eu gostaria que os brancos escutassem nossas palavras e pudessem sonhar eles mesmos com tudo isso, porque, se os cantos dos xamãs deixarem de ser ouvidos na floresta, eles não serão mais poupados do que nós.³²⁰

³¹⁸ Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*, p. 66.

³¹⁹ Kopenawa; Albert, *A queda do céu*, p. 390.

³²⁰ *Ibid.*, p. 491.

4. Considerações Finais – Antropoceno e políticas do tempo no Brasil

Esse estudo começou como uma análise da diferença entre memórias que supostamente falavam da “mesma situação”. Tentamos elaborar essa diferença a partir das noções de *políticas do tempo* e *conflito ontológico*, procurando trazer à tona os elementos estruturantes que produziram visões e interpretações tão distintas por parte de Menna Barreto e Claudia Andujar. Para isso, cotejamos as fontes que foram alvo de um estudo mais vertical nessa dissertação com o “pensamento” dos grupos que teriam sido os interlocutores principais da elaboração dessas memórias: os militares no caso de Menna Barreto e os Yanomami no de Andujar. Esse procedimento não procurava apreender uma *verdade* da situação, mas verificar em que termos se dava ali uma “guerra de mundos”, um confronto entre diferentes cosmologias e ontologias, cada qual com seus regimes de produção de verdades. Partia, então, da noção de “diversidade real” da natureza do *multinaturalismo*, pensando as diferenças de perspectivas como oriundas de uma “ontologia variável” e relacional.

Ao mesmo tempo, procurava especular sobre como Andujar e Menna Barreto – nossos “memoriadores” - incidiam sobre o tempo com suas memórias, utilizando as ferramentas heurísticas da teoria da história para compreender os autores como *agentes do tempo* – como a história da historiografia vem tratando historiadores e historiadoras como agentes do tempo e da história. A noção de *políticas do tempo* – entendida, grosso modo, como a forma de performar um tempo ou de qualificar as categorias de passado, presente e futuro – foi central nessa empreitada. E se há, como afirmamos, um conflito ontológico operando entre os autores, também haveria um desacordo entre suas políticas do tempo. Isso era visto, por exemplo, na forma como a colonização é mobilizada nas duas memórias. Em Menna Barreto, a colonização é entendida como uma experiência de culturalizar uma espécie de natureza selvagem, ou seja, sincronizar o Brasil na ordem do tempo moderna, guiada por uma ideia unidimensional de progresso técnico. O militar poderia, assim, valorar positivamente o passado da colonização e colocar, para o presente, a tarefa de atualizar esse legado. É como se a colonização fosse a “flecha do tempo” de Menna Barreto, e o Brasil precisasse se orientar por ela para, no futuro, superar seu ‘atraso’ temporal. Já em Andujar, a colonização aparece como uma experiência violenta de planificação dos modos de vida, seja pela via do etnocídio, do genocídio ou do ecocídio. Essa violência, assim, poderia ser associada com outras experiências históricas, como os massacres administrados do nazismo, mas também se apresentar em dinâmicas do presente,

como no “retorno do encontro” que Andujar viu acometer os Yanomami. E sua continuidade implicava em um alerta sobre o futuro, um verdadeiro prenúncio de uma catástrofe que Andujar formulava nos termos de um “desabamento do céu” yanomami. Em suma, havia em Menna Barreto uma “temporalidade quente”, ou a sobrevivência de um regime de historicidade moderno, no qual o uso do passado da colonização funcionaria para criar uma linha do tempo processual entre passado e futuro, com a história do Brasil sendo uma grande narrativa do progresso – na qual os militares e os colonizadores teriam merecido protagonismo; enquanto que Andujar formulava uma “temporalidade fria”, com um regime de historicidade mais próximo ao do trauma, marcando a história do Brasil como a narrativa de uma grande violência e exploração que limitaria as possibilidades de futuro, ou do mito, assumindo as tecnologias xamânicas como tentativas de manter uma certa estabilidade cosmológica do presente e adiar mais uma “queda do céu”.

Para encerrar esse texto, como já foi um dos procedimentos dessa pesquisa, gostaria de marcar a sobrevivência desse conflito e seus fundamentos na história do Brasil, pensando ele tanto como uma dinâmica de longo prazo, como também tentando traçar seus contornos em um “Novo Regime Climático” brasileiro. Para isso, abordarei três pontos: 1) de maneira breve, recupero o argumento da antropóloga Artionka Capiberibe em *Um interminável Brasil colônia: os povos indígenas e um outro desenvolvimento* (2018), no qual está colocada a ideia de uma longa temporalidade do conflito entre o que chamou de “ontologia mercantilista” e os modos de vida indígenas no Brasil; 2) desenvolvo a noção de “fechamento do futuro” em relação aos diagnósticos que associam o presente com uma “crise da ordem do tempo”, articulando-os tanto a noção de Antropoceno quanto a recente história do Brasil; 3) abordo a atualidade das ideias que fundamentam as memórias de Menna Barreto e Andujar em um presente brasileiro que seria definido pela catástrofe ambiental, entendendo-as como dois modos de oferecer respostas ao cenário de instabilidade que definiria essa crise e traçando algumas das linhas de suas divergências. Por fim, retomo a questão que construímos no início do trabalho - *é possível uma resposta multinaturalista aos negacionismos?* – afirmando a importância do multinaturalismo para o estudo dos conflitos temporais, principalmente em um momento marcado pela abundância dos negacionismos.

4.1. O Brasil como um conflito ontológico de longo prazo

Em *Um interminável Brasil colônia*, Artionka Capiberibe procura explorar uma “disputa político-normativa” que colocaria em lados opostos os alertas dos povos indígenas sobre o

esgotamento da possibilidade de vida na Terra, corroborados pela proposição científica do Antropoceno, e as estratégias do que chama de “ontologia mercantilista” com vistas a manter um modelo de desenvolvimento baseado na exploração econômica exaustiva de recursos ambientais e humanos. Recupero seu argumento pois, no texto, a antropóloga também trata de um *conflito ontológico* na história do Brasil, atentando para suas dinâmicas de longo e curto prazo. Capiberibe introduz o texto a partir da ideia de que a experiência história das populações indígenas localizadas no Brasil, desde a colonização europeia, é marcada por um “curto intervalo de sanidade” que se deu em torno da Constituição Federal de 1988. Essa expressão remete a uma fala da protagonista do livro *A parábola do semeador* (1993), de Octavia Butler, que se passa em um futuro distópico onde a crise ambiental e o colapso da economia desencadearam um “mundo louco”. Nesse cenário, a protagonista fala que “o mundo fica louco a cada três ou quatro décadas. O truque é sobreviver até ele ficar são novamente”.³²¹ Para Capiberibe, essa fala acionaria uma lógica de temporalidade própria ao século XX, que, diante da perspectiva indígena sobre a história do Brasil – *i.e.* a história da chegada dos brancos – se torna inadequada, afinal, para eles, os períodos de “sanidade” nessa história são excepcionais.³²²

Tal qual os personagens da distopia de Butler, também viveríamos, em nosso presente, uma incerteza quanto à possibilidade de um futuro “são”. Segundo Capiberibe, tanto as vozes indígenas quanto as pesquisas científicas acerca das mudanças climáticas realizam, por vias diversas, o “prenúncio de uma catástrofe”. Mesmo com essa confluência, podemos notar o crescimento de um discurso que desacredita os dados das ciências e menospreza os alertas indígenas quanto a preocupação com a manutenção da existência futura de nosso mundo. *Como explicar esse confronto?* Essa é a pergunta que orienta a reflexão da antropóloga. Para responde-la, Capiberibe recorre a noção de “ontologia mercantilista” do antropólogo Mauro Almeida. Como sabemos, o autor define ontologia como o “acervo de pressupostos sobre o que existe”. Já a “ontologia mercantilista”, que guiaria os rumos do planeta há séculos e estaria nos dias de hoje vivendo um “novo apogeu”, poderia ser resumida na ideia de que “todo ente é conversível em dinheiro”.³²³ Este tipo de pensamento e ação apareceria, para Capiberibe, tanto na relação do Estado brasileiro com os povos indígenas, como em um “negacionismo presunçoso que trata (ideologicamente) a mudança climática como uma questão ideológica”. E

³²¹ BUTLER, Octavia E. *A parábola do semeador*. São Paulo: Morro Branco Editora, 2018. *apud* CAPIBERIBE, Artionka. *Um interminável Brasil colônia: os povos indígenas e um outro desenvolvimento*. Maloca: Revista de Estudos Indígenas, v. 1, n. 1, p. 53-77, 2018. p. 53.

³²² Capiberibe, *Um interminável Brasil colônia*, p. 53-54.

³²³ Mauro Almeida *apud* Capiberibe, *Um interminável Brasil colônia*, p. 56.

o “novo apogeu” que essa ontologia viveria no presente brasileiro, a partir da eleição e das falas e atos públicos do presidente Jair Bolsonaro, seria marcado pelo aumento das invasões em terras indígenas, pelo crescimento dos desmatamentos e por ameaças de violência direta contra os indígenas, a Funai, e os órgãos da política ambiental (ICMBIO e IBAMA). “Mas nada disso é novidade, nem na longa nem na curta temporalidade”, adverte a antropóloga.³²⁴

Para afirmar a longa temporalidade desse confronto, Capiberibe retoma o famoso estudo do historiador John Monteiro, *Os negros da terra* (1994). Monteiro afirmava que “a gênese da escravidão no Brasil – tanto indígena quanto africana – encontrava-se na articulação de um sistema colonial que buscava criar excedentes agrícolas e extrativistas, transformados em riqueza comercial, e apropriar-se das leis”.³²⁵ Capiberibe recorre a essa experiência de quando o Brasil ainda era colônia de Portugal para ressaltar a perpetuação de uma mentalidade de exploração do meio e de seus habitantes, e da estratégia de “apropriar-se das leis” para realizar isso. Como na fórmula que a autora pinça da boca de um dos personagens do romance *O Leopardo* (1958) de Tomasi di Lampedusa: “Se queremos que tudo continue como está, é preciso que tudo mude. Fui claro?”.³²⁶ Segundo a autora, então, a “ontologia mercantilista” seria uma estrutura de longo prazo na história do Brasil, e ajudaria a explicar os constantes ataques as vidas indígenas que partem dos três poderes da federação – na fase republicana do Brasil. Embora o modelo se mantenha, a “forma e os produtos da exploração” mudam – ou, em outras palavras, *o modelo se atualiza*. No presente, esse tipo de exploração seria liderado pelo agronegócio, pela mineração e pela abertura de hidroelétricas, a partir de setores econômicos que utilizam seu poder de barganha e sua presença em espaços de poder para ditar as políticas da nação.³²⁷

Se de um lado temos essa “máquina de ação impulsionada pelo fator econômico, mas sustentada pelos poderes que constituem o sistema político, cujo *modus operandi* [...] conformam esta nação desde sempre”, por outro lado teríamos, como coloca Capiberibe, as populações indígenas que “vêm enfrentando os ataques a seus direitos e conseguindo barrar ou ao menos retardar alguns deles”, em ações e estratégias que operariam através de uma cosmovisão onde estão em “igualdade política com seus interlocutores (indígenas e não

³²⁴ Capiberibe, *Um interminável Brasil colônia*, p. 56-58.

³²⁵ MONTEIRO, John Manuel. *Negros da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994. *apud* Capiberibe, *Um interminável Brasil colônia*, p. 59.

³²⁶ DI LAMPEDUSA, Giuseppe Tomasi. *O Leopardo*. Editora Companhia das Letras, 2017. *apud* Capiberibe, *Um interminável Brasil colônia*, p. 63.

³²⁷ Não é à toa percebermos a existência de algo como a “bancada ruralista”. Capiberibe, *Um interminável Brasil colônia*, p. 63-66.

indígenas)”, mesmo que não estejam em equivalência de posição – aqui Capiberibe parece formular algumas das implicações políticas do *perspectivismo*. Essa via de ação indígena que explicaria as ressonâncias nas falas públicas de homens e mulheres indígenas para além de suas diversidades étnicas – que nos lembra da imagem, de Ailton Krenak, do movimento indígena como uma “revoada de pássaros”. Segundo a antropóloga, essa recente ação indígena teria pelo menos três modos de atuação que, se não coordenados sistematicamente, se articulam e complementam: o uso da *palavra*, sendo porta-vozes de suas próprias causas, em palestras, publicações, intervenções, interpelações judiciais, etc.; uso do *corpo* na esfera pública, rompendo com o silêncio e a invisibilidade em torno de si, através de movimentos de rua, ocupação de espaços públicos, retomadas de terras, etc.; e a *participação política* de forma institucionalizada, seja através de suas associações, da ocupação de postos em agências governamentais, atuação com ONGs, inserção em partidos políticos e a disputa por eleições, etc.³²⁸ Esse conjunto de ações teria como um de seus efeitos a ampliação do conhecimento sobre outros “modos de Ser no mundo”, permitindo esse diálogo entre as ontologias indígenas e as ciências, mesmo elas sendo orientadas por existências e experiências diferentes.³²⁹

Para Capiberibe, retomando a “loucura” daquele futuro distópico da ficção de Butler, é a “reunião, a aliança entre os diferentes, que permite entrever uma possibilidade do mundo ‘voltar a ser são’. Essa reunião e aliança passam fundamentalmente pelo direito de existir dado pelo Outro, de poder falar sobre sua existência própria e ser ouvido”.³³⁰ E é justamente esse tipo de aliança que, para a autora, pode fornecer saídas dessa colonialidade contínua que ameaça as possibilidades de futuro no planeta:

O sombrio agora é uma mancha que se espalha no presente e se lança sobre o futuro. Não nos basta compreender o passado, é preciso também imaginar como serão os novos tempos. A ficção científica, a ciência, as existências e experiências indígenas nos oferecem alternativas para a urgente transformação do planeta, permitindo que possamos enfim sair do período colonial e encontrar alguma liberdade de movimento para pensar e buscar meios de garantir um porvir às novas gerações.³³¹

4.2. As crises do nosso tempo e a retração do futuro moderno no Antropoceno

Antes de continuar traçando os contornos desse conflito ontológico no Brasil que transcende nossas fontes, gostaria de elaborar um pouco mais a ideia, que foi esboçada ao longo

³²⁸ Capiberibe, *Um interminável Brasil colônia*, p. 66-70.

³²⁹ *Ibid.*, p. 70-72.

³³⁰ *Ibid.*, p. 72

³³¹ *Ibid.*, p. 73.

do trabalho, da impossibilidade do horizonte de expectativas moderno nesse tempo do Antropoceno, pensando tanto o acúmulo de crises no nosso presente como a sincronização do Brasil nessa temporalidade. A partir disso, poderemos pensar como, no Brasil, se estabelecem algumas respostas ao Antropoceno que conformam políticas do tempo conflitantes – e que analisaremos para além do binômio de Lévi-Strauss.

A temática do fechamento do futuro se tornou recorrente em nossos tempos. O futuro, outrora depositário de esperanças e expectativas de variados tipos de aperfeiçoamentos (sociais, políticos, técnicos, etc.), parece ter se tornado um vazio ou, ainda, ter se tornado a visão de uma grande catástrofe³³². A hipótese do *presentismo*, de François Hartog, foi muito feliz em chamar atenção para esse fenômeno, ao mesmo tempo que atentou para diversas de suas implicações. Em *Regimes de historicidade*, Hartog anunciava essa hipótese como um complemento ao “instrumento heurístico” que dava título ao livro. Nas palavras do autor, esse instrumento “comparatista” era “apenas uma maneira de engrenar passado, presente e futuro ou de compor um misto das três categorias [...] sendo dominante de fato um dos três componentes”³³³. Hartog colocava-o em funcionamento, principalmente, em momentos de *crise do tempo*: “onde se toma consciência de um intervalo no tempo inteiramente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda”³³⁴. O *presentismo*, nesse sentido, era a hipótese sobre a *nossa* experiência particular de um tempo desorientado, em crise. Tal regime presentista de historicidade seria definido pela ascensão da categoria presente em detrimento a de futuro – que era a categoria forte e orientadora do regime de historicidade moderno. A crise do tempo, nesse sentido, era a crise do regime moderno de historicidade, e, sobre o *presentismo*, Hartog se perguntava se seria um regime “pleno ou padrão?”³³⁵.

É conhecido que Hartog abordou essa conjuntura através do crescimento das noções de *memória* e *patrimônio* no debate público francês, atentando, de certa forma, para a questão da autoridade da historiografia nesse contexto³³⁶. Outros autores, por sua vez, pensaram esse fenômeno desde um ponto de vista político. Recorrendo a uma cronologia parecida a de Hartog - cabe lembrar que o francês coloca o ano de 1989 e a queda do muro de Berlin como marcos

³³² Como se o “anjo da história” de Walter Benjamin, arrebatado pela tempestade do progresso, tivesse enfim se virado em direção ao futuro, encontrando, por sua vez, a mesma visão de “uma catástrofe única”. BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito da História*. In: Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012. p. 246.

³³³ François Hartog, *Regimes de historicidade*, 2013, p. 11.

³³⁴ Hannah Arendt *apud* Hartog, *ibid.*, p. 22.

³³⁵ Ou seja, se ele era apenas sintoma de uma “crise do tempo” ou se já poderia ser tomado como uma experiência de tempo consolidada e característica de nossas sociedades do século XXI. Hartog, *ibid.*, p. 9-16.

³³⁶ HARTOG, François. *Crer em História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. p. 9-30.

simbólicos desse achatamento do futuro -, vemos autores como Francis Fukuyama definindo essa conjuntura como o “fim da história”, uma espécie de vitória do capitalismo liberal como modelo político final, e Mark Fisher anunciando o fenômeno político-cultural do “realismo capitalista”, isto é, o nivelamento pelo capitalismo dos imaginários coletivos e sociais de futuro, expresso na hegemonia do neoliberalismo como paradigma político da virada do século.³³⁷ Pudemos supor, ainda, que se a “flecha do tempo” do regime moderno de historicidade – sintetizada na ideia de *progresso* – possuía algum tipo de convergência política com o capitalismo e o colonialismo (e com suas facetas do nacionalismo e imperialismo)³³⁸, o presentismo que estaríamos experimentando poderia, também, atuar *em acordo* com o paradigma neoliberal. Dessa forma, a própria questão que fica em aberto no livro de Hartog, se o presentismo seria um regime “pleno ou padrão”, tomaria uma nova forma. Pois se sua questão parece se orientar por uma oposição entre “crise” e “ordem” do tempo, o neoliberalismo, em sua face autoritária³³⁹, parece atuar como a *ordem da crise* (ou a “gestão da crise”, para usar seu próprio léxico).

No caso do Brasil, para *provincializarmos* o problema³⁴⁰, a cronologia do fechamento do futuro é outra. Se o fim dos anos 1980 e as décadas seguintes, num cenário geopolítico mais estreito (ou mesmo eurocêntrico), representavam um achatamento dos projetos de futuro, o processo de redemocratização, no Brasil, mobilizava justamente um tempo de grandes expectativas. A própria Constituição Federal de 1988, nesse sentido, pode ser vista como um acordo sobre um certo imaginário de futuro (democrático) para o país³⁴¹. Já o que presenciamos, nos últimos anos da história política do Brasil, poderia ser lido como o esfacelamento desse projeto³⁴². Mais do que especular sobre as causas desse processo³⁴³, o intuito é destacar como, com ele, o Brasil foi *sincronizado* à crise (política) do tempo, o que, como experienciamos cotidianamente, nos deixou em um estado de intensa desorientação.

Mas esse fechamento do futuro não é algo apenas da ordem da política, do ‘governável’

³³⁷ FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992; Mark Fisher, *Capitalist Realism*, 2009.

³³⁸ Mario Rufer, *La temporalidad como política*, 2010, p. 24.

³³⁹ CHAMAYOU, Grégoire. *A sociedade ingovernável: Uma genealogia do liberalismo autoritário*. Ubu Editora, 2020. p. 7-28.

³⁴⁰ Uso de maneira livre o conceito de Dipesh Chakrabarty, que se referia a des-universalizar a experiência histórica europeia. CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press, 2008. JÚNIOR, Antônio Manoel Elíbio; LIMA, Marcos Costa; DE ALMEIDA, Carolina Soccio Di Manno. *Provincializar a Europa: a proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty*. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais, v. 7, n. 13, p. 61-79, 2015.

³⁴¹ Daniel Pinha, *Projetos de democracia em dissolução no Brasil desde 2016, op.cit.*.

³⁴² SAFATLE, Vladimir. *A nova República acabou*. Carta Capital, v. 15, n. 03, 2015.

³⁴³ MEDEIROS, Josué; ROQUE, Tatiana. *A crise da democracia em três rupturas: confiança, legitimidade e autoridade*. Revista Rosa, n. 1, série 2, 2020.

pelas ações humanas. Se tais fenômenos políticos definiriam, em certa medida, a experiência contemporânea do *presentismo*, as mudanças climáticas deixam claro que o horizonte de expectativas moderno, assimétrico em relação ao espaço de experiências, não pode mais se sustentar. Não seria exagero dizer que a crise de nossos tempos é, sobretudo, ecológica - pois é ela que oferece o pano de fundo para as dinâmicas do século XXI em escala planetária. O conceito de Antropoceno, criado a partir da articulação de dados e processos que já eram visíveis pela ciência, nos ajuda a dar conta dessa situação.³⁴⁴ Essa ideia de que viveríamos em uma nova era geológica coloca a discussão sobre o “nosso tempo” em uma escala muito mais ampla que a das épocas históricas. Nesse sentido, cabe lembrar que Chakrabarty afirmava que, a partir da realidade do Antropoceno, a velha distinção entre história humana e história natural oriunda da experiência moderna do tempo teria chegado ao fim, pois a situação de aparente imobilidade da história natural e aceleração da história humana teria se invertido: a história natural teria se acelerado, com suas mudanças sendo cotidianamente sentidas, enquanto que a história humana teria ficado lenta ou impotente diante dos impactos do Antropoceno. Assim Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro podem afirmar que “nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo. Mas este tempo presente vai se revelando um presente sem porvir [...] portador de um karma geofísico que está *inteiramente fora de nosso alcance anular*”³⁴⁵. Ou seja, diante dessa “aceleração crescente” das mudanças climáticas – “a intensificação de sua variação e a conseqüente perda de qualquer valor de referência”³⁴⁶ -, que colocam em xeque as condições de habitabilidade da nossa espécie (e a de tantos outros tipos de organismos) no planeta, teríamos perdido a pressuposição de uma estabilidade “natural” que era o solo para as ações livres dos humanos em direção aos modernos (e assimétricos) horizontes de expectativa³⁴⁷.

É essa sobreposição de crises que conforma nossa experiência presente de desorientação, de fechamento do futuro, de habitar uma “crise do tempo”. Se assumimos que o Antropoceno é um dos fundamentos dessa crise – um fator de instabilidade que nos transcende³⁴⁸ -, precisamos aceitar que as alternativas à crise não poderão reivindicar o horizonte de expectativas moderno – pois suas condições de possibilidade não estão mais disponíveis, se é que um dia estiveram³⁴⁹.

³⁴⁴ CRUTZEN, Paul J. *Geology of mankind*. Nature, v. 415, n. 6867, p. 23-23, 2002.

³⁴⁵ Déborah Danowski; Eduardo Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, 2014, p. 16.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 24.

³⁴⁷ SALDANHA, Rafael. *O fim do futuro | O tempo das metamorfoses - o que pode a filosofia?* Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018. p. 74-92.

³⁴⁸ STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

³⁴⁹ Bruno Latour, *Jamais fomos modernos, op.cit.*

A partir desse diagnóstico de crise podemos analisar a situação presente como um momento de disputa pela ordem do tempo. E se o Antropoceno é, de fato, o fundamento da crise, as políticas do tempo que levantamos nesse trabalho, a partir das memórias de Andujar e Menna Barreto, podem ajudar a compreendermos *como o Antropoceno organiza um conflito entre políticas do tempo no presente brasileiro*. Sendo assim, trato, a seguir, de refletir sobre como se consolidam, no debate público brasileiro contemporâneo, algumas respostas antagônicas, que se aproximam das quais já trabalhamos, e que apontam caminhos distintos e talvez inconciliáveis para lidarmos com a eminência de uma catástrofe climática.

4.3. As políticas do tempo no Novo Regime Climático brasileiro

Como vimos, recentemente o filósofo Bruno Latour investiu em uma análise do campo da política no “novo regime climático” do Antropoceno. O autor parecia motivado principalmente pela eleição do governo de Donald Trump nos Estados Unidos, que colocava o negacionismo no centro da geopolítica global. Assim, no esforço pensar os vetores de orientação política nesse regime climático, Latour afirmava que “a negação das mudanças climáticas organiza todas políticas do presente”. Essa seria uma forma política de algumas “elites” reagirem às mudanças climáticas com uma “declaração de guerra” que pretendia, através da negação, atribuir aos “outros” os ônus da catástrofe climática. Se Bruno Latour coloca os Estados Unidos governados por Donald Trump como o primeiro governo inteiramente orientado pela questão ecológica – negativamente, pela rejeição –, ao adicionarmos o componente colonial na equação, fica óbvio que o negacionismo climático no Brasil toma outros contornos. Se o negacionismo trumpista pode apostar na sobrevivência dos “seus” a custo do extermínio dos “outros”, o negacionismo encampado pelo governo atual no Brasil não aparenta poder fazer a mesma aposta. De fato, se há uma dinâmica colonial nessa articulação entre negacionismo, neoliberalismo/desregulamentação e explosão das desigualdades, talvez o negacionismo brasileiro seja complementar ao das *metrópoles*: enquanto este último aposta em uma forma de escapismo (*high tech*) baseado na exploração dos recursos das colônias, o negacionismo nas “periferias globais” seria mobilizado por um tipo de dinâmica autofágica ou suicidária, apostando, inclusive, em uma forma de *atualização da colonização*.

Em 2019, sob a liderança do presidente Jair Bolsonaro, um “garimpeiro de coração”³⁵⁰, o Brasil assumiu esse negacionismo climático como discurso e política de governo. Antes

³⁵⁰ AUDI, Amanda, *O passado garimpeiro de Bolsonaro*, The Intercept Brasil, 2018. Disponível em: <https://theintercept.com/2018/11/05/passado-garimpeiro-bolsonaro/> Acesso 03/03/2021.

mesmo do novo governo, o educador ambiental Philippe Layrargues já afirmava que estaríamos presenciando uma nova dinâmica na história do ambientalismo no Brasil, onde o “processo de expansão e consolidação do ambientalismo no tecido social brasileiro” teria sido substituído por sua “retração”.³⁵¹ Essa retração, iniciada em 2006, seria definida, entre outras coisas, pela desqualificação simbólica de determinado perfil ecologista, promovendo, assim, a tendência do “anti-ecologismo”. Para Layrargues, essa tendência, no Brasil, teria a particularidade de ser promovida principalmente pelas lideranças políticas do próprio Estado, operando como “dimensão necessária para a realização do projeto nacional de desenvolvimentismo extrativista predatório, como periferia dependente do capitalismo global”.³⁵² Desde que Bolsonaro assumiu a presidência, notamos uma radicalização desse anti-ecologismo e do desmonte da regulação ambiental – algo já prometido desde sua campanha -, inaugurando, justamente, a fase do negacionismo climático como força (eco)política no Brasil.

Na ocasião dos embates públicos de Jair Bolsonaro contra algumas demonstrações públicas de preocupação com os claros sinais de destruição ambiental do Brasil em seus dois primeiros anos de governo, dois livros foram mencionados como a ‘bibliografia’ de sua equipe em relação ao tema: “*Máfia Verde: o ambientalismo a serviço do Governo Mundial*” (2003) de Lorenzo Carrasco e “*Psicose ambientalista: os bastidores do ecoterrorismo para implantar uma ‘religião’ ecológica, igualitária e anticristã*” (2012) de Dom Bertrand de Orleans e Bragança.³⁵³ Embora os dois livros tenham algumas variações em seus argumentos (os inimigos principais de Carrasco, por exemplo, são a “oligarquia anglo-americana”, enquanto que o de Orleans e Bragança são os “comunistas travestidos de ecologistas”), encontramos um fundo comum: a afirmação que a “suposta crise ambiental, felizmente para a Terra e a Humanidade

³⁵¹ Esse processo de retração definiria a quinta fase do ambientalismo no Brasil. As quatro primeiras fases apontadas por Layrargues (fundacional, transição, ampliação e consolidação) se refeririam, justamente, à história de consolidação do ambientalismo no país entre 1971 e 2006. Se a quarta fase, cujo marco inicial de Layrargues é a Rio-92, seria definida por conquistas em marcos regulatórios e nas institucionalidades políticas-administrativas da gestão ambiental pública, em um processo de perda da radicalidade da crítica ambiental e primazia no pragmatismo nas políticas ambientais (uma espécie de capitalismo sustentável, como diz), a partir de 2006 notaríamos elementos de um novo balanço na dinâmica da economia/ecologia, “com a eclosão de um conflito explícito na relação entre o ecologismo e o desenvolvimentismo economicista quebrando o pacto do desenvolvimento sustentável”. LAYRARGUES, Philippe Pomier. *Quando os ecologistas incomodam: a desregulação ambiental pública no Brasil sob o signo do Anti-ecologismo*. RP3-Revista Pesquisa em Políticas Publicas, v. 12, p. 1-30, 2018. p. 11-12.

³⁵² *Ibid.*, p. 26.

³⁵³ TRIGUEIRO, André, *Psicose antiambientalista de Bolsonaro*, G1, 2019.

Disponível em: <https://g1.globo.com/natureza/blog/andre-trigueiro/post/2019/07/29/psicose-antiambientalista-de-bolsonaro.ghtml> Acesso 03/03/2021;

CAMPOS MELLO, Patrícia, *Autor da bíblia de ruralistas critica ONGs estrangeiras na Amazônia e globalismo*, Folha de São Paulo, 2019. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ambiente/2019/10/autor-da-biblia-de-ruralistas-critica-ongs-estrangeiras-na-amazonia-e-globalismo.shtml> Acesso 03/03/2021.

[...] simplesmente não existe”³⁵⁴, e que tanto o debate feito em torno da ecologia, como o da proteção dos modos de vida indígenas, são meras armas geopolíticas de grupos interessados em retirar a soberania brasileira sobre suas riquezas naturais e território – com a Amazônia sendo a área principal desses ataques. Esse fundamento dos argumentos dos livros também é encontrados em outras publicações relacionadas: cito, em particular, o acervo de produções da *Executive Intelligence Review* (EIR) e do Movimento de Solidariedade Ibero-americana (MSIa) no Brasil, ambos vinculados as organizações LaRouche – sob a liderança, no Brasil, de Lorenzo Carrasco; e os acervos do IPCO, dos boletins *Sem Medo da Verdade* (vinculado a organização *Paz no Campo*), *Herdeiros do Porvir*, e da Revista *Catolicismo* – todos ligados a figura do “príncipe imperial” Dom Bertrand de Orleans e Bragança.³⁵⁵ É interessante constatar, em uma primeira aproximação ao material dos grupos, a longevidade de suas iniciativas negacionistas: mesmo a Eco-92, tida como o “auge” de um ambientalismo que se consolidava, teve como ‘contraponto’ o evento *Eco-92 – Vozes Alternativas*.³⁵⁶ Desde então, o combate ao ambientalismo é um *continuum* em ambos os grupos.

Outro grupo que compartilha essa visão sobre o ambientalismo e as mudanças climáticas, e que atualmente faz parte da estrutura de governo, são os militares. Como já vimos, o antropólogo Piero Leirner percebeu em seus estudos com os militares que, no mesmo período de consolidação do ambientalismo no Brasil, haveria, entre eles, uma politização do discurso sobre a Amazônia. Esse fenômeno envolvia a “produção de uma verdade para dentro” do Exército, conectando uma série de elementos que eram compreendidos dentro do escopo das ameaças à segurança nacional. Entre esses elementos, encontramos ideias muito próximas aos dois grupos que mencionamos, e termos muito pertinentes na forma como a questão ambiental aparece no discurso da equipe do Executivo atual, a saber: a atuação de ONGs que visam atingir a soberania nacional, a práxis do movimento comunista internacional, a demarcação exagerada de terras indígenas e, sobretudo, a ideia da cobiça internacional pela Amazônia³⁵⁷ - essa última fazendo parte de um tipo de memória institucional do Exército como um fenômeno de longo

³⁵⁴ CARRASCO, Lorenzo. *A máfia verde: o ambientalismo a serviço do governo mundial*. Rio de Janeiro: Capax Dei, 2001. p. 5.

³⁵⁵ Tais publicações são encontradas online, em seus respectivos sites. Nos textos publicados, facilmente encontramos menções aos chamados "ambientalismo" e "indigenismo" dentro dessa perspectiva de uma geopolítica da guerra. Ver <https://msiainforma.org/>; <https://ipco.org.br/>; <https://www.paznocampo.org.br/>; <https://monarquia.org.br/category/boletim-herdeiros-do-porvir/>

³⁵⁶ CORRÊA DE OLIVEIRA, Plínio. *Eco '92: aparência e realidade profunda*. Catolicismo, n. 501, set. 1992. Disponível em: <http://catolicismo.com.br/materia/materia.cfm/idmat/5AC5EA6B-3048-313C-2EF7169F965C474F/mes/Setembro1992> Acesso 03/03/2021.

³⁵⁷ *Idem*.

prazo, “sempre existente”³⁵⁸. Pudemos ver esse pensamento operando, por exemplo, no livro *A Farsa Ianomâmi* do coronel Carlos A. Menna Barreto, no qual o autor trata especificamente da “traição à pátria” que teria sido a demarcação da Terra Indígena Yanomami, quando uma série de ‘inimigos’ (as ONGs, os indígenas, os “padres marxistas”, os ecologistas comunistas, etc.) teriam atacado a soberania brasileira sobre seu território, mobilizando, para isso, os discursos dos direitos humanos e do ambientalismo, e também manipulando indígenas da região.

Além disso, se dissemos que o projeto do negacionismo climático em nosso presente apostaria em um futuro colonial, é interessante investigar como a experiência da colonização aparece nos arquivos desses grupos. De antemão, cabe destacar que, em pelo menos dois dos grupos que mencionamos, o elogio da colonização é bem recorrente. Haveria inclusive, como argumentamos, uma certa “mística da Amazônia” no “imaginário militar” que entende sua missão como próxima a dos colonizadores portugueses nos séculos XVII e XVIII, recorrendo, para isso, a uma série de elementos simbólicos (comemorações, emblemas, hinos) da colonização portuguesa. Menna Barreto, no mesmo sentido, vê a “herança lusa” como algo a ser retomado no presente, como se a colonização se constituísse, justamente, em possibilidade de futuro. Já no livro de Orleans e Bragança, a colonização e os “nossos antepassados portugueses” são bem vistos por terem feito o Brasil sincronizar-se ao progresso do “mundo civilizado”, processo que teve sua base nos modelos da *plantation* e de exploração da natureza – algo que o autor afirma tendo como referência Plínio Corrêa de Oliveira (que dá nome ao IPCO).³⁵⁹

Assim, podemos supor que as ideias conspiratórias que sustentam o projeto político negacionista de Bolsonaro – um projeto “movido a paranoia”³⁶⁰ – não são de todo novas no Brasil: elas acompanhariam a história de consolidação do ambientalismo, em suas margens, ganhando tração nessa nova fase de ascensão do anti-ecologismo e de afirmação do negacionismo climático. Por isso, caberia realizarmos uma espécie de arqueologia desse negacionismo no Brasil, buscando compreender as diferentes camadas e nuances das ideias negacionistas e dos grupos e agentes políticos que as promovem. Aparentemente, o negacionismo climático parece funcionar como um *hub* de articulação entre algumas vertentes

³⁵⁸ Nesse sentido, por exemplo, o Instituto General Villas Bôas está lançando, atualmente, a coleção "Pensadores do Brasil", na qual um dos primeiros títulos será o livro *A Amazônia e a cobiça internacional* de Arthur Cezar Ferreira Reis. Ver <https://igvb.org/colecao-general-villas-boas/>

³⁵⁹ BRAGANÇA, Dom Bertrand de Orleans e. *Psicose ambientalista: os bastidores do ecoterrorismo para implantar uma "religião" ecológica, igualitária e anticristã*. 2. ed. São Paulo: IPCO, 2012. p. 105-110.

³⁶⁰ DIAS, Tatiana, *Movido a Paranoia: documentos e áudios inéditos mostram plano de Bolsonaro para povoar Amazônia contra chineses, ONGs e Igreja Católica*, The Intercept Brasil, 2019. Disponível em: <https://theintercept.com/2019/09/19/plano-bolsonaro-paranoia-amazonia/> Acesso 03/03/2021

reacionárias e/ou de direita do cenário político nacional. E, embora tais grupos reivindicuem algum tipo de *progresso* em contraponto à preservação ambiental, é um progresso esvaziado, sem uma utopia muito clara – como se aquela assimetria entre “espaço de experiências” e “horizonte de expectativas” não fosse operativa aqui.

Esse negacionismo climático não é, entretanto, a única resposta articulada nesse novo regime climático. Em uma posição diametralmente oposta à do negacionismo, Latour coloca em seu livro o “Terrestre” como um novo vetor político, que deveria, inclusive, funcionar como uma forma de articular as lutas ecológicas com as sociais. Nesse sentido, o autor argumenta sobre um novo lugar que a “ecologia” ocupa nos dias atuais. Enquanto que, para os modernos, a ecologia era um retrocesso, um andar para trás, hoje ela adquire outra magnitude, com todo objeto (seja a carne, pesticidas, aeroportos, carros, etc.) tendo uma “dimensão ecológica” e todo projeto de “desenvolvimento” tendo uma oposição.

É interessante como, no Brasil, esse vetor político adquire uma materialidade muito própria ao pensarmos ele em relação a ação do chamado “movimento indígena” – o que inclusive joga alguma luz ao fato de Moysés Pinto Neto, atento a realidade brasileira e à atualidade do pensamento indígena sobre as mudanças climáticas, chamar de “anarcoindigenismo” esse tipo de vetor político do Novo Regime Climático em relação a definição de “comunismo” de Peter Frase. Como vimos, o líder e pensador indígena Ailton Krenak definia esse “movimento”, que ganhou corpo ao longo da década de 1980, como uma “revoada de pássaros que se encontram e vão embora”, descrevendo-o, assim, como uma articulação de heterogêneos (indígenas e não indígenas) que se uniram através de uma preocupação comum, o “medo do progresso”. Um dos efeitos dessa aliança, além das conquistas dos direitos de autodeterminação indígena e de preservação do meio ambiente na Constituição Federal de 1988, foi promover uma maior visibilidade aos saberes indígenas no Brasil – que parecem, cada vez mais, como sugere Capiberibe, ganhar terreno e protagonismo no debate público no país. No caso particular dessa pesquisa, coube pensar sobre um tipo de “temporalidade fria” que aparece no pensamento ameríndio, entendendo Claudia Andujar como uma possível tradutora desse conhecimento – leitura que fizemos em diálogo com Lévi-Strass, Davi Kopenawa e Ailton Krenak. Vimos que nesse tipo de proposição a ecologia e a ameaça de um “fim do mundo” adquirem grande importância, o que colocaria uma “política do tempo ameríndia”, nesse cenário de disputas pelo ordenamento de um tempo definido pela crise, em uma posição antagônica às de caráter “moderno” ou “colonial” – não é à toa que Krenak

colocava o “medo do *progresso*”, conceito-síntese desse tempo moderno, como motivador da aliança do movimento indígena.

Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro chamaram de “presente etnográfico” esse “tempo das ‘sociedades frias’ de Lévi-Strauss, ‘sociedades contra o aceleracionismo’ ou *sociedades lentas* [...] que entendem que todas as mudanças cosmopolítica necessárias para a existência humana *já aconteceram*, e que a tarefa do *ethnos* é assegurar e reproduzir esse ‘sempre-já’”.³⁶¹ O presente etnográfico, nesse sentido, seria o tempo do nosso mundo atual que vai (ou ia) existindo *entre* o tempo das origens e o fim dos tempos (ou entre duas “quedas do céu”). Dessa forma, conforme os autores, a “práxis indígena” seria orientada à uma “produção regrada de transformações capazes de reproduzir o presente enográfico [...] e assim impedir a proliferação regressiva e caótica de transformações”.³⁶² Frente à catástrofe ambiental, que promove uma variação mítica das ideias de “queda do céu” ou fim do mundo ameríndio, afirmamos que essa perspectiva de “reproduzir o presente etnográfico” significa algo próximo a frear o processo de degradação das condições de habitabilidade da Terra ou “adiar o fim do mundo” – e, assim, de conformar uma política do tempo que responde, em termos muito próprios, a esse presente do Antropoceno.

Talvez possamos aproximar esses dois tipos de “pensamentos do tempo” - que são agenciados nas memórias de Menna Barreto e Andujar – às noções de atualização e desatualização. Para os historiadores Valdei Lopes de Araújo e Mateus Henrique Pereira, o conceito de *atualismo* ofereceria uma caracterização das temporalidades contemporâneas que se organizam em torno dos fenômenos de *atualização* – palavra que, diagnosticaram, teria tido uma forte ascensão desde os anos 1970, absorvendo, inclusive, um pouco da carga semântica de *progresso*.³⁶³ Partindo desse trabalho, Everton Moraes pôde tratar a atualização e desatualização como duas “condutas do tempo”, isto é, modos de praticar e experimentar o tempo nos quais os sujeitos não apenas se inserem “no tempo”, mas participam das disputas “pelo tempo”.³⁶⁴ A *conduta atualizadora* procuraria se apropriar do passado e do futuro, torná-los disponíveis ao presente, por meio de sua própria metrificacão homogeneizante. Esta seria

³⁶¹ Déborah Danowski, Eduardo Viveiros de Castro, *Há mundo por vir?*, 2014, p. 91, nota 101.

³⁶² *Ibid.*, p. 92.

³⁶³ PEREIRA, Mateus Henrique; ARAUJO, Valdei Lopes de. *Actualismo y presente amplio*: breve análisis de las temporalidades contemporâneas. *Desacatos*, n. 55, p. 12-27, 2017. p.19-20. ARAUJO, Valdei Lopes de; PEREIRA, Mateus Henrique. *Atualismo 1.0* - Como a ideia de atualização mudou o século XXI. Ouro Preto: SBTHH, 2019.

³⁶⁴ MORAES, Everton de Oliveira. “*Plano Pirata*” do poema *possesso*: tempo e humor na poesia brasileira dos anos 1970. *Revista Brasileira de História*, v. 39, n. 82, p. 265-286, 2019. p.268-269.

uma conduta próxima ao que vimos com Menna Barreto: em suas memórias, o militar transforma toda a densidade do passado em algo imediatamente útil para a afirmação do *seu* presente – o presente que defende e a tendência que quer seguir. De outra forma, a *conduta desatualizadora* é aquela que reconhece seu presente como afetado por diversas dimensões temporais, que lhe dão densidade, e que por isso quer se abrir e estabelecer relações com temporalidades outras. Aqui vemos um pouco do gesto de Andujar, que buscando recursos nas formas indígenas de conceber o tempo e em suas figurações de passado e futuro, não procura apreender e dar sentido para o conjunto da temporalidade, mas desatualizar o presente, isto é, sublinhar sua complexidade e as fricções e disputas que o compõem.

4.4. É possível uma resposta multinaturalista aos negacionismos?

Sugerimos que o cenário contemporâneo de acúmulo de crises e de baixa e esgotamento material do horizonte de expectativas moderno implicava em uma crise da ordem do tempo e em uma disputa entre políticas do tempo no presente. Nossa “crise do tempo” seria definida justamente por essa reconfiguração ainda instável. Nesse sentido, e entendendo o Antropoceno como um dos fundamentos principais dessa crise, abordamos, de maneira preliminar e partir de nosso estudo mais vertical sobre as memórias de Andujar e Menna Barreto, duas respostas distintas ao Antropoceno que vão, ao longo das últimas décadas, ganhando nova tração e protagonismo no debate público brasileiro. Essas respostas, destacamos, partem de *perspectivas* muito distintas sobre a situação e, talvez por isso, produzam respostas, figurações de futuro e políticas do tempo que são conflitivas, e, em última instância, inconciliáveis. Apresento, a seguir, um quadro com algumas diferenças estruturais entre os dois pensamentos:

Respostas ao Antropoceno		
	<i>Negacionismo climático (atualização)</i>	<i>Pensamento ameríndio (desatualização)</i>
Futuro	Atualizar a colonização	Manter o presente etnográfico
Objeto/Sujeito	(Objeto) Natureza – atemporal, uno	(Sujeito) Terra-floresta – contingente, múltiplo
Retórica	Guerra	Aliança
Afetos	Enfrentamento, coragem	Preocupação, cuidado
Relação presente-passado	Idealização	Variação mítica

Ao observarmos essas diferenças, e ao tomarmos o negacionismo como uma arma política (e não um tipo de déficit cognitivo), somos levados a pensar essas respostas ao Antropoceno no contexto da “guerra de mundos” que sugere Bruno Latour, ou seja, um contexto de disputas

entre diferentes ontologias e cosmologias, entre visões sobre quais humanos e não-humanos compõem a realidade. No próprio pensamento ameríndio existe uma convenção para dar conta dessa multiplicidade, que Viveiros de Castro procurou traduzir através do conceito de *multinaturalismo*, e que tentamos – com todos possíveis equívocos - aplicar nessa pesquisa. Esse conceito, afirmando uma “diversidade real” da natureza, coloca as diferenças de perspectivas, não em um âmbito epistemológico - de “representações” que diferem sobre uma única natureza -, mas no de uma ontologia variável, concebendo o mundo a partir da diversidade de pontos de vista que o povoam e o constituem.

Em um sentido próximo a esse, e colocando o *tempo* no cerne da questão, Rodrigo Turin recentemente afirmou, destacando justamente a pluralidade como algo incontornável no Antropoceno, que "uma politização do tempo, hoje, só é possível em uma dimensão plural" e que "mais do que uma *política* do tempo, com o fantasma de uma sincronização centralizada e monolítica, devemos falar em *políticas dos tempos*, em *cronopolíticas*": "Nessa cronopolítica plural, deve-se entender o tempo na sua dimensão performática, como tecido constituinte das ações e das experiências, e não como uma abstração capaz de ser medida e calculada com instrumentos universalizantes".³⁶⁵ Assim sendo, utilizando a definição de Maria Inés Mudrovcic - para quem as políticas do tempo seriam tanto “um conjunto de operações que, ao sancionar o que é apropriado ou característico do presente, constrói um "outro", excluindo-o diacronicamente ou sincronicamente desse presente”, quanto uma forma de *qualificar* o passado, o presente e o futuro - nossa pesquisa procurou contribuir, e também abrir uma nova frente de estudo, em um esforço de politização e pluralização do tempo a partir de um levantamento preliminar das políticas do tempo que se conformam, no Brasil, como respostas à crise climática. Como vimos, nessas repostas há uma intensa *diferença* em jogo, situação que as coloca em um estado de conflito. Em relação ao tempo, essas diferenças acabam por questionar aquela concepção de um tempo natural, vazio e homogêneo que era o substrato do regime moderno, e que operava, para isso, uma *naturalização do tempo*. A partir do estudo das memórias de Menna Barreto e Andujar pudemos pensar sobre esse conflito que definiria o encontro entre políticas do tempo que ganham tração no Antropoceno brasileiro, e que sintetizamos nas ideias de “atualização da colonização” (no caso de Menna Barreto e de certo negacionismo climático brasileiro) e de uma “variação mítica” do fim do mundo (no caso de Andujar e de certo discurso indígena no Brasil). Essa pesquisa, dessa forma, incorpora e afirma a ideia de que o Antropoceno é um dos fundamentos que instauram uma *multitemporalidade*

³⁶⁵ Turin, *Tempos pandêmicos e cronopolíticas*, p. 7.

do presente; ou seja, uma contingência no interior da qual as diferentes perspectivas sobre as mudanças climáticas mobilizam e performatizam tempos próprios, implicando, assim, um *conflito entre políticas do tempo* – cada qual apontando um mundo por vir.

É possível uma resposta multinaturalista aos negacionismos?, era o problema que formulávamos no início desse estudo. Se não foi possível responde-lo nessas páginas, o que seria uma tarefa um tanto pretenciosa, a tentativa foi de produzir uma análise que fosse informada por tal. Assim, espero que tenhamos conseguido, com nosso estudo de caso, pelo menos delinear alguns contornos do problema. No presente, impulsionado pela pandemia da Covid-19, acompanhamos os negacionismos ganharem ainda mais terreno no debate público, ao mesmo tempo em que o próprio termo é cada vez mais utilizado em análises acerca da situação em que estamos – mesmo que, por vezes, o uso acabe por confundir suas “várias faces”. Se um dos efeitos dos negacionismos é o de implodir tal esfera pública, minando a confiança sobre os atores e instituições que a compõem, arrogar uma Verdade superior, que desce dos céus da Ciência até o mundo dos meros mortais, pode não ser a melhor alternativa para combatê-los. Talvez seja necessário, como tentamos sugerir aqui, “levar a sério” os negacionismos; isto é, entende-los em sua complexidade: não são apenas falseamentos de uma verdade etérea, mas sim enunciados densos, que fazem parte de um ecossistema próprio, e que tem intenções e efeitos políticos muito bem delineados. Com Menna Barreto e sua “farsa ianomâmi”, vimos que o negacionismo produz agenciamentos coletivos, mobiliza ontologias e cosmologias, performatiza tempos, e disputa o sentido tanto do passado, quanto do presente e do futuro. Contra um adversário complexo não podemos contrapor respostas simples. Por isso, desde a construção teórica desse estudo, a *pluralidade* e a *diferença* foram sempre protagonistas. É com elas que talvez possamos pensar em alternativas eficazes de lidar com os negacionismos. Momentos de crise, como o nosso, podem produzir novos arranjos políticos e sociais que impactam o presente e ajudam a lidar com os desafios que temos em frente. Assim, mais do que certezas ou verdades, são as ações coletivas e alianças – como a de Andujar, do ambientalismo, dos povos indígenas... com um regime negociado de produção de verdades – que podem ser eficazes contra os negacionismos. Há vários futuros possíveis desde aqui, uns melhores e outros piores. Cabe entendermos por qual queremos lutar, quais alianças devemos fazer, quais estratégias iremos mobilizar, quais inimizades não poderemos evitar. Só com um real envolvimento com o problema que poderemos sair da turbulência um pouco mais fortes.

Referências

Fontes

ANDUJAR, Claudia. Sonhos. In: _____. *A vulnerabilidade do ser*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

_____. *Marcados*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

MENNA BARRETO, Carlos Alberto Lima. *A Farsa Ianomâmi*. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1995.

Bibliografia

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *Ninfas*. Tradução Renato Ambrosio. São Paulo: Hedra, 2012.

ALLOA, Emmanuel. Testimonio. In: *Diccionario de la memoria colectiva*, ed. Ricard Vinyes, Barcelona: Gedisa, 2018.

ANDUJAR, Claudia. *Yanomami*. São Paulo: Editora DBA, 1998.

ARAUJO, Valdeci Lopes de; PEREIRA, Mateus Henrique. *Atualismo 1.0 - Como a ideia de atualização mudou o século XXI*. Ouro Preto: SBTHH, 2019.

BALLESTRIN, Luciana. *América Latina e o giro decolonial*. Rev.Bras.Ciênc.Polít., Brasília, n.11, p.89-117, Aug. 2013.

BASTANI, Aaron. *Fully automated luxury communism*. Verso Books, 2019.

BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito da História*. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 8. ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BERNARDINO, Joaze. *Ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil*. Estud. afro-asiát., Rio de Janeiro, v. 24, n. 2, p. 247-273, 2002.

BEVERNAGE, Berber. *Tales of pastness and contemporaneity: on the politics of time in history and anthropology*. Rethinking History, v. 20, n. 3, p. 352-374, 2016.

BIGIO, Elias dos Santos. *Programa(s) de índio(s): falas, contradições, ações interinstitucionais e representações sobre índios no Brasil e na Venezuela (1960-1992)*. Tese apresentada ao Departamento de História da Universidade de Brasília - Programa de Pós-Graduação em História, 2007.

BONI, Paulo Cesar. De passado turbulento a ativista com causa. *Discursos Fotográficos*, v. 6, n. 9, p. 249-273, 2010.

BRAGANÇA, Dom Bertrand de Orleans e. *Psicose ambientalista: os bastidores do ecoterrorismo para implantar uma "religião" ecológica, igualitária e anticristã*. 2. ed. São Paulo: IPCO, 2012.

BRASIL. Comissão Nacional da Verdade. Violações de direitos humanos dos povos indígenas. In: BRASIL. *Comissão Nacional da Verdade. Relatório da Comissão Nacional da Verdade: volume II, textos temáticos*. Brasília, DF: CNV, 2014. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/f.p.433-437>.

BROWN, Wendy. *El pueblo sin atributos*. Tradução Victor Altamirano. Barcelona: Malpaso Ediciones, 2016.

BUARQUE, Virgínia A. Castro; DE CARVALHO CUNHA, Nara Rúbia. *A historiografia em viés testemunhal*. Locus-Revista de História, v. 21, n. 1, 2015.

CAMILLO PENNA, João. *A experiência da violência*. Metamorfoses-Revista de Estudos Literários Luso-AfroBrasileiros, v. 13, n. 1, 2016.

CAPIBERIBE, Artionka. *Um interminável Brasil colônia: os povos indígenas e um outro desenvolvimento*. Maloca: Revista de Estudos Indígenas, v. 1, n. 1, p. 53-77, 2018.

CARRASCO, Lorenzo. *A máfia verde: o ambientalismo a serviço do governo mundial*. Rio de Janeiro: Capax Dei, 2001.

CARUTH, Cathy. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore/London: The Johns Hopkins Press Ltd., 1996.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global, p. 79-91, 2007.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton University Press, 2008.

_____. *O clima da história: quatro teses*. Sopro – Panfleto Político Cultural, 91: 2-22, 2013.

_____. *Anthropocene time*. History and Theory, v. 57, n. 1, p. 5-32, 2018.

CHAMAYOU, Grégoire. *A sociedade ingovernável: Uma genealogia do liberalismo autoritário*. Ubu Editora, 2020.

CORRÊA, Diogo Silva (et al). *Debate: o simbolismo e as práticas*. In: VANDENBERGHE, Frédéric; WEID, Olivia von der (orgs.) *Novas antropologias*. Rio de Janeiro: Terceiro ponto, 2016.

CORRÊA, Mariza. *Sobre a invenção da mulata*. Cadernos pagu, n. 6/7, p. 35-50, 1996.

CORRÊA DE OLIVEIRA, Plínio. *Eco '92: aparência e realidade profunda*. Catolicismo, n. 501, set. 1992. Disponível em:

<http://catolicismo.com.br/materia/materia.cfm/idmat/5AC5EA6B-3048-313C-2EF7169F965C474F/mes/Setembro1992>. Acesso 03/03/2021.

COSTA, Alyne de Castro. *Guerra e paz no antropoceno: uma análise da crise ecológica segundo a obra de Bruno Latour*. 2014. 133f. 2014. Dissertação (Mestrado Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CRUTZEN, Paul J. *Geology of mankind*. Nature, v. 415, n. 6867, p. 23-23, 2002.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução*. Mana, v. 4, n. 1, p. 7-22, 1998.

DANOWSKI, Déborah. *O hiperrealismo das mudanças climáticas e as várias faces do negacionismo*. Sopro, v. 70, p. 2-11, 2012.

_____; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Cultura e Barbárie; ISA, 2014.

_____. *Negacionismos*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*. Tradução Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVENPORT, Christian. *The space barons: Elon Musk, Jeff Bezos, and the quest to colonize the cosmos*. PublicAffairs, 2018.

DE ALMEIDA, Mauro WB. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. R@u, p. 7-28, 2013.

DE TACCA, Fernando. *O índio na fotografia brasileira: incursões sobre a imagem e o meio*. História, Ciências, Saúde-Manguinhos, v. 18, n. 1, p. 191-223, 2011.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005.

_____. *Beyond nature and culture*. University of Chicago Press, 2013.

_____. *Além de natureza e cultura*. Tessituras: Revista de Antropologia e Arqueologia, v. 3, n. 1, 2015.

_____; SCARSO, Davide. *A ontologia dos outros. Entrevista com Philippe Descola*. Revista de Filosofia Aurora, v. 28, n. 43, p. 251-276, 2016.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens*. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2015.

DUSSEL, Enrique. *Europa, modernidad y eurocentrismo*. Revista de Cultura Teológica, n. 4, p. 69-81, 1993.

ESTEVEES, Juan. Andujar em entrevista de Juan Esteves. Site Olhavê. Nov. 2009. s.p. Disponível em: <http://olhave.com.br/2009/11/andujar-em-entrevista-de-juan-esteves/>. Acesso em 27/09/2020.

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

FISHER, Mark. *Capitalist realism: Is there no alternative?* London: Zero Books, 2009.

FRANCHI, Tássio. *Medo e Miscigenação: a visão dos povos da floresta nos relatos dos militares brasileiros no século XX*. Revista SILVA, v. 1, p. 48-65, 2017.

FRASE, Peter. *Four futures: Life after capitalism*. Verso books, 2016. [Trad. brasileira: FRASE, Peter. *Quatro futuros: a vida após o capitalismo*. Autonomia Literária: São Paulo, 2020.]

FOUCAULT, Michel. *Une histoire restée muette. Dits et écrits: 1954-1988*. Vol. 1. 1994.

_____. *Theatrum philosophicum. Ditos e escritos* (Vol. II: Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento). Organização e seleção de textos de Manuel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

FUKUYAMA, Francis. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GARCEZ, João Pedro; SOUZA, Fábio Feltrin. *O passado de 'Marcados': trauma e etnocídio yanomami*. GAVAGAI: Revista Interdisciplinar de Humanidades, v. 5, p. 29-48, 2019.

GONÇALVES, Sandra Maria Lúcia Pereira. *A alma da floresta: Sonhos, por Claudia Andujar*. Revista Gama, Estudos Artísticos, 4(7), p. 152-160, 2016.

GRAGNANI, Juliana. *O que é 'globalismo', termo usado pelo novo chanceler brasileiro e por Trump?* BBC News Brasil, 2019. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/internacional-46786314>. Acesso 10/08/2020.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 1992.

HAN, Byung-Chul. *Sociedade do cansaço*. Editora Vozes, 2015.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Autêntica, 2013.

HOLBRAAD, Martin; PEDERSEN, Morten Axel. *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge University Press, 2017.

HUYSSSEN, Andreas. *Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, práticas da memória*. Contraponto, 2014.

IEGELSKI, Francine. *Resfriamento das sociedades quentes? Crítica da modernidade, história intelectual, história política*. Revista de História, n. 175, p. 385-414, 2016.

JÚNIOR, Antônio Manoel Elíbio; LIMA, Marcos Costa; DE ALMEIDA, Carolina Soccio Di Manno. *Provincializar a Europa: a proposta epistemológica de Dipesh Chakrabarty*. Revista Brasileira de História & Ciências Sociais, v. 7, n. 13, p. 61-79, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

_____. (et al.). *O conceito de História*. Tradução René E. Gertz. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. *Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno*. Revista de Antropologia, v. 57, n. 1, p. 11-31, 2014.

_____. *Down to Earth: Politics in the new climatic regime*. Cambridge, UK; Medford, MA: Polity Press, 2018. [Trad. brasileira: LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? — como se orientar politicamente no Antropoceno*. Bazar do Tempo: Rio de Janeiro, 2020.]

_____. *La crise sanitaire incite à se préparer à la mutation climatique*. Le Monde. ed. 25 março de 2020. A n-1 edições publicou uma tradução desse ensaio em sua série *Pandemia Crítica*. Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/102>. Acesso 29/09/2020.

_____. Sobre a instabilidade da (noção de) natureza. *Diante de Gaia: oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*. Tradução: Maryalua Meyer; Revisão Técnica: André Magnelli. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 23-74.

LAYRARGUES, Philippe Pomier. *Quando os ecologistas incomodam: a desregulação ambiental pública no Brasil sob o signo do Anti-ecologismo*. RP3-Revista Pesquisa em Políticas Públicas, v. 12, p. 1-30, 2018.

LEIRNER, Piero de Camargo. *O Exército e a questão amazônica*. Revista Estudos Históricos, v. 8, n. 15, p. 119-132, 1995. p. 119-120.

LEVI-STRAUSS, Claude; CHARBONNIER, Georges. *Arte, linguagem, etnologia*. Campinas: Papyrus, 1989.

_____. *Un autre regard*. L'Homme, vol. 33, n. 126, Paris, 1993.

KELLY, José Antonio; MATOS, Marcos de Almeida. *Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul*. Mana, v. 25, p. 391-426, 2019.

KLEIN, Naomi. *A doutrina do choque: a ascensão do capitalismo de desastre*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

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

KRENAK, Ailton. O movimento indígena e a Constituição de 1988. In: _____. *Encontros*. Organização Sergio Cohn. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

_____. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LAGROU, Els. *Entre xamãs e artistas: entrevista com Els Lagrou*. Revista Usina, n. 20, 2015.

LORENZ, Chris; BEVERNAGE, Berber. *Breaking up time: negotiating the borders between present, past and future*. Schriftenreihe Der Frias School of History, 2013.

LOBO-FERNANDES, Luís. *Soft Power: O Jogo de Atracção Cultural e as Vantagens da Cooperação*. *Relações Internacionais*, n. 6, p. 169-172, 2005.

LÖWY, Michael. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MALDONADO-TORRES, Nelson. *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (orgs.) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana. Instituto Pensar, 2007.

MARQUES, Adriana Aparecida. *Amazônia: pensamento e presença militar*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação do Departamento de Ciência Política da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, 2007.

_____. *O Exército na Amazônia: construindo estratégias e mitos*. PAIAGUÁS: revista de estudos sobre a Amazônia e Pacífico, v. 1, n. 2, 2015.

MAUAD, Ana Maria. *Imagens possíveis: Fotografia e memória em Claudia Andujar*. *Revista Eco-Pós*, v. 15, n. 1, p. 124-146, 2012.

MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. *Arte & Ensaios*. *Revista do ppgav/eba/ufrj*, n. 32, 2016.

_____. *O lumpenradicalismo e outras doenças das tiranias*. Tradução Vinícius Honesko. *Revista Crítica Cultural*, v. 13, n. 2, p. 307-313, 2018.

_____. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEDEIROS, Josué; ROQUE, Tatiana. *A crise da democracia em três rupturas: confiança, legitimidade e autoridade*. *Revista Rosa*, n. 1, série 2, 2020.

MORAES, Ana Carolina Albuquerque de. *Claudia Andujar e Marcelo Tessara: o transe yanomami na fotografia e no cinema*. *Artelogie*, 12 | 2018.

MORAES, Everton de Oliveira. *"Plano Pirata" do poema possesso: tempo e humor na poesia brasileira dos anos 1970*. *Revista Brasileira de História*, v. 39, n. 82, p. 265-286, 2019. p.268-269.

MUDROVIC, María Inés. *The politics of time, the politics of history: who are my contemporaries?*. *Rethinking History*, v. 23, n. 4, p. 456-473, 2019.

NETO, Alberto Luiz de Andrade. *Brilhos e sonhos: caminhando com Andujar, Kopenawa e Albert*. *REIA – Revista de Estudos e Investigações Antropológicas*, ano 5, vol. 5 (1), 2018.

NETO, Odilon Caldeira. *Memória e justiça: o negacionismo e a falsificação da história*. *Antíteses*, v. 2, n. 4, p. 1097-1123, 2009.

NICOLAZZI, Fernando. *História: memória e contramemória*. *Métis: história & cultura*, v. 2, n. 3, 2003.

NOVAES, Washington. *Eco-92: avanços e interrogações*. Estudos avançados, v. 6, n. 15, p. 79-93, 1992.

ORESQUES, Naomi; CONWAY, Erik M. *Merchants of doubt: How a handful of scientists obscured the truth on issues from tobacco smoke to global warming*. Bloomsbury Publishing USA, 2011.

OSNOS, Evan. *É o fim do mundo: como milionários americanos se preparam para o colapso da civilização*. Revista piauí. ed. 127. abr, 2017.

PELBART, Peter Pál. *Necropolítica nos trópicos*. In: Ensaio do Assombro. São Paulo: n-1 edições, 2019.

PEREIRA, Mateus Henrique; ARAUJO, Valdeí Lopes de. *Actualismo y presente amplio: breve análisis de las temporalidades contemporáneas*. Desacatos, n. 55, p. 12-27, 2017.

PEREIRA, Vera Lúcia. *Marcados, de Claudia Andujar: do documento visual à imagem poética*. Dissertação. Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Artes. 2016.

PERSICHETTI, Simonetta. *Claudia Andujar*. São Paulo: Lazuli Editora; Companhia Editora Nacional, 2008.

PINHA, Daniel. *Projetos de democracia em dissolução no Brasil desde 2016*. In: GUIMARÃES, Géssica; BRUNO, Leonardo; PEREZ, Rodrigo (orgs.). *Conversas sobre o Brasil: ensaios de crítica histórica*. Rio de Janeiro: Autografia, 2017, p. 217-248.

PINTO NETO, Moysés. *Do populismo reacionário ao exterminismo: yuppies, neggers e trolls*. Crise e Crítica, v. 2, p. 80, 2018.

_____. *O Novo Espírito do Anticapitalismo*. Crítica cultural, v. 13, p. 59-69, 2018.

_____. *Quatro Cenários para o Fim do Mundo*. In: MATOS, Andityas Soares Costa (Org.). *Ensaio de Desobediência Epistemocrítica: dimensões antagonistas na era das sujeições bio-político-cibernéticas*. 1ed. Belo Horizonte: Initia Via, 2019, p. 118-132.

RODRIGUES, Rita Lages et al. *Uma Yanomami radical: a Galeria Cláudia Andujar em Inhotim*. Studia Universitatis Babeş-Bolyai-Philologia, v. 62, n. 4, p. 171-184, 2017.

ROQUE, Tatiana. *O negacionismo no poder*. Revista piauí. ed. 161. fev, 2020.

RUFER, Mario. *La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales*. Memoria y sociedad, v. 14, n. 28, p. 11-31, 2010.

_____. *Memoria sin garantías: usos del pasado y política del presente*. Anuario de investigación, p. 107-140, 2010.

SAFATLE, Vladimir. *A nova República acabou*. Carta Capital, v. 15, n. 03, 2015.

SALDANHA, Rafael. *O fim do futuro | O tempo das metamorfoses - o que pode a filosofia?* Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2018.

_____. *Esgotamento do mundo atual: as condições materiais da reflexão sobre mundos possíveis na filosofia continental contemporânea*. Princípios: Revista de Filosofia (UFRN), v. 26, n. 51, p. 35-63, 2019.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita Laura. *O Édipo Brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*. Brasília: Série Antropologia UnB, 2006. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie400empdf.pdf>

SELIGMANN-SILVA, Márcio. *A história como trauma*. In: Catástrofe e representação. São Paulo: Escuta, 2000.

SOARES, Carolina Coelho. *Uma bricolagem virtual infinita: a representação do indígena no trabalho de Claudia Andujar (1960/70)*. 2011. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

SRNICEK, Nick; WILLIAMS, Alex. *Manifesto aceleracionista*. Lugar Comum, v. 41, 2014.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

SUPRAN, Geoffrey; ORESKES, Naomi. *Assessing ExxonMobil's climate change communications (1977–2014)*. Environmental Research Letters, v. 12, n. 8, p. 084019, 2017.

TAMM, Marek. *Afterlife of events: Perspectives on mnemohistory*. Springer, 2015.

TRAVERSO, Enzo. *Melancolia de esquerda: Marxismo, História e Memória*. Belo Horizonte, Ayné, 2018.

TURIN, Rodrigo. *Tempos pandêmicos e cronopolíticas*. São Paulo: n-1 edições, 2020.

_____. *Tempos precários: aceleração, historicidade e semântica neoliberal*. Zazie Edições, 2019.

STENGERS, Isabelle. *A proposição cosmopolítica*. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 69, p. 442-464, 2018.

VALENTIM, Marco Antonio. *A teoria e a queda do céu*. ClimaCom Cultura Científica – pesquisa, jornalismo e arte. v. 4, ano 2. Dezembro de 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. *A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos*. Cadernos de Campo, v. 15, n. 14-15, p. 319-338, 2006.

_____. *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. Reprodução de aula pública: *Os involuntários da pátria*. Aracê—direitos humanos em revista, v. 4, n. 5, p. 187-193, 2017.

_____. *A antropologia perspectiva e o método de equivocação controlada*. ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2019.

_____. “*Estamos assistindo a uma ofensiva final contra os povos indígenas*” - entrevista realizada por Ciro Barros e Thiago Domenici. Pública - Agência de Jornalismo Investigativo. Out. 2019. Disponível em: <https://apublica.org/2019/10/viveiros-de-castro-estamos-assistindo-a-uma-ofensiva-final-contra-os-povos-indigenas/>. Acesso 10/08/2020

Anexos

[SAPIENTIAM AUTEM NON VINCIT MALITIA](#)

[logo](#)

- [HOME](#)
- [DIÁRIO](#)
- [CONTEÚDO](#)
- [BIO](#)
- [REFERÊNCIAS](#)

--- Navigation ---

Carta de uma estudante

Com resposta e um *Post scriptum* de Olavo de Carvalho

25 de junho de 1999

Sr. Olavo de Carvalho,

Meu nome é N., tenho 19 anos, curso o segundo ano de jornalismo. Acabo de ler seu artigo, “Patifarias”, no JT de hoje, 5 de agosto. Confesso que fiquei muito intrigada com algumas afirmações suas e gostaria de saber exatamente de que se trata. Que relações existem entre índios e estrangeiros? Eu realmente ignoro qualquer informação sobre o assunto e é algo que me preocupa. O que você quis dizer com: “está sendo levado ao comunismo (...)”, ao referir-se a uma aliança entre FHC e a esquerda?

Infelizmente, sou obrigada a reconhecer que a nossa imprensa está “tomada”, por assim dizer, por pensamentos antiquados e esquerdistas que a impedem de exercer sua função com a transparência que seria devida. Noto isso dentro da própria Faculdade, motivo de algum desencanto meu, em que somente os pensadores com alguma inclinação esquerdista são valorizados. Discute-se muito Karl Marx e dá-se pouca – ou nenhuma – importância a alguém que discorde dele, em qualquer aspecto que seja. Todos – professores, alunos e, se bobear, até os porteiros – dizem as mesmas coisas, têm as mesmas opiniões... Chega a ser entediante. Os ricos são sempre os vilões e os pobres, coitadinhos. Não estou fazendo apologia da usura, da ganância, das desigualdades sociais gritantes. Apenas acredito que essa visão simplista é patética, beirando o absurdo.

Aproveito para parabenizá-lo pela coragem de ser uma voz dissonante no lamaçal de unanimidade estúpida. Li seu livro, O Imbecil Coletivo, e embora discordasse de alguns de seus argumentos e não tivesse exatamente as mesmas convicções, não posso deixar de congratulá-lo pelo serviço essencial de enxergar além daquilo que Karl Marx disse.

Gostaria, sinceramente, de uma resposta para as inquietações que você acaba de causar com seu artigo. Agradeço a atenção,

N.

Resposta de Olavo de Carvalho

Prezada amiga,

Muito obrigado pela sua atenção aos meus escritos e pelas palavras gentis com que se refere a eles. Quanto ao assunto dos índios, ligue para a Biblioteca do Exército (021 519-5707, 516-2366) e peça um exemplar do livro **“A Farsa Yanomami”**. É um depoimento escrito por um major do Exército, ex-secretário de Segurança de Roraima, quando estava para morrer de câncer, e tem o peso das palavras dos moribundos. Esse livro lhe dará uma idéia de coisas abismantes que se passam dentro do território nacional com a cumplicidade do governo e da imprensa. O único jornalista que se atreveu a tocar no assunto, Janer Cristaldo, foi posto na lista negra e não há mais lugar

para ele na imprensa de São Paulo.

Só para lhe dar uma idéia, o mapa da reserva indígena de Roraima coincide exatamente com a das mais ricas reservas minerais do país. Para ocupá-la, uma ONG inglesa inventou uma tribo (nunca existiram ianomâmis), reunindo 5.000 índios dispersos e convencendo o governo de que, para morar, eles necessitavam de um território do tamanho do Estado do Pará. A reserva foi delimitada e hoje lá é proibida a entrada de brasileiros. Leia o livro.

Quanto ao comunismo, o ex-secretário de Estado norte-americano Warren Christopher foi bastante enfático ao anunciar que qualquer governo de esquerda que chegasse ao poder pelo voto seria garantido pelas Forças Armadas dos EUA. A política americana com relação ao comunismo mudou muito desde os tempos de Ronald Reagan. Sem compreender isto, nada se compreenderá do que acontece no Brasil. Clinton, que na juventude viveu em Moscou num daqueles programas para estudantes, montados pelo Partido Comunista para cooptar colaboradores e espões, foi eleito Presidente com o apoio do Partido Comunista e logo nomeou a China “Parceiro Preferencial” para investimentos dos EUA, *desobrigando-a de qualquer cláusula referente a direitos humanos* (uma moleza que nunca se deu a *nenhum* país do mundo). O principal sócio dos investimentos americanos na China é o Exército chinês, de modo que, quanto mais dinheiro os americanos ganham lá, mais aumenta o poderio militar dos chineses. Recentemente, foi descoberto um caso de espionagem nuclear chinesa no Laboratório de Los Alamos, e a Casa Branca fez tudo para bloquear as investigações. Após alguns anos de experiência em “negócios da China”, o governo americano agora declara abertamente que é indiferente ao regime das nações com que comercia, e que qualquer país da América Latina, por exemplo, que se torne comunista, continuará sendo bem tratado pelos EUA desde que preserve os investimentos norte-americanos. O que a experiência chinesa ensinou aos americanos é que um governo comunista é o melhor parceiro dos investimentos estrangeiros, porque, numa sociedade policial, há mão de obra barata, sem greves nem arruaças, e no mercado não há concorrência. O paraíso, em suma. Para garantir as boas relações com a China, o governo norte-americano chegou a pressionar os estúdios de Hollywood que tinham feito filmes como “Sete Anos no Tibete”, “Kundun” e “Justiça Vermelha” (que denunciavam atrocidades chinesas no Tibete: um milhão de mortos), para que tirassem logo os filmes de cartaz. “Kundun” de Martin Scorsese, ficou em exibição no Brasil menos de uma semana. Paul Eisner, o novo chefe da Disney e homem de Clinton, admitiu ter boicotado “Sete Anos no Tibete” para agradar aos chineses. A coisa foi muito criticada na Câmara e Clinton disse que ia rever suas decisões, mas substancialmente a política pró-chinesa não mudou nada.

Com o que aprenderam na experiência chinesa, os americanos mudaram sua política para a América Latina e passaram a dar dinheiro e apoio a movimentos esquerdistas – todos, é claro, devidamente compromissados a, uma vez no poder, ser bonzinhos para com os investimentos estrangeiros. Um acordo nesse sentido foi sacramentado pelo secretário de Estado Christopher numa reunião com FHC e Lula (lembra-se de que Lula voltou dos EUA falando bem dos investimentos americanos, rompendo uma tradição de cinquenta anos da esquerda brasileira sem que ninguém na esquerda protestasse?). A ascensão das esquerdas nos últimos anos é inteiramente devida à ajuda norte-americana. A Inglaterra dá uma ajudinha também.

A nova política **neoliberal** imposta aos países do Leste Europeu exige que cada país que entre na comunidade econômica mundial implante imediatamente em seu território um conjunto de novas leis (veja o [depoimento do ministro Andrei Pleshu](#) na minha homepage). No campo social, as principais leis são: desarmamento dos civis, legalização do aborto, casamentos *gays*, quotas raciais – *quase todo o programa da nossa esquerda*. O governo e a oposição esquerdista obedecem igualmente as imposições da nova ordem neoliberal e divergem somente no que diz respeito às privatizações, um item que é absolutamente irrelevante do ponto de vista do capital estrangeiro, pois nesse campo nenhuma decisão é jamais definitiva, pois, por definição, o que é estatizado hoje pode ser privatizado amanhã e vice-versa.

Quanto ao MST, com uma das mãos recebe dinheiro do Exterior e com a outra vai atacando e dismantando a estrutura agrária brasileira até o ponto em que as fazendas se tornam inviáveis e têm de ser vendidas a firmas estrangeiras. Você já notou que nenhuma propriedade americana foi invadida até hoje pelo MST?

Vou parar por aqui, porque estou cansado e tenho de ir dormir. Mas acho que já dá para você fazer uma idéia de quanto o nosso país está cercado e amarrado, e de quanto a esquerda, junto com o governo, é responsável por isso.

Com meus melhores votos,

Olavo de Carvalho

[SAPIENTIAM AUTEM NON VINCIT MALITIA](#)

[logo](#)

- [HOME](#)
- [DIÁRIO](#)
- [CONTEÚDO](#)
- [BIO](#)
- [REFERÊNCIAS](#)

--- Navigation ---

João Ubaldo e o besteiro

Texto e comentário

1. O besteiro dos 500 anos

JOÃO UBALDO RIBEIRO

O Estado de S. Paulo, domingo, 23 de abril de 2000

Levando-se em conta nossa pitoresca realidade contemporânea, até que a quantidade de besteiras ditas e escritas sobre o controvertido aniversário do Brasil não dá para surpreender. O que chateia um pouquinho é que diversas dessas besteiras continuarão a perseguir-nos pela vida afora, algumas talvez trazendo conseqüências indesejadas. A principal delas, naturalmente, é a de que o Brasil começou em 1500, quando nem mesmo no nome isso aconteceu, posto que éramos uma ilha quando os portugueses primeiro viram as terras daqui e, durante muito tempo, o Brasil que duvidosamente existia não tinha nada a ver com o Brasil de hoje.

A impressão que se tem é que, do povo às autoridades e mesmo aos entendidos, acha-se que o Brasil já estava no mapa, com as fronteiras e características atuais, no momento em que Cabral chegou. Teria tido até um nome nativo, já proposto, pelos mais exaltados, para substituir “Brasil”: Pindorama, designação supostamente dada pelos índios ao nosso país. Não sou historiador, mas também não sou tão burro assim para acreditar que os índios tinham qualquer noção geopolítica, ou alguma idéia de que pertenciam a um “país” chamado Pindorama. Não havia qualquer país, é claro, nem sequer a palavra Pindorama devia fazer sentido para os ocupantes que os portugueses encontraram aqui, se é que ela era usada mesmo. No máximo, significaria o único mundo conhecido deles. Parece assim que os nossos índios administravam impérios e cidades como os dos maias, astecas ou incas, quando na verdade, que perdura até hoje, viviam neoliticamente e a maioria esgotava os numerais em três – era o máximo que conseguiam contar e o resto se designava como “muito”.

Como corolário disso, vem a tese de que fomos invadidos. Com perdão da formulação pouco ortodoxa da pergunta, quem fomos invadidos? Todos nós, salvante os mais ou menos 400 mil índios que sobraram por aí, somos descendentes dos invasores, inclusive os negros, que não vieram por livre e espontânea vontade, mas também não viviam aqui na época de Cabral e hoje constituem parte indissolúvel de nossa, digamos assim, identidade. Imagino que haja quem pense que, diante de uma delegação portuguesa, algum diplomata ou general índio tenha argumentado que se tratava da ocupação ilegal de um Estado soberano do Oiapoque ao Chuí e que aquilo não estava certo, cabendo talvez a intervenção das Nações Unidas.

Se a História tivesse tomado rumos um pouquinho diferentes, nossa área hoje podia estar subdividida em vários países diferentes, uns falando português, outros espanhol, outros holandês, outros francês. Do Tratado de Tordesilhas às capitânicas hereditárias, aos movimentos separatistas e à ação do barão do Rio Branco, muita coisa se passou para que nos tenhamos tornado o Brasil que somos hoje. Ninguém chegou aqui e descobriu o Brasil já pronto e acabado (se é que podemos falar assim mesmo agora), isto é uma perfeita maluquice. O Brasil, é mais do que óbvio, se construiu lentamente e às vezes aos trancos e barrancos.

Compreende-se que nativos de países como o Peru, o México e outros, notadamente na América Central, se sintam invadidos. Até hoje são numerosos e discriminados, muitos nem falam espanhol e, quando aportaram os conquistadores, tinham cidades maiores do que as européias. (3) Mas nós? Quem, com a notável exceção do amigo pataxó e da jovem senhora xavante que ora me lêem, foi aqui invadido? Vamos supor, já jogando no terreno da absoluta impossibilidade, que o chamado mundo civilizado ignorasse a existência destas terras até hoje. Teríamos aqui, não o Brasil, mas uns 4 milhões de nativos de beijo furado e pintados de urucu e jenipapo (nada contra, até porque

furamos as orelhas, nos tatuamos e usamos batom, é uma questão de estilo), que não falavam as línguas uns dos outros, matavam-se entre si com alguma regularidade e cuja tecnologia não era propriamente da era informática. Brasil mesmo, nenhum.

Mas está ficando politicamente correto, suspeito eu que por motivos incorretíssimos, abraçar a tese da invasão do Brasil. “Nós fomos invadidos, fomos invadidos!” grita em português brasileiro, a única língua que sabe, um manifestante mulato, em Porto Seguro. Será possível que não se perceba a vastidão dessa sandice? Daqui a pouco – e aí é que mora o perigo – entra na moda de vez e os resquícios das nações indígenas que ainda subsistem deverão aspirar à soberania sobre os territórios que ocupam. Como na Europa Oriental, cada etnia quererá ter seu Estado e sua autonomia, com bandeira, hino, moeda (dólar, para facilitar) e passaporte. Que beleza, forma-se-á por exemplo, depois de um plebiscito entre os índios, o Estado Ianomâmi, completamente independente e ocupando área bem maior do que muitos outros países do mundo juntos, reconhecido pelas organizações internacionais e protegido pelo grande paladino da liberdade dos povos, os Estados Unidos, que mandariam missionários e ajuda econômica e tecnológica e, dessa forma, investiriam desinteressadamente numa área tão pobre em recursos econômicos e que tão pouca cobiça desperta, como a Amazônia. E, se protestássemos, a Otan bombardearia o Viaduto do Chá, a ponte Rio-Niterói e o Elevador Lacerda, como advertência. Cometeram-se e cometem-se crimes inomináveis contra os índios, que devem ter seus direitos assegurados. Também se cometeram e cometem crimes contra grande parte dos brasileiros não-índios, outra vergonha que precisa ser abolida. Mas isso não tem nada a ver com a tal invasão, assim como a outra série de besteiras intensamente veiculada, segundo a qual, se não houvéssemos sido colonizados pelos portugueses, estaríamos em melhor situação, assim como estão em melhor situação a antiga Guiana Inglesa, o Suriname, a Indonésia, a Nigéria, a Somália, o Sudão e um rosário interminável de ex-colônias européias, quando na verdade se trata de um caso claro de o buraco achar-se bem mais embaixo. Como é que se diz “babaquice” em tupi-guarani?

2. Comentários de Olavo de Carvalho

“Não há nada a comemorar. O descobrimento foi uma violência, um estupro, um roubo que privou de seus direitos os autênticos brasileiros, habitantes e donos desta terra por usucapião desde milênios antes da chegada dos portugueses, que só trouxeram maldade e doenças a esses povos que aqui viviam em harmonia paradisíaca.”

Nenhuma frase foi mais repetida na comemoração dos 500 anos de Brasil. Martelada e remartelada dia e noite por intelectuais e políticos, índios e antropólogos, Tvs e rádios, jornais e cartazes, camisetas e livros de escola. Um massacre publicitário. É próprio desse tipo de propaganda atemorizar preventivamente os recalitrantes, numa advertência tácita de que não se atrevam a contestar nem mesmo em pensamento a mensagem onipresente. E de fato ninguém se atreve: cada um teme ser olhado com hostilidade, excluído da comunidade dos bons cidadãos, acusado de racismo, de nazismo, de virtual assassino de índios e negros, um genocida, um inimigo da espécie humana, um verdadeiro Judas, responsável pelo Holocausto, pela crucificação de Cristo, pela extinção do mico-leão dourado, pelas taxas de juros e pela explosão de Chernobyl.

Nenhuma campanha de persuasão pública, ao longo de toda a nossa História, se compara a essa lavagem cerebral de proporções continentais. Nem para fazer a Guerra do Paraguai, para derrubar o Império, para abolir a escravidão, para enfrentar o Eixo nos campos da Itália ou para vencer quatro Copas do Mundo mobilizamos tanta energia propagandística quanto nesse esforço nacional para transformar 500 anos de história numa ocasião de vergonha, luto e penitência, para negar enfim a legitimidade moral da nossa existência enquanto nação.

Curiosamente, ouvi essa frase pela primeira vez aos dez ou onze anos, e não levei mais de cinco minutos para perceber que se tratava de um raciocínio esquizofrênico, de uma contradição de termos, de um joguinho lógico tipo Aquiles e a tartaruga. Mas, naquela época, ela era dita *cum grano salis*. Quem a pronunciava tinha a consciência de enunciar um gracejo para mexer com portugueses ou uma mentirinha piedosa para massagear o ego indígena.

Hoje todos a repetem a sério, com ares de quem ensina uma verdade científica ou uma doutrina moral da mais alta dignidade. A reação espontânea de um cérebro sadio, de perceber no ato a incongruência, é sufocada como tentação abominável, e logo termina por desaparecer das consciências. A absurdidade consagra-se como um lugar-comum, incorpora-se à linguagem corrente como a tradução universalmente aceita de uma verdade evidente de per si.

Quando a mente de uma criatura chega a esse grau de paralisia, de estupidez, de letargia abjeta, já não há mais nada a conversar com ela. Assim é hoje o homem brasileiro. João Ubaldo Ribeiro está de parabéns por ser, dentre as vozes oficiais das classes falantes, a primeira que vence o natural desânimo e se dispõe a discutir o que, em condições normais, não teria jamais de ser discutido.

Sua crônica “O besteiro dos 500 anos” (*O Estado de S. Paulo*, domingo, 23 de Abril de 2000) é uma obra de caridade feita para aliviar,

por instantes ao menos, a miséria mental de um povo que hoje se acomoda tão bem à mais espantosa privação intelectual quanto mais baba de indignação ante qualquer vazamento de dinheiro.

Eu gostaria apenas de acrescentar-lhe as seguintes notas:

- Que líderes negros, ao mesmo tempo que chamam os brancos de “invasores” do Brasil, isentem da mesma pecha os membros de sua própria raça sob a alegação de que vieram a contragosto, eis um argumento muito usado nos últimos dias, e no qual há menos burrice do que racismo puro e simples. Os brancos trazidos à força como prisioneiros já formavam um contingente enorme quando os escravos negros começaram a chegar. Se a condição de invasor é definida pela participação *voluntária* na ocupação do território – o que está subentendido no argumento que desculpa os negros –, esses brancos evidentemente não podem ser catalogados como invasores, a não ser que o critério adotado para condenar ou absolver o participante involuntário seja estritamente racial: forçado a lutar contra os índios, o prisioneiro será declarado culpado se for branco, inocente se for negro.
- Não é muito realista explicar como emanção espontânea da babaquice nacional o requintado argumento sofisticado que, atribuindo a sociedades tribais as prerrogativas de modernos Estados soberanos, torna o público cego e surdo para a mais óbvia das realidades: que a noção mesma de soberania, bem como de lei e direito em geral – inclusive o direito de usucapião invocado para nomear os índios “os verdadeiros donos do Brasil” – foi trazida e ensinada pelos europeus a povos que não tinham a menor idéia dessas coisas. Para qualquer ser humano no pleno gozo de suas faculdades mentais, um direito que vem trazido no bojo de uma mudança histórica não pode ser alegado contra essa mesma mudança histórica: não se pode alegar em defesa da autoridade imperial de Pedro II as prerrogativas constitucionais dos governantes republicanos, em favor da antiga religião estatal romana os princípios cristãos que a aboliram ou em prol do domínio colonial inglês os direitos estatuídos pela Constituição Americana. A percepção intuitiva dessas coisas faz parte da natureza humana. Faz parte do que os escolásticos chamavam *sindérese*, o conhecimento espontâneo dos princípios básicos subentendidos em qualquer regra moral. Mas pode ser suprimida por uma doutrinação estupidificante do tipo *1984*, que habitue as almas a repetir *slogans* autocontraditórios e a aceitá-los sem exame, até que a abstenção do juízo crítico se torne automática e irreversível. O cidadão que aceite uma vez o argumento da “nação indígena” injeta na própria mente uma espécie de vírus informático puerilizante que o incapacitará para o julgamento moral dos casos mais óbvios. Essa técnica mistificadora não foi inventada por índios analfabetos, mas por técnicos a serviço de ONGs e governos estrangeiros. Até a ONU e a Unesco dão cursos regulares sobre como criar e dirigir “movimentos sociais”, e hoje não há em parte alguma do Terceiro Mundo um só grupo revoltado que não tenha sido formado e treinado por profissionais suecos, ingleses, americanos, franceses. O discurso vem pronto e é muito bem calculado para paralisar o raciocínio crítico ante qualquer protesto apresentado em tons patéticos. No caso brasileiro, a rebelião extemporânea contra um dominador que já foi embora há dois séculos é o melhor diversionismo preventivo contra qualquer veleidade de revolta contra os invasores atuais. Crianças e adolescentes são particularmente vulneráveis a esse tipo de manipulação psicológica, hoje aplicado em todas as escolas com a aprovação e o estímulo das autoridades. Não é preciso enfatizar a brutalidade psicológica, o maquiavelismo criminoso por trás desses esforços *soi disant* humanitários. Mas é claro que pessoas adultas, mesmo letradas, caem no engodo com a mesma facilidade das crianças: a solicitude com que nossas lideranças de esquerda se prestam a colaborar com os novos invasores forma um contraste deprimente com os inflamados discursos nacionalistas que lhes sobem aos lábios ante o leilão de qualquer empresa estatal. E essa gente não vê a menor contradição em defender o patrimônio de uma nação ao mesmo tempo que, com o discurso antidescobrimento, se nega a legitimidade da existência mesma dessa nação. A consciência nacional está em decomposição, o Brasil está caindo para um estado de menoridade intelectual que, daqui a pouco, tornará razoáveis e legítimas quaisquer pretensões estrangeiras de nos administrar como colônia.
- Não estudei os maias, mas a cultura azteca, com todo o seu avanço tecnológico, era uma monstruosidade, um totalitarismo sangrento fundado no sacrifício ritual de seres humanos. Diariamente, em cada cidade e aldeia, se arrancava o coração de uma vítima, geralmente criança, para oferecê-lo ao deus Sol, a pretexto de persuadi-lo a iluminar a Terra na manhã seguinte. Em 1985 visitei o Museu da Universidade Livre e inúmeros templos remanescentes em vários pontos do México, lendo o que encontrava a respeito e observando, nos monumentos e pinturas sacras, as marcas da imaginação inconfundivelmente macabra de toda uma civilização que não conseguia conceber a divindade senão sob o aspecto do terrível e do persecutório. Além disso, os aztecas foram apenas os últimos da fila numas dezenas de povos que ali se sucederam na base da destruição sangrenta dos antecessores, não raro por meios de uma covardia ímpar, como por exemplo espalhar cascavéis numa aldeia adormecida ou convidar os membros da tribo vizinha para uma festa e envenená-los todos de uma vez. Os espanhóis que fizeram cessar à força esse morticínio milenar merecem a mesma gratidão que as tropas aliadas que destruíram o III Reich, com a ressalva de que estas tiveram muito menos complacência

com os não-combatentes, incluindo velhos, mulheres e crianças. A sociedade azteca era tão perversa que já aspirava à sua própria destruição: quando Hernán Cortez entrou com um punhado de soldados arrasando tropas mil vezes superiores em número, os índios acreditaram que era seu deus, Quetzalcoatl, que voltava à Terra para um acerto de contas. E acho que foi mesmo. Se não foi ele, foi um deus melhor, talvez aquele a quem os espanhóis chamavam o Espírito Santo. Se existe o direito moral de protestar contra a extinção da sociedade e da religião aztecas, existe também o de proclamar que a erradicação do canibalismo, da clitorectomia ou dos campos de concentração foi uma violência cultural intolerável. Se em nome do relativismo cultural pode-se justificar os sacrifícios humanos ou qualquer atrocidade “cultural” do mesmo estilo, com muito mais razão se poderia argumentar em favor da escravidão mesma, afinal um hábito muito mais disseminado, menos truculento e economicamente mais útil do que arrancar corações para dar de comer ao Sol.

- A história oficial diz que o canibalismo aqui só era praticado por umas poucas tribos. Não sei. Mas muitas outras faziam – e fizeram até recentemente — controle da natalidade pelo delicado expediente de sepultar vivas as crianças indesejadas. Com a chegada da Funai, esse costume foi progressivamente abandonado e as tribos começaram a crescer. Muitos dos índios que hoje gritam contra os “invasores brancos” teriam sido enterrados como excedente populacional se a maldita civilização ocidental não tivesse violado a integridade das culturas indígenas, ensinando-lhes que matar crianças não é um meio decente de reduzir despesas. Se ela mesma aliás vem desaprendendo essa lição, regredindo ao ponto de aceitar como normais e respeitáveis os costumes bárbaros que outrora ajudou a erradicar, é normal que ela perca rapidamente a autoridade moral que tinha sobre os índios e agora consinta em ouvir deles, com a cabeça baixa, as mais extraordinárias absurdidades.
- Outra sentença repetida *ad nauseam* nas últimas semanas é que “os índios já estavam aqui milênios antes da chegada dos portugueses”. Daí conclui-se que cinco milhões de índios – a quarta parte da população da cidade de São Paulo – tinham a propriedade legítima e incontestável de um território maior que a Europa, enquanto dez milhões de portugueses se espremiavam numa área exígua e passavam fome sem ter mais onde plantar. Na verdade os índios não tinham propriedade nenhuma e direito nenhum, porque as tribos espalhadas pelo território não constituíam uma nação e nem sequer um condomínio, vivendo antes como bandos hostis ocupados em desalojar-se uns aos outros por meios da violência, malgrado a abundância de espaço livre, roubando aos inimigos não somente suas terras mas também – era o costume – suas mulheres, às vezes também seus cadáveres, para comê-los. E ninguém se dá conta da verdadeira cisão esquizofrênica que é preciso trazer na alma para poder advogar, a um tempo, o direito de os Sem-Terra invadirem fazendas e a legitimidade sacrossanta da posse de um continente inteiro por um grupo que constituiria, nessas condições, a mais poderosa casta latifundiária de todos os tempos.
- De outro lado, os lusos também estavam na Lusitânia, os gauleses na Gália, os bretões na Bretanha e os saxões na Saxônia milênios antes da chegada dos romanos. Se vieram a crescer e tornar-se por sua vez dominadores foi porque não rejeitaram a nova cultura como um estupro, mas a aceitaram e a absorveram como um dom salvador e se tornaram, até com mais legitimidade do que os romanos, seus representantes e portadores. Muitos de nossos índios fizeram isso: abandonaram a cultura tribal, entraram na nova sociedade, adotaram a religião cristã. O Parlamento e as universidades estão repletos deles, e cada família antiga deste país se orgulha de ter mais de uma gota de sangue indígena. Os outros caíram vítimas de uma antropologia maluca intoxicada do “relativismo cultural” da charlatã Margaret Mead e empenhada em conservá-los como objetos de museu e bichinhos de estimação. Os primeiros representam a força e a glória das raças indígenas. Os segundos, a vergonha e a morbidez de um atavismo insano, alimentado e manipulado por um dominador mais rico e malicioso do que aquele contra o qual hoje ostentam uma revolta esquizofrênica e deslocada no tempo. Nada mais patético do que um índio que, acreditando ou fingindo lutar contra o fantasma do domínio português extinto, se torna instrumento e servo do dominador globalista. O barão de Itararé tinha razão ao contestar Auguste Comte: os vivos não são governados pelos mortos; são governados pelos mais vivos.
- É verdade que, num Brasil cada vez mais afastado de suas raízes espirituais pelo impacto avassalador do globalismo materialista, a fidelidade dos índios às suas tradições religiosas é um exemplo capaz de fazer corar um frade se o frade for realmente de pedra e não daquela substância eminentemente não-ruborizável que forma a dupla Betto e Boff. Eu mesmo escrevi coisas bem contundentes em defesa dessas tradições. Mas elas adquirem valor somente como alternativas neo-românticas ao anticristianismo

militante da sociedade moderna. Ante uma população descristianizada, elas se tornam, de maneira quase paradoxal, um testemunho de Cristo. Um testemunho parcial e tosco, mas, no deserto espiritual contemporâneo, um testemunho valioso. Mas concluir daí que são melhores do que o cristianismo pleno é subtrair-lhes até mesmo esse valor de contraste, fazendo delas apenas mais um instrumento de desespirtualização do mundo. Eis por que a preservação das tradições indígenas é uma causa ambígua, que só deve ser defendida com os maiores cuidados para que as boas intenções, caminhando sobre um fio de navalha, não sejam retalhadas e postas à venda no mercado das mentiras contemporâneas.

- O protesto de João Ubaldo Ribeiro só pôde ser publicado porque veio com a assinatura de um membro da Academia bastante querido das esquerdas e porque se limitou a constatar, com a leveza habitual dos escritos desse autor, os aspectos mais periféricos e folclóricos de uma situação que, bem analisada, é de gravidade trágica. Qualquer abordagem mais séria do problema está **rigorosamente proibida** em toda a imprensa nacional. O jornalista gaúcho Janer Cristaldo sofreu ameaças, processos e exclusão do ofício pelo crime de ter denunciado como farsa (sem jamais ter sido contestado com fatos e argumentos) o suposto massacre de uns índios na fronteira Brasil-Bolívia. **O livro do ex-secretário da Segurança Pública de Roraima, coronel Menna Barreto, *A Farsa Inanomâmi* (Biblioteca do Exército, 1996), a obra mais importante sobre o uso da fachada indigenista para a ocupação da Amazônia por ONGs e governos estrangeiros, não foi nem será noticiado em qualquer jornal deste país. Nesse depoimento ditado no leito de morte, e do qual dois terços foram suprimidos pelas autoridades antes de autorizar a publicação póstuma, o autor denuncia que nunca existiu nenhuma tribo Ianomâmi, que uma tribo biônica foi montada às pressas por agentes imperialistas para dar um arremedo de legitimidade à reivindicação de um “Estado indígena” administrado por organismos internacionais.**
- Com mais razão ainda, estão vetadas pela censura prévia quaisquer notícias de violências e atrocidades cometidas por índios contra as populações das cidades próximas às suas reservas (e cada brasileiro que retorna dessas regiões tem coisas horríveis a contar). Mas a proibição não abrange somente os fatos da atualidade. As violências de índios contra brancos e a crueldade interna da sociedade indígena foram suprimidas dos livros de História, para que as novas gerações, após a lavagem cerebral que sofrem nas escolas, jamais venham a saber que a “brutal destruição” das culturas indígenas consistiu sobretudo na extinção de costumes hediondos como o canibalismo, a liquidação sistemática de prisioneiros, o sepultamento de crianças vivas e o roubo de mulheres. Outro dia, num noticiário da TV sobre uma exposição comemorativa dos 500 anos, duas imagens mostradas uma logo após a outra resumiram da maneira mais eloqüente o estado de barbárie e de estupidez a que a mentalidade nacional está sendo reduzida pelo esforço conjugado da mídia: primeiro, vinha o arcebispo da Bahia repetindo melosamente os pedidos convencionais de “perdão” da Igreja católica por ter cristianizado os índios à força; logo em seguida, as câmeras mostravam o manto envergado pelos caciques durante o rito de devorar solenemente os cadáveres de seus adversários. Pedir perdão por ter substituído a costumes como esse a prática da religião cristã é fazer-se, despudoradamente, apóstolo de Satanás.
- Raciocinando como esse prelado, eu teria também um pedido de perdão a apresentar. Meu nome de batismo é homenagem a Santo Olavo, rei e padroeiro da Noruega. A história desse santo guerreiro é contada na *Saga de Olaf Haraldson*, de Snorri Sturlson, leitura deliciosa, um clássico da literatura épica. Na juventude, Olavo notabilizou-se pelo gosto das aventuras e por um bizarro senso de humor: mandavam-no selar um cavalo, ele selava um bode e saía correndo para não apanhar do avô. Ainda adolescente, comandou com sucesso batalhas navais. Depois deu de rezar e, quando subiu ao trono, tornou-se o sujeito que cristianizou a Noruega a muque. Antes, as populações locais tinham costumes bem semelhantes aos dos nossos índios: invadiam aldeias para roubar mulheres, queimavam todos os prisioneiros, jogavam no lixo as crianças indesejadas. Olavo mandou parar com essa história e, para mostrar que não estava brincando, matou os chefes e sacerdotes de várias tribos e disse que faria o mesmo com quem não se batizasse. O pessoal então parou de enterrar crianças vivas e começou a confessar e comungar. Hediondo genocídio cultural, não é mesmo? Pensando nos feitos imperialistas desse meu homônimo, passo noites em claro, batendo no peito em crises de arrependimento midiático pela extinção da cultura *viking*. Afinal, aqueles fulanos estavam lá, como aqui a turminha do Xingu, milênios antes da chegada dos cristãos...

Comments

0 comments

0 comentários

Classificar por **Mais antigos**



Adicione um comentário...

Plugin de comentários do Facebook



Em 23 de abril de 2000 / [Artigos](#)

Tags: [2000](#), [Brasil](#), [Cabral](#), [Hernán Cortez](#), [O Estado de S. Paulo](#)



[< Previous Post](#)

[Direto do infemo](#)

[Next Post >](#)

[Drogas e prioridades](#)



Pesquisar por:

PayPal - A maneira fácil e segura de enviar pagamentos online!

No Facebook



Olavo de Carvalho

9 horas atrás

Olavo diz Chegou a Hora Conservadores

Olavo diz Chegou a Hora Conservadores

www.youtube.com

O Professor de Filosofia Olavo de Carvalho fez uma série de postagens no Twitter orientando a Nação de Conservadores , eleitores do Presidente Bolsonaro a se...

TRIBUNA DA INTERNET (<http://tribunadainternet.com.br/>)

Sob o signo da Liberdade

Início (<http://tribunadainternet.com.br/>)

A farsa ianomâmi e a cobiça internacional sobre a Amazônia

Posted on 4 de novembro de 2011, 10:00 (<http://tribunadainternet.com.br/a-farsa-ianomami-e-a-cobica-internacional-sobre-a-amazonia/>) by Tribuna da Internet (<http://tribunadainternet.com.br/author/admin/>)

[\(/#facebook\)](#) [\(/#twitter\)](#) [\(/#whatsapp\)](#)
[\(/#print\)](#)

Por sugestão do comentarista **Martim Berto Fuchs**, sempre atento no lance, publicamos este artigo do Almirante Roberto Gama e Silva, um dos mais antigos e respeitados colaboradores da **Tribuna da Imprensa**.

Roberto Gama e Silva

Nos tempos da infância e da adolescência que passei em Manaus, minha cidade natal, nunca ouvi a mais leve referência ao grupamento indígena denominado "Ianomâmi", nem mesmo nas excursões que fiz ao território, acompanhando o meu avô materno, botânico de formação, na sua incessante busca por novas espécies de orquídeas. Tinha eu absoluta convicção sobre a inexistência desse grupo indígena, principalmente depois que aprendi que a palavra "ianomâmi" era um nome genérico aplicado ao "ser humano".

Recentemente, caiu-me nas mãos o livro "A Farsa Ianomâmi", escrito por um oficial de Exército brasileiro, de família ilustre, o coronel Carlos Alberto Lima Menna Barreto, Credenciava o autor do livro a experiência adquirida em duas passagens demoradas por Roraima, a primeira, entre 69 e 71, como comandante da Fronteira de Roraima/ 2º Batalhão Especial de Fronteira, a segunda, quatorze anos depois, como secretário de Segurança do antigo Território Federal.

Menna Barreto procurou provar que os "ianomâmis" haviam sido criados por estrangeiros, com o intuito claro de configurar a existência de uma "nação" indígena espalhada ao longo da fronteira com a Venezuela. Para tanto citou trechos de obras publicadas por cientistas estrangeiros que pesquisaram a região na década iniciada em 1910, notadamente o alemão Theodor Koch-Grünberg, autor do livro "Von Roraima zum Orinoco, reisen in Nord Brazilien und Venezuela in den jahren 1911-1913.

Embora convencido pelos argumentos apresentados no livro, ainda assim continuei minha busca atrás de uma personalidade brasileira que tivesse cruzado a região, em missão oficial do nosso governo, e que tivesse deixado documentos arquivados na repartição pública de origem. Aí, então, não haveria mais motivo para dúvidas.

CONTRIBUA PARA MANTER A TRIBUNA LIVRE

Este Blog não tem patrocinadores. Contribua para mantê-lo, com depósitos em nossas contas:

- Caixa Econômica e Loterias: ag. 0211 – conta 0000323-4
- Itaú: ag. 6136 – conta 12318-6
- Bradesco: ag. 3225 – conta 2247-0

Em nome de:
Carlos Newton Leitão de Azevedo
CPF 100101497-91

Categorias

C. Chagas
(<http://tribunadainternet.com.br/category/carlos-chagas/>)

C. Newton
(<http://tribunadainternet.com.br/category/carlos-newton/>)

Geral
(<http://tribunadainternet.com.br/category/tribuna-da-imprensa/>)

J. Béja
(<http://tribunadainternet.com.br/category/j-beja/>)

J.C. Werneck
(<http://tribunadainternet.com.br/category/j-c-werneck/>)

Júlia de Aquino
(<http://tribunadainternet.com.br/category/julia-de-aquino/>)

Marcelo Copelli
(<http://tribunadainternet.com.br/>)

Definido o que deveria procurar, foi muito fácil selecionar o nome de um dos "Gigantes da Nacionalidade", embora pouco conhecido pelos compatriotas de curta memória: o almirante Braz Dias de Aguiar, o "Bandeirante das Fronteiras Remotas"

Braz de Aguiar, falecido em 17 de setembro de 1947, ainda no cargo de "Chefe da Comissão Demarcadora de Limites – Primeira Divisão", prestou serviços relevantes ao país durante 40 anos corridos, sendo que destes, 30 anos dedicados à Amazônia, por ele demarcada por inteiro.

Se, nos dias correntes, o Brasil já solucionou todas as pendências que recaíam sobre os 10.948 quilômetros que separam a nossa maior região natural dos países vizinhos, tudo se deve ao trabalho incansável e competente de Braz de Aguiar, pois de suas observações astronômicas e da precisão dos seus cálculos resultaram mais de 500 pontos astronômicos que definem, juntamente com acidentes naturais, essa longa divisória.

Todas as campanhas de Braz de Aguiar foram registradas em detalhados relatórios despachados para o Ministério das Relações Exteriores, a quem a Comissão Demarcadora era subordinada.

Além desses relatórios específicos, Braz de Aguiar ainda fez publicar trabalhos detalhados sobre determinadas áreas, que muito contribuíram para desvendar os segredos da Amazônia.

Um desses trabalhos denominado "O Vale Do Rio Negro", classificado pelo Chefe da "Comissão Demarcadora de Limites – Primeira Divisão" como um subsídio para "a geografia física e humana da Amazônia", foi encaminhado ao Ministério das Relações Exteriores no mês de janeiro de 1944, trazendo no seu bojo a resposta definitiva à indagação "Ianomâmi! Quem?"

No tocante às tribos indígenas do Vale do Rio Negro, incluindo as do tributário Rio Branco, afirma o trabalho que "são todas pertencentes às famílias Aruaque e Caribe, sem aludir à existência de alguns povos cujas línguas se diferenciam profundamente das faladas pelas duas coletividades citadas". Prossegue o autor: "Tais povos formam as chamadas tribos independentes, que devem ser consideradas como restos de antigas populações cuja liberdade foi grandemente prejudicada pela ação opressora de vizinhos poderosos". Também os índios "Tucanos" constituem uma família a parte, complementa o trabalho.

Dito isto, a obra cita os nomes e as localizações das tribos aruaques no Vale do Rio Negro, em número de treze, sem que da relação conste a pretensa tribo "Ianomâmi".

Em seguida, foram listadas as tribos caribes, bem como a sua localização: ao todo são sete as tribos, também ausente da relação o nome "Ianomâmi". Dentre as chamadas tribos independentes do Rio Negro, em número de cinco, também não aparece qualquer citação aos "Ianomâmis".

Para completar o quadro, a obra elaborada por Braz de Aguiar ainda faz menção especial ao grupo "Tucano", pelo simples fato de compreender quinze famílias, divididas em três ramos: o oriental, que abrange as bacias dos rios Uaupés e Curicuriari; a ocidental, ocupando as bacias do Napo, Putumaio e alto Caquetá, e o setentrional, localizado nas nascentes do rio Mamacaua. Os "Ianomâmis" também não apareceram entre os "Tucanos".

[r/category/marcelo-copelli/](http://tribunadainternet.com.br/category/marcelo-copelli/)

P. Coutto
(<http://tribunadainternet.com.br/category/pedro-coutto/>)

P. Puggina
(<http://tribunadainternet.com.br/category/percival-puggina/>)

Paulo Peres
(<http://tribunadainternet.com.br/category/paulo-peres/>)

S. Nery
(<http://tribunadainternet.com.br/category/nery/>)

V. Limongi
(<http://tribunadainternet.com.br/category/v-limongi/>)

Busca

COMENTARISTAS

Jared em Caças, foguetes e submarinos: Ministério da Defesa quer mais R\$ 2,5 bi para bancar "projetos prioritários"
(<http://tribunadainternet.com.br/cacas-foguetes-e-submarinos-ministerio-da-defesa-quer-mais-r-25-bi-para-bancar-projetos-prioritarios/#comment-758358>)

Antonio Fallavena em Hoje, 6 de agosto, é dia de homenagear o maior herói brasileiro: o major Plácido de Castro
(<http://tribunadainternet.com.br/hoje-6-de-agosto-e-dia-de-homenagear-o-maior-heroi-brasileiro-o-major-placido-de-castro/#comment-758357>)

Jared em Caças, foguetes e submarinos: Ministério da Defesa quer mais R\$ 2,5 bi para bancar "projetos prioritários"
(<http://tribunadainternet.com.br/cacas-foguetes->

Para completar a listagem dos povos da bacia do Rio Negro, a obra ainda faz menção a uma publicação de 1926, composta pelas "Missões Indígenas Salesianas Do Amazonas", que descreve todas as tribos da bacia do Rio Negro sem mencionar a existência dos "Ianomâmis".

Assim sendo, pode-se afirmar, sem medo de errar, que esse povo "não existiu e não existe" senão nas mentes ardilosas dos inimigos do Brasil.

Menna Barreto e outras fontes fidedignas afirmam que coube a uma jornalista romena, Claudia Andujar, mencionar, pela primeira vez, em 1973, a existência do grupo indígena por ela denominado "Ianomâmi", localizado em prolongada faixa vizinha à fronteira com a Venezuela.

Interessante ressaltar que a jornalista que "inventou" os "Ianomâmis" não agiu por conta própria, mas inspirada pela organização denominada "Christian Church World Council" sediada na Suíça, que, por seu turno, é dirigida por um Conselho Coordenador instruído por seis entidades internacionais: "Comitê International de la Defense de l' Amazon"; "Inter-American Indian Institute"; "The International Ethnical Survival"; "The International Cultural Survival"; "Workgroup for Indigenous Affairs" e "The Berna-Geneve Ethnical Institute".

Releva, ainda, destacar o texto integral do item I, das "Diretrizes" da organização referentes ao Brasil: "É nosso dever garantir a preservação do território da Amazônia e de seus habitantes aborígenes, para o seu desfrute pelas grandes civilizações européias, cujas áreas naturais estejam reduzidas a um limite crítico".

Ficam assim bem caracterizadas as intenções colonialistas dos membros do "Christian Church World Council", ao incentivarem a "invenção" dos ianomâmis e a sua localização ao longo da faixa de fronteiras.

Trata-se de iniciativa de fé púnica, como soe ser a artificiosa invenção de um grupo étnico para permitir que estrangeiros venham a se apropriar de vasta região do Escudo das Guianas, pertencente ao Brasil e, provavelmente, rica em minérios. O ato se reveste de ilegitimidade passiva e de impossibilidade jurídica. Sendo, pois, um ato criminoso, a criação de "Reserva Ianomâmi" deve ser anulada e, em seguida, novo estudo da área deverá ser conduzido para o possível estabelecimento de novas reservas, agora descontínuas, para abrigar os grupos indígenas instalados na mesma zona, todos eles afastados entre si, por força do tradicional estado de beligerância entre os grupos étnicos "arauques" e 'caribes'.

Outras providências legais devem ser adotadas, todavia, para enquadrar os "zelosos" funcionários da Funai que se deixaram enganar e os "competentes" servidores do Ministério da Justiça que induziram o Ministro da Pasta e o próprio Presidente da República a aprovarem a decretação de reserva para um grupo indígena inexistente.

Sobre estes últimos poderia ser aplicada a "Lei de Segurança Nacional", artigos 9 e 11, por terem eles contribuído para um futuro seccionamento do território nacional e um possível desmembramento do mesmo para entrega a outro ou outros Estados.

*Roberto Gama e Silva é Almirante Reformado.
(Texto publicado originalmente no blog Alerta Total)*

*This entry was posted in Sem categoria. Bookmark the [permalink](http://tribunadainternet.com.br/a-farsa-ianomami-e-a-cobica-internacional-sobre-a-amazonia/)
(<http://tribunadainternet.com.br/a-farsa-ianomami-e-a-cobica-internacional-sobre-a-amazonia/>).*

e-submarinos-ministerio-da-defesa-quer-mais-r-25-bi-para-bancar-projetos-prioritarios /#comment-758356)

Antonio Fallavena em Advocacia do Senado defende arquivamento de representação contra Flávio Bolsonaro (<http://tribunadainternet.com.br/advocacia-do-senado-defende-arquivamento-de-representacao-contra-flavio-bolsonaro/#comment-758355>)

Espectro em Advocacia do Senado defende arquivamento de representação contra Flávio Bolsonaro (<http://tribunadainternet.com.br/advocacia-do-senado-defende-arquivamento-de-representacao-contra-flavio-bolsonaro/#comment-758354>)

Renato em Advocacia do Senado defende arquivamento de representação contra Flávio Bolsonaro (<http://tribunadainternet.com.br/advocacia-do-senado-defende-arquivamento-de-representacao-contra-flavio-bolsonaro/#comment-758353>)

Piadinha. em Plataforma de pagamentos online bloqueia conta de Olavo de Carvalho e "guru" culpa os comunistas (<http://tribunadainternet.com.br/plataforma-de-pagamentos-online-bloqueia-conta-de-olavo-de-carvalho-e-guru-culpa-os-comunistas/#comment-758352>)

Marcos em Advocacia do Senado defende arquivamento de representação contra Flávio Bolsonaro (<http://tribunadainternet.com.br/advocacia-do-senado-defende-arquivamento-de-representacao-contra-flavio-bolsonaro/#comment-758351>)

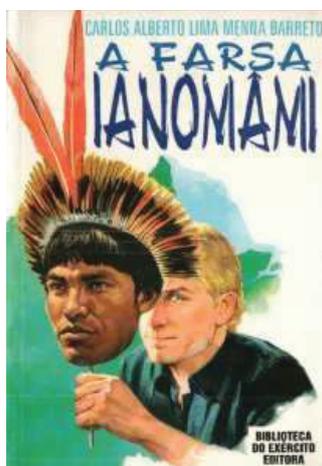
Piadinha. em Plataforma de pagamentos online bloqueia conta de Olavo de Carvalho e "guru" culpa os comunistas (<http://tribunadainternet.com.br/plataforma-de-pagamentos-online-bloqueia-conta-de-olavo-de-carvalho-e-guru-culpa-os-comunistas/#comment-758350>)



Ecoamazônia

Fundação para o Ecodesenvolvimento da Amazônia

A Farsa Ianomâmi e a cobiça internacional sobre a Amazônia



A jornalista que inventou os “ianomâmis” não agiu por conta própria, mas influenciada pela organização denominada Conselho Mundial de Igrejas, com sede na Suíça.

Nos tempos da infância e da adolescência que passei em Manaus, minha cidade natal, nunca ouvi a mais leve referência ao grupamento indígena denominado “ianomâmi”, nem mesmo nas excursões que fiz ao território, acompanhando o meu avô materno, botânico de formação, na sua incessante busca por novas espécies de orquídeas. Tinha eu absoluta convicção sobre a inexistência desse grupo indígena, principalmente depois que aprendi que a palavra “ianomâmi” era um nome genérico aplicado ao “ser humano”.

Recentemente, caiu-me nas mãos o livro “A Farsa Ianomâmi”, escrito por um oficial de Exército brasileiro, de família ilustre, o coronel Carlos Alberto Lima Menna Barreto; credenciava o autor do livro a experiên-

cia adquirida em duas passagens demoradas por Roraima, a primeira, entre 69 e 71, como comandante da Fronteira de Roraima/ 2º Batalhão Especial de Fronteira, a segunda, quatorze anos depois, como secretário de Segurança do antigo Território Federal.

Menna Barreto procurou provar que os “ianomâmis” haviam sido criados por estrangeiros, com o intuito claro de configurar a existência de uma “nação” indígena espalhada ao longo da fronteira com a Venezuela. Para tanto citou trechos de obras publicadas por cientistas estrangeiros que pesquisaram a região na década iniciada em 1910, notadamente o alemão Theodor Koch-Grünberg, autor do livro “Von Roraima zum Orinoco, reisen in Nord Brazilien und Venezuela in den jahren 1911-1913”.

Embora convencido pelos argumentos apresentados no livro, ainda assim continuei minha busca atrás de uma personalidade brasileira que tivesse cruzado a região, em missão oficial do nosso governo, e que tivesse deixado documentos arquivados na repartição pública de origem. Aí, então, não haveria mais motivo para dúvidas.

Definido o que deveria procurar, foi muito fácil selecionar o nome de um dos “Gigantes da Nacionalidade”, embora pouco conhecido pelos compatriotas de curta memória: o almirante Braz Dias de Aguiar, o “Bandeirante das Fronteiras Remotas”

Braz de Aguiar, falecido em 17 de setembro de 1947, ainda no cargo de “Chefe da Comissão Demarcadora de Limites – Primeira Divisão”, prestou serviços relevantes ao país durante 40 anos corridos, sendo que destes, 30 anos dedicados à Amazônia, por ele demarcada por inteiro.

Se, nos dias correntes, o Brasil já solucionou todas as pendências que recaíam sobre os 10.948 quilômetros que separam a nossa maior região natural dos países vizinhos, tudo se deve ao trabalho incansável e competente de Braz de Aguiar, pois de suas observações astronômicas e da precisão dos seus cálculos resultaram mais de 500 pontos astronômicos que definem, juntamente com acidentes naturais, essa longa divisória.

Todas as campanhas de Braz de Aguiar foram registradas em detalhados relatórios despachados para o Ministério das Relações Exteriores, a quem a Comissão Demarcadora era subordinada.

Além desses relatórios específicos, Braz de Aguiar ainda fez publicar trabalhos detalhados sobre determinadas áreas, que muito contribuíram para desvendar os segredos da Amazônia.

Um desses trabalhos denominado “O Vale Do Rio Negro”, classificado pelo Chefe da “Comissão Demarcadora de Limites – Primeira Divisão” como um subsídio para “a geografia física e humana da Amazônia”, foi encaminhado ao Ministério das Relações Exteriores no mês de janeiro de 1944, trazendo no seu bojo a resposta definitiva à indagação “Ianomâmi! Quem?”

No tocante às tribos indígenas do Vale do Rio Negro, incluindo as do tributário Rio Branco, afirma o trabalho que “são todas pertencentes às famílias Aruaque e Caribe, sem aludir à existência de alguns povos cu-

jas línguas se diferenciam profundamente das faladas pelas duas coletividades citadas”. Prossegue o autor: “Tais povos formam as chamadas tribos independentes, que devem ser consideradas como restos de antigas populações cuja liberdade foi grandemente prejudicada pela ação opressora de vizinhos poderosos”. Também os índios “tucanos” constituem uma família a parte, complementa o trabalho.

Dito isto, a obra cita os nomes e as localizações das tribos aruaques no Vale do Rio Negro, em número de treze, sem que da relação conste a pretensa tribo “ianomâmi”.

Em seguida, foram listadas as tribos caribes, bem como a sua localização: ao todo são sete as tribos, também ausente da relação o nome “ianomâmi”. Dentre as chamadas tribos independentes do Rio Negro, em número de cinco, também não aparece qualquer citação aos “ianomâmis”.

Para completar o quadro, a obra elaborada por Braz de Aguiar ainda faz menção especial ao grupo “tucano”, pelo simples fato de compreender quinze famílias, divididas em três ramos: o oriental, que abrange as bacias dos rios Uaupés e Curicuriari; a ocidental, ocupando as bacias do Napo, Putumayo e alto Caquetá, e o setentrional, localizado nas nascentes do rio Mamacaua. Os “ianomâmis” também não apareceram entre os “tucanos”.

Para completar a listagem dos povos da bacia do Rio Negro, a obra ainda faz menção a uma publicação de 1926, composta pelas “Missões Indígenas Salesianas Do Amazonas”, que descreve todas as tribos da bacia do Rio Negro sem mencionar a existência dos “ianomâmis”.

Assim sendo, pode-se afirmar, sem medo de errar, que esse povo “não existiu e não existe” senão nas mentes ardilosas dos inimigos do Brasil.

Menna Barreto e outras fontes fidedignas afirmam que coube a uma jornalista romena, Claudia Andujar, mencionar, pela primeira vez, em 1973, a existência do grupo indígena por ela denominado “ianomâmi”, localizado em prolongada faixa vizinha à fronteira com a Venezuela.

Interessante ressaltar que a jornalista que inventou os “ianomâmis” não agiu por conta própria, mas influenciada pela organização denominada “Christian Church World Council” (Conselho Mundial de Igrejas) sediada na Suíça, que, por seu turno, é dirigida por um Conselho Coordenador instruído por seis entidades internacionais: “Comitê Internacional de la Defense de l’ Amazon”; “Inter-American Indian Institute”; “The International Ethnical Survival”; “The International Cultural Survival”; “Workgroup for Indigenous Affairs” e “The Berna-Geneve Ethnical Institute”.

Releva, ainda, destacar o texto integral do item I, das “Diretrizes” da organização referentes ao Brasil: “É nosso dever garantir a preservação do território da Amazônia e de seus habitantes aborígenes, para o seu desfrute pelas grandes civilizações européias, cujas áreas naturais estejam reduzidas a um limite crítico”.

Ficam assim bem caracterizadas as intenções colonialistas dos membros do Conselho Mundial de Igrejas, ao incentivarem a invenção dos ianomâmis e a sua localização ao longo da faixa de fronteiras.

Trata-se de iniciativa de fé púnica a artificiosa invenção de um grupo étnico para permitir que estrangeiros venham a se apropriar de vasta região do Escudo das Guianas, pertencente ao Brasil e, provavelmente, rica em minérios. O ato se reveste de ilegitimidade passiva e de impossibilidade jurídica. Sendo, pois, um ato criminoso, a criação de “Reserva Ianomâmi” deve ser anulada e, em seguida, novo estudo da área deverá ser conduzido para o possível estabelecimento de novas reservas, agora descontínuas, para abrigar os grupos indígenas instalados na mesma zona, todos eles afastados entre si, por força do tradicional estado de beligerância entre os grupos étnicos aruaques e caribes.

Outras providências legais devem ser adotadas, todavia, para enquadrar os “zelosos” funcionários da Funai que se deixaram enganar e os “competentes” servidores do Ministério da Justiça que induziram o ministro da pasta e o próprio Presidente da República a aprovarem a decretação de reserva para um grupo indígena inexistente.

Sobre estes últimos poderia ser aplicada a “Lei de Segurança Nacional”, artigos 9 e 11, por terem eles contribuído para um futuro seccionamento do território nacional e um possível desmembramento do mesmo para entrega a outro ou outros Estados.

Escrito por Roberto Gama e Silva | 19 Outubro 2012

Artigos – Globalismo

Publicado na Tribuna da Imprensa.

Roberto Gama e Silva é almirante reformado.

<http://tribunadainternet.com.br/a-farsa-ianomami-e-a-cobica-internacional-sobre-a-amazonia/>

 Curtir 4  Tweetar

COMPARTILHE ISSO:



CURTIR ISSO:

Seja o primeiro a curtir este post.

RELACIONADO

Medicina Yanomami

16 de agosto de 2015

Em "Notícias"

Ideflor-bio disponibiliza livros sobre biodiversidade da Terra Indígena

Alto Rio Guamá

12 de janeiro de 2018

Em "Notícias"

Indígenas transpõem barreiras para conquistar voz no debate climático

16 de abril de 2018

Em "Notícias"

📅 4 de agosto de 2013 👤 Jaime de Agostinho 📁 Notícias 🔗 Indígenas, índios, índios isolados, Roraima, Terras Indígenas, Yanomâmi

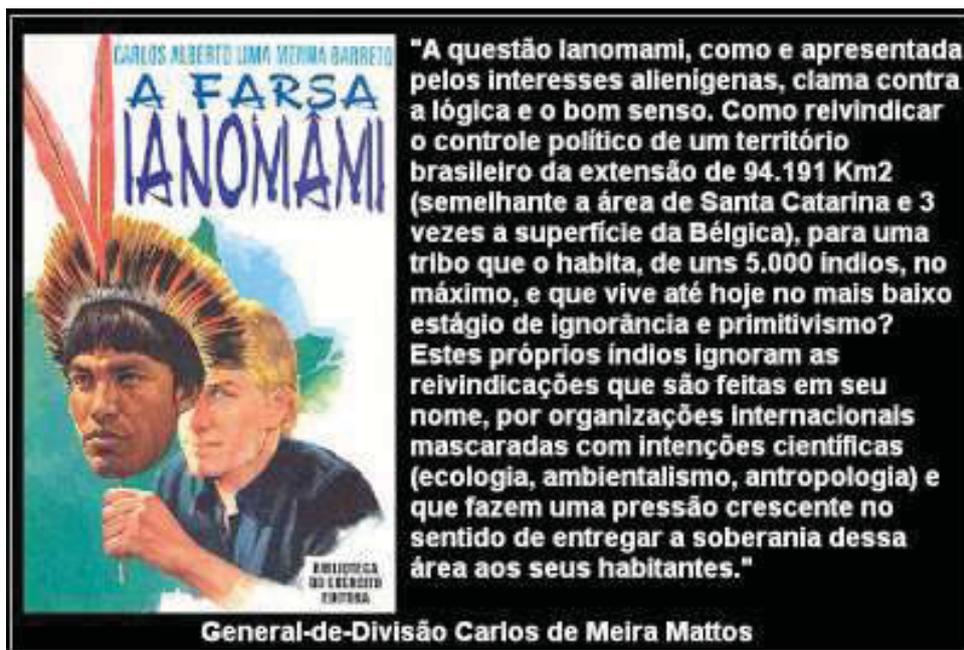
Esse site utiliza o Akismet para reduzir spam. Aprenda como seus dados de comentários são processados.

Orgulhosamente mantido com WordPress

WP2Social Auto Publish Powered By : XYZScripts.com

23rd July 2013

A farsa Ianomâmi – A raça indígena que nunca existiu



[<http://1.bp.blogspot.com/-0rvOIVXuTpU/Ue8Z6VjHetI/AAAAAABByU/blmHv3qGY4g/s1600/farsa+ianomami.jpg>]

Livro do Coronel Carlos Alberto Lima Menna Barreto

Há algum tempo existiu na televisão num desses programas humorísticos um quadro em que uma bela loura com carregado sotaque americano, ao final de cada historinha contada pelo seu patner, ela ensejava: – Brasileiro é tão bonzinho... É verdade! E maior verdade ainda é “político brasileiro é tão bonzinho” que entrega de mão beijada nossas estupendas riquezas por um preço para o custo país – ínfimo – mas, para eles vantajoso. E nessa política eles seguem dilapidando o patrimônio nacional, uma vez que, não encontram a menor resistência por parte de nenhum dos poderes constituídos do país. O caso mais VERGONHOSO e IMORAL é o da demarcação de áreas indígenas, especialmente, das reservas Ianomami e Raposa do Sol. Foi o ex-presidente e hoje senador Collor quem decretou a demarcação, por pressão dos Estados Unidos, da vastíssima “Reserva Ianomami”, de cerca de 97 mil Km², destinada a uma suposta preservação da referida tribo. Tal reserva, além de chamar à atenção pela enorme área em relação à pequena população indígena lá existente, ainda uma parte se encontra situada na faixa de fronteira de 150 Km, o que desrespeita o parágrafo 2º, inciso XI, do Art. 20 da nossa Constituição.

No caso da reserva Raposa do Sol são 1.743.089 hectares para abrigar um punhado de índios, tudo de mentirinha.

jornal

jornal

Veja como se entrega o nosso “ouro” para os gringos

O estudo “A Questão Minerária na Amazônia: a Coincidência das Áreas Indígenas”, do vice-governador de Roraima, Salomão Cruz, e do economista Haroldo Amoras, aponta a relação entre as áreas demarcadas ou pretendidas pela Funai com os minérios.

“Apesar de entidades desmistificarem a tese que a demarcação de terras indígenas não são efetivadas considerando os veios minerais que lhes percorrem o subsolo, suas ligações com ONGs e as ligações destas com financiadores externos, as coincidências levam a crer o contrário, basta analisar a ampliação destas e a possibilidade de existência de minérios apontados pelo Projeto Radam no final dos anos 80”, diz o estudo.

Os autores citam como exemplo o ocorrido na Gleba Noroeste (37) na área Yanomami; “É visível o caminho percorrido buscando a sinuosidade apresentada pelos veios minerais, sendo notória a área pretendida Raposa Serra do Sol e as curvas sofridas pela ampliação da área Yanomami – Gleba Noroeste (37). Parte desta gleba estava fora da área pretendida pela Funai e após a descoberta de fosfato pela CPRM, a reserva foi ampliada, excluindo 27 propriedades rurais, a maioria detentoras de título definitivo ou posse”.

A reserva Yanomami é uma das mais ricas reservas minerais do planeta. É nela que se encontram as maiores jazidas conhecidas de nióbio do mundo, metal considerado de alto valor estratégico. Segundo o relatório da Comissão Externa da Câmara, o nióbio é “mais leve que o alumínio, quando adicionado ao aço, sua resistência é muito superior à de chapas blindadas de aço cromo-niquelado, o que explica o grande interesse da indústria bélica por esse mineral. Ele é usado na construção de cosmonaves e satélites, por ser resistente ao frio cósmico e ao impacto de pequenos meteoritos, além de ser um grande condutor: um arame com espessura de um fio de cabelo tem a mesma condutividade de um cabo de cobre de uma polegada”.

A jornalista Rebecca Santoro nos conta sobre a farsa dessa tribo IANOMAMI que nunca existiu, uma tribo defendida pelas ONGs estrangeiras de picaretas que infestam e infectam a nossa Amazônia e abençoada pelos “verdes”, como Marina Silva, que endossam esse crime que está sendo praticado contra o nosso país.

Índio quer apito e gringo quer nióbio?

O Almirante Gama e Silva, em 21 de abril de 2008, publicou o artigo ‘lanomami! Quem?’, no

qual falava sobre o livro “A FARSA IANOMÂMI”, escrito pelo Coronel Carlos Alberto Lima Menna Barreto, homem que conheceu Roraima muito bem, pois, comandou 2º Batalhão Especial de Fronteira naquele Estado, de 1969 a 1971, e, 14 anos depois, veio a ser Secretário de Segurança do antigo Território Federal. Este oficial, fazendo um estudo de obras publicadas por cientistas estrangeiros que pesquisaram a região na década iniciada em 1910, procurou provar que os “ianomâmis” haviam sido criados por estrangeiros.

Menna Barreto, além de outras fontes também fidedignas, afirma que coube a uma jornalista/fotógrafa suíça, CLAUDIA ANDUJAR, mencionar, pela primeira vez, em 1973, a existência do grupo indígena por ela denominado “IANOMÂMI”, localizado em prolongada faixa vizinha à fronteira com a VENEZUELA. Claudia teria sido ‘inspirada’ pela organização denominada “CHRISTIAN CHURCH WORLD COUNCIL”, ou CONSELHO MUNDIAL DE IGREJAS (CMI), sediada na SUIÇA, e que, por seu turno, é dirigida por um Conselho Coordenador instruído por seis entidades internacionais: “Comitê International de la Defense de l’Amazon”; “Inter-American Indian Institute”; “The International Ethnical Survival”; “The International Cultural Survival”; “Workgroup for Indigenous Affairs” e “The Berna-Geneve Ethnical Institute”.

Gama e Silva destaca, ainda, em seu artigo, texto integral do item I, das “Diretrizes” desta organização referentes ao BRASIL: “É nosso dever garantir a preservação do território da Amazônia e de seus habitantes aborígenes, para o seu desfrute pelas grandes civilizações européias, cujas áreas naturais estejam reduzidas a um limite crítico”.

claudia

A fotógrafa Cláudia Andujar que inventou a historinha dos ianomami

O Professor Marcos Coimbra é outro que afirma que a fotógrafa Cláudia Andujar inventou a pretensa cultura Ianomâmi, para designar todas as tribos dispersas pela região, “fossem quais fossem as suas origens, suas línguas e suas características culturais”. Coimbra lembra, também, que foi Claudia quem promoveu a criação da organização não-governamental “Comission for the Creation of the Yanomami Park” (CCPY), “que durante quinze anos pressionou por todos os meios o governo brasileiro no sentido de criar uma área exclusiva para aqueles índios, que totalizavam então pouco mais de onze mil pessoas. Em 1992, finalmente, foi vitoriosa”. (E, hoje, os índios estão lá, na reserva, morrendo) No artigo, o Almirante Gama e Silva também cita o Almirante Braz Dias de Aguiar, o “Bandeirante das Fronteiras Remotas”, que, ainda no cargo de Chefe da Comissão Demarcadora de Limites – Primeira Divisão, passou 30 anos dedicando-se a demarcar nossas fronteiras na Amazônia. Todas as campanhas de Braz de Aguiar foram registradas em de talhados relatórios, além dos trabalhos detalhados que fazia sobre determinadas áreas. Num desses trabalhos – O VALE DO RIO NEGRO – cita, nominalmente 25 tribos da região e mais

as 15 famílias do grupo TUCANO, que eram divididas em três ramos. Em toda essa documentação não há uma só palavra sobre os tais dos lanomâmis.

Deu para entender como o brasileiro é bonzinho? De Collor ao governo Lula o Brasil entregou aos 300 picaretas que querem dominar o mundo, um território que cabe a Europa e mais alguns países, que tem a maior reserva de minérios preciosos do mundo – dentre eles o nióbio – com base numa farsa humanista que tem como protagonistas 100 mil ONGs estrangeiras que exploram nossas riquezas. Enquanto tudo isto está acontecendo a sociedade, o Congresso e a mídia, estão discutindo o sexo dos anjos. Então, paciência, merecemos o governo pé de chinelo que temos. Merecemos ser gozados pelos portugueses pela entrevista mais ralé que um chefe de estado brasileiro já concedeu à imprensa internacional. Merecemos acreditar numa mentira proferida por um presidente da República no exercício do cargo negando a existência do maior caso de corrupção da história deste país – o Mensalão do PT – e ainda receber 110% de aprovação do seu governo tão mentiroso como esta falsa alegação. Merecemos sim, afinal o brasileiro é tão bonzinho...

Fonte: Lucio Neto

Foro do Brasil

Postado há 23rd July 2013 por [Brasil Soberano e Livre](#)

0 Adicionar um comentário

 **Comentar como:**
 Notifique-me



(/)



18ª reedição - Autor Carlos Alberto Brilhante Ustra
Prefácio e epílogo – General Luiz Eduardo Rocha Paiva
Homenagem póstuma - General Paulo Chagas
Dedicado aos patriotas militares e civis que lutaram e lutam até os dias de hoje pela democracia e por dias melhores para todos os brasileiros.

“Estimo que A Verdade Sufocada tenha trazido ao leitor a real dimensão dos fatos, mostrando as motivações que os provocaram e as consequências deles advindas para que a história recente deste país seja revista com imparcialidade.”
 Última frase escrita pelo autor falecido em 15 de outubro de 2015

“E Conheceréis a verdade e a verdade vos libertará” (João 8:32)
BRASIL ACIMA DE TUDO, DEUS ACIMA DE TODOS



A verdade é dura. A
intentiona de 1935, matou
mais do que 20 anos de
conflitos do regime militar



(/index.php?option=com_banners&task=click&id=29)

Pesquisar

Faça uma busca

Pesquisar

Política interna

31/01/13 - A Farsa Ianomami

Contato

Home

(/index.php?option=com_content&view=featured&Itemid=208)

Fale conosco

(/index.php?option=com_content&view=category&id=12&Itemid=3)

Estatísticas

Hoje

Ontem

Nessa semana

Semana passada

Nesse mês

Tudo

70000000

06-08-2020 23:06

Visitors Counter
(http://vinaora.com/)

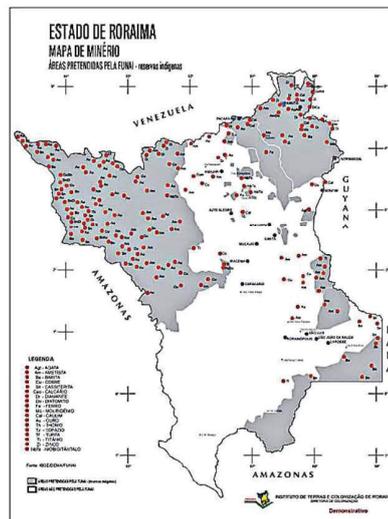
Detalhes

Escrito por jo.ustra

Categoria: Política interna (/index.php?option=com_content&view=category&id=54&Itemid=103)

Publicado: 31 Janeiro 2013

Acessos: 4429



Reservas indígenas

Luiz Carlos Loureiro/ Cel Res

O termo ianomami é genérico e foi encontrado por uma fotógrafa romena de nome Claudia Andujar, para chamar um grupo indígena por ela contactado próximo da fronteira do Brasil com a Venezuela. Estávamos no ano de 1973. Em 1992 foi demarcada e homologada a chamada Terra Indígena(TI) Ianomami.

Quem já serviu e palmilhou as vastas regiões das calhas dos rios Negro e Branco, pelo lado brasileiro, informam em livros, relatórios e pesquisas não haver referência a um grupo único de indígenas com essa denominação. Cito, como exemplo, o livro de autoria do Cel Carlos Alberto Lima Menna Barreto, cujo título é o mesmo deste artigo.

Texto completo

(/index.php?option=com_content&task=view&id=8117&Itemid=1) O abandono de soberanias na Amazônia escondem o inconcessável desejo de vários países de

negar ao Brasil a consolidação de um projeto de liderança, onde o aproveitamento das riquezas da Amazônia tem papel fundamental.

Ao pesquisar para escrever este artigo verifiquei que, entre outras ONG que tratam do assunto, sobressai a do Instituto Ambiental (www.socioambiental.org (http://www.socioambiental.org/)), que apresenta uma grande abrangência de informações. Hospeda outras páginas eletrônicas no seu ambiente. Convém acessá-la para sabermos do que se faz no momento e os apoios financeiros internacionais com que se mantém. Fica claro que após a demarcação contínua da TI e, mercê dos apoios externos, o que se executa em vários ramos de atividades declaradamente prescinde da participação do estado

Main Menu

Sinopse

(/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=6)

Índice Onomástico 1ª ed.

(/index.php?option=com_content&view=article&id=133&Itemid=44)

Onde comprar
(/index.php?option=com_content&view=article&id=16722&Itemid=26)
Opinião de quem leu
(/index.php?option=com_content&view=article&id=15&Itemid=27)
Citações na imprensa
(/index.php?option=com_content&view=category&id=3&Itemid=29)

Sobre o livro

Sinopse
(/index.php?option=com_content&view=article&id=5&Itemid=6)
Índice Onomástico 1ª ed.
(/index.php?option=com_content&view=article&id=133&Itemid=44)
Onde comprar
(/index.php?option=com_content&view=article&id=16722&Itemid=26)
Opinião de quem leu
(/index.php?option=com_content&view=article&id=15&Itemid=27)
Citações na imprensa
(/index.php?option=com_content&view=category&id=3&Itemid=29)

Notícias

Editoria do site
(/index.php?option=com_content&view=category&id=43&Itemid=90)
FARC
(/index.php?option=com_content&view=category&id=45&Itemid=91)
MST
(/index.php?option=com_content&view=category&id=44&Itemid=92)
Política interna
(/index.php?option=com_content&view=category&id=54&Itemid=103)
Política externa
(/index.php?option=com_content&view=category&id=46&Itemid=93)
Eleições
(/index.php?option=com_content&view=category&id=55&Itemid=105)
Corrupção
(/index.php?option=com_content&view=category&id=47&Itemid=94)
Forças armadas
(/index.php?option=com_content&view=category&id=48&Itemid=95)
Contra revolução de 1964

brasileiro. Não é a toa que não há referências às Forças Armadas porque, apesar de secularmente presentes, não são objeto de parcerias. Cumpre lembrar que as extensas áreas (cerca de 9 milhões de hectares) próximas da fronteira venezuelana, mesmo com a demarcação da TI, continuam sendo patrimônio nacional que não pode ser dividido e nem alienado.

Encerrou, com as palavras do Gen Ex Eduardo Vilas Boas, atual Comandante Militar da Amazônia que, num artigo escrito em 2007, fez referência à dissuasão para conter uma ameaça militar externa e o emprego de recursos de toda ordem para promover a ocupação, o desenvolvimento e a preservação do meio ambiente na Amazônia brasileira. Lembrava, ainda, o General: “a defesa, a ocupação e o desenvolvimento da Amazônia são obra e serviço dos brasileiros”.

◀ Ant (/index.php?option=com_content&view=article&id=8120:310113-engula-o-choro-presidente&catid=54&Itemid=103)

Próximo ▶ (/index.php?option=com_content&view=article&id=8105:29012013-no-rs-a-defesa-civil-est-nas-mos-de-amadores-e-de-apadrinhados-do-pt-&catid=54&Itemid=103)

Comments (0)

Add New



Leave a comment

Comments powered by CComment (https://compojoom.com)

Comentários

(/index.php?option=com_jcomments&task=rss&object_id=8117&object_group=com_content&format=raw)

#3 (/index.php?option=com_content&view=article&id=8117:310113-a-farsa-ianomami&catid=54:politica-interna&Itemid=103#comment-41441) **joseita** 28-12-2019 12:16
Sr Lauro cerqueira, bom dia ,
Não enviamos em PDF, lamento.

#2 (/index.php?option=com_content&view=article&id=8117:310113-a-farsa-ianomami&catid=54:politica-interna&Itemid=103#comment-41159) **Ivann** 21-12-2019 15:06
Como faço para recebê-lo em PDF?

#1 (/index.php?option=com_content&view=article&id=8117:310113-a-farsa-ianomami&catid=54:politica-interna&Itemid=103#comment-39013) **LAURO CERQUEIRA** 01-09-2019 14:30
BOA TARDE!
COMO POSSO ADQUIRIS UM EXEMPLA DESSE LIVRO?

Atualizar lista de comentários

Assine o RSS dos comentários (/index.php?option=com_jcomments&task=rss&object_id=8117&object_group=com_content&format=raw)

Adicionar comentário

Nome (obrigatório)

E-mail (obrigatório)

1000 caracteres



Atualizar

Mudança e Divergência

Em 1834, onerados com um empréstimo português, o Brasil foi transformado em colônia da casa bancária judaica Rotschi supercapitalismo internacional, que não tem pátria obedece a leis secretas de aniquilamento de todos os povos, o judaísmo disfarçado organizador das seitas anti-cristãs, das sociedades secretas, da derrubada dos tronos, do enriquecimento pela de dominar o mundo. O Brasil Tornava-se independente para ficar subordinado. (Gustavo Barroso)

sexta-feira, 30 de maio de 2014

A Farsa do Território Yanomâmi da judia Cláudia Andujar, e o entreguismo de Lula, Temer, e demais presidentes, de 1985 até hoje

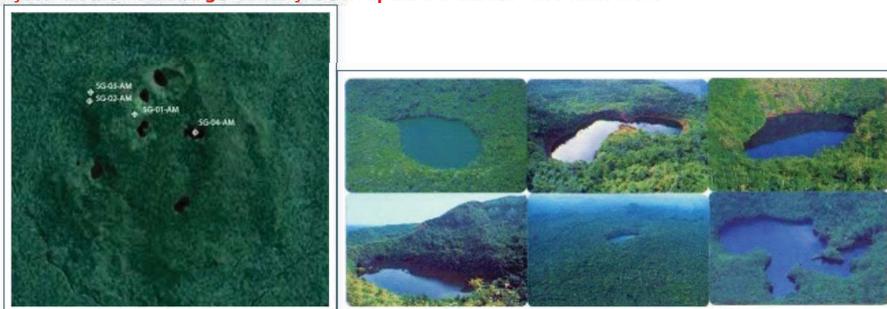
Nota do autor: 1) Se a Presidente Dilma Rousseff, não **DENUNCIAR, RETIFICAR**, dizer **NÃO**, a Convenção OIT nº 169 junto a ONU até o dia 24 de julho de 2014, o Brasil perderá 50% do seu território, e a região Amazônica poderá ser transformada em 216 Estados independentes do Brasil. 190 milhões de brasileiros poderão perder sua nacionalidade e também sua identidade.

2) Estes motivos me levou como cidadã brasileira, a pesquisar e saber o por que as autoridades brasileiras não atuam com firmeza. Perguntando o por que os acontecimentos tomaram o rumo da entrega, contribuindo para isso o Ministério de Relações Exteriores, as Instituições, os Três Poderes,...



O território Ianomâmi uma maquinação das ONGS a serviço dos interesses da cabala "dos mais ricos" homologada em TI continua pelo STF por ordem do ex-presidente Lula, com decretos desde a gestão Sarney, e autorizadas pelos demais presidentes, fazendo divisa com a Venezuela; futuramente, a Venezuela poderá utilizar as riquezas do solo Yanomami (sem fronteira), negociando dentro de conspirações mútuas, colocando em prática o documento elaborado em Genebra/1981 para a Amazônia brasileira, pelos "donos do mundo" a farsa Diretrizes N.4.[2]

O mesmo me refiro as maiores reservas do mundo em Nióbio, Urânio, Ouro, Diamantes, Esmeraldas, Petróleo, Gás, Terras raras, que se encontra em São Gabriel da Cachoeira(cabeça do cachorro) Seis Lagos, que inconstitucionalmente, Lula, Dilma com aval de Temer, mandou que cercassem o entorno com demarcações indígenas TI contínuas, e futuramente, a Venezuela poderá fazer as negociações da exploração em conspirações mútuas com as governanças corruptas e a cabala "dos mais ricos"



Resultado de imagem para seis lagos amazã'nia

O livro *A Farsa Ianomâmi*, escrito pelo coronel do Exército Carlos Alberto Lima Menna Barreto [1], põe a nu, ao provar com inúmeros documentos, a farsa do século passado, que foi a criação da Terra Indígena Ianomâmi (TI Ianomâmi).

Na verdade, o blefe monumental foi arquitetado por uma fotógrafa belga, Cláudia Andujar, reuniu algumas tribos, que não tinham nenhuma relação entre si, (índios e falsos índios e criou a "nação imemorial dos ianomâmis", com o total apoio dos coronéis brancos de Brasília, EM ESPECIAL O PRESIDENTE SANEY QUE NA ÉPOCA 1988, CRIOU O MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE PARA ATENDÊ-LA.:

<http://www.sacralidade.com/mundo2008/0045.arco.html#v1>

- Conflitos no Oriente brasileira
- Estelionato empresar óleo e derivados, naf petróleo, gás, proálco
- Aquíferos brasileiro: de Tasso Jereissati = entreguistas privatiza
- Nakba, a tragédia do por Israel, dura até f
- Adriano Benayon ecc mentor insubstituive
- holandeses, noruegu em Manaus, com neg bioeconomia: Guede:
- Plano de Bolsonaro e Amazônia: Documen mostram a realidade
- A frase de Paulo Gue privatização, revela c Brasil.
- Paulo Marinho declar não teve tempo de d
- Rothschild & Rockfell Militares, a FHC, Lula aos que virão, a entr
- Mario Garnero, o pro militar, e o Fórum da dos fabianos
- A Republica: A Inven
- A comunidade judaic
- Militares da ATIVA, q estar exercendo funç
- General Mourão, os t da Maçonaria
- "GOLPE DE TRILHÔE PEC 10/2020 para q GOLPE!
- África é o novo camp Rússia e China por ir política
- Adriano Benayon - Pi a nova civilização
- FA 100% partidaria: exonerou todos os ge substitutos no dia 31
- Coletânea de Artigos Prof. Dr. Adriano Ben
- Contas CC5 aberta e ditadura, viabilizaram financeiras ilegais: B
- Roberto Campos na c Banco Central do Bra eleito presidente do l finalização do Banco
- O Brasil e a falsa Ind Adriano Benayon e M

Home > Educação > Livros >

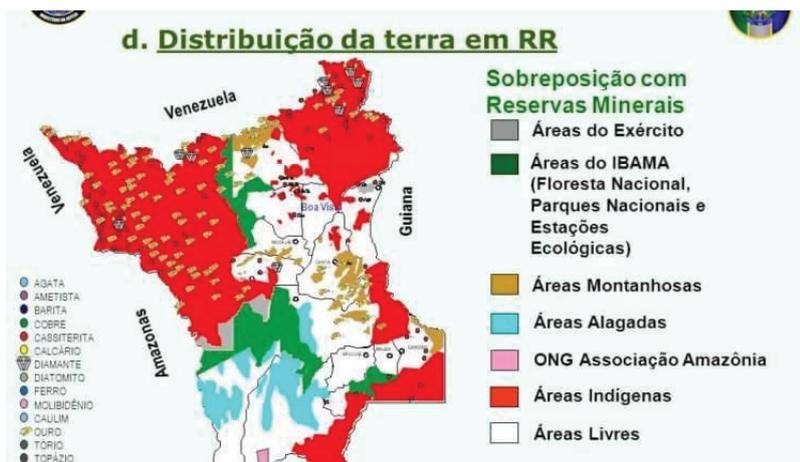
A farsa ianomami



Por **Maurício Vilela**

Publicado **quarta-feira, 27 abril 2016**

Livros

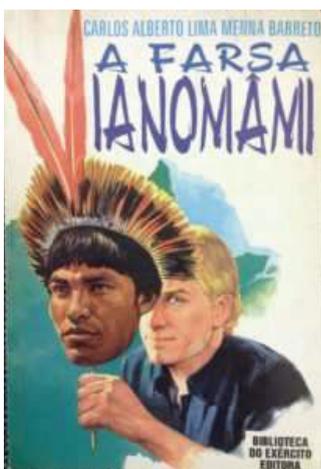


Graças a um eficiente trabalho de desinformação, a maioria das pessoas mais jovens, ao ouvir falar de militares, os imagina como pessoas tacanhas, sem cultura e focadas somente na vida militar.

Ignoram que, ao longo de séculos, os militares não só fizeram parte da elite administrativa da sociedade, como também eram parte da elite intelectual. Só para citar um exemplo, o General Golbery do Couto e Silva, que foi Chefe da Casa Civil dos governos Geisel e Figueiredo, era considerado um intelectual, um dos principais teóricos da doutrina de segurança nacional, elaborada nos anos 50 pelos militares brasileiros. Sua biblioteca particular era considerada uma das mais extensas do país.

A Biblioteca do Exército Brasileiro, fundada em 1881 e reorganizada em 1937, não se dedicou somente a editar livros de estratégia e biografias de militares, mas também a temas de interesse geral, inclusive didáticos. Infelizmente, muitos desses títulos encontram-se hoje esgotados. É o caso de um livro que merecia ser reeditado até mesmo por uma outra editora. Refiro-me a “A farsa ianomami”,

lançado em 1995.



Seu autor, o coronel Carlos Alberto Lima Menna

Barreto, embora gaúcho, passou boa parte da sua vida adulta em Roraima, seja em atividades militares ou, após passar à reserva, como secretário de segurança. Amava a região e seus habitantes, tanto os indígenas quanto os não-indígenas.

O conteúdo do livro é assustador, ainda mais por não ser fruto de alguma paranoia ou teoria da conspiração, mas ser firmemente embasado com referências, autores e provas documentais.



A fotógrafa Claudia Andujar. Abertura da Galeria Luísa Strina na Rua Pe. João Manuel 745. São Paulo, 19 de agosto de 2010. Foto: Roger H. Sasaki

O autor nos mostra de forma irrefutável que nunca houve em toda a história brasileira, desde os primeiros exploradores até Rondon, nenhuma menção a alguma “nação ianomami” e que os índios que, alegadamente, fariam parte dessa “nação” pertencem inclusive a troncos linguísticos distintos, inimigos há séculos. A denominação teria sido inventada por Cláudia Andujar, uma fotógrafa belga, que em 1973, surgiu na mídia protestando contra o “genocídio da nação ianomami”. Embora não tivesse nenhuma credencial de antropóloga, ela conseguiu convencer parte importante da mídia da existência dessa tal nação e lutar para a demarcação de um território imenso a ser habitado somente por alguns poucos milhares de índios. Um verdadeiro latifúndio.



“Ao misturar índios de diferentes grupos na

mesma reserva, o Governo federal, ao invés de preservar suas respectivas culturas, condenou-as à extinção. E não havendo mais índios a proteger, ou levam outros índios para lá, ou arranjam outra desculpa para separar Roraima aquele pedaço.”

Mas o autor ainda vai além. Ele inclui um documento de uma entidade estrangeira, a Christian Church World Council, de 1981, onde se define em termos claríssimos que a Amazônia seria importante demais para fixar nas mãos dos países onde ela está, sendo imperioso que essa região fosse inicialmente preservada da ação dos países e, posteriormente, tivesse sua administração transferida para governos europeus ou para a ONU.

Incluindo experiências pessoais, dados técnicos e vários textos extraídos de jornais e revistas da época e analisando a demarcação de uma reserva em área de fronteira (o que contrária à lei) do tamanho do estado de Santa Catarina, o livro não deixa margens para dúvidas. Também são listadas todas as riquezas minerais que existem, “coincidentemente”, na mesma região demarcada como reserva indígena.

Poucos brasileiros sabem que, ao se criar essa reserva no Governo Collor, foi proibida a entrada de brasileiros (brancos ou mestiços) a oeste do paralelo 62, embora “missionários” e outros estrangeiros frequentem regularmente a região. Como estará aquilo lá agora? Até aeroportos foram feitos dentro da reserva. Aliás,

essas pistas de pouso foram criadas pelo exército brasileiro em 1958, sob o comando do coronel Menna Barreto, sem que os militares soubessem que seriam posteriormente entregues a “missionários cristãos” americanos. O autor chegou a visitar essas pistas depois de alguns anos e se espantou com a presença da bandeira americana no lugar da brasileira...

A reserva ianomami representa quase 20% da área de Roraima. E o livro foi escrito antes da demarcação da reserva Raposa-Serra do Sol, que retirou ainda mais um pedaço do território de Roraima do controle do estado.

Num ponto do livro, o coronel Menna Barreto chega a prever a mudança de foco de parte da esquerda para a falsa questão ecológica, muito antes disso se tornar frequente.

“Chegou-se a pensar que o fim do comunismo pudesse acabar com tantos problemas. Mas os agitadores só mudaram a cor da camisa, do vermelho para o verde. Antes combatiam a ditadura, depois defendiam os índios e agora querem salvar a floresta...”

Talvez seja tarde para recuperarmos essa porção de terra. Mas é indispensável que conheçamos o que ocorreu, para não cairmos novamente nesse tipo de golpe com o uso da mídia, como se tem feito na campanha contra a usina de Belo Monte.



farsa

lanomami

indígenas

Reserva

Roraima



Maurício Vilela

Médico, neurologista, formado pela Faculdade de Medicina da USP. Espírita, esperantista e, na política, tende a preferir o Coletivismo ao invés do Liberalismo ou Conservadorismo. Fundador do portal Olhar Atual.