

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

GUSTAVO HENRIQUE FONTES DE HOLANDA

COSMOPOLÍTICA AMERÍNDIA COMO *PRÁXIS* DIALÉTICA:
ASPECTOS FILOSÓFICOS DA LUTA INDÍGENA POR SEUS TERRITÓRIOS.

CURITIBA

2022

GUSTAVO HENRIQUE FONTES DE HOLANDA

COSMOPOLÍTICA AMERÍNDIA COMO *PRÁXIS* DIALÉTICA:
ASPECTOS FILOSÓFICOS DA LUTA INDÍGENA POR SEUS TERRITÓRIOS.

Tese apresentada ao curso de Pós-Graduação em
Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade
Federal do Paraná (UFPR), como requisito parcial à
obtenção do título de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Walter Menon

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Holanda, Gustavo Henrique Fontes de
Cosmopolítica ameríndia como práxis dialética : aspectos
filosóficos da luta indígena por seus territórios. / Gustavo Henrique
Fontes de Holanda. – Curitiba, 2022.

1 recurso on-line : PDF.

Doutorado (Tese em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná,
Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Walter Menon.

1. Indígenas da América do Sul. 2. Dialética. 3. Práxis (Filosofia).
4. Propriedade Territorial. I. Menon, Walter, 1966-. II. Universidade
Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

Bibliotecária : Fernanda Emanoéla Nogueira Dias CRB-9/1607

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da tese de Doutorado de GUSTAVO HENRIQUE FONTES DE HOLANDA intitulada: *Cosmopolítica Ameríndia: aspectos filosóficos da luta indígena por seus territórios, sob orientação do Prof. Dr. WALTER ROMERO MENON JUNIOR*, 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 doutor 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, 15 de Junho de 2022.

Assinatura Eletrônica

01/07/2022 15:45:03.0

WALTER ROMERO MENON JUNIOR
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

09/11/2022 06:14:18.0

MAURO WILLIAM BARBOSA DE ALMEIDA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS)

Assinatura Eletrônica

03/07/2022 22:06:19.0

BENITO EDUARDO ARAUJO MAESO
Avaliador Interno (UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ -UFPR)

Assinatura Eletrônica

04/07/2022 11:59:26.0

PATRICIA NAKAYAMA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DA INTEGRAÇÃO
LATINO AMERICANA)

Assinatura Eletrônica

04/07/2022 17:42:38.0

JEAN FRANÇOIS GERMAIN TIBLE
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO - USP)

DEDICATÓRIA

Dedico este texto a minha mãe Dinari Fontes que,
oriunda de uma comunidade ribeirinha do Rio Madeira,
sempre foi meu maior exemplo de integridade e sabedoria.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a política de financiamento do ensino superior do Estado brasileiro, que através da CAPES tornou esta empreitada investigativa materialmente possível, apesar dos ataques recebidos pelo executivo federal em sua última legislatura. Este financiamento permitiu, a mim e a minha família, gozar de alguma segurança social e alimentar durante a pandemia mundial de Covid-19. Sou também imensamente grato ao professor Walter Romero Menon, que teve a coragem e generosidade de acolher e incentivar esta pesquisa, mesmo estando fora de seu escopo investigativo usual. Agradeço ainda aos professores Jean Tible, Patrícia Nakayama e Benito Maeso, que gentilmente aceitaram avaliar a primeira formatação deste texto, e enriqueceram-no com suas observações e apontamentos.

Agradeço aos colegas dos cursos de Antropologia e Meio Ambiente da UFPR, com os quais construí o evento *Em Memória de Ângelo Kretã* (2017), que foi tão importante para minha trajetória como pesquisador e ativista dos direitos indígenas, ao unir pesquisadores e lideranças indígenas no mesmo espaço: Josiéli Spenassato, Pedro Fortes, Raphael Pacheco e Sandra Corbari. Fica ainda um agradecimento especial a Alexsander Machado, com quem construí o minicurso sobre Rosa Luxemburgo (2019) realizado no Instituto de Filosofia da Libertação (IFIL) e que me indicou o trabalho de David Harvey. E também aos colegas da pós-graduação em Filosofia, com quem pude construir laços de amizade: Eloyluz (e família), Murilo e Camila, Renan, De França, Fábio, Ízis, Gustavo (Mãozinha), Lukas etc.

E por fim, agradeço especialmente a minha companheira Bárbara Canto, cuja cumplicidade foi crucial para a realização deste trabalho, desde a partilha do trato com a casa aos cuidados comigo e com as crianças (Heitor e Ananda), os diálogos sempre tão preciosos; enfim, por todo o amor que nos estrutura e enriquece.

RESUMO

A investigação que se empreende a seguir se propõe a trazer para a reflexão filosófica questões colocadas através da luta dos povos ameríndios brasileiros pela posse exclusiva e permanente de seus territórios ancestrais, a partir das lentes do materialismo histórico-dialético, como estratégia de manter as questões concretas ligadas a estas lutas, tais quais as pressões político-econômicas e os marcos jurídicos e filosóficos que sobre elas incidem, dentro do escopo da análise. Neste sentido, o primeiro passo configurou-se em um levantamento dos marcos teóricos da Economia Política, enquanto disciplina que mais diretamente trata da disposição dos recursos materiais para a sobrevivência dos povos, entre os quais se destaca o direito à terra. Buscamos ainda contemplar os temas relativos à distribuição das riquezas e rendimento do trabalho em sociedades não capitalistas, a partir do aporte dado pela teoria antropológica, como contraponto ao eurocentrismo da Economia Política tradicional. Posteriormente fez-se um levantamento dos princípios filosóficos que subsidiaram a jurisprudência da empreitada colonial que regulou as questões ligadas aos direitos dos povos nativos da América, passando pela análise de sua formação dentro do moderno estado brasileiro, até chegarmos na conjuntura responsável pela configuração ora em vigor, representada pelos artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988. No último capítulo buscou-se demonstrar a relevância do conceito de cosmopolítica quando aplicado à inteireza do pensamento destes povos, através de uma análise crítica dos princípios constitutivos da ciência moderna, de forma a demonstrar seus alcances e limites e assim abrir espaço para que a cosmopolítica ameríndia – aqui representada pelas formulações de Ailton Krenak e Davi Kopenawa, possa emergir com toda a pertinência e acuracidade de suas proposições. A tese fundamental se estrutura na possibilidade de pensar a luta destes povos pela posse exclusiva de seus territórios ancestrais a partir do conceito de *práxis* dialética, partindo do reconhecimento de sua autodeterminação ontológica, mas não negligenciando as estratégias formuladas ante ao desafio de enfrentar as dinâmicas predatórias e espoliadoras do capital.

Palavras-chave: cosmopolítica; pensamento indígena; *práxis* dialética.

ABSTRACT

The investigation that follows proposes to bring to philosophical reflection questions raised through the struggle of brazilian amerindian peoples for the exclusive and permanent possession of their ancestral territories, from the lens of historical-dialectical materialism, as a strategy to keep the questions concretes linked to these struggles, such as the political-economic pressures and the legal and philosophical frameworks that affect them, within the scope of the analysis. In this sense, the first step was a survey of the theoretical framework of Political Economy, as a discipline that more directly deals with the disposition of material resources for the survival of peoples, among which the right to land stands. We also seek to address the economic issues related to the distribution of wealth and labor income in non-capitalist societies, based on the contribution given by anthropological theory, as a counterpoint to the eurocentrism of traditional political economy. Subsequently, the survey was made of the philosophical principles that supported the jurisprudence of the colonial enterprise that regulated issues related to the rights of the native peoples of America, passing through the analysis of its formatting within the modern brazilian state, until we reached the conjuncture responsible for the configuration now in force, represented by articles 231 and 232 of the Federal Constitution of 1988. In the last chapter, we sought to demonstrate the relevance of the concept of cosmopolitics when applied to the wholeness of the thought of these peoples, through a critical analysis of the constitutive principles of modern science, in order to demonstrate its scope and limits and thus open space for amerindian cosmopolitics – represented here by the formulations of Ailton Krenak and Davi Kopenawa, be likely to emerge with all the pertinence and accuracy of their propositions. The fundamental thesis is based on the possibility of thinking about the struggle of these peoples for the exclusive possession of their ancestral territories from the concept of dialectical praxis, starting from the recognition of their ontological self-determination, but not neglecting the strategies formulated in the face of the challenge of facing the predatory dynamics and despoiler of capital.

Key words: cosmopolitics, indigenous thought, dialectical praxis.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
2. ECONOMIA POLÍTICA DA NATUREZA.....	8
2.1 ORIGENS DA ECONOMIA POLÍTICA.....	10
2.1.1 A Fisiocracia Francesa.....	11
2.1.2 O liberalismo de Adam Smith.....	14
2.1.2.1 Riqueza e Poder.....	18
2.1.2.2 Vícios Privados, Benefícios Públicos.....	20
2.1.2.3 Economia de Subsistência.....	25
2.1.3 David Ricardo e Thomas Malthus.....	27
2.1.3.1 A escassez como fundamento da Economia Política do Capital.....	29
2.1.3.2 Thomas Malthus.....	32
2.1.4 Karl Marx e sua Crítica da Economia Política.....	36
2.1.4.1 Apropriação privada da terra como acumulação primitiva de Capital.	42
2.1.4.2 Acumulação Primitiva em Rosa Luxemburgo.....	44
2.1.5 Karl Polanyi e a Cosmopolítica do Capital.....	50
2.2 A ECONOMIA DO PONTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO.....	53
2.2.1 Dinâmica econômico-política da Dádiva.....	58
2.2.2 A Posse da Terra	60
2.2.3 O planeta à mercê das cosmopolíticas em conflito.....	66
2.2.4 Acumulação por espoliação x Autodemarcação.....	69
3. OS DIREITOS INDÍGENAS NO BRASIL: UMA RECONSTITUIÇÃO FILOSÓFICA.	74
3.1 POVOS ORIGINÁRIOS	75
3.2 FRANCISCO DE VITÓRIA E O ‘DIREITO DAS GENTES’.....	80
3.3 A CONTROVÉRSIA DE VALLADOLID.....	85

3.4 A LEGISLAÇÃO INDÍGENA NO PERÍODO DAS ORDENAÇÕES, IMPÉRIO E 1ª REPÚBLICA.....	90
3.4.1. A tutela orfanológica.....	93
3.4.2 A Lei de Terras	96
3.5 PROTEÇÃO E EXPROPRIAÇÃO NO SÉCULO XX.	99
3.6 A CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA DE 1988: O ALVORECER DO RECONHECIMENTO DO DIREITO AO EXERCÍCIO DA ALTERIDADE RADICAL.....	104
3.7 AMEAÇAS À ESPREITA.	110
4. COSMOPOLÍTICA AMERÍNDIA	117
4.1 UMA METAFÍSICA ESPECIFICAMENTE OCIDENTAL	119
4.3 PROGRESSO: HISTÓRIA, VERDADE E PODER.	130
4.4 A PROPOSTA COSMOPOLÍTICA E A ‘GUERRA DE MUNDOS’	134
4.5 ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA E A VIRADA ONTOLÓGICA	139
4.5.1 Perspectivismo ameríndio.....	144
4.6 PRATICANDO A ESCUTA ATENTA: AUTODETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA E ESTRATÉGIAS COSMOPOLÍTICAS.	147
4.6.1 Cosmopolítica ameríndia em ação.....	150
CONCLUSÃO: COSMOPOLÍTICA COMO PRÁXIS DIALÉTICA DOS POVOS.	159
Ativismo Indígena Contemporâneo: Estratégias e Desafios.	169
5. REFERÊNCIAS.....	184

INTRODUÇÃO

Nas páginas que se seguem empreende-se um estudo filosófico acerca da relevância e pertinência do pensamento dos povos indígenas (originários) na contemporaneidade, tendo como eixo central de análise suas reivindicações quanto ao uso exclusivo de seus territórios ancestrais. Para tal fez-se um levantamento histórico dos marcos conceituais que vieram a estruturar, filosófica, política e juridicamente as dinâmicas coloniais e desenvolvimentistas dos Estados nacionais que com eles vieram a se relacionar.

Como esta dinâmica de apropriação e expropriação destes territórios, a despeito de toda retórica teológica, produtivista ou assimilacionista – civilizatória enfim, foi sempre ditada, em última instância, por interesses políticos, territoriais, comerciais e financeiros, iniciamos nossa análise a partir dos marcos teóricos da Economia Política enquanto ciência que trata fundamentalmente dos critérios e princípios a serem estabelecidos para a divisão social das riquezas, entre as quais os supracitados territórios¹, aí referidos genericamente como terras, enquanto bens à disposição do mercado.

Neste sentido, é oportuno esclarecer já de início que nossa incursão no vasto e complexo universo do pensamento dos povos indígenas será realizado a partir das lentes do materialismo histórico-dialético, enquanto método de “análise das contradições da realidade” (LOWY, 1998, p. 16) inaugurado por Karl Marx e F. Engels no século XIX. Enquanto conceito, o surgimento do materialismo histórico remonta a tese de doutoramento defendida por Marx em 1841, intitulada “As Filosofias da Natureza em Demócrito e Epicuro”, na qual este autor pensa o materialismo filosófico como exposto por estes filósofos da antiguidade, a partir da relação entre *necessidade* e *ação*. Mas será nas *Teses sobre Feuerbach* (1845), escritas quatro anos depois – e só publicadas em 1888

¹ É importante aqui apontar a diferença entre terra e território. Neste sentido, para pensar a luta dos povos ameríndios pela posse exclusiva de seus territórios ancestrais, estaremos seguindo a linha de pensamento do geógrafo brasileiro Milton Santos. Cujo trabalho, sobretudo a partir da década de 1990, nos propõe a diferenciação dos espaços físicos a partir do conceito de ‘território usado’, pois segundo ele: “O território não é apenas o conjunto dos sistemas naturais e de sistemas de coisas superpostas. O território tem que ser entendido como o território usado, não o território em si. O território usado é o chão mais a identidade. A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é o fundamento do trabalho, o lugar da residência, das trocas materiais e espirituais e do exercício da vida” (SANTOS, 1999, p. 8). De forma que, ao longo da tese, sempre que nos referimos a ‘território indígena’, estaremos utilizando esta formulação dada por Santos, como forma de pensá-los enquanto espaços geográficos constituídos por essa conjunção de ‘chão mais identidade e pertencimento’, enquanto lugar das trocas materiais, espirituais e do exercício da vida.

por Engels), que a proposta materialista de Marx será exposta de maneira mais clara e vidente. Já nas primeiras linhas com que abre o texto temos o seguinte:

O defeito fundamental de todo materialismo anterior - inclusive o de Feuerbach - está em que só concebe o objeto, a realidade, o ato sensorial, sob a forma do objeto ou da percepção, mas não como atividade sensorial humana, como prática, não de modo subjetivo. Daí decorre que o lado ativo fosse desenvolvido pelo idealismo, em oposição ao materialismo, mas apenas de modo abstrato, já que o idealismo, naturalmente, não conhece a atividade real, sensorial, como tal (MARX, 2007, p. 537).

A grande questão aí, que vem desde os estudos acerca da relação entre necessidade e ação, é de como melhor analisar historicamente o comportamento social da humanidade, a partir de uma leitura crítica do idealismo alemão, principalmente a partir da formatação célebre dada por Hegel. É por isso que para Marx, vai ser fundamental sofisticar, laicizar e de certa maneira, radicalizar a proposta crítica de Feurbach, propõe uma análise materialista que possa comportar a dialética *pensamento e ação*, sem negligenciar a importância de nenhum dos polos. Na Tese 2 do texto em tela, Marx nos diz o seguinte:

O problema de se ao pensamento humano corresponde uma verdade objetiva não é um problema da teoria, e sim um problema prático. É na prática que o homem tem que demonstrar a verdade, isto é, a realidade, e a força, o caráter terreno de seu pensamento. O debate sobre a realidade ou a irrealidade de um pensamento isolado da prática é um problema puramente escolástico (MARX, 2007, p. 537).

É desta tensão teórica que nascerá teoria do marxismo histórico-dialético, com o qual nos ocuparemos enquanto arcabouço conceitual de fundo, sobre o qual se desdobra a presente investigação sobre a práxis indígena de defesa e retomada de seus territórios ancestrais.

Por ser o ‘materialismo histórico’ uma teoria nascida e gestada no contexto das lutas sindicais e trabalhistas ocorridas na Europa, no contexto do processo de industrialização que se deu entre a primeira e segunda metade do século XIX, ao ser aplicada a investigação das dinâmicas dos povos indígenas nos impõe, naturalmente, importantes mediações teóricas. Neste sentido, estamos cientes de que este princípio epistêmico, ao nos abrir um horizonte de possibilidades de investigação cujas contribuições históricas pretendemos honrar, nos oferece também riscos e limites quando aplicados a presente temática. Já que é particularmente tensa ou perigosa sua utilização na análise de sociedades que se articulam internamente por princípios outros que os impostos pelo mercado autorregulado (ou seja, onde não se aplicam as ‘leis da história’ a partir da luta de classes, nem a dinâmica da compra e venda de força de trabalho²).

² Quanto a este tema, é importante pontuar a forte repercussão das leituras antropológicas na obra conjunta de Marx e Engels, cujas anotações de Marx a partir dos textos de Lewis Morgan (sobre a sociedade nativa

Insistiremos, no entanto, na dialética enquanto ferramenta filosófica, cuja origem remonta a Platão (ou Zenão, segundo Aristóteles) – representantes da formatação que esta tinha na antiguidade, quando, segundo Konder, tratava-se da “arte de, no diálogo, demonstrar uma tese por meio de uma argumentação capaz de definir e distinguir claramente os conceitos envolvidos na discussão” (KONDER, 2008, p. 7). Modernamente, é Hegel o maior representante da dialética como a conhecemos, quando propõe a compreender e operar a partir da tríade conceitual (tese, antítese e síntese), enquanto movimento de realização do Espírito Absoluto na História, cuja elaboração é de cunho especulativo, por isso, idealista. Os editores brasileiros da *Crítica da Filosofia do Direito*, ao buscar demonstrar a filiação idealista romântica da teoria de Hegel, alegam que “para Hegel, o fundamento supremo da realidade não podia ser o ‘absoluto’ de Schelling nem o ‘eu’ de Fichte e sim a ‘ideia’, que se desenvolve numa linha de estrita necessidade; a dinâmica dessa necessidade não teria sua lógica determinada pelos princípios de identidade e contradição, mas sim pela ‘dialética’” (MARX, 2010, p. 159)³. Mas o que nos interessa aqui mais diretamente é como esta ferramenta é apropriada e subvertida por Karl Marx⁴. Segundo Francisco de Oliveira, na introdução a edição brasileira d’O Capital Livro 1:

norte-americana presentes no livro *Ancient Society* [1877]) levaram Engels a escrever “*A origem da família, da propriedade privada e do Estado* [1884]. Foi então a partir destas e outras leituras, como “Haxthausen sobre a propriedade comunal do solo na Rússia, Maurer sobre a história dos Stämme alemães e a propriedade comunal aldeã” (ALMEIDA, 2003, p. 77), que os autores – particularmente Engels que por sua longevidade se encarregou do legado teórico da dupla, passam a rever a famosa sentença que figurava na primeira edição do *Manifesto Comunista* [1848], na qual se afirmava que “a história de toda sociedade até hoje é a história da luta de classes”. Como bem aponta Almeida (2003, p. 77), “nas edições alemã e inglesa de 1888 e 1890, Engels acrescenta: ‘Mais exatamente, isso se refere à história escrita. Em 1847 a pré-história da sociedade, a organização social que antecede toda a história transmitida pela escrita, era praticamente desconhecida’”. Engels propõe dividir a história da humanidade em duas categorias: sociedades com história escrita, cuja história é a história das lutas de classes, e as sociedades sem história escrita, cuja história seria a história das relações de parentesco e de clãs, de gens. Ainda segundo Almeida (2003, p. 77), “nas primeiras, dominariam os conflitos relacionados à produção de coisas. Nas segundas, ressaltam as relações de reprodução das pessoas”.

³ No Dicionário de Filosofia Nicola Abbagnano, acerca da dialética hegeliana, lemos o seguinte: “pela identidade entre racional e real, a Dialética é não só a lei do pensamento, mas a lei da realidade, e seus resultados não são conceitos puros ou conceitos abstratos, mas ‘pensamentos concretos’, ou seja, realidades propriamente ditas, necessárias, determinações ou categorias eternas. Toda a realidade move-se dialeticamente e, portanto, a filosofia hegeliana vê em toda parte tríades de teses, antítese e sínteses, nas quais a antítese representa a ‘negação’, ‘o oposto’ ou ‘outro’ da tese, e a síntese constitui a unidade e, ao mesmo tempo, a certificação de ambas” (NICOLA ABAGNANO, 2007, p. 273).

⁴ Como esclarece Marx no prefácio da segunda edição do Capital: “A mistificação que a dialética sofre nas mãos de Hegel não impede em absoluto que ele tenha sido o primeiro a expor, de modo amplo e consciente, suas formas gerais de movimento. Nele, ela se encontra de cabeça para baixo. É preciso desvirá-la, a fim de descobrir o cerne racional dentro do invólucro místico (MARX, 2013, p. 79). Ou como deixa ainda mais clara essa questão na *nota r*, na qual se relata que Marx escrevera a Kugelmann, em 1868: “Ele [Dühring] sabe muito bem que meu método de desenvolvimento *não* é o hegeliano, pois sou materialista, e Hegel, idealista. A dialética de Hegel é a forma fundamental de toda dialética, mas apenas *depois de* despida de sua forma mística, e é exatamente isso que distingue o *meu* método” (MARX, 2013, p. 597).

Quando deu à dialética a configuração materialista necessária, Marx expurgou-a das propensões especulativas e adequou-a ao trabalho científico. Ao invés de subsumir a ontologia na lógica, são as categorias econômicas e sua história concreta que põem à prova as categorias lógicas e lhes imprimem movimento. A lógica não se identifica à ontologia, o pensamento não se identifica ao ser. A consciência é consciência do ser prático-material que é o homem. A dialética do pensamento se torna a reprodução teórica da dialética originária inerente ao ser, reprodução isenta de esquemas pré-construídos e impostos de cima pela ontologia idealista. Mas, ao contrário de reprodução passiva, de reflexo especular do ser, o pensamento se manifesta através da ativa intervenção espiritual que realiza o trabalho infindável do conhecimento (Ed. Boitempo, 2011. p. 30).

Neste sentido, Marx ao subverter ou revirar a dialética (que antes, em Hegel, estaria de cabeça pra baixo, porque comprometida prioritariamente com a ontologia idealista), aponta para a uma característica do trabalho teórico que até então estava alijada dos debates filosóficos. Trata-se mais precisamente daquilo que se apresentou primeiramente na 11ª tese sobre Feuerbach, ou seja, o caráter dialético de uma teoria que prevê não apenas a interpretação da realidade, mas que também pretende contribuir para uma intervenção nesta mesma realidade, histórica e concreta. Nesta linha, o sociólogo brasileiro Octávio Ianni nos diz o seguinte: “enquanto que a dialética idealista hegeliana é um método de pensar o real, a dialética marxista é um método de pensar e transformar o real.” Sendo assim, a “interpretação dialética opera na constituição e transformação da realidade, ao mesmo tempo que a interpreta” (IANNI, 1982, p.12). E esse passo é fundamental para a nossa própria apropriação desta ferramenta, pois é a partir da formatação da dialética empreendida por Marx, dentro da estrutura teórica do materialismo-histórico⁵, que a compreendemos como a ferramenta filosófica mais adequada para o estudo de uma realidade concreta: qual seja, a luta dos povos ameríndios por seus territórios. Já que seus conflitos se dão, em grande medida, em face das dinâmicas espoliadoras e predatórias do capital global.

No entanto, é fato deveras relevante que do ponto de vista dos povos ameríndios, este conflito se dê em outros termos, mobilizando outras entidades e conceitos para além da relação capital x trabalho. Mas acreditamos que a utilização da dialética se justifica enquanto ferramenta se a tomarmos como sendo aquela à qual, segundo Marx, “nada se

⁵ Por materialismo-histórico entendemos a leitura marxista da realidade a partir de seus pressupostos materiais efetivamente atuantes em determinadas conjunturas históricas “Os homens fazem a sua própria história, mas não a fazem segundo a sua livre vontade; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (O 18 de Brumário de Louis Bonaparte...?)

deixa impor, e é, na sua essência, crítica” (MARX, 2013, p. 79). Acerca dessa questão, o pensador brasileiro Michael Löwy salienta que a

hipótese fundamental da dialética é de que não existe nada eterno, nada fixo, nada absoluto. Não existem ideias, princípios, categorias, entidades absolutas, estabelecidas de uma vez por todas. (...) [pois] tudo o que existe na vida humana e social está em perpétua transformação, tudo é perecível, tudo está sujeito ao fluxo da história.” (LOWY, 1998, p.14).

É reconfortante saber que não estamos sozinhos nesta empreitada analítica que busca conciliar materialismo histórico-dialético com as lutas dos povos originários. Neste sentido, seguimos uma trilha aberta pelos importantes trabalhos de pensadores como Michael Taussig, *O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul* (2010); Jean Tible, *Marx Selvagem* (2013); Michael Löwy; e os textos e artigos do professor Mauro W. B. Almeida, cujos conteúdos constituem referência incontornável quanto a relação entre marxismo e antropologia. Com a diferença de que não somos antropólogos, sociólogos ou cientistas políticos, e que nossa análise parte do universo conceitual da filosofia⁶.

Em resumo, pretendemos aqui defender a tese de que a luta dos povos ameríndios por seus territórios ancestrais, ao mobilizar conceitos e dinâmicas próprias (seus mundos), pode ser entendida como *práxis* dialética, como referência a esta constante “reelaboração cosmológica dos fatos e feitos do contato”, na constante construção e reconstrução de uma saber e um fazer político e cosmológico ao mesmo tempo (cosmopolítico) contra a entropia causada pelo avanço do capital sobre as florestas e demais territórios tradicionais, realizando assim um perpétuo tecer da legitimidade cosmológica do real (ALBERT, 2002, p. 4-12).

Entendemos que os conceitos de ‘materialismo histórico’ e ‘*práxis* dialética’, ao serem aplicados a outras cosmopolíticas que não a estruturada pelas dinâmicas do mercado autorregulado – no qual ou contra o qual foi originalmente formulado; têm de passar por uma torção teórica. Mas nada que desconfigure sua substância, afinal, *práxis* enquanto conceito que indica a união entre teoria e ação, não estaria distante da referida “reelaboração cosmológica dos fatos e feitos do contato” e as estratégias de enfrentamento da entropia que lhes segue. Propomos então entender o ativismo ameríndio

⁶ Estamos cientes de estar negligenciando aqui os trabalhos do peruano José Carlos Mariátegui, pioneiro na proposta de diálogo e construção de uma nova versão do marxismo adaptada para a realidade sul-americana. Pois não é de adaptação do marxismo que trataremos aqui, nem da construção ou defesa de um comunismo indo-americano. Mas apenas da utilização da dialética materialista histórica enquanto ferramenta de análise das lutas dos povos ameríndios. Para quem se interessar por este outro debate, Cf. *José Carlos Mariátegui: Marx e a América indígena* (TIBLE, 2009).

(configurado na sua ‘cosmopolítica’) enquanto *práxis dialética*, como forma de analisar suas ações e elaborações teóricas frente as violências do capital e contradições da realidade concreta, enquanto este exercício de *re-existência* que vem sendo protagonizado por estes povos há meio milênio. Supomos assim que tais conceitos nos ajudam a entender os discursos e as ações dos povos indígenas na luta por seus territórios ancestrais, sem nos deixar seduzir por estratégias de investigação puramente ontológicas, que beiram o exotismo ou circunscritas a nuances puramente teóricas típicas de um fetichismo academicista. Com estas ressalvas, buscamos demonstrar estar cientes dos riscos implícitos no arcabouço conceitual escolhido para a investigação empreendida, o que não nos impede de seguir apostando no potencial crítico e esclarecedor dos mesmos.

Iniciaremos então a investigação a partir de um levantamento dos marcos teóricos que vieram a constituir a Economia Política como ciência, mas sobretudo enquanto conjunto de princípios que vieram a estruturar a divisão social das riquezas a partir do advento da modernidade e do surgimento do mercado autorregulado. Enquanto dialética, tal empreitada teórica também nos impôs uma análise da teoria antropológica acerca da divisão social das riquezas entre povos originários. Como o eixo central de nossa investigação é a luta dos povos originários por seus territórios, através desta investigação buscamos fundamentar o conceito de ‘economia política da natureza’, originalmente formulado por Bruce Albert (2002).

Seguindo a trilha do materialismo histórico-dialético, no segundo capítulo efetuou-se um levantamento dos fundamentos conceituais – filosóficos, teológicos e jurídicos, mobilizados pelos Estados nacionais quando, através das dinâmicas coloniais, passaram a gerir estes territórios aplicando aqui suas práticas genocidas e etnocidas simultaneamente. Até o momento em que os povos indígenas, através de intensa mobilização e luta entre as décadas de 1970 e 1980, e contando com a ajuda de diversos atores não-indígenas, passaram a reivindicar e conquistar alguma autonomia política e jurídica na defesa e gestão de seus territórios tradicionais. Processo este que culminou na consolidação dos direitos indígenas na Constituição Federal brasileira de 1988, presente nos capítulos 231 e 232. Direitos duramente conquistados e que hoje se encontram sob forte pressão e ataque dos interesses do capital global, através de seus prepostos nacionais no congresso, com vistas a desfigurá-los e desconstruí-los.

No terceiro e último capítulo, buscou-se realizar um diálogo com a ciência moderna através da análise de seus elementos estruturais, como estratégia para dar voz a alguns de seus melhores críticos contemporâneos (entre os quais, pensadores indígenas

obviamente). Consideramos esta etapa fundamental, pois sem uma crítica aguda de alguns desses elementos que constituem a *episteme* ocidental moderna, qualquer teoria a favor dos direitos dos povos indígenas estará circunscrita aos limites estreitos da boa vontade ou do interesse pelo exotismo. Isso para deixar claro que a questão relativa a estes direitos é ética, política, mas pertence a uma categoria ainda maior que ambas, que é a cosmopolítica, pois se trata fundamentalmente de guerra ontológica (ALMEIDA, 2021), ou de mundos (LATOUR, 2015), pela existência de entes como ‘caipora’ ou ‘povos indígenas’.

Na conclusão fazemos um breve levantamento do estado atual de algumas das lutas mais importantes travadas pelos povos nativos do Brasil, no âmbito jurídico e extrajurídico, acompanhado de um breve panorama do que se passa no continente americano, do Canadá à Patagônia, passando por Stand Rock Sioux nos EUA, pelo movimento zapatista no sul do México e os Mapuche entre o Chile e Argentina. Nossa finalidade aí será reforçar a pertinência do conceito de cosmopolítica ameríndia enquanto *práxis* dialética, mostrando algumas de suas conquistas, estratégias e maiores desafios na atualidade.

1. ECONOMIA POLÍTICA DA NATUREZA

Neste capítulo pretendemos investigar a origem, o alcance e o escopo do conceito de Economia Política da Natureza, a fim de averiguar sua pertinência quando aplicado à luta indígena pela demarcação de seus territórios, relativa ao confronto com a dinâmica predatória e privatista dos interesses da mercantilização capitalista da terra e dos chamados ‘recursos naturais’. Neste sentido, buscaremos aplicar na análise porvir princípios da dialética materialista, ao propor que a luta dos povos indígenas por seus territórios ancestrais enfrenta a questão estrutural da divisão social das riquezas como aplicada e imposta pela dinâmica do capitalismo. O que nos convidou ao estudo de como se sedimentaram os alicerces práticos e teóricos da estruturação moderna destas divisões de riquezas, que como veremos, historicamente sempre beneficiou os grandes produtores e proprietários em detrimento dos pequenos proprietários e camponeses, dando mais importância ao fluxo constante de capitais do que aos seres humanos impactados por essas práticas. E que para se impor plenamente, precisou destruir os modos de vida e partilha das riquezas que antecedem (e resistem) à dinâmica capitalista, em diversos locais ao redor do planeta. Dentre estes, incluem-se extensas regiões da floresta amazônica, onde resistem, entre tantos outros povos, os Yanomami, que há décadas estão no front dos enfrentamentos contra as dinâmicas genocidas e ecocidas do capital, em parceria com a negligência e cumplicidade do Estado nacional.

Falamos dos Yanomami pois é exatamente com referência a este contexto que nasce o conceito de Economia Política da Natureza, originalmente formulado pelo antropólogo francês Bruce Albert, a partir de seu longo trabalho etnográfico com os índios Yanomami, cujo território, de aproximadamente 192.000 km², encontra-se situado em ambos os lados da fronteira Brasil-Venezuela, na região do interflúvio Orinoco - Amazonas (afluentes da margem direita do rio Branco e esquerda do rio Negro)⁷. Mais especificamente, este conceito surge quando Albert busca enfeixar no mesmo raciocínio: a elevação da taxa da onça de ouro⁸ (31,1 gramas), “que atingiu um recorde histórico de 850 dólares (\$850,00) na bolsa de Londres no começo de 1980, sendo que de 1943 a 1973, este valor tenha oscilado entre 35 e 42 dólares” (ALBERT, 2002, p. 6), com a invasão do garimpo ilegal sobre a Terra Yanomami. Ocorreu que, como consequência desta elevação brutal e abrupta, houve uma intensificação da garimpagem na Amazônia que a alçou a

⁷ Albert concentrou sua experiência etnográfica e ativismo indigenista na porção brasileira deste território.

⁸ Unidade comercial de medida do ouro. Equivale atualmente a 28,35g.

“atividade econômica dominante” na região, ocupando, na década de 1980, cerca de meio milhão de garimpeiros⁹.

Esta ‘corrida do ouro’, ainda segundo Albert, teria “explodido no coração do território yanomami, em Paapuí, um posto indígena da Funai no alto rio Macajá”, em 1986. Já em meados do ano seguinte, quatro lideranças que resistiam ao avanço extrativista foram assassinadas, e desde então “a invasão maciça começou”. Dezenas de milhares de garimpeiros assolaram a região, com suas ferramentas, armas e doenças (entre as quais aquilo que os yanomami chamaram de ‘febre do ouro canibal’). Não é difícil relacionar estes eventos com o que ficou conhecido como ‘massacre de Haximu’, que vitimou dezesseis yanomami em 1993, no que se configurou como o primeiro processo em que cidadãos brasileiros foram julgados e condenados por genocídio. Iniciamos o capítulo com este relato histórico não apenas porque enseja a criação do conceito sobre o qual iremos nos debruçar, mas também porque funciona como um claro exemplo da relação dialética entre as dinâmicas do capital global (neste caso, a alta abrupta e exponencial da taxa da onça de ouro) com a invasão de terras indígenas, o que tem seguidamente levado a desdobramentos catastróficos, como o referido massacre.

No entanto, o conceito de Economia Política da Natureza, apesar de intuitivo, não é óbvio ou autoexplicativo, isto porque envolve mais de uma das ciências humanas, no caso Economia Política e Antropologia, razão pela qual achamos que seria pertinente realizar uma abordagem filosófica. Neste sentido, entendemos que este conceito exige, para sua utilização precisa, algumas mediações teóricas que não constam na formulação original de Albert. Afinal, Economia Política é um campo de investigação já bem consolidado no pensamento ocidental, cujo surgimento remonta à segunda metade do século XVIII, tendo o francês François Quesnay e o escocês Adam Smith como seus ‘pais fundadores’. E é fato que as ligações destes pensadores com o horizonte da Antropologia ou qualquer pesquisa relacionada aos povos nativos são tão remotas quanto problemáticas¹⁰. Acreditamos que assim estaremos seguindo um mandamento do materialismo histórico dialético, o da radicalidade, ao buscarmos encontrar as raízes da dinâmica capitalista de divisão social das riquezas, através da análise dos fundamentos práticos e teóricos da Economia Política clássica.

⁹ Lembremos que Serra Pelada, o maior garimpo a céu aberto do mundo, também na região amazônica, data deste mesmo período.

¹⁰ Adam Smith, por exemplo, recorre diversas vezes a ‘exemplos’ de *povos primitivos* para ilustrar sua teoria da divisão do trabalho, como veremos adiante.

Aliado a essa tensão já de partida entre dois campos de conhecimento que muito dificilmente dialogam entre si, teremos ainda que dar conta de um terceiro termo na construção deste conceito, cujo significado não é nada evidente e particularmente complexo quando referido ao pensamento dos povos nativos: Natureza. No entanto, haverá o momento de dar a devida atenção as questões relativas a este conceito no último capítulo desta tese, quando então nos debruçamos sobre ele, buscando explorar e esclarecer as tensões entre a Ciência ocidental e aquilo que estamos chamando aqui de cosmopolítica ameríndia.

Dito isto, neste momento então pretendemos nos deter no surgimento da Economia Política enquanto teoria independente (a primeira a se desvencilhar da Filosofia, segundo Paul Singer), a partir da análise dos seus autores clássicos¹¹, com o enfoque em três aspectos que reputamos cruciais não apenas para estruturar esta nova disciplina teórica, mas também a partir dos quais podemos acenar para o diálogo com o horizonte ameríndio, sob um viés materialista histórico. São eles: trabalho, terra e divisão social das riquezas. Vejamos então o contexto do surgimento desta disciplina.

2.1 ORIGENS DA ECONOMIA POLÍTICA

O cirurgião, posteriormente médico e por fim economista francês François Quesnay (1694-1774) partilha com o filósofo e economista escocês Adam Smith (1723-1790) o *status* de pioneiros da Economia Política. De fato, são pensadores contemporâneos entre si e há indícios de que teriam se encontrado quando de uma temporada de Smith na França, além de referências explícitas de Smith a Quesnay¹². Inclusive a obra magna do primeiro, *A Riqueza das Nações*, teria prevista uma dedicatória ao último se aquele não tivesse morrido pouco antes. Mas apesar de compartilharem o pioneirismo na construção deste novo campo de conhecimento, a distância entre a fisiocracia francesa e o liberalismo inglês é bastante relevante.

¹¹“Num mundo atormentado pelos problemas econômicos, num mundo em que nos preocupamos constantemente com os assuntos e as questões econômicas, os grandes economistas nos deveriam ser tão familiares como os grandes filósofos ou estadistas. Ao invés disso, porém, são apenas figuras do passado e os assuntos que tão apaixonadamente debateram são vistos por nós com um respeito distante”. (HEILBRONER, 1969, p. 2)

¹² “O Sr, Quesnay, ele próprio médico, e médico muito teórico, parece ter tido uma ideia do mesmo tipo, no tocante ao organismo político, e parece ter imaginado que ele se fortaleceria e se desenvolveria somente sob um determinado regime preciso, o exato regime da liberdade e da justiça perfeitas” (SMITH, 1983, p. 159).

E esta distância se dá, ao menos em parte, pelas circunstâncias históricas do país de origem de cada um destes pensadores, pois, quando do surgimento do ‘*Tableau Economique*’, obra máxima de Quesnay, a Coroa francesa, após a Guerra dos sete anos (1756-1763), estava à beira da falência e necessitava urgentemente de uma reforma tributária para a qual a fisiocracia (ou o apelo à produção agrária em grande escala), pretendia estabelecer as bases teóricas. A Grã-Bretanha de Smith, por outro lado, iniciava o seu ‘século grandioso’ de produção de manufaturas e exportação, que veio a culminar na Revolução Industrial e a consequente hegemonia mundial britânica no decorrer do séc. XIX.

Apesar das muitas diferenças entre estes pensadores, ambos tinham em vista um inimigo comum: o mercantilismo enquanto paradigma teórico-político e econômico, responsável pelas dinâmicas protecionistas e intervencionistas dos países à frente da corrida colonial. O qual tinha como pressuposto a ideia de que a riqueza de uma nação se media pela quantidade de ouro e prata em seus cofres.

2.1.1 A Fisiocracia Francesa

Enquanto primeira escola da Economia Política baseada em uma ‘filosofia econômica’, a Fisiocracia, ao buscar criar um campo analítico a partir do qual fosse possível mensurar os montantes econômicos de um país inteiro, tendo em vista a produção de riqueza como um componente estratégico da política internacional, estabeleceu como princípio “a dependência de toda a sociedade em relação à agricultura” (KUNTZ, 1982, p. 22). O próprio Quesnay coloca a questão nos seguintes termos:

[...] mas o princípio de todos estes benefícios está na Agricultura, que fornece a primeira necessidade material, que fornece as reservas para o Rei e para os proprietários, os dízimos ao clero e os lucros para os agricultores. Estas são as riquezas sempre renovadas que suportam todos outros estados do reino, que dão o esteio para todas as outras profissões, que estão florescendo no comércio que favorecem a população, que animam a indústria e que mantêm a prosperidade da nação (QUESNAY, apud Ribeiro; Cantarino; 2016, p. 367).

Por essa passagem já podemos ver que a equação econômica de Quesnay tem como constantes “as reservas para o rei” e “os dízimos para o Clero”, elementos que serão rapidamente suprimidos da versão seguinte, smithiana, da Economia Política. Este pensamento propõe dividir a sociedade em três espécies de sujeitos: a produtiva, a estéril e a dos proprietários. Para a fisiocracia então, a única atividade considerada produtiva é

a agricultura (mas não qualquer agricultura, como veremos adiante). Estéreis, serão, portanto, todos os outros trabalhadores. E proprietários, são, naturalmente, os grandes donos de terras. Ao privilegiar os agricultores como a única classe produtiva da sociedade, o autor parte na verdade de um raciocínio bastante simples: “com efeito, sem os produtos de nossas terras, sem os rendimentos e as despesas dos proprietários e dos cultivadores, donde surgiriam o lucro do comércio e o salário da mão de obra?” (QUESNAY, apud. KUNTZ, 1982, p. 22). Em outras palavras, acreditava-se que só a agricultura produzia de fato excedente, já que a manufatura, na visão deste autor e de seus seguidores, apenas transformava a matéria prima oferecida por aquela, e não agregava valor ao produto final, nada além do necessário a manutenção de suas atividades: o pagamento de salários estando em primeiro plano.

É claro que não se trata aqui de qualquer agricultura, pois, do ponto de vista dos fisiocratas, os pequenos agricultores, que produziam apenas para sua subsistência, eram considerados um verdadeiro estorvo, pois sua atividade em nada contribuía para o enriquecimento da nação, e ainda por cima ocupavam terras que poderiam ser destinadas a fins mais nobres. Fins estes só alcançáveis pelos grandes produtores rurais que produziam em grande escala, já que era “a imagem de uma agricultura empresarial, extensa, tecnificada, capitalizada e favorecida pelas instituições que os fisiocratas julgavam adequadas” (KUNTZ, 1982, p. 15).

De forma que para a Fisiocracia, estavam os grandes produtores de um lado, considerados os verdadeiros responsáveis por aumentar as riquezas da nação, e do outro os “pobres cultivadores”, os quais “entre todos os homens que produzem por seus trabalhos, os que só consomem o que produzem e tudo o que produzem são os menos proveitosos para o Estado”, já que estes “nada vendem, nada compram e só se ocupam de prover, difícil e miseravelmente, às suas necessidades” (QUESNAY, apud KUNTZ, 1982, p. 30). Por aí se vê que a Economia Política, a partir da fisiocracia, já nasce como um apelo à grande propriedade privada da terra¹³. Desta forma, ao execrar uma camada da população que “nada vende e nada compra” mostra claramente que o sistema fisiocrático, apesar de suas relações com a Coroa e o Clero (o que lhe valeu as acusações de estar ainda preso ao modo de produção feudal), já é um sistema voltado exclusivamente

¹³ “Esses pobres cultivadores, tão pouco úteis ao Estado, não representam o verdadeiro lavrador, o rico arrendatário que cultiva em grande escala, que governa, que comanda, que multiplica as despesas para aumentar os lucros; que, não negligenciando nenhum meio, nenhuma vantagem particular, faz o bem geral; que emprega utilmente os habitantes do campo, que pode escolher e esperar os tempos mais favoráveis para a venda de seus grãos, para a compra e venda de seus animais” (QUESNAY, in KUNTZ, 1982, p. 15).

para o mercado. Talvez não seja conceitualmente preciso taxá-lo de capitalista, devido à ausência do trabalho assalariado, no entanto, a produção para o mercado lhe sendo um aspecto estrutural o aproxima muito das dinâmicas propriamente capitalistas.

Temos então que a tese básica da fisiocracia é a de que só poderia haver um setor não-agrícola da economia, tal qual a produção de manufaturas, “se houver um excedente agrícola, isto é, se os agricultores produzirem mais que o necessário à sua vida e à manutenção de sua atividade” (KUNTZ, 1982, p. 22). A qual pode ser resumida na afirmação peremptória de que “a origem, o princípio de toda despesa e de toda riqueza é a fertilidade da terra” (QUESNAY, in KUNTZ, 1982, p. 26). Esta questão, combinada, como vimos, com o primado da grande propriedade rural (ou seja, a grande apropriação privada da terra), constituem juntas o núcleo dessa teoria econômica.

Karl Marx, em sua teoria da mais-valia, irá elogiar Quesnay pelo pioneirismo na análise do excedente (*produit-net*, produto líquido¹⁴) como resultado da produção direta e não das trocas como era postulado anteriormente pelo mercantilismo. No entanto, Marx irá dizer que nesta teoria a produção capitalista ainda estava fortemente influenciada por “parâmetros feudais”. Contudo, apesar da centralidade da produção agrícola, não é seguro afirmar que a fisiocracia compartilhava das “regras legais e costumeiras” que protegiam e salvaguardavam a terra enquanto elemento básico da produção, tanto no sistema feudal quanto mercantilista. Pois este último, mesmo com “toda a tendência em direção à comercialização” jamais ultrapassou estas barreiras que impediam que a terra (e o trabalho) se tornassem meros objetos de comércio (POLANYI, 2012, p. 91).

Já a crítica da fisiocracia ao mercantilismo, enquanto paradigma econômico a ser deposto, pode ser resumida em dois pontos-chaves: 1) o combate às políticas protecionistas em nome da constituição de um mercado, pela primeira vez, autorregulado: “o preço dos gêneros não pode submeter-se a nenhuma ordem, a nenhuma situação fixa, num reino privado da liberdade ou da facilidade do comércio exterior de exportação e de importação” (QUESNAY, 1984, p. 110-111); e, 2) a crítica à ideia de que a riqueza de uma nação se mediria pela quantidade de moeda (ouro e prata) em circulação ou em seus cofres. A defesa de um mercado autorregulado, que segundo Polanyi, se constituiu como a verdadeira fonte motriz do sistema capitalista, coloca a Fisiocracia na aurora da Economia Política capitalista, por ter sido esta a invenção cuja invocação “deu origem a uma civilização específica” (POLANYI, 2002, p. 17).

¹⁴ Do qual deriva o próprio conceito marxiano de mais-valia, segundo Polanyi.

É com esta escola ainda que surgiu pela primeira vez a distinção entre ‘valor de uso’ e preço das mercadorias. Quesnay afirma que “se o valor de uso é sempre o mesmo, mais ou menos interessante para os homens segundo corresponda às suas necessidades ou ao seu desejo de desfrutá-lo”, o preço, “ao contrário, varia e depende de causas tão inconstantes quanto independentes” (QUESNAY, 1984, p. 106). O autor entende então que “não se deve confundir o preço das riquezas com o seu valor de uso, pois esses dois valores não têm, frequentemente, nenhuma correspondência entre si” (idem, p. 106).

Outro ponto de crítica frontal ao mercantilismo feita pela fisiocracia de Quesnay está relacionado ao anterior e diz respeito a concepção de riqueza, então em mudança. Pois no Capitalismo, já não fará mais sentido o acúmulo de ouro e prata, já que o “dinheiro – ou o ouro e a prata enquanto dinheiro”, se é extremamente útil como utensílio de comércio por ser incorruptível, não é riqueza de uso, e sendo assim, “o dinheiro mesmo seria apenas uma riqueza estéril sem o comércio. Ele só pode, pois, tornar-se uma riqueza maior num reino na medida em que o convertemos, com lucro, em riquezas comerciáveis compradas no estrangeiro” (QUESNAY, 1984, p. 107). Donde o autor conclui que “a opulência de um Estado não consiste, pois, na quantidade de moeda, mas na abundância e no bom preço das riquezas comerciáveis” (idem, p. 107)¹⁵.

Antes de encerrarmos este tópico sobre a fisiocracia, é preciso pontuar que, através da sua discussão da centralidade da agricultura (relativa a produção em larga escala), do debate sobre o que constituiria verdadeiramente a riqueza de uma nação e a subsequente defesa de um mercado autorregulado, o que estava em jogo era a “questão do melhor governo”, já que se tratava de “uma teoria do desenvolvimento, isto é, uma teoria das condições explicativas do maior ou menor grau de riqueza e bem-estar alcançado por uma sociedade” (KUNTZ, 1982, p. 14; 20).

2.1.2 O liberalismo de Adam Smith

O escocês Adam Smith é amplamente cortejado como o verdadeiro precursor da Economia Política por ter lhe dado a formatação teórica que será posteriormente considerada como ‘clássica’. Pois é de fato com Smith que o fantasma do ‘homem econômico’ ganha forma, enquanto “uma criatura que segue seu cérebro calculista onde quer que este o leve” (HEILBRONER, 1969, p. 25). Seu grande feito foi o de encontrar

¹⁵ “É pela abundância e pelo alto preço constante dos gêneros agrícolas comerciáveis de uma nação que se deve avaliar sua opulência e sua prosperidade” (Quesnay, 1984, p. 107).

ou propor leis estruturais capazes de explicar e prever o comportamento econômico em meio ao caótico cenário da sociedade inglesa, a qual

ao invés de parecer uma máquina cuidadosamente planejada, na qual se percebesse que cada peça contribuía para o funcionamento do todo, (...) parecia-se mais a uma daquelas estranhas máquinas a vapor de James Watt: negra, barulhenta, ineficiente, perigosa. Era curioso que o Dr. Smith declarasse perceber ordem, finalidade e objetivo em tudo isso (HEILBRONER, 1969, p. 31).

A singularidade de sua contribuição está estreitamente ligada a três aspectos: a capacidade de abstração com relação a análise dos fluxos de capital; a fundamentação metafísica de todo o sistema a partir do postulado de uma ‘propensão natural à barganha’ e à elegância literária de seu estilo, muito superior à de seu precursor Quesnay, e de seu continuador, David Ricardo. Sem tirar o brilho de seu pioneirismo, podemos, no entanto, rastrear, além de Quesnay, dois precursores do liberalismo smithiano, em dois aspectos deveras importantes e relevantes da sua obra: um cuja contribuição fornecerá o elemento material central da análise smithiana que será o trabalho como origem de toda riqueza – William Petty; e o outro irá influenciar de maneira contundente seu postulado metafísico – Bernard Mandeville.

Do ponto de vista material, a leitura do fenômeno da Economia Política proposta por Adam Smith, ao estabelecer uma crítica contundente ao mercantilismo em nome do livre mercado, e propondo uma alternativa à teoria fisiocrata que entendia a riqueza centrada apenas na produção agrícola, recupera as contribuições de William Petty (1623-1687), cujas proposições elaboradas um século antes já apontavam que a origem de toda riqueza não estaria nem na terra nem no ouro, mas sim no trabalho. Segundo Paul Singer, “Smith retoma o problema nas linhas em que Petty o colocou, distinguindo o valor de uso e o valor de troca das mercadorias” (SINGER, in SMITH, 1979, p. X).

Esta mudança de foco na análise da Economia Política, que passa desde aí a investigar prioritariamente a questão do trabalho relacionado a sua produtividade, forneceu as bases para a teoria de que “a riqueza de uma nação é expressa pelo seu produto *per capita*” (SINGER, in SMITH, 1979, p. XI), a qual é até hoje amplamente aceita como válida. A questão do trabalho em Smith retoma a discussão dos tipos de ocupação de Quesnay, a partir daí referidos em termos de classes sociais; mas diferentemente daquele, propõe a divisão de toda a sociedade entre aqueles que efetuam um trabalho considerado produtivo e os improdutivos. Assim, o critério fornecido pelo autor para essa classificação é: “há uma espécie de trabalho que acrescenta ao valor do objeto a que é aplicado; e há uma outra que não tem esse efeito. O primeiro, que produz um valor, pode ser designado

pelo nome de trabalho produtivo; e o segundo pelo de trabalho improdutivo” (SMITH, 1974, p. 209). O que deixa clara a visão materialista da riqueza de Smith, ou seja, trabalho produtivo é trabalho que se consolida materialmente em objetos, ou, como diz o autor, “uma quantidade de trabalho que fica armazenada, e que pode, quando necessário, ser novamente utilizada” (SMITH, 1974, p. 209).

Na reflexão que acompanha este raciocínio, Smith utiliza como exemplo uma comparação entre o trabalho de alguém ocupado em manufaturas e um serviço doméstico. Reflexão esta que, por sua vez, escancara o sistema de exploração do trabalho a partir da mais-valia, como será posteriormente apontado por Marx. Neste sentido, com relação ao pagamento de cada um destes trabalhadores e o resultado concreto do trabalho de cada um, Smith nos diz o seguinte:

Se bem que o manufator receba o salário que lhe é adiantado pelo seu patrão, na realidade não lhe custa nada, pois o valor desse salário é repostado, com lucros, pelo acréscimo do valor do objeto ao qual seu trabalho foi aplicado. Mas a manutenção de um serviço doméstico não é compensada por nada (SMITH, 1974, p. 209).

O autor entende assim por trabalho improdutivo, aquele cujo resultado não é integrado nem recai em “qualquer objeto durável ou bem negociável, que permaneça para além do fim desse trabalho, e [esta parte é fundamental] que possa ser trocado por uma igual quantidade de trabalho” (SMITH, 1974, p. 209). Para espanto geral, Smith elenca entre os trabalhadores improdutivos “algumas das classes mais respeitáveis da sociedade”, tais como “o soberano e todos os oficiais da justiça e do exército que o servem, todo o exército e toda a marinha (...) os servidores públicos (...) eclesiásticos, juristas, médicos, músicos, cantores de ópera, bailarinos etc.”. Pois, apesar da variedade destas ocupações todas elas têm em comum o fato de que seus trabalhos perecem, deixam de existir, “no mesmo instante em que são produzidos” (SMITH, 1974, p. 210).

Esta classificação do trabalho em produtivo e improdutivo irá se desdobrar na teoria da divisão do trabalho, a qual é tida por este autor com a responsável pelo aumento da produtividade, “que por sua vez, é uma função de seu grau de especialização” (SINGER, 1979, p. 11). Este aumento do grau de especialização responsável pelo aumento da produtividade é proposto por Smith através das categorias de “engenho, destreza e disciplinamento com que o trabalho é efetuado” (SMITH, 1974, p. 9).

Esta análise, que até então nos parece bastante sóbria e precisa, e que irá nos permitir avaliar o importante papel que a maquinaria irá desempenhar na estruturação do

sistema capitalista¹⁶, torna-se problemática quando observamos que o autor postula que “esta divisão do trabalho [...] foi a consequência necessária de uma determinada tendência da natureza humana” (SMITH, 1974, p. 19). Mas deixaremos a problematização desta ‘tendência natural da natureza humana’, que será o substrato metafísico da teoria smithiana, para um momento posterior. Por ora, vejamos mais algumas consequências materiais de sua análise da riqueza a partir do trabalho.

Smith postula de forma bastante categórica que “o trabalho foi o primeiro preço, a primeira moeda de troca que foi paga por todas as coisas” (SMITH, 1974, p. 33), de onde deduz que “o trabalho surge como única medida de valor rigorosa e universal, a única que nos permite comparar o valor das diferentes mercadorias em todos os tempos e lugares” (SMITH, 1974, p. 37). A partir destas afirmações fica clara a centralidade que o trabalho irá ocupar na teoria do autor, a qual irá impactar em toda a produção teórica da Economia Política clássica. Mas, logo em seguida no texto, Smith faz uma breve ressalva que para nossa investigação é da maior relevância, porque demonstra a relação que este pensamento estabelece com os outros dois pontos centrais relativos à nossa incursão na economia política: a questão da terra (ou da apropriação privada da terra no regime capitalista) e a divisão social das riquezas, nos dando ainda de passagem uma amostra de como o autor pensa as comunidades nativas ou tribais. Nos diz ele,

desde que a humanidade saiu daquele primitivo e rude estado da sociedade que precede simultaneamente a acumulação de mercadorias e a apropriação de terras; o produto do trabalho deixa de pertencer totalmente ao trabalhador, pois a partir de então ele é ‘forçado a partilhá-lo com o possuidor de capital que lhe dá emprego’ (SMITH, 1974, p. 47-48).

A partir daí, o autor propõe uma análise da riqueza como sendo uma equação constituída basicamente por três elementos: renda da terra, trabalho e lucro. Mantendo aí o trabalho como categoria central nesta nova matriz analítica, já que “o trabalho não mede apenas o valor daquela parte do preço constituída pelo salário do próprio trabalhador, mas também daqueles que são constituídos pela renda e pelos lucros” (SMITH, 1974, p. 49). O autor, esquematicamente, caracteriza da seguinte maneira cada uma destas ‘três fontes originais de todo o rendimento, assim como de todo valor de troca’: “o rendimento derivado do trabalho é denominado salário; o derivado do capital administrado ou aplicado por uma pessoa é chamado lucro; (...) o rendimento que provêm da terra é chamado renda, e pertence ao seu detentor” (SMITH, 1974, p.51). Deduz-se daí que foi

¹⁶ Smith era amigo de James Watt, o inventor do motor a vapor.

então a partir da privatização das terras que a ‘renda da terra’ veio a se configurar como a primeira dedução a recair sobre o produto do trabalho:

assim que as terras de um qualquer país se tornaram propriedade privada, os detentores de terras, como todos os outros, resolvem colher onde nunca semearam e chegam até a pedir uma renda por aquilo que constitui um produto natural das suas terras. A madeira das florestas, a erva dos campos e todos os frutos naturais que, quando a terra era comum, só custavam ao trabalhador o esforço de os colher, acabam por ter um preço (SMITH, 1974, p. 49).

Temos então que o trabalho enquanto ‘fonte original de toda riqueza’, numa sociedade onde exista a ‘acumulação de mercadoria e a apropriação privada das terras’, terá seu valor para o trabalhador mediado pela renda da terra e pelo lucro. Desta estrutura se deduz que “o valor que os trabalhadores acrescentam aos materiais divide-se em duas partes, uma das quais paga os seus salários e a outra constitui os lucros” (SMITH, 1974, p. 48). Singer aponta que isto acontece no momento histórico em que os meios de subsistência e de produção se tornaram propriedade privada de capitalistas e latifundiários, os quais permitiam aos trabalhadores o acesso a esses meios apenas em troca de uma parte do produto do trabalho, que é precisamente o excedente na forma de lucro e renda da terra (SINGER, in SMITH, 1974, p. XII).

Com relação à divisão social das riquezas, outro ponto central para nossa análise, temos em Smith a seguinte reflexão:

se bem que a produção total anual da terra e do trabalho de cada país se destine sempre em última análise a satisfazer o consumo de seus habitantes, e a fornecer-lhes rendimento (...) [esta mesma produção, no entanto] divide-se naturalmente em duas partes. Uma delas, e frequentemente a maior, destina-se a repor o capital, a renovar as provisões, matérias primas e obras que foram retiradas desse capital; a outra, a constituir um rendimento que cabe, quer ao dono do capital, e que é o lucro desse capital de exploração, quer a qualquer outra pessoa, como renda da sua terra (SMITH, 1974, p. 210)¹⁷.

Encontra-se aí enunciada então uma das leis propostas por Smith para o entendimento de como o mercado funciona: a lei da acumulação. O que é visto pelo autor com bons olhos, já que é a acumulação que permite aplicar o capital às máquinas, a qual “proporciona precisamente aquela maravilhosa divisão do trabalho que multiplica a energia produtiva do homem” (HEILBRONER, 1969, p. 52).

2.1.2.1 Riqueza e Poder

¹⁷ Segundo Singer, ao ter assim lançado os fundamentos de uma teoria da exploração do trabalho, Smith hesita e buscará outras formas de explicar o lucro dos investidores capitalistas (SINGER, 1979, p. XI).

Tendo assim analisado a questão do trabalho na obra de Smith e sua relação com a privatização das terras e distribuição das riquezas, compostas respectivamente pela renda e pelo lucro, vejamos agora suas considerações acerca da relação entre riqueza e poder, enquanto um dos temas centrais da Economia Política, para buscarmos entender como estes afetam os indivíduos. Nos diz o autor que “o que nos leva a considerar um homem rico ou pobre é a quantidade de trabalho que ele pode ter à sua disposição ou que pode comprar” (SMITH, 1974, p. 33). Sendo assim, deduz Smith que “como diz Hobbes, a riqueza é o poder. Mas a pessoa que adquire ou herda uma grande fortuna, não adquire ou herda necessariamente nenhum poder político, civil ou militar” do que se depreende que, “o único poder que essa fortuna lhe traz imediatamente é o poder de compra, uma certa autoridade sobre o trabalho, ou sobre todo o produto do trabalho que existe então no mercado” (SMITH, 1974, p. 33-34).

O resultado pragmático disso é que no conflito de interesses entre trabalhadores e patrões (que irá ganhar a fórmula canônica de conflito capital x trabalho), em que os primeiros desejam ganhar o máximo e os segundos pagar-lhes o mínimo possível, uma das partes tem claras vantagens nessa disputa e “pode forçar a outra a aceitar um contrato nos termos que mais lhe interessam” (SMITH, 1974, p. 62). Já que

um proprietário, um agricultor, industrial ou comerciante (...) podem normalmente viver um ano ou dois gastando os capitais já anteriormente adquiridos [ou herdados]. Mas poucos trabalhadores poderiam resistir uma semana, menos ainda um mês, e quase nenhum um ano inteiro sem renovar pelo trabalho os meios de sua subsistência (SMITH, 1974, p. 63).

Percebemos aí, e até com grande surpresa, como Smith realiza uma análise muito clara e arguta dos fundamentos materiais da Economia Política na era capitalista, análise esta que será posteriormente aperfeiçoada por David Ricardo, sobretudo no que corresponde aos elementos técnicos da questão econômica, dando-lhes mais precisão. Mas se o fundamento crítico desta teoria sucumbiu historicamente ao teor apologético do liberalismo, ao qual é imediatamente associado, isto se deve, supomos, ao pressuposto metafísico que anima este sistema, o qual tem como base o individualismo e a ‘propensão à barganha’.

Segundo Singer, para a fundamentação deste individualismo “Smith lança mão do racionalismo e da plena confiança na ‘ordem natural’, os quais viriam a se tornar a base tradicional do liberalismo individualista até hoje” (SINGER, 1979, p. XI). Esta ‘ordem natural’ provavelmente tem forte relação com a ‘moral natural’ do filósofo David Hume, de quem Smith foi amigo próximo e testamentário. Esta ‘moral natural’ *humeana* buscava

conciliar impulso egoísta e altruísmo, através da ideia de que, mais do que a bondade ou a generosidade, o que leva o ser humano a agir corretamente é a sobrevivência.

O comentador italiano Cláudio Napoleoni, em seu livro *Smith, Ricardo, Marx: considerações sobre a história do pensamento econômico* propõe uma genealogia deste individualismo inglês, passando por Locke, Hume e culminando na teoria da ‘livre concorrência’ de Smith. Segundo este autor, “com Locke, o liberalismo inglês nasce como liberalismo de moldes rigorosamente burgueses” (NAPOLEONI, 1978, p. 43).

Mais adiante nesta análise, nos deparamos com o pensamento de David Hume, a partir do qual “a crítica à filosofia do egoísmo é feita por intermédio da renúncia a toda a tentativa de definir uma lei racional, afirmando, contudo, a existência, na estrutura psicológica humana (...) de um ‘sentimento’ que leva cada um a desejar o que é bom no sentido óbvio de útil ou agradável para os demais” (NAPOLEONI, 1978, p. 44). Ainda segundo este comentador, “com Hume teremos o grau máximo de reivindicação possível ao empirismo, da autonomia da esfera moral nas confrontações com outras dimensões da vida humana e, em particular, com a política” (NAPOLEONI, 1978, p. 44).

Considerando a grandeza e complexidade filosófica das questões aqui elencadas, e por não se tratar do nosso foco de análise, retornemos para o pensamento de Smith, afim de compreendermos qual a solução apresentada pela sua obra aos dilemas políticos e econômicos do individualismo como estruturado por estes filósofos. A chave para a solução *smithiana* da crise social (em termos, ora de um ímpeto para a guerra em nome da realização dos desejos individuais – Hobbes, ou de resignação a uma desigualdade considerada natural – Locke), será a ‘livre concorrência’ ou livre competição econômica. Heilbroner coloca esta questão nos seguintes termos:

Smith se propõe a explicar ‘como o esforço do interesse individual num meio de indivíduos com motivação semelhante se transformará em competição’, a qual por sua vez leva à ‘produção dos bens necessários à sociedade, na quantidade que a sociedade deseja e pelos preços que é capaz de pagar’ (HEILBRONER, 1969, p. 42-43).

E logo em seguida, o mesmo autor considera que:

Isso ocorre ‘porque o interesse individual atua como uma força que leva os homens a qualquer espécie de trabalho que a sociedade esteja pronta a remunerar. (...) Mas o interesse individual é apenas metade do quadro. Ele leva os homens à ação. Alguma coisa além dessa deve impedir que a pressão dos indivíduos sedentos de lucro leve a sociedade a preços exorbitantes (...) Esse elemento de equilíbrio é a competição, a consequência socialmente benéfica dos interesses individuais em conflito’ (HEILBRONER, 1969, p. 43).

2.1.2.2 Vícios Privados, Benefícios Públicos.

Outra explicação, ou outra fonte da formulação *smithiana* do individualismo liberal remonta ao polêmico texto d'*A Fábula das Abelhas*, do holandês radicado na Inglaterra, Bernard Mandeville (1670-1733), publicado pela primeira vez em 1723, quando Smith ainda nem tinha nascido e Hume era apenas uma criança. Acreditamos ter encontrado nesta fábula, cujo título completo é acompanhado pelo subtítulo 'vícios privados, benefícios públicos', a formulação original e completa da argumentação do individualismo liberal, articulada pela ideia de que através da busca individual por vantagens e benefícios (o que era até então considerado um vício, e rendeu ao autor o epíteto de 'o infame') contribui-se para o bem coletivo de toda a sociedade¹⁸.

Na obra, Mandeville através de fina ironia, busca demonstrar como a perseguição de interesse individuais contribui para o fortalecimento econômico e militar de uma nação (colmeia, no caso), dando como exemplo o fracasso e a destruição de uma sociedade que quis impedir que os vícios tivessem livre curso, através de leis e da prática generalizada da honestidade, bondade, frugalidade. O resultado foi a bancarrota nacional, desmantelamento dos serviços de defesa e a consecutiva invasão por nações inimigas. O autor formula a questão da seguinte maneira. Primeiramente, havia a nação (colmeia) na qual os vícios imperavam

*Assim, o vício imperava em cada parte,
Embora o todo fosse um paraíso;
Incensados na paz, temidos na guerra,
Tinham o respeito dos estrangeiros,
E, na abundância de riqueza e vidas,
Eram a força preponderante entre todas as colmeias.
Tais eram as bênçãos daquele estado
Que seus crimes conspiravam para torná-lo grandioso;
E a virtude, que com a política
Aprendera milhares de artifícios sutis,
Tornara-se, pela feliz influência,
Amiga do vício, e desde então
O pior elemento em toda a multidão
Fazia algo para o bem comum.
Era essa a estatística que regia
O todo, do qual cada parte reclamava;
Isso, como na harmonia musical,
Conciliava as dissonâncias no geral.
Grupos diretamente opostos
Ajudavam-se mutuamente, como por perversidade,
E a temperança e a sobriedade
Serviam à embriaguez e à gula.*

¹⁸“Smith nada mais faz que sistematizar a concepção individualista de Mandeville e conhecidamente, procura traduzi-la em termos mais afáveis, diferentemente de Mandeville a quem cabe a defesa do individualismo sem meias palavras” (TIGRE, 2015, p. 8).

*A avareza, raiz do mal,
 Esse maldito, perverso, pernicioso vício,
 Era escrava da prodigalidade,
 O pecado nobre; enquanto o luxo
 Empregava um milhão de pobres,
 E o orgulho odioso, mais um milhão.
 A própria inveja e a vaidade
 Eram ministros da indústria;
 Sua extravagância predileta, a volubilidade
 No comer, vestir-se e mobiliar,
 Tornara-se, vício estranho e ridículo,
 A própria roda que movia os negócios.
 Suas leis e seus trajes eram, igualmente,
 Coisas mudáveis,
 Pois, o que em certo momento era bem-visto,
 Meio ano depois tornava-se crime.
 Entretanto, enquanto assim alteravam suas leis,
 Sempre encontrando e corrigindo imperfeições,
 Através da inconstância reparavam falhas
 Que a prudência não poderia prever.
 Assim, o vício fomentava a engenhosidade
 Que, unida ao tempo e ao trabalho,
 Propiciava as comodidades da vida,
 Seus verdadeiros prazeres, confortos e facilidades,
 A tal ponto que mesmos os pobres
 Viviam melhor que os ricos de outrora,
 E nada mais havia a acrescentar-se.*

Desta passagem seria importante reter as seguintes reflexões: “o pior elemento em toda a multidão// fazia algo para o bem comum (...) isso como na harmonia musical// conciliava a dissonância no geral”, como formulação límpida e pioneira daquilo que Smith irá chamar de “a mão invisível do mercado”, para se referir ao bem comum advindo desta livre-concorrência. Mandeville em seguida, relata o momento em que esta ‘nação’ é ‘afligida’ pelos princípios morais da honestidade e da frugalidade:

*Olhai agora a gloriosa colméia e vede
 Como se conciliam honestidade e negócios:
 O espetáculo terminou; esvaiu-se rapidamente,
 E apresentou-se com face bastante diversa,
 Pois não só foram-se aqueles
 Que somas vultosas gastavam anualmente,
 Mas multidões, que neles tinham seu ganha-pão,
 Foram diariamente forçadas a fazer o mesmo;
 Inutilmente buscara outros ofícios,
 Pois estavam todos superlotados.
 Caiu o preço da terra e das casas;
 Palácios maravilhosos, cujos muros,
 Como os de Tebas, foram feitos para o espetáculo.
 Puseram-se para alugar, enquanto os outrora garridos,
 Bem estabelecidos deuses domésticos ficariam
 Mais satisfeitos em morrer no fogo do que ver*

*A modesta inscrição na porta
Sorrir das soberbas que eles exibiam.
A construção civil foi aniquilada,
Não se empregaram mais artífices,
Nenhum pintor ganhou fama por sua arte,
Canteiros e entalhadores não se tornaram conhecidos.*

*Os que permaneceram tornaram-se moderados,
Esforçaram-se não para gastar, mas para viver,
E, tendo pago a conta da taverna,
Resolveram lá não mais entrar.
Nenhuma ex-noiva de taverneiro em toda a colméia
Pôde, então, usar tecidos de ouro e prosperar,
Nem perdulários adiantar tão grandes quantias
Para borgonhas e verdascos.
Foi-se o cortesão que com sua querida,
Diariamente ali jantava um banquete de natal,
Gastando, em duas horas de estada,
O que sustentaria o dia todo uma tropa de cavalaria.*

(...)

*À medida que minguaram orgulho e luxo,
Gradativamente deixaram os mares,
Agora não os mercados, mas companhias.
Fecharam fábricas inteiras.
Todas as artes e ofícios foram abandonados.
O contentamento, ruína da indústria,
Fê-lo apreciar seu estoque caseiro
E não buscar nem cobiçar mais.*

*Assim, poucos permaneceram na vasta colméia;
Não puderam manter nem a centésima parte
Contra as afrontas dos numerosos inimigos,
A quem, valentemente, enfrentavam,
Até encontrar algum refúgio bastante fortificado,
Onde morriam ou defendiam seu território.
Não houve mercenários em seu exército;
Bravamente, lutaram eles próprios.
Sua coragem e integridade
Foram finalmente coroadas com a vitória.
Triunfaram, porém não sem custo,
Pois milhares de abelhas pereceram.
Calejadas dos árduos trabalhos e exercícios,
Consideraram vício a própria comodidade,
O que aperfeiçoou de tal modo sua moderação.
Que, para evitar extravagâncias,
Voaram para uma árvore oca,
Abençoadas com satisfação e honestidade.*

Desta segunda parte seria importante pontuar como inaugural o momento em que “honestidade e negócios se consolidam” a partir do qual “cai o preço da terra e das casas”, em que “a construção civil foi aniquilada// não se empregam mais artífices”. E, “à medida

que minguiaram orgulho e luxo (...) fecharam-se fábricas inteiras”, já que ‘o contentamento’, é aí considerado como “a ruína da indústria”.

Por inoportuna que pareça esta longa citação, não vimos como sintetizar uma argumentação tão bela e primorosa quanto infame do princípio do individualismo liberal. E como não enxergar nessa descrição o princípio teórico constitutivo do liberalismo *smithiano*, o qual postula que a busca individual por ganhos e vantagens traz benefícios para o todo da sociedade? Acreditamos assim ser seguro supor a influência deste texto na constituição deste imaginário que irá, através da obra de Smith, se manter perene por toda a história do capitalismo até os dias atuais.

Mas claro que Smith não se sentiria a vontade de associar sua obra, tão digna de honrarias como será, a um precursor cujo epíteto era “o infame”. Muito mais nobre e filosoficamente mais estratégico para ele foi invocar os estoicos como precursores de seu individualismo. Neste sentido, assinala Singer que já na obra anterior à *Riqueza da Nações*, intitulada *Teoria dos Sentimentos morais*, esta questão é posta nos seguintes termos: “cada pessoa, como diziam os estoicos, deve ser primeira e principalmente deixada ao seu próprio cuidado; e cada pessoa é, certamente, sob todos os pontos de vista, mais apta e capaz de cuidar de si do que qualquer outra pessoa” (SMITH, apud SINGER, 1979, p. XI).

Esta questão do individualismo enquanto princípio de conduta, receberá na sua obra magna a formatação econômica de uma ‘tendência para negociar e trocar uma coisa por outra’ que seria ‘comum a todos os homens e não se encontra em qualquer outro tipo de animais’. O autor chega a propor esta ‘tendência para negociar e trocar’ que estamos chamando de ‘propensão à barganha’, como uma consequência necessária das faculdades da razão e da fala (SMITH, 1974, p. 19).

E para corroborar a propensão à barganha enquanto esse fundamento metafísico da coletividade humana, Smith faz uso de diversos ‘exemplos’ (outras fábulas, na realidade), tirados dos povos caçadores e coletores dos quais tinha notícia e que eram até então considerados em um estágio de desenvolvimento anterior à civilização. E que por isso serviriam, genericamente, para os propósitos de demonstrar a evolução da sociedade. Sigamos então a argumentação do autor:

Numa tribo de caçadores ou pastores, poderemos encontrar, por exemplo, um indivíduo que faça arcos e flechas mais perfeitos do que qualquer outro. Esse indivíduo trocará frequentemente esses seus produtos com os dos seus companheiros, obtendo assim gado ou caça; com o tempo, apercebe-se que pode conseguir assim mais gado e carne do que se for ele mesmo a matar os animais. É o seu próprio interesse que o leva, portanto, a considerar a

manufatura de arcos e flechas como a sua tarefa mais importante, transformando-se assim numa espécie de armeiro (SMITH, 1974, p. 20).

Essa perspectiva de olhar um caçador tribal como um ‘empreendedor’, o qual veria na confecção de armas um ‘nicho de mercado’ a ser explorado e a partir do qual ele obteria mais vantagens individuais do que se fosse ele mesmo caçar, está tão equivocada quando prenhe de pré-conceitos capitalistas, o que permitiu a Sahlins argutamente assinalar que Smith “tendo equipado o caçador com impulsos burgueses e ferramentas paleolíticas” (SAHLINS, 2005, p. 4), só poderia mesmo considerar sua situação desesperadora. Afinal, e veremos isso melhor quando nos debruçarmos sobre as obras de Malinowski e Mauss, a produção dos povos originários (ou tribal) não tem absolutamente nada a ver com a lógica capitalista de maximização de resultados ou lucros individuais, já que ali a produção está enraizada em laços sociais de outra natureza.

2.1.2.3 Economia de Subsistência

Mas voltando à explanação de Smith, veremos que ele completa o raciocínio acerca dessa ‘propensão à barganha’, alegando o seguinte: “se não existisse em cada homem a tendência para a troca e para a compra, este ver-se-ia obrigado a produzir todas as coisas necessárias e úteis para a sua vida” (SMITH, 1974, p. 21)¹⁹. Podemos perceber que estas considerações se apoiam no pressuposto de que os povos caçadores e coletores, nomeados aí de primitivos, “são tão miseravelmente pobres que (...) todos os indivíduos aptos para o trabalho são mais ou menos aplicados em trabalho útil” (SMITH, 1974, p. 9). Implícito está aqui a ideia que irá estruturar outro poderoso pré-conceito que será bastante influente historicamente na caracterização dos povos originários (caçadores e coletores), o de *economia de subsistência*, a partir da qual se pensou estes povos condenados a uma busca incessante por comida.

Nas palavras do antropólogo norte-americano Marshall Sahlins, esta questão ganha o seguinte contorno, com o qual abre seu famoso ensaio *A sociedade afliente original*: “o espectro da fome caça o caçador. Sua incompetência técnica traduz-se num esforço contínuo de trabalho pela sobrevivência, não lhe proporcionando nem descanso,

¹⁹ Esta é uma questão tematizada por várias etnografias, e particularmente relevante na obra de Pierre Clastres, quando este defende justamente a autossuficiência como um princípio econômico-político de organização de diversos povos ameríndios. Autossuficiência esta que, mesmo não ocorrendo plenamente, não deixa de ser um princípio que articula as relações sociais dentro e fora destas comunidades: “a economia primitiva tende ao fechamento da comunidade em si mesma e o ideal de autarquia econômica dissimula um outro, do qual é o meio: o ideal de independência política” (P. Clastres, 2004, p. 170).

nem excedente, nem mesmo, portanto, ‘lazer’ para ‘construir cultura’” (SAHLINS, 2005, p. 1). Esta seria a sentença por detrás do conceito de *economia de subsistência*, claramente presente no imaginário de Smith acerca dos povos originários (ou tribais), o qual tem como base a sentença da incompetência técnica, o que mais uma vez explicita este olhar como vindo de alguém que presencia o início das manufaturas e da Revolução Industrial com grande entusiasmo, o que geralmente se converte em uma depreciação de tudo que o antecede, sobretudo do ponto de vista técnico.

O argumento se fecha e os princípios material e metafísico se tocam na obra *smithiana* quando o autor afirma que teria sido essa propensão para a troca que teria originariamente provocado a divisão do trabalho (SMITH, 1974, p. 20). O economista político húngaro Karl Polanyi (1886 -1964) ao se debruçar sobre a obra de Smith, irá dizer que ele “introduziu métodos empresariais nas cavernas do homem primitivo, estendendo sua famosa propensão ao comércio e à troca até os jardins do paraíso” (POLANYI, 2012, p. 50)²⁰. Ainda segundo Polanyi, a formulação metafísica de uma ‘propensão a barganha’ feita por Smith deu origem ao ‘*homo economicus*’, e acrescenta que “nenhuma leitura errada do passado foi tão profética do futuro” (POLANYI, 2002, p. 63). E de fato, o que se seguiu na história da economia foi o triunfo da “visão de mundo [*weltanschauung*] economicista” a qual, se representou este triunfo do ‘racionalismo econômico’, também se converteu no ‘eclipse do pensamento político’” (POLANYI, 2012, p. 56;58), quando submeteu todas as questões socialmente relevantes, como trabalho, terra e divisão das riquezas, à lógica do mercado.

Mas antes de nos aprofundarmos neste debate, o qual através da obra de Polanyi nos levará a uma apreciação do pensamento dos antropólogos Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss e Marshall Sahlins acerca do estatuto do trabalho, do rendimento do trabalho e da estrutura social de trocas (dávivas) em uma economia tribal; vejamos mais dois teóricos clássicos da Economia Política, que são David Ricardo e Thomas Malthus, os quais serão responsáveis pela fundamentação de alguns pressupostos ainda muito influentes neste campo de conhecimento.

²⁰ Sahlins por sua vez, ao se referir a este mesmo fenômeno irá dizer que: “o amaldiçoado ponto de vista tradicional a respeito do dilema dos povos caçadores é também pré-antropológico e extra antropológico, ao mesmo tempo histórico e relativo ao contexto econômico mais amplo no qual opera a antropologia. Remonta à era em que Adam Smith escreveu ou a uma era em que ainda ninguém escrevia” (Sahlins, 2005, p. 3).

2.1.3 David Ricardo e Thomas Malthus.

O Economista inglês David Ricardo (1772-1823), é considerado como o principal continuador do pensamento de Adam Smith, ainda que teça algumas críticas àquele. Amplamente respeitado como talvez o principal ou mais rigoroso formulador da estrutura teórica que a Economia Política passa a assumir, se distancia das generalizações pioneiras de Smith e se aproxima cada vez mais do rigor científico que fará este campo ir se aproximando da matemática e se distanciando das questões incontornavelmente éticas implícitas em todas as questões políticas.

É de Ricardo a definição da Economia não como ciência que estuda a riqueza, termo cuja vagueza o torna de pouca utilidade, mas como ciência que estuda a distribuição social do produto gerado pelo trabalho. Produto este que seria formado a partir da aplicação conjunta de trabalho, maquinaria e capital. Os elementos sociais para os quais o produto do trabalho deveria ser distribuído são nomeados por Ricardo de classes, distribuídas analiticamente em: proprietários de terras, arrendatários capitalistas e trabalhadores. O que nas palavras do autor consta da seguinte maneira: “o produto da terra – tudo que obtêm de sua superfície pela aplicação combinada de trabalho, de maquinaria e de capital – se divide em três classes da comunidade, a saber: o proprietário da terra, o dono do capital necessários para seu cultivo e os trabalhadores por cuja atividade ela é cultivada” (RICARDO, 1974, p. 252)²¹.

Em seguida Ricardo define como principal problema da Economia Política “determinar as leis que regulam esta distribuição social do produto do trabalho”, o que é de crucial importância para a nossa abordagem, e que também deixa clara a influência ricardiana sobre a obra de Karl Marx, a qual veremos em seguida. Com Ricardo, a Economia Política deixa então de ser uma questão da procura individual pela maximização de lucros que levaria ao aumento ‘natural’ da riqueza das nações, e passa a ser concebida como uma ‘disputa de classes’ sobre o produto social do trabalho. Disputa ou tensão evidente, por exemplo, na máxima ricardiana de que “não pode haver um aumento no valor do trabalho [salários] sem uma queda nos lucros” (RICARDO, 1974, 268).

²¹ “Em diferentes estágios da sociedade, no entanto, as proporções do produto global da terra destinadas a cada uma dessas classes, sob os nomes de renda, lucro e salários, serão essencialmente distintas” (RICARDO, 1974, p. 252).

Acerca do papel central do trabalho, Ricardo segue de perto as formulações de Smith, como fica claro no seguinte trecho “Adam Smith definiu de modo preciso a fonte original do valor de troca, e consistentemente sustentou que todas as coisas se tornam mais ou menos valiosas na proporção do trabalho aplicado ao produzi-las” (RICARDO, 1974, p. 256)²². No entanto, o olhar de Ricardo sobre o trabalho dos povos tribais apresenta os mesmos vícios de perspectiva de Smith, no sentido de pensá-las como sociedades protocapitalistas em suas dinâmicas produtivas, combinando assim as técnicas produtivas dos povos caçadores e coletores com os princípios de rendimento individual e demanda das sociedades de mercado. Sobre esse ponto, lemos em Ricardo:

Mesmo no estágio primitivo ao qual se refere Adam Smith, algum capital, embora possivelmente feito e acumulado pelo próprio caçador, seria necessário para capacitá-lo a matar sua presa. Sem alguma arma, nem o castor nem o gamo poderia ser morto. Portanto, o valor desses animais deveria ser regulado não apenas pelo tempo e pelo trabalho necessários à sua captura, mas também pelo tempo e pelo trabalho necessários à provisão do capital do caçador – a arma com a ajuda da qual a caça se realiza (RICARDO, 1974, 261).

Vê-se aqui que além do pré-conceito anteriormente referido, a análise de Ricardo acerca do ‘estágio primitivo’ da produção acena claramente para a questão dos capitais previamente investidos para a produção de mercadorias, através das quais o autor visava problematizar o capital previamente investido na construção e aquisição das grandes máquinas que começavam a ser amplamente utilizadas na produção de manufaturas. Ou seja, mais uma vez os ‘primitivos’, enquanto referência aos povos originários, servem meramente enquanto fábula para ilustrar a universalidade do modo de produção capitalista.

Uma questão importante a ser colocada é que Ricardo sofreu forte influência da obra de Malthus, particularmente o *Ensaio sobre a população* (1798), a qual estabelece o princípio de escassez alimentícia como uma questão central para o modo de produção capitalista. Este tema na obra de Ricardo se reflete mais fortemente no que diz respeito a questão das terras, a partir da qual o autor fará a distinção entre terras mais e menos férteis, e colocará seu valor imerso no princípio de escassez: “algumas mercadorias têm seu valor

²² Vejamos outra passagem de Ricardo com esse mesmo raciocínio: “É correto dizer, como dissera anteriormente Adam Smith, ‘que a proporção entre as quantidades de trabalho necessárias para adquirir diferentes objetos parece ser a única circunstância capaz de proporcionar alguma regra para trocá-los uns pelos outros’. Ou, em outras palavras, que a quantidade comparativa de mercadorias que o trabalho pode produzir é que determina seu valor relativo presente ou passado, e não as quantidades comparativas de mercadorias que são dadas ao trabalhador em troca de seu trabalho” (RICARDO, 1974, p. 258). Este é um outro elemento da obra ricardiana que irá influenciar fortemente a crítica de Marx, pois insiste que é a quantidade de trabalho, enquanto *quantum* de energia humana aplicado a produção que deverá ser analisado, e não as quantidades comparativas de mercadorias pelas quais esse trabalho pode ser trocado.

determinado somente pela escassez. Nenhum trabalho pode aumentar a quantidade de tais bens, e, portanto, seu valor não pode ser reduzido ou aumentado pela oferta” (RICARDO, 1974, p. 255). Define assim a renda da terra como “a parcela do produto da terra que é paga ao proprietário pelo uso das forças originais e indestrutíveis do solo” (RICARDO, 1982, p. 65)²³.

2.1.3.1 A escassez como fundamento da Economia Política do Capital.

A escassez surge como elemento da teoria do valor já na obra de Smith, na qual ocupa o lugar de variável relevante na definição do preço final de uma mercadoria. O raciocínio é bastante simples: o valor final de uma determinada mercadoria será composto: pelo custo de produção (salários + despesas com equipamentos + pagamento da renda da terra) somados à porcentagem de lucro do investidos, e ainda a quantidade disponível desta mercadoria posta à venda no mercado. Nesta equação, cujo resultado é o preço final de uma mercadoria, a escassez está diretamente relacionada à ‘quantidade disponível de um determinado produto’. Na aurora da Economia Política, Adam Smith se referiu a essa questão a partir da distinção entre ‘preço natural’, “ou seja, a totalidade do valor pago pela renda, trabalho e lucro” que é necessário despendar para se colocar qualquer produto no mercado; e o ‘preço de mercado’, o qual teria sua regulação feita pela proporção entre a quantidade dessa mercadoria e a procura. Avançando nesta análise, Smith tece a seguinte reflexão:

Quando a quantidade de qualquer mercadoria colocada no mercado é menor do que a procura efetiva, nem todos aqueles que estão dispostos a pagar o valor total da renda, salários e lucro que foram necessários para lá colocá-la podem ser abastecidos com a quantidade que dela necessitam. Como alguns deles estarão dispostos a pagar mais, inicia-se uma competição entre os compradores e o preço de mercado tornar-se-á assim maior do que o preço natural. O valor desse aumento dependerá da deficiência relativa do produto no mercado e da riqueza e capricho dos competidores. Entre os competidores de igual riqueza e capricho ocorre naturalmente uma competição mais ou menos impetuosa conforme a mercadoria é ou não bastante importante para eles (SMITH, 1974, p. 54).

No entanto, mesmo sendo apresentada como um lugar chave na composição do preço final, a relação entre baixa oferta e alta demanda ainda ocupa no pensamento de Smith um lugar marginal, ligado a fenômenos raros como “tempos de es ou bloqueio de uma cidade”. Sendo assim, é só a partir da obra de seu sucessor, David Ricardo, que a

²³ A renda da terra, seria então, segundo o economista materialista Maurice Dobb, “o preço de um direito de propriedade dos recursos naturais escassos; a extração de uma parte dos frutos da produção para manter uma classe passiva e improdutivo” (DOBB, 1978, p. 42).

escassez ganha status de variável central na composição do preço final de uma mercadoria. Ricardo coloca a questão nos seguintes termos: “possuindo utilidade, as mercadorias derivam seu valor de troca de duas fontes: de sua escassez e da quantidade de trabalho necessário para obtê-las” (Ricardo, 1974, p. 256). E completa este raciocínio afirmando que “algumas mercadorias têm seu valor determinado somente pela escassez (...) independente da quantidade de trabalho originalmente necessária para produzi-las, e oscila com a variação das riquezas e das inclinações daqueles que desejam possuí-los” (Ricardo, 1974, p. 255). Pode-se supor que o autor tem em mente a terra, enquanto mercadoria independente da quantidade de trabalho. Mas mesmo a terra estará sujeita a uma variável, que será a da fertilidade do solo:

aceitando os princípios de Malthus relativos à população, a partir da qual sugere-se o seguinte encadeamento lógico: Ricardo via que (1) o aumento da população leva a uma maior demanda de alimentos, (2) que leva a expandir a agricultura para terras menos férteis, (3) que leva aos custos mais altos na agricultura, (4) que leva a preços mais altos para os alimentos, (5) que leva a pagar mais aos trabalhadores, (6) que leva a lucros menores para os empresários, (7) que leva a pagamentos mais altos aqueles que possuem as melhores terras (BUCHHOLZ, in SANTIN, 2007, p. 67).

Guiado por estes princípios, Ricardo traça uma reflexão terrível, de proporções catastróficas e de enorme importância para nossa investigação, pois, ao ligar a escassez, como determinante do valor da renda da terra, a partir do princípio da ‘teoria do monopólio’, ou seja, da propriedade privada, e ‘dos rendimentos decrescentes’ relativos à fertilidade do solo, admite que os recursos naturais como um todo, também gerariam uma renda. Pois, nos diz ele,

se o ar, a água, a elasticidade do vapor e a pressão atmosférica tivessem diferentes qualidades, se pudessem ser apreendidas e se cada qualidade existisse apenas em quantidade moderada, esses agentes, assim como a terra, dariam origem à renda, à medida que as diferentes qualidades fossem sendo utilizadas (RICARDO, 1982, p. 69).

Estudiosos contemporâneos da obra de Ricardo buscam atualizar este princípio alegando que, “quer por problemas quantitativos (extração excessiva), quer por problemas de degradação qualitativa (poluição), as águas dos mananciais têm se tornado crescentemente escassas, fazendo, pois, jus a uma renda de escassez” (REIS, SANTIN, 2007, p. 69). O único entrave então, seria como estabelecer o monopólio sobre estes recursos. Têm-se aí um belo exemplo de como a dinâmica do capital segue se expandindo na busca de transformar tudo em mercadoria, inclusive sem nenhum escrúpulo ou crise de consciência ao buscar retirar renda de recursos naturais fundamentais para a sobrevivência de toda a vida do planeta, e não apenas a humana.

Foi a partir de um diagnóstico similar a este por nós anteriormente formulado que o antropólogo norte-americano Marshall Sahlins pôde fazer a seguinte afirmação: “escassez é a sentença decretada por nossa economia – e é também o axioma de nossa ciência econômica²⁴”. Essa afirmação, por sua vez, é subsidiada pela seguinte reflexão:

O sistema de mercado industrial institui a escassez de modo jamais visto em qualquer outra parte. Onde a produção e distribuição são organizadas através do comportamento dos preços, e todos os meios de vida dependem de ganhar e gastar, a insuficiência dos meios materiais torna-se o ponto de partida explícito e calculável de toda atividade econômica (SAHLINS, 2005, p. 3).

O que daí se depreende, além da óbvia influência de Malthus sobre a obra de Ricardo, é que para, para este pensador, os ‘recursos naturais’ também gerariam renda, a qual estaria atrelada a três fatores: “escassez do recurso; diferenciação da qualidade do recurso ou empobrecimento do mesmo, equivalente a renda diferencial; possibilidade de ser apropriado, possuindo um valor de troca, tornando-se assim um bem passível de trocas econômicas” (SANTIM, 2007, p. 69)²⁵.

Apesar dessas questões, cujas conotações contemporâneas são deveras sinistras, ao nos impulsionarem para o cenário de distopias nas quais os seres humanos lutam desesperadamente por recursos escassos, a obra de Ricardo expõe de maneira tão clara a tensão na divisão social do produto do trabalho, que chegou a suscitar a cólera de um escritor seu contemporâneo, o qual declarou que “o sistema de Ricardo é um sistema de discórdia (...) cria a hostilidade entre as classes (...) seu livro é um manual para demagogos que aspiram conquistar o poder mediante a distribuição da terra, pela guerra e pilhagem” (DOBB, 1978, p. 57). É particularmente esclarecedor que estas palavras estejam dirigidas

²⁴ “A aplicação de meios escassos contra fins alternativos, conforme as circunstâncias, para tirar a maior satisfação possível” (Sahlins, 2005, p. 4).

²⁵ A estas palavras nos sentimos impelidos a contrapor um trecho da famosa carta do Cacique Seattle, da tribo Suquamish, contemporâneo de Ricardo, que em 1855, escrevia o seguinte: “A límpida água que percorre os regatos e rios não é apenas água, mas o sangue de nossos ancestrais. Se vos vendermos a terra, tereis de lembrar a vossos filhos que ela é sagrada, e que qualquer reflexo espectral sobre a superfície dos lagos evoca eventos e fases da vida do meu povo. O marulhar das águas é a voz dos nossos ancestrais. Os rios são nossos irmãos, eles nos saciam a sede. Levam as nossas canoas e alimentam nossas crianças. Se vendermos nossa terra a vós, deveis vos lembrar e ensinar a vossas crianças que os rios são nossos irmãos, vossos irmãos também, e deveis a partir de então dispensar aos rios a mesma espécie de afeição que dispensais a um irmão. Nós mesmos sabemos que o homem branco não entende nosso modo de ser. Para ele um pedaço de terra não se distingue de outro qualquer, pois é um estranho que vem de noite e rouba da terra tudo de que precisa. A terra não é sua irmã, mas sua inimiga, depois que a submete a si, que a conquista, ele vai embora, à procura de outro lugar. Deixa atrás de si a sepultura de seus pais e não se importa. A cova de seus pais é a herança de seus filhos, ele os esquece. Trata a sua mãe, a terra, e seus irmãos, o céu como coisas a serem comprados ou roubados, como se fossem peles de carneiro ou brilhantes contas sem valor. Seu apetite vai exaurir a terra, deixando atrás de si só desertos. Isso eu não compreendo. Nosso modo de ser é completamente diferente do vosso”. Disponível em: http://vampira.ourinhos.unesp.br:8080/cediap/material/a_carta_do_cacique_seattle.pdf

a Ricardo e não a Marx, como seria de se supor, visto toda a polêmica relativa à teoria da revolução social do segundo. O que explica o movimento de intelectuais e economistas conhecidos como ‘Ricardianos de esquerda’. Assim como a mudança na estrutura teórica da Economia Política a partir da segunda metade do século XIX, como forma de tirar o foco da disciplina dessa tensão estrutural de luta de classes, resultando na passagem para a análise do valor não mais a partir do trabalho, mas da satisfação subjetiva do consumidor, teoria que ficou conhecida como Marginalismo²⁶.

Desde então, os postulados básicos da Economia Política, “baseados nos conceitos de custo real ou de utilidade”, passaram a ser tratados como uma “obsessão em relação a questões éticas e políticas”, e que somente através do “abandono dessa busca ilusória” permitiria a economia se estabelecer sobre uma base científica (MYRDAL, apud DOBB, 1978, p. 10).

2.1.3.2 Thomas Malthus

É talvez tão controversa quanto influente a obra do economista e sacerdote da Igreja Anglicana Thomas Malthus, a ponto de, ao lado de Maquiavel, ter seu nome se tornado um adjetivo, de forma que qualquer um poderia compreender a seguinte construção verbal: é *maquiavélico* ser *malthusiano*. Como aponta Szmrecsanyi, “em toda a história do pensamento econômico, poucos autores chegaram a suscitar tantas controvérsias”. E salienta que “a razão disso está menos no eventual ‘acerto científico’ de suas teorias do que na relevância dos problemas que analisou e na sobrecarga de elementos ideológicos, facilmente identificáveis, que permeiam seu pensamento” (SZMERECSÁNYI, 1982, p. 9).

Nesta breve passagem pela obra de Malthus, vamos nos deter nos seguintes aspectos: a questão populacional e o princípio de escassez, e suas posições com relação a pobreza e a Leis dos Pobres. Com relação a famosa equação proposta por Malthus, a qual relacionava a proporção entre aumento populacional e demanda de alimentos, em termos

²⁶ “Vários são os aspectos que devem ser problematizados para explicar o lugar de hegemonia que ocuparam as teorias da Revolução Marginalista a partir do final do século XIX (...) essas teorias apresentam uma característica fortemente conservadora da ordem social que ao longo do século XIX se consolidou como a ordem social dominante. (...) De acordo com o paradigma da Revolução Marginalista, o comportamento social é o resultado de um problema de maximização, em que a hipótese de racionalidade aparece como um guia eficiente para que os indivíduos satisfaçam seus desejos e necessidades, que são considerados neuro psicologicamente dados. Relações sociais não tomam parte, ao menos diretamente, nesse problema. As ações humanas são encaradas como adaptativas, dadas as condições iniciais e seus objetivos – reafirmando: de ordem neuropsicológicas. Não há espaço para mudança social, mas somente reprodução da sociedade burguesa”. (MESQUITA, 2016, p. 4;5;11).

de progressões geométricas e aritméticas, nos diz Blaug que: “o famoso contraste que Malthus estabeleceu entre as duas espécies de progressões – o aumento geométrico da população e o crescimento aritmético da produção de alimentos – tinha o poder hipnótico e persuasivo de um slogan de publicidade” (BLAUG, apud SZMERECSÁNYI, 1982, p. 15). E de fato, tratava-se mais de um slogan ideológico do que uma afirmação científica, já que “as estatísticas não confirmaram as ideias de Malthus, quer quanto à taxa de crescimento da população, quer quanto à produção de alimentos” (GALVÊAS, 1986, p. XII). É fato, no entanto, que devido a intensidade de seu estilo aliada a dramaticidade de sua argumentação, este pensador “contribuiu poderosamente para intensificar os estudos demográficos” (SZMERECSÁNYI, 1982, p. 13), a ponto de poder-se afirmar que existe uma Demografia antes e depois de sua obra.

Na discussão que iremos estabelecer adiante, centrada no poder desse princípio de escassez na organização político-econômica da sociedade capitalista, é forçoso reconhecer a relevância da contribuição de Malthus. Pois, ainda que seus cálculos estivessem equivocados, o fato é que, se o tema central do Ensaio era “o crescimento da população e da pobreza, problemas reais e concretos que não podiam ser ignorados por quem quer que acompanhasse mais de perto as circunstâncias em que estava se processando a revolução Industrial, então em pleno curso na Grã-Bretanha” (SZMERECSÁNYI, 1982, p. 13), a simplicidade e conveniência da teoria de Malthus, ao atribuir essa expansão da miséria a um fenômeno natural como a natalidade, respondia diretamente aos interesses das classes dominantes. O que em seguida lhe permitiu traçar reflexões que culpabilizavam os pobres pela sua pobreza: “ao próprio homem pobre cabe a culpa de sua pobreza. É a sua ‘natureza’ que o impele a procriar sempre acima do que seria recomendável para uma vida confortável para si e para sua família” (MALTHUS, 1986, p. XIII)²⁷.

Sua obra, *O ensaio sobre a população* (1798), foi em grande medida planejada como uma resposta ao livro *Enquiry Concerning Political Justice* [1793] (Investigação sobre a justiça política), do pensador utópico William Godwin, o qual acreditava que a principal causa de todos os problemas sociais residia na propriedade privada. Galvêas afirma que “Malthus dedicou grande espaço do Ensaio da População a combater as ideias

²⁷ “Nos dois últimos capítulos do Ensaio sobre a População (...) Malthus tenta convencer o leitor que as vicissitudes por que passam os menos favorecidos foram colocadas em seus caminhos pelo Criador que, com sua infinita bondade, propiciava a necessária oportunidade para a evolução física e moral” (GALVÊAS, 1986, p. XXI).

de Godwin” (GALVÊAS, 1986, p. XI)²⁸. E já na introdução do seu ensaio podemos constatar que Malthus, no extremo oposto do espectro ideológico político de Godwin, retoma diversos argumentos que já estavam presentes na *Fábula das Abelhas*, de Mandeville.

Um outro aspecto importante da obra de Malthus é ainda a sua crítica visionária à Lei dos Pobres. Esta lei proposta como resposta do Parlamento Inglês para o aumento da miséria e do número de mendigos ocasionado pela expropriação dos camponeses de seus territórios²⁹, buscava resolver o problema da ‘vagabundagem’ fixando os pobres em suas paróquias de origem, “dando-lhes uma esmola de socorro, e punindo os nômades com castigos que ia do açoite a mutilação” (HEILBRONER, 1969, p. 21). E é preciso reconhecer que Malthus já antevia a necessidade de revogação destas leis para aumentar a liberdade de mercado e a mobilidade da mão-de-obra.

Com relação ao seu pensamento mais diretamente ligado a Economia Política, Malthus se confessa diversas vezes grande admirador da obra de Ricardo, a ponto de escrever, na sua introdução, que teria “tão alto conceito dos talentos do Sr. Ricardo como economista político, tal convicção quanto à sua perfeita sinceridade e amor pela verdade que confesso ter-me sentido, algumas vezes, quase ofuscado por sua autoridade, apesar de não me ter convencido de seus argumentos” (MALTHUS, 1986, p. 9). Os pontos de divergência entre estes dois autores, que terão em Marx e Keynes seus maiores continuadores, são muitos e extensamente documentados pela longa troca de cartas entre os dois. O mais relevante, no entanto, talvez seja a divergência quanto a classe social privilegiada pela análise de cada um, pois se Ricardo “era declaradamente, um defensor dos interesses da ascendente burguesia industrial, Malthus, não menos declaradamente, procurava defender os interesses – obviamente mais conservadores – da aristocracia agrária” (SZMERECSENYI, 1982, p. 23).

Esse posicionamento de Malthus em defesa da aristocracia agrária, que é, ao mesmo tempo, econômico e político, fica claro a partir de afirmações tais quais: “o mais

²⁸ No referido livro Godwin propunha que “o espírito de opressão, o espírito de servidão, o espírito de fraude são as consequências imediatas da administração estabelecida da propriedade. Elas são igualmente hostis ao melhoramento intelectual. Os outros vícios da inveja, a malícia e vingança são seus companheiros inseparáveis. Num estágio da sociedade onde os homens são livres em meio à abundância, e onde todos dividam igualmente as dívidas da natureza, esses sentimentos acabariam inevitavelmente. O princípio mesquinho do egoísmo desapareceria” (GODWIN, in GALVÊAS, 1986, p. XVI).

²⁹ “Num único século, a maior parte dos pequenos camponeses se havia transformado numa multidão de pobres sem escrúpulos, que assolaria a Grã-Bretanha durante duzentos anos. Conflitos espocaram: num único motim, em meados do século XVI, 3.500 amotinados foram mortos, e seu líder Robert Kent, enforcado” (HEILBRONER, 1969, p. 20).

produtivo de todos é o trabalho agrícola, que gera um valor de troca capaz de pagar os salários dos trabalhadores empregados, os lucros do capital aplicado e, ainda, a renda da terra” (MALTHUS, 1986, p. XXV). O que o aproxima, pelo menos quanto a essa questão específica, da posição defendida pela fisiocracia francesa. Mas claro que sua análise difere daquela em vários outros pontos.

Por fim, antes de encerrarmos este diálogo com a obra do talvez mais polêmico autor da Economia Política. Vejamos algumas de suas proposições particularmente interessantes para a nossa investigação. Pois é de Malthus uma das melhores reflexões acerca do objeto da Economia Política, quando este afirma que: “a ciência da Economia Política assemelha-se mais às ciências éticas que a matemática” (MALTHUS, 1986, p. 5). O que na verdade reflete um dos grandes impasses deste campo na atualidade, cuja relação com a preocupação com a condição de sobrevivência dos sujeitos na sociedade, é tida por alguns como ‘obsessão em relação as questões éticas e políticas’.

Outra colocação de Malthus de particular clareza quanto a este mesmo objeto, diz o seguinte: “mais proposições de Economia Política passarão pelo teste de *cui bono* (a quem beneficia) que as de qualquer outra área do conhecimento humano” (MALTHUS, 1986, p. 8). E devemos confessar que foi a intuição deste aspecto que nos levou a nos debruçar sobre estes teóricos da Economia Política clássica, entendendo tratar-se de um aspecto crucial e estrutural de nossa sociedade, mesmo no tocante a questão indígena. Ou seja, é fundamental buscar entender que modelo de vida se beneficia desta estrutura e dinâmica da sociedade capitalista, e quais modelos são interditados ou duramente combatidos pela mesma. Afinal, como diz ainda o autor, “a ciência da Economia Política é essencialmente prática e aplicável a todas as questões básicas da vida humana” (MALTHUS, 1986, p. 8).

Vimos assim que a Economia Política, ao propor o trabalho como ‘única medida de valor rigorosa e universal’, o coloca como variável central numa equação cujo resultado é o preço, e que os outros elementos são renda, salário e lucro; não fez uma investigação de seu sentido propriamente filosófico. Sendo assim, ela computou o trabalho como apenas mais uma mercadoria, ainda que uma mercadoria singular. Esta análise propriamente filosófica do trabalho só surge nos escritos de Marx. E o mesmo acontece entre os clássicos da Economia Política com a questão da terra, cuja avaliação tem os contornos dados pela apropriação privada do solo, fertilidade variável e produção decrescente. Trata-se, portanto, de uma análise aguda, deveras influente, mas de escopo meramente formal quando pensamos, por exemplo, nos dois significados de economia

apresentados por Polanyi: o formal, de cunho racionalista, cuja estrutura e dinâmica são dadas pela relação meios fins; e o substantivo, que supõe o acesso à terra (e aos ‘recursos naturais’) como elemento essencial na interação do homem com o meio, com vistas a sobrevivência e perpetuação de suas sociedades.

E por último analisamos a escassez enquanto princípio metafísico que se incorpora à Economia Política com resultado catastróficos para as populações humanas, ao supor o desequilíbrio entre desejos ilimitados e meios finitos, tendo como consequência a luta por ‘recursos escassos’ muito próxima à “guerra de todos contra todos” hobbesiana, a qual Smith buscou equilibrar através do mecanismo da competição em um mercado livre e autorregulado. Mas acontece que, como argumenta Sahlins, “escassez não é propriedade intrínseca de meios técnicos. É relação entre meios e fins” (SAHLINS, 2005, p. 4). Dito isso, nos cabe agora investigar a questão do trabalho humano para além (ou fora) dos marcos econômicos e metafísicos da estrutura e dinâmica do capital, os quais estão centrados, em última instância, na propensão à barganha e no princípio de escassez. Nos debruçemos agora sobre a obra daquele que foi provavelmente o filósofo responsável pela crítica mais contundente aos pressupostos clássicos da Economia Política, ao ponto de que ele mesmo se converteu em um clássico, a saber, o alemão Karl Heinrich Marx.

2.1.4 Karl Marx e sua Crítica da Economia Política.

O filósofo Karl Marx (1818-1883) fez da Economia Política um dos temas centrais de suas investigações e foi o responsável, dentre os que trataram deste tema, pela conceitualização filosoficamente mais robusta do trabalho humano, enquanto essa ‘medida universal de valor’ como clamada por William Petty, Adam Smith, David Ricardo etc. Faremos a seguir um apanhado geral de sua obra a partir destes três temas sobre os quais estamos centrando nossa passagem pela Economia Política até agora: terra, trabalho e divisão social da riqueza.

O debruçar-se de Marx sobre as questões econômicas inicia-se com os artigos que escreveu para a Gazeta Renana ainda muito jovem, acerca dos “debates do Landstag renano (Parlamento Alemão, na Renânia) sobre os delitos florestais e o parcelamento da propriedade fundiária” (MARX, 2017, p. 14)³⁰. Tratou-se ali de um dilema surgido a

³⁰ Estes artigos encontram-se compilados no livro Os despossuídos (2017), em edição elaborada por Daniel Bensaid, que hoje consta no catálogo da editora Boitempo.

partir da “integração da madeira no circuito de criação de valor comercial” o qual tornou “seu valor de uso e seu valor de troca indissociáveis”. O debate girou então em torno da nova legislação proposta ao Parlamento renano empenhada em fazer valer ‘o direito de propriedade’, distinguindo com rigor os ‘títulos de propriedade’ dos ‘títulos de necessidade’, a economia de troca da economia de subsistência. A proposta legislativa então apresentada em favor dos proprietários e da propriedade privada da terra, contra o direito consuetudinário “dos pobres ao bem comum oferecido pela natureza” (nesse caso, a coleta de madeira seca,), previa a “evolução dos dispositivos de sanções penais [capazes de institucionalizar] novas formas de delinquência e criminalidade social” (SAID, 2017, p. 17;21).

Segundo Said, “esse período de transição [foi] um momento decisivo na redefinição das relações de propriedade” (SAID, 2017, p. 20). O marco histórico talvez mais importante desta transição do direito consuetudinário sobre o uso das terras comuns, são as leis inglesas intituladas de *Bills for Inclosure of Commons* (Leis de cercamento das terras comunais), as quais seriam, segundo Marx, verdadeiros “decretos de expropriação do povo, isto é, decretos mediante os quais os proprietários fundiários presenteiam a si mesmos, como propriedade privada, com as terras do povo” (MARX, 2017, p. 971)³¹. Para o autor, este foi o momento crucial em que “a própria lei se tornou o instrumento de espoliação”.

Mas talvez estejamos nos adiantando no assunto já que esse debate acerca da apropriação privada da terra será retomado no tópico relativo à acumulação primitiva de capital. Vejamos primeiramente como se estrutura à concepção marxista do trabalho e o contexto do seu surgimento. Esse tema surge primeiramente em uma série de textos hoje conhecidos como Manuscritos Econômico-filosóficos [ou Manuscritos de Paris]³², escritos como resposta a uma exortação de seu amigo F. Engels, para que o autor lesse os clássicos da Economia política, sobretudo Smith e Ricardo. Ao se debruçar sobre estes e outros textos clássicos da Economia Política, Marx observa a ausência de uma fundamentação filosófica do trabalho humano, cujo status de ‘medida universal do valor’ tornara-se unanimidade.

³¹ Dinâmica esta que irá se repetir tantas vezes na cruzada colonial do continente americano, presente do Canadá à Patagônia, com tratados feitos com os respectivos Estados Nacionais sendo diuturnamente desrespeitados em benefício de grandes empresas e linhas férreas. Cf. Conclusão.

³² Escritos logo após os artigos para a Gazeta Renana anteriormente referidos, que culminaram com a censura e fechamento do jornal e impeliram o autor a um ‘exílio voluntário’ na capital francesa.

Nestes textos do *jovem Marx* surge pela primeira vez a definição do trabalho enquanto mediação necessária entre o homem e a natureza, com vistas a sua sobrevivência. E a formulação dada foi a seguinte: “o trabalhador nada pode criar sem a natureza, sem o mundo exterior sensível (*sinnlich*). Ela é a matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual o trabalho é ativo, e a partir da qual e por meio da qual o trabalho produz” (MARX, 2010, p. 81). E logo adiante, nesta mesma obra, o autor nos diz que, “o homem vive da natureza significa: a natureza é o seu corpo com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer”. O que o leva a deduzir que, se “a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza” (MARX, 2010, p. 84)³³.

Posteriormente, encontramos no primeiro volume d’O Capital, obra da maturidade do autor, a seguinte formulação deste conceito de trabalho, que vem a ser:

O trabalho é, antes de tudo, um processo entre o homem e a natureza, processo este em que o homem, por sua própria ação, medeia, regula e controla seu metabolismo com a natureza. Ele se confronta com a matéria natural como com uma potência natural [*Naturmacht*]. A fim de se apropriar da matéria natural de uma forma útil para sua própria vida, ele põe em movimento as forças naturais pertencentes a sua corporeidade: seus braços e pernas, cabeça e mãos. Agindo sobre a natureza externa e modificando-a por meio desse movimento, ele modifica, ao mesmo tempo, sua própria natureza. Ele desenvolve as potências que nela jazem latentes e submete o jogo de suas forças a seu próprio domínio (MARX, 2017, p. 327-328).

E já acenando para o imbricamento entre o conceito de trabalho e a divisão de seu resultado entre valor de uso e de troca, crucial para o desdobramento político visado pelo autor, o filósofo faz a seguinte colocação: “como criador de valores de uso, como trabalho

³³ Jean Tible deduz desta passagem, escudado pelo trabalho do filósofo francês Frank Fischbah (*La productions des hommes* [2005]), que para Marx não haveria esta separação radical e ontológica entre homem e natureza (ou entre natureza e cultura), entendendo-a neste sentido como uma solução de continuidade homem-natureza, a qual ele vai chamar de “mútua constituição” (TIBLE, 2013, p. 14). É importante ainda pontuar que contra essa tese de uma possível ontologia reflexiva a partir da obra marxiana, temos as seguintes colocações do próprio Marx, salientada, entre outros, pelas críticas de Viveiros de Castro a um suposto antropocentrismo universalista presente nesse pensador: “o homem é um ser genérico (*Gattungswesen*), não somente quando prática e teoricamente faz do gênero, tanto do seu próprio quanto do restante das coisas, o seu objeto, mas também (...) quando se relaciona consigo mesmo como com um ser universal, e por isso livre” (MARX, 2010, p. 83-84). A passagem diretamente citada por Viveiros de Castro para subsidiar a sua crítica é esta: “é verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha, castor, formiga etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente, para si ou sua cria; produz unilateralmente (...) enquanto o homem produz universalmente (...) o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira” (MARX, 2010, p. 84-85). Deve-se salientar, nesse sentido, que se trata de fato de uma questão em aberto, e que não pretendemos aqui defender Marx acima de tudo, nem de negar um antropocentrismo aí presente, cuja influência se estendeu por praticamente todo o horizonte teórico europeu no século XIX.

útil, o trabalho é, assim, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas sociais, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana” (MARX, 2017, p.167).

Observa Marx então que os clássicos da Economia Política só haviam analisado o trabalho a partir do momento em que este já é considerado como mais uma mercadoria a ser vendida e comprada, ou seja, dentro de um sistema capitalista de mercado autorregulado. E esta é exatamente a crítica de Polanyi a Smith, ao dizer que “o erro consiste em igualar a economia humana em geral com sua forma de mercado”. A falácia, segundo Polanyi, é evidente: “o aspecto físico das necessidades do homem faz parte da condição humana (...) por outro lado, o mecanismo de oferta-procura-preço (que chamamos mercado, em linguagem popular) é uma instituição relativamente moderna e possui uma estrutura específica” (POLANYI, 2012, p. 48). O que explica os vícios de leitura responsáveis pelos pré-conceitos que vimos anteriormente, ao propor, por exemplo, que um nativo muito bom em fazer arcos poderia se especializar nesta função como um armeiro (Smith), ou chamar de capital previamente cumulado os instrumentos utilizados para a caça ou para a pesca (Ricardo).

Marx, para se referir a este mesmo fenômeno, ou seja, a distinção do trabalho como um elemento incontornável da condição humana (que em sua filosofia na verdade, assume o caráter de um elemento fundador desta condição), e o trabalho como ‘medida universal’ em uma sociedade de mercado, faz a seguinte reflexão:

o produto do trabalho é, em todas as condições sociais, objeto de uso, mas o produto do trabalho só é transformado em mercadoria numa época historicamente determinada de desenvolvimento: uma época em que o trabalho despendido na produção de uma coisa útil se apresenta como sua qualidade ‘objetiva’, isto é, como seu valor (MARX, 2017, p. 192).

Esta distinção que por si só já é analiticamente bastante importante, torna-se particularmente relevante quando temos no horizonte o estudo de um pensamento formado fora da dinâmica das sociedades de mercado, e cuja relação com esta sociedade tem sido historicamente trágica e conflituosa.

Com esse ‘passo atrás’ na análise do trabalho, acreditamos que Marx alcança o nível propriamente filosófico da questão, o que permite ver com mais clareza quais os mecanismos por trás do mercado formador de preços. O passo adiante em sua análise será então “prover a gênese dessa forma-dinheiro, [e assim] seguir de perto o desenvolvimento da expansão do valor contida na relação de valor das mercadorias” (MARX, 2017, p. 173).

Dito de outra forma: depois de esclarecer que o trabalho é uma dimensão ontológica do ser humano, cuja sobrevivência em todos os tempo e lugares, se dá através de “uma interação institucionalizada com o meio natural” (POLANYI, 2012, p. 63); trata-se agora de analisar como é efetuada a equação trabalho/valor em uma sociedade de mercado autorregulado. É então que Marx propõe o conceito de ‘tempo de trabalho socialmente necessário’ para funcionar como o elemento constante a fim de resolver a supracitada equação, a qual o autor coloca nos seguintes termos: “o valor de uma mercadoria está para o valor de qualquer outra mercadoria assim como o tempo de trabalho necessário para a produção de uma está para o tempo necessário para a produção de outra” (MARX, 2017, p. 163).

Nesse sentido, o ‘tempo de trabalho socialmente necessário’, segundo o filósofo,

é determinado por múltiplas circunstâncias, dentre outras: pelo grau médio de destreza dos trabalhadores [Smith], o grau de desenvolvimento da ciência e de sua aplicabilidade tecnológica [Ricardo], a organização social do processo de produção, o volume e a eficácia dos meios de produção e as condições naturais (MARX, 2017, p. 163)³⁴.

Temos então que o trabalho, até então vinculado apenas ao valor-de-uso que se lhe impunham os sujeitos, relacionado a “interação homem e o meio e a institucionalização desse processo” (POLANYI, 2012, p. 78), dada pelas mais diversas paisagens e culturas do planeta, só pôde se tornar à ‘medida universal de valor’ quando se abstrai dele o sujeito e o suporte material sobre o qual sua força se emprega. Essa cisão, por sua vez, do

trabalho em coisa útil e coisa de valor só se realiza na prática quando a troca já conquistou um alcance e uma importância suficientes para que se produzam coisas úteis destinadas à troca, e portanto, o caráter de valor das coisas passou a ser considerado no próprio ato de sua produção (MARX, 2017, p. 207-208)³⁵.

É neste momento, portanto, em que o caráter de valor/dinheiro das coisas passa a ser considerado no próprio ato de sua produção, que surge este objeto tão poderoso quanto enigmático, que conhecemos como ‘mercadoria’. Dessa reflexão deduziu Marx que, “como valores, as mercadorias não são mais do que geleias de trabalho humano” (MARX, 2017, p. 177), ou seja, trabalho abstrato, “indiferente da forma natural que ele possua e,

³⁴ Desse primado das condições materiais e, sobretudo, tecnológicas da existência dadas em determinado contexto histórico social, surge a afinidade teórica entre Marx e o antropólogo norte-americano Lewis Morgan, como aponta Almeida: “Morgan adotou com fio condutor de sua exposição da história não-escrita o desenvolvimento das ‘invenções’, ou seja, das técnicas de produção material, assim como Marx e Engels o haviam feito já na Ideologia Alemã, obra escrita entre 1845-1846, enquanto que *A Sociedade Antiga*, de Morgan, data sua publicação de 1877” (ALMEIDA, 2003, p. 75-76).

³⁵ É necessário fazer aqui uma ressalva antropológica, pois em comunidades originárias ou tribais se produzem coisas para a troca sem que isso interfira no processo tradicional de produção, e sem que estes objetos possam ser aliados ao conceito de mercadoria.

portanto, do objeto no qual ele se incorpora” (Idem, p. 193). É esse o substrato concreto, material, por trás da teoria do valor/trabalho de que se ocuparam os autores clássicos, a qual, partindo do trabalho abstrato, medido em termos de ‘tempo de trabalho socialmente necessário’, se incorpora, como mercadoria, ao ‘mundo das mercadorias’. O último passo ou último elemento da equação marxiana trabalho/valor, que corresponde também ao cume de abstração desse processo, será o dinheiro, cuja função será “desempenhar o papel do equivalente universal no mundo das mercadorias”, pois essa seria “sua função especificamente social e, assim, seu monopólio social” (MARX, 2017, p. 203).

Marx, na sua *Contribuição à Crítica da Economia Política*, coloca esta questão da seguinte maneira: “na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; essas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais” (MARX, 2008, p. 47). Temos aí mais um passo teórico na definição do materialismo histórico dialético, que remonta por sua vez ao binômio ‘necessidade e ação’ que o autor investigava já desde seu doutorado sobre Demócrito e Epicuro³⁶. Esta definição, ao priorizar o elemento dialético da interação entre infraestrutura e superestrutura, leva Marx a postular, logo adiante, que “o modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual”. Reflexão que irá culminar na célebre sentença, “não é a consciência dos homens que determina o seu ser; ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (MARX, 2008, p. 47)³⁷.

Feita essa análise do trabalho a partir de seu aspecto propriamente filosófico, enquanto incontornável mediação do homem com o meio para sua sobrevivência, e completada a explicação de que a forma como o trabalho entrou na Economia Política clássica já estava socialmente condicionada pela estrutura do mercado autorregulado, ou seja, “trabalho homogêneo não diferenciado (...) no qual desaparece a individualidade dos trabalhadores” (MARX, 2008, p. 54). O passo seguinte será a análise do caráter enigmático da mercadoria, enquanto instância suprema do novo modo de vida, a partir daquilo que o autor chamou de ‘fetiche da mercadoria’, enquanto dinâmica que, ao entrar na circulação do mecanismo oferta-procura-preço, se transformou em “coisa sensível-

³⁶ Cf. p. 10.

³⁷ É preciso fazer algumas ressalvas quanto ao determinismo implícito nesta reflexão, sem no entanto, desconsiderá-la totalmente. O fato é que, como veremos adiante, as comunidades originárias, nativas ou tribais são muito mais complexas em termos de organização do trabalho e suas técnicas, que qualquer materialismo raso possa supor. E, nesta investigação, seguimos a proposição de P. Clastres, quando este propõe que a grande mudança entre o paleolítico e o neolítico não foi tecnológica, em termos de rendimento do trabalho, por exemplo, mas política, ao institucionalizar as relações de mando-obediência. Cf. p. 71

suprassensível (...) muito intrincada, plena de sutilezas metafísicas e melindres teológicos” (MARX, 2017, p. 294-205).

A mercadoria então, segundo Marx, ocupa o lugar central na sociedade capitalista, onde as pessoas passam a existir (econômica e juridicamente) “uma para as outras como representantes da mercadoria e, por conseguinte, como possuidores de mercadorias” (MARX, 2017, p. 219). Assim, essa “relação social determinada entre os próprios homens assume a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas” (MARX, 2017, 206-207).

No entanto, ao se debruçar sobre o caráter fetichista da mercadoria, Marx faz uma ressalva antropológica deveras importante para os desdobramentos de nossa investigação, quando acena para outros modos de produção, outras culturas, e por que não, outros mundos. Nos diz ele: “todo o misticismo do mundo das mercadorias, toda a mágica e a assombração que anuviam os produtos do trabalho na base da produção de mercadorias desaparecem imediatamente, tão logo nos refugiamos em outras formas de produção” (MARX, 2017, p. 212).

Acreditamos ser desnecessário afirmar que este trabalho-homogêneo não diferenciado no qual desaparece a individualidade dos trabalhadores é *alienado*, e que é dessa alienação que se alimenta o *fetichismo da mercadoria*. Passemos então para a análise do segundo termo central de nossa investigação da Economia Política: a questão da terra.

2.1.4.1 Apropriação privada da terra como acumulação primitiva de Capital.

É famosa e faz história no pensamento sociológico a análise de Marx sobre a “assim chamada acumulação primitiva de capital”, que se constitui em nada menos que “o processo histórico de separação entre produtor e meio de produção” (MARX, 2017, p. 961). Esse processo, segue o autor, “na história real”, enquanto ponto de partida da acumulação capitalista, foi “desempenhado pela conquista, subjugação, o assassinio para roubar, em suma, a violência” (MARX, 2017, p. 960). E por tal, “a história dessa expropriação está gravada nos anais da humanidade com traços de sangue e fogo” (MARX, 2017, p. 962).

No texto d’O Capital, a questão da apropriação privada e mercantilização da terra, enquanto objeto principal e icônico desta acumulação primitiva, surge pela primeira vez muitas páginas antes deste capítulo 24, com a seguinte formulação:

Frequentemente os homens converteram os próprios homens, na forma de escravos, em matéria monetária original, mas jamais fizeram isso com o solo. Tal ideia só pôde surgir na sociedade burguesa já desenvolvida. Ela data do último terço do século XVII, mas sua implementação em escala nacional só foi

tentada um século mais tarde na revolução burguesa dos franceses (MARX, 2017, p. 225).

Este raciocínio ilustra bem a questão da singularidade socioeconômica da sociedade que tornou a Economia Política possível, já que ela tinha como pressuposto a mercantilização do trabalho e da terra, em termos que eram anteriormente impensáveis, e que foi fortemente combatida num primeiro momento. Como salienta Heilbroner:

Ainda no século XIV ou XV, não havia a terra, pelo menos não no sentido moderno de propriedade livremente vendável, fonte de renda. É certo que a terra existia – propriedades, domínios, principados – mas isso não constituía bens de raiz, que se pudessem comprar e vender de acordo com a ocasião. Essas terras formavam o âmago da vida social, a base da situação e do prestígio, e constituíam a base da organização militar, judicial e administrativa da sociedade. Embora a terra fosse vendável sob certas condições (com muitas restrições), geralmente não estava à venda” (HEILBRONER, 1969, P. 16).

Mais adiante iremos nos debruçar sobre a questão colonial, particularmente importante para a nossa pesquisa e a qual comparece no pensamento de Marx de maneira, no mínimo, minoritária e marginal³⁸, mas vejamos ainda um segundo aspecto desta acumulação primitiva, fundamental para a sua análise do Capital enquanto estrutura social.

Trata-se do fato de que ‘a acumulação primitiva de capital’, enquanto esse gesto violento de expropriação, não apenas cria a propriedade privada da terra, mas cria também, simultaneamente, uma enorme massa de produtores rurais despossuídos de seus meios de subsistência, que serão agora obrigados a oferecer sua força de trabalho como operários assalariados. Marx se utiliza do exemplo histórico das leis dos cercamentos inglesa (*Bills for Inclosure of commons*) como exemplo paradigmático deste processo em que “grandes massas humanas são despojadas súbita e violentamente de seus meios de subsistência e lançadas no mercado de trabalho como proletários absolutamente livres” (MARX, 2017, p. 963).

É claro que a palavra livre é utilizada aqui ironicamente, já que foi através deste processo de “expropriação da massa do povo”, que se assegurou “a dependência social do trabalhador em relação ao capitalista”. No que o autor considerou como uma relação de “dependência absoluta” a partir da qual, ironiza Marx, “o economista político, em sua casa, pode disfarçar, com um mentiroso tartamudeio, numa relação contratual livre entre comprador e vendedor, entre dois possuidores de mercadorias independentes: o possuidor da mercadoria capital e o da mercadoria trabalho” (MARX, 2017, p. 1021). Sendo assim,

³⁸ Ausência que só será satisfatoriamente suprida pela obra de Rosa Luxemburgo, a qual veremos a seguir.

a acumulação primitiva, enquanto expropriação coletiva em nome da acumulação privada da terra, torna-se também a responsável pela criação de uma massa de trabalhadores cuja dependência em relação a venda de sua mão de obra no ‘mercado de trabalho’ para sua mera subsistência, é, repetimos, absoluta.

A burguesia então emergente como principal classe a aplicar as reformas capitalistas no modo de produção de uma Europa recentemente convertida em centro econômico-político do orbe terrestre³⁹ se utilizou dessa sobre-oferta de mão de obra ocasionada pela expropriação violenta, de um lado, e do Estado moderno enquanto regulador jurídico e garantidor último dos contratos de outro, para “regular os salários”, isto é, “para comprimi-lo dentro dos limites favoráveis à produção de mais-valia a fim de prolongar a jornada de trabalho e manter o próprio trabalhador num grau normal de dependência” (MARX, 2017, p. 984). Tanto isso é verdade que no cômputo dos economistas clássicos, como Smith, Ricardo e Malthus, o salário é calculado a partir de seu valor mínimo, o qual tinha como base a mera subsistência, ou seja, a mera sobrevivência do trabalhador enquanto ferramenta fundamental para a produção de lucro. Esse modo de exploração de grandes massas populares teria, ainda segundo o autor, sua ‘normalidade’ garantida pela “educação, tradição e hábito”, capazes de impeli-los a reconhecer “as exigências desse modo de produção como leis naturais e evidentes por si mesmas”. Essa verdadeira “coerção muda exercida pelas relações econômicas pela o domínio do capitalista sobre o trabalhador”, e conclui Marx que esse “seria um momento essencial da assim chamada acumulação primitiva de capital” (MARX, 2013, p. 526).

2.1.4.2 Acumulação Primitiva em Rosa Luxemburgo.

A filósofa e economista política Rosa Luxemburgo, de vertente declaradamente materialista-histórica, após anos lecionando Economia Política na escola do Partido Social-Democrata Alemão (SPD), em determinado momento deu-se conta do que seria uma lacuna na estruturação teórica da Economia Política feita por Karl Marx, e até então seguida pelo partido como uma cartilha. A lacuna percebida pela autora estaria relacionada ao fenômeno da “reprodução do Capital”, no que tange à acumulação

³⁹“A própria burguesia moderna é o produto de um longo processo de desenvolvimento, de uma série de transformações no processo de produção e circulação (...) [até que ela] a burguesia, com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial, conquistou, finalmente, a soberania política exclusiva do Estado representativo moderno. O Executivo num Estado moderno não é senão um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX e ENGELS, 2005, p. 41-42).

expandida. Foi então a partir desta constatação que ela se dispôs escrever uma obra sobre o assunto, como forma de suprir esta falta estrutural, cujo título ficou sendo *A acumulação do Capital* — publicada originalmente em 1913, com o subtítulo de uma “contribuição ao estudo econômico do Imperialismo”⁴⁰.

Desta grande obra – grande em volume e profundidade; que se constituirá como um marco na teoria do materialismo histórico-dialético, entre outras coisas por ousar e realizar uma crítica certa à Marx⁴¹, iremos nos ater à contradição exposta pela autora, entre ‘reprodução ampliada’ e ‘demanda efetiva’, a partir da qual se realiza uma releitura da teoria da ‘acumulação primitiva’ marxiana. Basicamente, Luxemburgo se propõe a pensar a ‘acumulação primitiva’ não como um evento inaugural da era capitalista, mas como seu *modus operandi*. E é nesse sentido que afirma: “na realidade não existe nem existiu jamais, nenhuma sociedade capitalista que estivesse submetida ao domínio exclusivo da produção capitalista” (LUXEMBURGO, 1985, p. 239).

No artigo *A teoria da Acumulação do Capital em Rosa L.* (Unesp, 1991), Paul Singer assinala, acerca desta questão, que o pensamento de Luxemburgo alerta quanto ao fato de que “é preciso que o modo de produção capitalista esteja funcionando num meio não-capitalista e consiga entrar em relações mercantis com esse meio não-capitalista. Sendo assim, ele encontra nesses mercados não-capitalistas exatamente a demanda em expansão que motiva a acumulação de capital e a reprodução ampliada” (SINGER, 1991, p. 84).

Nas palavras da autora, dá-se o seguinte fenômeno:

Para existir e poder desenvolver-se o capitalismo necessita de um meio ambiente constituído de formas não capitalistas de produção. (...) Ele necessita de camadas sociais não capitalistas como mercado, para colocar sua mais-valia; delas necessita como fontes de aquisição de seus meios de produção e como reservatório de força de trabalho para seu sistema salarial (LUXEMBURGO, 1985, P. 253).

⁴⁰ É bom lembrar que o Imperialismo era um dos principais fenômenos da Economia Política global entre o fim do século XIX e o começo do XX, e era justamente com relação a este aspecto Global do Imperialismo que a obra de Luxemburgo inova e supera Marx. Além disso, poucos anos depois da publicação desta obra, o mundo irá conhecer a maior guerra até então, a 1ª Guerra Mundial, cujos interesses em conflito são clara e abertamente imperialistas. Paul Singer, se refere ao Imperialismo como pensado por Rosa, da seguinte maneira: “para ela, o imperialismo não é um estágio do capitalismo, é uma característica central do próprio capitalismo desde sempre. Desde o início o capitalismo precisou capturar mercados externos para ter a razão de ser da sua própria expansão” (SINGER, 1991, p. 85).

⁴¹ Michael Löwy, grande teórico materialista histórico brasileiro e arguto leitor de Luxemburgo, no artigo intitulado *Por um socialismo indo-americano* (Ed. UFRJ, 2005), faz o seguinte apontamento: “a grande originalidade de Rosa Luxemburgo, que não foi levada em conta pelo marxismo ortodoxo do século XX, consiste em ter percebido que ‘a pilhagem que ocorre nos países coloniais por parte do capital europeu’, que Marx restringia ao período da ‘acumulação primitiva’, é uma característica do capitalismo ‘mesmo em sua plena maturidade’” (LOWY, 2015, p. 93).

Para corroborar esta tese a autora nos dá um exemplo retirado da nascente indústria algodoeira inglesa, a qual,

na qualidade de primeiro ramo produtivo autenticamente capitalista, teria sido impossível sem o algodão dos Estados do sul dos Estados Unidos, como também sem os milhões de africanos que foram transportados para a América para fornecer a mão-de-obra para as plantações, homens que após a Guerra de Secessão vão constituir o proletariado livre da classe assalariada capitalista” (LUXEMBURGO, 1985, P. 249).

O geógrafo marxista David Harvey, estudioso e continuador do legado teórico de Rosa Luxemburgo, coloca que a problemática aqui apontada se dá por conta do ‘subconsumo’ advindo do processo de produção da mais-valia, ou seja, de sobre-exploração da mão de obra, cujo pagamento aos trabalhadores é, por definição, de menor valor do que aquilo que produzem⁴², cujo resultado seria um “hiato entre oferta e demanda efetiva” (HARVEY, 2005, p. 116). O que Luxemburgo propõe, portanto, e o faz buscando captar no emaranhado de interesses individuais, nacionais e violências políticas, ‘as leis férreas do processo econômico’, é que a dinâmica capitalista, segundo suas próprias regras internas de funcionamento – cuja estrutura foi fornecida pela Economia Política clássica, nos termos de trabalho, lucro e renda da terra; não é capaz de um funcionamento autossuficiente, pois não contém em si demanda efetiva suficiente⁴³ (nesse caso, poder aquisitivo dos trabalhadores) para garantir a perenidade de seu funcionamento. E por isso, deduz a autora, precisa constantemente se expandir em direção ao “comércio com formações sociais não capitalistas” como forma de “proporcionar a única maneira sistemática de estabilizar o sistema” (HARVEY, 2005, p. 116). Luxemburgo, com suas próprias palavras, nos coloca esta questão da seguinte maneira:

Uma das condições prévias indispensáveis ao processo de acumulação, no referente a sua elasticidade e sua capacidade súbita de ampliação, é a rápida inclusão de novos territórios de matérias primas, de proporções ilimitadas, a fim de poder enfrentar tanto as vicissitudes e interrupções eventuais no abastecimento de matéria prima por parte dos antigos fornecedores, quanto as ampliações súbitas das necessidades sociais” (LUXEMBURGO, 1985, p. 246).

Mas, ou concomitante a esta ‘inclusão de novos territórios e matérias primas’, a dinâmica do capital também precisa, neste seu processo de expansão, integrar os seres humanos ocupantes destes territórios, como força de trabalho a ser vendida no mercado. Força de trabalho esta que o Capital encontra, nos diz a autora, “geralmente presa a

⁴² Ou seja, os trabalhadores recebem sempre um valor abaixo do necessário para comprar tudo o que produzem, enquanto um dos aspectos básicos do conceito de mais-valia.

⁴³ Este é um debate que ocupou Ricardo e Malthus, acerca do que as classes portadoras dos lucros e renda da terra, deveriam fazer com seus excedentes. Não apenas reinvestindo no processo produtivo, mas também consumindo.

condições de produção arcaicas, pré-capitalistas, das quais precisa ser previamente ‘libertada’, para que possa engajar-se no exército ativo do capital” (LUXEMBURGO, 1985, p. 249).

A autora entende que

esse desmantelamento da força de trabalho de suas relações sociais primitivas e sua absorção pelo sistema assalariado capitalista, seria junto com a referida inclusão de novos território e matérias primas, a parte complementar desta dinâmica expansiva do capital, as quais juntas constituiriam as ‘condições históricas indispensáveis do capitalismo’ (LUXEMBURGO, 1985, p. 249).

Para ela, esta dinâmica expansiva que leva o capitalismo a incluir insaciavelmente novas terras, matérias-primas e converter – geralmente através da violência, os seres humanos em força de trabalho a ser vendida no mercado, leva a constatação de que, “em função de sua natureza e de sua forma de existência, o capital não admite nenhuma limitação” (LUXEMBURGO, 1985, p. 245). O que a aproxima muito de uma reflexão de Pierre Clastres, realizada já no século XX, quando este, em um artigo intitulado *do Etnocídio*, afirma que:

O que a civilização ocidental contém que a torna infinitamente mais etnocida que qualquer outra forma de sociedade? É seu *regime de produção econômica*, espaço justamente do ilimitado, espaço sem lugares por ser recuo constante do limite, espaço infinito da fuga permanente para diante. O que diferencia o Ocidente é o capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para além de toda fronteira; é o capitalismo como sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim: seja ele, aliás, liberal, privado, como na Europa ocidental, ou planificado, de Estado, como na Europa oriental. A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir. Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade levada a seu regime máximo de intensidade (CLASTRES, P., 2004, p. 62)

Contraposta a esta dinâmica expansiva do Capital estaria aquilo que Luxemburgo chama de ‘economia natural’, para se referir a todas as formas de produção nas quais se estabelece “como base de sua organização econômica a sujeição dos principais meios de produção – terra e força de trabalho – ao direito e à origem” (LUXEMBURGO, 1985, p. 254). E, como veremos adiante, este raciocínio está muito próximo daquilo que Polanyi irá chamar de ‘defesas tradicionais do direito costumeiro’, as quais, incidindo em todas as economias não capitalistas, impediriam a transformação da terra e do trabalho humano em meras mercadorias.

No entanto, para se realizar enquanto dinâmica expansiva que não admite limitação, o capital é levado a integrar, a incluir, tudo que estiver ao seu alcance. O que

de maneira geral se desdobrou historicamente em aguerridas lutas colonialistas. Ao analisar este processo no alvorecer do século XX, Luxemburgo coloca que “essa luta assume a forma de uma política colonial”. E, seguindo de perto a associação feita por Marx entre acumulação primitiva e violência, a autora coloca que, “o capital não conhece outra solução senão a violência, um método constante da acumulação capitalista no processo histórico, não apenas por ocasião de sua gênese, mas até hoje” (LUXEMBURGO, 1985, p. 255)⁴⁴.

A partir deste diagnóstico da dinâmica intrinsecamente expansiva do capital, e das consequentes lutas que esta integração forçada de terras e pessoas gera, Luxemburgo coloca que,

para as sociedades primitivas, no entanto, trata-se, em qualquer caso, de uma luta pela sobrevivência; a resistência à agressão tem o caráter de uma luta de vida ou morte levada até o total esgotamento ou aniquilação. Isso explica a ocupação militar permanente das colônias, as rebeliões dos nativos e as expedições militares para sufocá-las; estes são fenômenos constantes e fazem parte do cotidiano do regime colonial (LUXEMBURGO, 1985, p. 255)⁴⁵.

Antes de encerrarmos este breve diálogo com a obra luxemburguiana, a partir do qual pudemos perceber a ‘acumulação primitiva’ não como um evento inicial de expulsão dos camponeses e a consequente apropriação privada de suas terras, como se poderia supor a partir do exemplo da *Lei de Cercamentos* inglesa, mas como uma dinâmica expansiva, apropriadora e expropriadora, intrínseca as próprias regras de reprodução do capital, levada a cabo pelas práticas colonialistas, se configurando assim como parte do seu *modus operandi*, pois só isso explicaria “a ocupação militar permanente das colônias, as rebeliões dos nativos e as expedições militares para sufocá-las; [enquanto] fenômenos constantes” (LUXEMBURGO, 1985, p. 255).

Luxemburgo conclui sua reflexão acerca desta temática com uma colocação deveras atual acerca do modo como vem de fato a se concretizar historicamente esta

⁴⁴ É Michale Lowy, mais uma vez, quem salienta que: “Os escritos de Rosa Luxemburgo sobre esse tema são muito mais do que um olhar erudito para a história econômica: eles sugerem outra maneira de conceber o passado e o presente, a historicidade social, o progresso e a modernidade. Confrontando a civilização industrial capitalista com o passado comunitário da humanidade, Rosa rompe com o evolucionismo linear, o “progressismo” positivista e todas as banais interpretações “modernizadoras” de Marx dominantes em sua época” (LOWY, 2015, p. 96).

⁴⁵ E complementa: “Como as organizações sociais primitivas dos nativos constituem os baluartes na defesa dessas sociedades, bem como as bases materiais de sua subsistência, o capital serviu-se, de preferência, do método da destruição e da aniquilação sistemáticas e planejadas dessas organizações sociais não-capitalistas, com as quais entra em choque por força da expansão por ele pretendida. (...) Cada nova expansão colonial se faz acompanhar, naturalmente, de uma guerra encarniçada dessas, do capital contra as relações econômico-sociais, assim como pela desapropriação violenta de seus meios de produção e pelo roubo de sua força de trabalho” (LUXEMBURGO, 1985, p. 258).

dinâmica expansiva, que, ao se realizar através da violência como principal ferramenta utilizada para a integração destes povos e suas terras, conclui que “se o capitalismo vive de formas econômicas não capitalistas, vive, a bem dizer, e mais exatamente, da ruína dessas formas” (LUXEMBURGO, 1985, p. 273). Fenômeno que se dá pelo fato de que

O capitalismo considera de vital importância a apropriação violenta dos principais meios de produção em terras coloniais. Como as organizações sociais primitivas dos nativos constituem os baluartes na defesa dessas sociedades, bem como as bases materiais de sua subsistência, o capital serviu-se, de preferência, do método da destruição e da aniquilação sistemáticas e planejadas dessas organizações sociais não capitalistas, com as quais entra em choque por força da expansão por ele pretendida (LUXEMBURGO, 1985, p. 254).

Esta reflexão, acerca da sobrevivência do capitalismo a partir das ruínas das formas não capitalistas de vida coletiva [ruínas artificialmente causadas pelas guerras coloniais e de expropriação promovidas pelo próprio capitalismo, em parceria com os Estados nacionais], se encontra presente em uma reflexão contemporânea, realizada pelo antropólogo Eduardo Viveiros de Castro ao tematizar a questão da assimilação do índio pela sociedade nacional (brasileira), que encontra-se presente em seu texto-manifesto *Os involuntários da pátria*:

Forçados a se descobrirem “índios”, os índios brasileiros descobriram que haviam sido 'unificados' na generalidade por um poder transcendente, unificados para melhor serem des-multiplicados, homogeneizados, abasileirados. O pobre é, antes de mais nada, alguém de quem se tirou alguma coisa. Para transformar o índio em pobre, o primeiro passo é transformar o Munduruku em índio, depois em índio administrado, depois em índio assistido, depois em índio sem-terra (VIVEIROS DE CASTRO, 2016, p. 1-2)⁴⁶.

No entanto, antes de encerrarmos de fato este tópico, e acenando já para uma questão a ser trabalhada na conclusão deste capítulo, devemos entender que ao analisarmos até aqui a dinâmica estritamente econômica da expansão capitalista, deixamos de lado o Estado moderno, enquanto instituição, que é por sua vez um dos “dois principais agentes sistêmicos do nosso tempo [ao lado do Capital]” responsáveis ambos pela drástica modificação da superfície do planeta nos últimos 70 anos, ou segundo alguns

⁴⁶ Em outro texto, Viveiros de Castro assim se refere a questão da acumulação primitiva: “O que estamos vendo no planeta hoje é um combate de povos e não de classes. Ou as classes estão voltando a se redefinir como povos. A acumulação primitiva permite que o capitalismo se atualize constantemente, seja em cima das colônias, dos indígenas ou dos recursos naturais, do solo, da árvore, do minério. A acumulação interna do capital depende da persistência da acumulação primitiva (...) portanto, o equilíbrio do trabalho para não explodir depende da violência colonial, o colonialismo é intrínseco e perpétuo no capitalismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 3). Esse debate acerca da relação entre povos e classes será retomado na conclusão.

autores, desde a Revolução Industrial⁴⁷. Estado este que, enquanto entidade institucional, será muitas vezes parceiro das iniciativas do capital, já que “o dinheiro é, afinal, uma forma primária de poder social, e o Estado o deseja e é disciplinado por ele tanto quanto qualquer outro grupo ou pessoa” (HARVEY, 2011, p. 167); mas que consta, entre seus atributos herdados do iluminismo e do republicanismo dos séculos XVIII e XIX, enquanto outro polo desta dialética que ele mesmo encarna, de ferramentas e freios institucionais a esta dinâmica espoliadora e, no limite, genocida, em nome de alguns pactos civilizatórios acordados entre seus cidadãos. A tensão dramática e dialética entre Estado e Capital com relação aos direitos indígenas no Brasil será melhor tratada no capítulo seguinte, no qual se propõe a traçar um histórico dos direitos indígenas no Brasil e os conceitos filosóficos que os embasaram.

Após essa análise dos clássicos da Economia Política, passemos agora para um estudo mais detido da obra do economista Karl Polanyi, que talvez seja quem melhor defina o que chamaremos a partir daqui de Cosmopolítica do Capital. Além do fato de que esta obra nos lança em um debate mais direto com a Antropologia, especialmente os trabalhos de B. Malinowski e M. Mauss, com quem dialoga diretamente, acerca das relações de trabalho e economia da dádiva, como se faz presente entre os povos originários, nativos ou tribais. Em outras palavras, a investigação passará então a tratar da produção e distribuição de riquezas a partir de exemplos de fora da dinâmica capitalista, pensando a ‘economia’ enquanto *práxis* dialética entre pessoas e as comunidades das quais fazem parte.

2.1.5 Karl Polanyi e a Cosmopolítica do Capital

Por ‘cosmopolítica do capital’ estamos nos referindo a um modelo de sociedade (um mundo) que se formaliza estruturalmente na Europa na primeira metade do século XIX, e rapidamente se alastra em metástase pelo planeta via rotas marítimas e suas atividades coloniais. Que tem como dinâmica intrínseca e estrutural o princípio expansionista, espoliador, que busca homogeneizar, através da violência, todas as outras culturas-mundo em relações reguladas pelo mecanismo da oferta-procura-preço, de forma a submeter todas as relações humanas e com a natureza às suas dinâmicas.

⁴⁷ “O Antropoceno pode dizer-se que começou na parte final do século 18, quando análises do ar preso no gelo polar mostraram o início do crescimento global de concentrações de dióxido de carbono e metano. Esta data também se dá o caso de coincidir com o projeto de máquina a vapor de James Watt em 1784” (CRUTZEN, 2020, p. 117).

Ao se debruçar sobre as origens (ou raízes) deste fenômeno histórico, Polanyi faz a seguinte reflexão: “podemos rastrear a moderna ascensão do mercado à condição de força dominante na economia ao observarmos até que ponto a terra e o alimento foram capturados pelo intercâmbio e o trabalho foi transformado em mercadoria a ser comprada no mercado” (POLANYI, 2012, p. 93).

Ao situar historicamente o momento exato do que chamou de *A grande transformação*⁴⁸, para se referir ao período em que o mecanismo de oferta-procura-preço surge como “uma das forças mais poderosas que entraram no cenário humano”, o autor indica que este teria se efetivado em um intervalo muito curto de tempo, “uma geração, digamos – de 1815 a 1845”, como sendo o momento em que

o mercado formador de preços (...) mostrou sua espantosa capacidade de organizar os seres humanos como se fossem simples quantidades de matéria-prima e de combiná-los – junto com a superfície da mãe terra, que agora podia ser livremente comercializada – em unidades industriais comandadas por pessoas privadas, que se dedicaram sobretudo a compra e venda com fins lucrativos” (POLANYI, 2012, p. 52).

Acreditamos importante insistir que o que se configura a partir daí, dessa ascensão da sociedade de mercado, enquanto fenômeno extremo a partir do qual “uma sociedade inteira [é] inserida no mecanismo de sua própria economia” (POLANYI, 2012, p. 52), pode ser chamado de ‘cosmopolítica do capital’, não apenas como forma sintética de nos referir ao “mundo das mercadorias” de Marx, no qual é obrigado a viver “o povo da mercadoria” (KOPENAWA, 2015, p. 407); mas também como conceito a partir do qual possamos traçar um paralelo entre esse modo de vida e o dos povos ameríndios. Pois entendemos que qualquer comparação que parta dos conceitos de civilização e modernidade, superestima o modo de vida adotado pelo Ocidente, além de implicar em um falseamento de sua história, então contada como fábula evolucionista, guiada pelo progresso científico e social. Pois entendemos que a história do Ocidente, como é triunfalmente celebrada, cujo ‘nascimento do princípio racional’ remontaria aos gregos, é uma “história da coerência remendada” (WAGNER, 2012, p. 355).

Nesta linha, nos parece muito preciso conceitualmente chamar de “povo da mercadoria” os habitantes de uma sociedade em que “todas as transações se transformam em transações monetárias (...) [em que] todas as rendas devem derivar da venda de alguma coisa e, qualquer que seja a verdadeira fonte de renda de uma pessoa, ela deve ser vista como resultante de uma venda” (POLANYI, 2000, p. 60). Enquanto analista crítico desse

⁴⁸ Conceito que dá nome a sua obra magna, hoje considerada como um clássico da sociologia contemporânea.

processo, mas sem reivindicar nenhum alinhamento com o marxismo ou mesmo com o materialismo histórico, as reflexões de Polanyi são muito valiosas para subsidiar o conceito proposto de Cosmopolítica do Capital, enquanto fundamento filosófico da Economia Política que a partir daí se consolida, cuja base veio a ser o mercado autorregulado, enquanto “fonte motriz deste sistema”, responsável pela “origem de uma civilização específica” (POLANYI, 2000, p. 17).

Neste sentido, quando aliamos esse fenômeno do surgimento do mecanismo oferta-procura-preço aos efeitos da acumulação primitiva (e por despossessão), percebemos que ambos, quando combinados, submeteram a motivação humana para a vida (enquanto busca pela sobrevivência e por realizações pessoais), em dois incentivos básicos: “o medo da fome no trabalhador e a esperança de lucro, no capitalista” (POLANYI, 2012, p. 95).

Mas para entender esta mudança, enquanto “grande transformação” da vida até então regulada pelo modo de produção feudal (ou mesmo mercantilista)⁴⁹, já que neles tanto a terra, enquanto “elemento crucial da ordem feudal”, quanto a organização do trabalho, tinham seus status e funções protegidas e determinadas por regras legais e costumeiras (POLANYI, 2000, p. 91). É incontornável nos debruçar mais detidamente sobre momento em que a “ficção mercantil” aplicada ao trabalho e à terra pôs o destino da humanidade e da natureza nas mãos do mercado autorregulado enquanto um “autômato que opera em seus próprios circuitos e é gerido por suas próprias leis” (POLANYI, 2012, p. 25-54). Neste sentido, Polanyi entende como necessário estabelecer a distinção entre dois significados de economia, um formal e outro substantivo.

O significado substantivo de economia proposto por Polanyi está muito próximo do conceito marxiano de trabalho, já que “aponta para a realidade elementar de que os seres humanos, como quaisquer outros seres vivos, não podem existir sem um meio físico que os sustente”. A economia sendo então a “atividade através da qual os homens satisfazem suas necessidades materiais” (POLANYI, 2012, p. 63-64).

Já o significado formal de economia é oriundo do “caráter lógico da relação meios fins”, o qual tem como fundamento operacional o princípio de escassez, uma vez que “a

⁴⁹ “Nada no mercantilismo, essa política distinta do estado-nação ocidental, deixava prever um desenvolvimento tão singular. A libertação do comércio levada a efeito pelo mercantilismo apenas liberou o comércio do particularismo, porém, ao mesmo tempo, ampliou o escopo da regulamentação. O sistema econômico estava submerso em relações sociais gerais; os mercados eram apenas um aspecto acessório de uma estrutura institucional controlada e regulada, mais do que nunca, pela autoridade social” (POLANYI, 2000, p. 88).

variante econômica do racionalismo introduz o elemento escassez em todas as relações meios fins” (POLANYI, 2012, p. 57; 63). No entanto, nos alerta o autor que o atual conceito predominante de economia é na verdade um compósito que funde a satisfação de necessidades materiais (significado substantivo) com o princípio da escassez oriundo do racionalismo econômico. O grande desastre é que quando aplicado a sociedade e as relações humanas, este conceito compósito de economia “postula nada menos que a escassez de todas as coisas materiais” (POLANYI, 2012, p. 74). Ainda segundo Polanyi, no imaginário coletivo

Ganhou força a crença universal em que nada existe em quantidade suficiente para todos, seja como uma proposição do senso comum sobre a natureza ilimitada da oferta, seja como um postulado filosoficamente temerário sobre a natureza ilimitada dos desejos e das necessidades individuais. Num ou noutro caso, porém, embora essa afirmação se proclamasse empírica, não passava de uma asserção dogmática, que encobria uma definição arbitrária e uma circunstância histórica específica (POLANYI, 2012, p. 75).

A ocorrência de todas estas ‘transformações’, que segundo o autor, levariam a uma mudança “tão completa que parece mais a metamorfose de uma lagarta do que qualquer alteração que possa ser expressa em termos de crescimento contínuo e desenvolvimento” (POLANYI, 2000, p. 60), foi responsável pelo surgimento da sociedade de mercado, na qual todas as coisas, (inclusive terra e trabalho que até então gozavam de uma proteção especial), estão à venda, submetidas à dinâmica do mecanismo oferta-procura-preço. Não é difícil deduzir daí o quão central será o conceito de mercadoria para a cosmopolítica do capital, pois “é com a ajuda do conceito de mercadoria que o mecanismo do mercado se engrena aos vários elementos da vida industrial” (POLANYI, 2000, p. 93).

Ainda segundo Polanyi,

a produção é a interação do homem e da natureza. Se este processo se organizar através de um mecanismo auto-regulador de permuta e troca, então o homem e a natureza têm que ingressar na sua órbita, têm que se sujeitar à oferta e à procura, isto é, eles passam a ser manuseados como mercadorias, como bens produzidos para a venda (POLANYI, 2000, p. 162).

O ponto crucial aqui é o fato de que trabalho e terra, enquanto elementos constantes e constitutivos da relação do homem com o meio visando a sobrevivência, só puderam ser inseridos na lógica das mercadorias através da criação de uma abstração, a “ficção mercantil”, que o autor reputa como a mais eficaz da história humana.

2.2 A ECONOMIA DO PONTO DE VISTA ANTROPOLÓGICO.

No debate antropológico acerca da questão da Economia, com relação aos resultados do trabalho e a dinâmica de trocas que materialmente estrutura a coesão social das comunidades nativas, a obra do polonês Bronislaw Malinowski é um marco incontornável, tanto pela riqueza dos dados empíricos coletados nas suas experiências de campo, quanto pelo virtuosismo na sua manipulação – ambos fenômenos de exatidão provavelmente relacionados com sua primeira formação em matemática e física (DURHAM, 1986, p. 7). A ponto de que a metodologia por ele estabelecida de ‘trabalho de campo’ – o chamado *pacto etnográfico*, acabou fundamentando os critérios normativos que hoje constituem esta prática disciplinar.

No entanto, é importante pontuar que sua obra, brilhante e desbravadora sob muitos aspectos, apresenta a “coexistência de interpretações extremamente originais, complexas e profundas com conclusões apressadas e superficiais, ambas defendidas com igual zelo e paixão” (DURHAM, 1986, p. 7). Outra ressalva importante antes de entrarmos propriamente na obra deste autor diz respeito ao recorte temático e conceitual sobre o qual se embasará nossa análise. Isto porque, ao nos debruçarmos sobre o fenômeno da Economia em povos tribais enquanto tema de investigação que se reputa ter sido inaugurada por sua obra, precisamos nos declarar desde já cientes de que, para este autor, “elementos materiais, relações sociais e expressões simbólicas constituem as três faces de uma única realidade e não é possível entender qualquer uma delas sem as demais” (DURHAM, 1986, p. 11).

As duas obras de Malinowski sobre as quais iremos nos debruçar são *A lei e a ordem primitivas*, que constitui a primeira parte do livro *Crime e costume na sociedade selvagem* (2003), cujo conteúdo é reputado como “a primeira utilização sistemática da noção de reciprocidade como forma de organização das relações sociais” (DURHAM, 1986, p. 18); e *A economia primitiva dos ilhéus trobriandeses*, artigo cuja importância substantiva reside na exposição resumida da “relação entre a atividade prática e a magia na organização do trabalho, o significado da propriedade da terra e a imbricação das relações econômicas com as relações políticas na vida tribal” (DURHAM, 1986, p. 19).

Sendo assim, apesar de nosso olhar estar centrado nas questões materiais relacionadas ao trabalho, à terra e à distribuição social das riquezas, não pretendemos reduzi-las aos termos dialéticos da dicotomia superestrutura e infraestrutura, ligados mais diretamente ao materialismo raso, vinculado por sua vez a um marxismo dogmático. Estamos assim, cientes dos riscos implícitos em nossa abordagem de uma obra que, por

sua natureza, se debruça sobre uma realidade multifacetada e inter-relacionada de maneira bastante complexa, como o são, em última instância, todas as sociedades humanas.

Mas o enfoque na abordagem econômica da obra de Malinowski se justifica por diversas razões. A primeira delas é que o próprio autor reconhece ter aí criado um novo campo de investigação teórica, ao qual deu o nome de “economia tribal”, para se referir ao fenômeno social no qual “a produção, a troca e o consumo [todos termos presentes na Economia Política clássica] estão organizados e regulados pelo costume, e onde um sistema especial de valores econômicos tradicionais governa as atividades dos nativos estimulando seus esforços” (MALINOWSKI, 1986, p. 83). Neste recorte analítico realizado pelo próprio autor, os “elementos econômicos permeiam a vida tribal em todos os seus aspectos – social, costumeiro, legal e mágico-religioso --, que por sua vez, controlam os elementos econômicos” (MALINOWSKI, 1986, p. 83).

Karl Polanyi, que na sua exposição acerca do significado substantivo da economia humana, recorre diversas vezes à obra de Malinowski a fim de combater o que chamou de falácia economicista, a qual atribui o princípio individualista da propensão à barganha de Smith uma dimensão metafísica (supostamente ontológica) da ação humana; refere-se à obra de Malinowski como um brilhante ataque teórico a estes pressupostos. E ainda a reconhece como ponto de partida a partir do qual se estabeleceu um “novo ramo da antropologia social, de grande interesse para os historiadores econômicos” (POLANYI, 2012, p. 99).

A análise de Polanyi da economia tribal ou nativa parte do mesmo princípio teórico proposto por Malinowski, que é o de investigar estas sociedades a partir de suas instituições. O autor pensa assim a economia como uma forma de integração humana a partir da qual seria possível distinguir três formas estruturais em que essa questão se apresenta: a reciprocidade, a redistribuição e a troca⁵⁰. E assevera que “o funcionamento efetivo das formas de integração depende da presença de estruturas institucionais bem definidas” (POLANYI, 2012, p. 85).

Seguindo essa matriz analítica de Polanyi, o que vamos perceber entre os Trobriandeses como analisados por Malinowski, é a ocorrência tanto da reciprocidade

⁵⁰ “Vista como forma de integração, a reciprocidade descreve o movimento de bens e serviços (ou a maneira de dispor deles) entre pontos correspondentes de um agrupamento simétrico; a redistribuição representa um movimento para um centro e, depois, para fora dele, quer os objetos sejam fisicamente deslocados, quer se altere apenas a maneira de dispor deles; e a troca representa um movimento semelhante mas, nesse caso, entre dois pontos dispersos ou aleatórios do sistema” (POLANYI, 2012, p. 84).

quanto da redistribuição, já que a chefia aí se constitui como uma das instituições mais fortes. No entanto, a reciprocidade tem lugar de proeminência, como podemos perceber pela seguinte observação do antropólogo: “o que talvez seja o mais significativo na natureza legal das relações sociais é que a reciprocidade, o princípio de dar e receber, reina supremo dentro do clã, e, sobretudo, dentro do grupo de parentes mais próximos” (MALINOWSKI, 1986, p. 64). Vista desse modo, a reciprocidade, enquanto a principal dinâmica econômica dos povos nativos,

é o resultado integral da simetria interna de todas as transações sociais, da reciprocidade de serviços, sem a qual nenhuma comunidade ‘primitiva’ poderia existir. (...) desse modo [conclui o autor], a troca estabelece um sistema de laços sociológicos de natureza econômica, frequentemente combinados com outros laços, entre indivíduos, grupos de parentesco, aldeias, distritos etc. (MALINOWSKI, 1986, p. 53-54).

A questão central aqui é perceber que nestas comunidades a economia está circunscrita por uma estrutura social na qual se integram “um sistema definido de divisão de funções e um rígido sistema de obrigações mútuas do qual fazem parte um senso de dever e o conhecimento da necessidade de cooperação, lado a lado com a realização de interesses pessoais, privilégios e benefícios” (MALINOWSKI, 1986, p. 51). Ao expor assim, através de seu trabalho pioneiro com os trobriandeses, que a economia nas comunidades tribais, nativas ou originárias, estava enraizada em uma rede de relações sociais estruturadas a partir do parentesco, mas também submetidas aos comandos da chefia e da magia, põe por terra o mito, ou melhor, a ‘falácia liberal’ de que a economia seria essencialmente um fenômeno relativo a indivíduos em busca de ganhos pessoais, o qual sustentava o conceito de ‘homem econômico’. Destes dados fornecidos pela obra de Malinowski, conclui Polanyi que “a ideia de que o homem começou por cuidar de si e de sua família deve ser descartada. Quanto mais recuamos na história da sociedade humana, menos encontramos o homem agindo em benefício próprio em assuntos econômicos, cuidando de seu interesse pessoal” (POLANYI, 2012, p. 91)⁵¹.

No entanto, é preciso também combater um outro influente pré-conceito, o qual pressupunha os sujeitos das comunidades nativas incapazes de expressar ou realizar seus interesses pessoais, simulacro a partir do qual se pensou os nativos condenados a seguir servilmente o costume e obedecer automaticamente a todas as regras. Afinal, na reflexão de Malinowski, escudada por sua pesquisa de campo, encontramos a afirmação de que,

⁵¹ É preciso fazer uma ressalva quanto ao aspecto diacrônico presente na reflexão de Polanyi, como se os povos nativos pertencessem ao passado da humanidade civilizada, o que de forma alguma é o ponto de vista adotado por nossa investigação, diretamente comprometida em ressaltar a sua ‘contemporaneidade absoluta’, obviamente, sendo também atravessada pela história.

“todas as vezes em que o nativo puder fugir de suas obrigações sem perder prestígio ou ganhos futuros, ele o fará”. E acrescenta, com boa dose de ironia, que neste sentido, o nativo age “do mesmo modo que um civilizado homem de negócios” (MALINOWSKI, 1986, p. 56).

A partir destes dados e destas considerações, podemos concluir que em um sistema econômico como o dos povos nativos (tribais, originários), o qual se estrutura a partir da reciprocidade e do parentesco como principais formas de integração humana, “a generosidade é a excelsa virtude e a riqueza, o elemento essencial da influência e da posição social” (MALINOWSKI, 1986, p. 55). Polanyi, por sua vez, enfeixa esta problemática com a seguinte reflexão: “o prêmio estipulado para a generosidade é tão importante quando medido em termos de prestígio social, que não compensa ter outro comportamento senão o do esquecimento próprio”. E em seguida sugere uma ressalva crucial, com relação a suposta boa índole como amplamente aceita a partir de uma leitura superficial do *bom selvagem* de Rousseau: “o caráter pessoal nada tem a ver com o assunto. O homem pode ser tão bom ou mau, sociável ou insociável, avaro ou generoso a respeito de um ou de outro conjunto de valores (...). [E conclui:] as paixões humanas, boas ou más, são apenas dirigidas para finalidades não econômicas” (POLANYI, 2000, p. 66)⁵².

É preciso pontuar ainda, ao seguirmos esta matriz analítica, que entre os trobriandeses, como pesquisados por Malinowski no início do século XX, além da reciprocidade, a redistribuição tem um papel altamente relevante na vida econômica destes povos, já que “cerca de 30% da produção total de alimentos do distrito destinam-se aos amplos e finamente decorados celeiros de inhame do chefe” (MALINOWSKI, 1986, p. 76). No entanto, não iremos nos aprofundar na descrição rigorosa de como se regula e organiza a produção entre os trobriandeses, a qual se constitui como um “empreendimento tribal complexo e organicamente integrado”, no qual se articulam: “a autoridade do chefe, a crença na magia e o prestígio do feiticeiro” (MALINOWSKI, 1986, p. 74), pois este levantamento esquemático ora elaborado já cumpre nosso primeiro objetivo de mostrar que, antes da modernidade, toda a economia humana tinha por base laços sociais os quais eram tidos como mais importantes que a busca de vantagens

⁵² Malinowski, por sua vez, coloca essa questão nos seguintes termos: “o cidadão honrado é impelido a cumprir seu dever, embora sua submissão não se deva a nenhum instinto ou impulso intuitivo, ou a um misterioso ‘sentimento de grupo’, mas sim ao funcionamento detalhado e elaborado de um sistema no qual cada ação tem seu lugar adequado e deve ser desempenhado sem falhas” (MALINOWSKI, 1986, p. 62).

individuais, e assim permanece entre os povos nativos que ainda hoje resistem a lógica capitalista de organização da economia e da vida como um todo.

Especialmente sobre este ponto, relativo à diferença cultural ou cosmopolítica, Malinowski tece uma reflexão deveras esclarecedora e importante para o paralelo que estamos traçando com a Economia Política clássica. Nos diz ele, “nas sociedades selvagens certamente não existe uma economia nacional, se por esse termo entendemos um sistema de troca livre e competitiva de bens e serviços, com a interação entre a oferta e a procura determinando o valor e regulando toda a vida econômica” (MALINOWSKI, 1986, p. 83). Vejamos a seguir quais as consequências teóricas que o francês Marcel Mauss tira destas considerações acerca da dinâmica econômica dos povos nativos, tribais – arcaicos segundo sua própria terminologia.

2.2.1 Dinâmica econômico-política da Dádiva.

Qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades de tipo atrasado ou arcaico, faz que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? (Marcel Mauss, 2003, p. 188).

Ao se propor a estudar a dinâmica da dádiva, Mauss acreditava ter encontrado “uma das rochas humanas sobre as quais são construídas nossas sociedades”. E logo em seguida define o escopo e alcance deste empreendimento dizendo: “poderemos deduzir disso algumas conclusões morais sobre alguns problemas colocados pela crise do nosso direito e de nossa economia, e nos deteremos aí” (MAUSS, 2003, p. 188-189). Vejamos logo de início como o autor posiciona a questão:

Nas economias e nos direitos que precederam os nossos, nunca se constata, por assim dizer, simples trocas de bens, de riquezas e de produtos num mercado estabelecido entre os indivíduos. Em primeiro lugar, não são indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam (...) Ademais, o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente (MAUSS, 2003, p. 191) ⁵³.

É importante pontuar que nem todas as coisas acima elencadas constam do mesmo plano de importância, pois que sob nenhum aspecto pode-se considerar a troca de

⁵³ Jean Tible aponta que “Mauss escreve seu *Ensaio* num contexto de lutas por reformas sociais que permitiriam a subsistência dos trabalhadores sobretudo quando desempregados ou velhos, inspirando-se para isso nas sociedades da dádiva e troca” (TIBLE, 2013, p. 190).

mulheres ou de serviços militares como amabilidades, apesar de constarem, junto aos ritos, jogos, feiras e festas, no mesmo plano simbólico das relações ‘internacionais’ nativas.

Karl Polanyi assim se refere a dinâmica social por trás desse sistema de trocas simbólicas:

a produção e a distribuição de bens materiais estavam enraizadas em relações sociais de natureza não-econômica(...). Nem o trabalho, nem a maneira de dispor dos objetos, tampouco a distribuição deles realizavam-se por motivos econômicos, por desejo de ganho ou de receber pagamento, ou ainda por medo de passar fome como indivíduo (POLANYI, 2000, p. 190).

Ainda sobre o tema, vejamos a seguinte passagem de Mauro Almeida, um importante antropólogo cuja obra se desdobra em grande medida sobre a tensão entre marxismo e antropologia. Nos diz ele:

A ‘forma-dádiva de riqueza’ e a ‘forma-mercadoria’ apresentam uma distinção marcante. Enquanto a segunda ‘não tem memória social’ – pois envolve impessoalidade e relações que acabam após o pagamento –, a primeira ‘ao contrário, nunca esquece: ela deve ser retribuída no futuro, mas tal retribuição apenas recriará uma nova obrigação de retribuição em sentido inverso: a dádiva tem memória’. As relações entre coisas podem ignorar os vínculos sociais, entretanto, ‘onde vigora a forma-dádiva, as coisas são meio para acumular relações sociais – isto é, visam diretamente criar vínculos permanentes entre pessoas’ (ALMEIDA, 2003, p. 57)⁵⁴.

O cientista político Jean Tible, em sua instigante obra *Marx Selvagem* (2013) busca traçar, a partir desta reflexão, uma relação entre produção de coisas e de pessoas, buscando colocá-las no mesmo plano. Para isto se serve das considerações do antropólogo norte-americano Roy Wagner, acerca do tema:

de acordo com Roy Wagner, nas sociedades melanésias⁵⁵, produção e trabalho são compreendidos como “qualquer coisa, desde capinar uma roça até participar de uma festa ou gerar uma criança; sua validação deriva do papel que desempenha na interação humana. Produção define, assim, as atividades exercidas (conjuntamente) por mulheres, homens e crianças; produção e atividades da família. Não cabe, neste contexto⁵⁶, separar relações sexuais e de trabalho, pois constituem uma totalidade: a produção de pessoas (TIBLE, 2013, p. 190).

Seguindo agora diretamente as considerações de Wagner, presentes em seu livro *A Invenção da Cultura* (2013) vejamos como ele desenvolve a questão da produção:

nesses contextos melanésios, a família é produção. Tal sistema torna o ‘casamento’ e a família uma questão de vida ou morte: uma pessoa que não se

⁵⁴“Ademais, a compra e venda da força de trabalho “como mercadoria, diz Mauss, isenta a sociedade – o beneficiário de fato do produto de cada um e de todos – de qualquer responsabilidade pela reprodução do trabalhador” e, dessa forma, promove o individualismo. Ao contrário, onde a forma-dádiva é dominante, “o que o trabalhador doa aos outros e ao chefe em particular cria uma dívida permanente e inextinguível da sociedade e dos demais em relação a ele” (ALMEIDA, 2003, p. 57).

⁵⁵ Que são as estudadas por Malinowski, Mauss e Sahlins.

⁵⁶ Seria o caso de acrescentar, a partir da obra de Federici (*O Calibã e a Bruxa*-2004), que esta separação não cabe **em nenhum** contexto.

casa não pode produzir, e está condenada a uma dependência servil dos outros. **E, desse modo, a demanda social não é por produtos, mas por produtores, tendo em vista o papel-chave exercido pela família.** O que não pode faltar são as pessoas e ‘são os detalhes dessa substituição, o controle, a troca e a distribuição de pessoas, que os antropólogos entendem como ‘estrutura social’ (WAGNER, 2015, p. 59).

Conclui por fim Wagner dizendo que:

O ‘trabalho’ e sua ‘produtividade’ se guiam, nesse sentido, por relações interpessoais e valores humanos, não-abstratos. Tais culturas invertem a ‘nossa tendência a fazer das técnicas produtivas o foco das atenções e a relegar a vida familiar a um papel subsidiário (e subsidiado)’. Como produzimos coisas, nos dedicamos a preservá-las, assim como as técnicas de produção. Ao inverso, na Nova Guiné, ‘são as pessoas, e as experiências e significados a elas associados, que não se quer perder, mais do que ideias e coisas (WAGNER, 2015, p. 60).

2.2.2 A Posse da Terra

Outro tema que ainda nos resta investigar acerca da economia dos povos tribais ou nativos diz respeito a problemática relativa ao conceito de propriedade. E mais uma vez será o trabalho de Malinoswki que irá guiar nossos passos iniciais na sua investigação. Nos diz ele que, ao se debruçar especificamente sobre a questão da economia ‘primitiva’ dos ilhéus trobriandeses, defrontou-se, em primeiro lugar, com o importante problema da posse da terra (MALINOWSKI, 1986, p. 70). O qual é também um problema central para a nossa construção do conceito de Economia Política da Natureza, pois uma vez que vimos minimamente como se regula e organiza, em caracteres gerais, o trabalho e a distribuição social das riquezas em sociedades nativas ou tribais, nos falta entender como se estrutura a posse da terra nestas sociedades.

Segundo Malinowski, nesse âmbito da investigação, “a principal dificuldade reside na atribuição do nosso significado de ‘propriedade’ à palavra nativa correspondente”, uma vez que “estes usam uma única palavra para designar diversas relações legais e econômicas” (MALINOWSKI, 1986, p. 71). Neste sentido, veremos que a ‘propriedade’ sobre as terras trobriandesas cultiváveis é simultaneamente: do Chefe (*Guya’u*), expressa no título de ‘senhor’ ou ‘proprietário’ e no exercício de certos direitos e privilégios cerimoniais, tais como a decisão sobre quais as terras que deverão ser usadas para as roças, a arbitragem das disputas” e etc.; do feiticeiro agrícola (*Towosi*), cujo título é também de ‘senhor’ mas no caso, ‘senhor da roça’, “em virtude”, nos explica Malinowski, “da complexa magia e das funções que desempenha no decorrer do trabalho agrícola”; esta mesma propriedade simultânea da terra é ainda “de algumas pessoas

importantes ou subchefes” e finalmente, “cada porção de terra pertence a um ou outro indivíduo da comunidade aldeã” (MALINOWSKI, 1986, p. 71).

Assim se organiza, segundo o autor, a propriedade da terra entre os nativos da Ilhas Trobriand, onde a propriedade sobre a terra se dava em camadas simultâneas nas quais se superponham as figuras do chefe, do feiticeiro agrícola, subchefes e, por último, aquele a quem era cedido uma espécie de posse mais direta, a qual vinha junto com a responsabilidade pelo cultivo final através do qual as trocas, obrigatórias, deveriam ocorrer.

Através desta investigação pudemos constatar que nestas sociedades o trabalho está entranhado em uma teia de relações sociais as quais tem por base as relações de parentesco (e, conseqüentemente a produção de pessoas), atravessadas por sua vez pela dinâmica mágico-política (o chefe e o feiticeiro, ou o profeta e o principal) de cada comunidade. Observamos assim que nestas tramas da significação social das ações, nestas sociedades mais vale ter honra e fama de generosidade do que gozar das benesses da acumulação individual de bens, quaisquer que sejam eles, já que o nativo “não age para salvar seu interesse individual na posse de bens materiais, mas sim para salvar sua situação social, suas exigências sociais, seu patrimônio social” (POLANYI, 2000, p. 65).

Nos resta ainda investigar o trabalho nestas comunidades do ponto de vista do seu rendimento. E quanto a este aspecto a investigação de Marshall Sahlins sobre as comunidades de caçadores e coletores é incontornável. Trabalho este que foi adjetivado por Pierre Clastres como “iconoclasta e rigoroso, salutar e erudito” (P. CLASTRES, 2004, p. 122). O autor se demonstra ciente da importância econômico-política de sua tarefa analítica quando coloca, já no início de seu ensaio que “afirmar que os caçadores são afluentes é negar que a condição humana seja tragédia predestinada” (SAHLINS, 2005, p. 1). E as conclusões tomadas desta análise o permitem afirmar que “na verdade, examinada de perto, a sociedade de caça/coleta é a primeira sociedade da afluência” (SAHLINS, 2005, p. 1).

Podemos inferir que o principal alvo desta investigação de Sahlins seja expor o pré-conceito por trás do conceito de ‘economias de subsistência’, o qual, por sua vez, pressupunha que os povos nativos ou tribais estariam condenados “por sua incompetência técnica, a um esforço contínuo de trabalho pela sobrevivência” de forma a não lhes proporcionar “nem descanso, nem excedente, nem mesmo, portanto, lazer para construir

cultura” (SAHLINS, 2005, p. 1)⁵⁷. Por ter como base o princípio de incompetência técnica, esta discussão em torno do conceito de economia de subsistência remonta a apreciação do fenômeno de transição do paleolítico para o neolítico, visto por muitos como “um grande salto”, cujo importante avanço tecnológico teria resultado em uma disponibilidade de lazer através da libertação da procura de comida” (BRAIDWOOD [1962]; BOAS [1940], in SAHLINS, 2005, p. 4).

Ao se debruçar sobre esta questão Sahlins esclarece que “até o advento da Revolução Industrial”, a quantidade de energia *per capita*/ano, era a mesma nas economias paleolíticas e neolítica – e regularmente constante na história humana (SAHLINS, 2005, p. 5). E afirma ainda que “o neolítico não viu nenhum melhoramento particular sobre o paleolítico na quantidade de tempo, *per capita*, necessário para a produção de alimentos; provavelmente, com o advento da agricultura, as pessoas tivessem que trabalhar mais” (SAHLINS, 2005, p. 25).

Pierre Clastres, ao comentar a obra de Sahlins alega que este, “ao explicar uma realidade econômica, põe em jogo, com razão, categorias propriamente políticas no sentido de tocarem o núcleo da organização social primitiva: segmentação, autonomia, relações centrífugas” (P. CLASTRES, 2004, p. 125). O que por seu turno o leva a propor que a grande ruptura do neolítico não teria sido tecnológica, mas sim política, ao impor aos coletivos humanos em processo de sedentarização, o embrião do Estado através da imposição da cobrança de tributo, que irá subsidiar a dinâmica do mando-obediência que sobre esta base irá se consolidar. Segundo P. Clastres:

evidentemente não há dúvida de que a linha de separação neolítica alterou de modo considerável as condições de existência material dos povos outrora paleolíticos. Mas essa transformação teria sido tão radical a ponto de afetar em sua mais extrema profundidade a essência das sociedades? (P. CLASTRES, 2013, p. 213).

Desta conclusão discorda o autor alegando que vários exemplos, tanto na América como em outros lugares atestariam que “a ausência de agricultura é compatível com o sedentarismo” (P. CLASTRES, 2013, p. 213). O ponto de vista do antropólogo francês, acerca da questão técnica relativa à virada do neolítico, ao reconhecer que “a revolução

⁵⁷ “A economia primitiva é uma economia de sobrevivência porque seu subdesenvolvimento técnico lhe impede irremediavelmente a produção de excedente e a constituição de estoques que garantiriam pelo menos o futuro imediato do grupo. Tal é, em sua pouco gloriosa convergência com a certeza mais grosseira do senso comum, a imagem do homem primitivo veiculada pelos “cientistas”: o selvagem esmagado por seu ambiente ecológico, a todo momento espreitado pela fome, assediado pela angústia permanente de obter para os seus os meios de não perecer. Em suma, a economia primitiva é uma economia de subsistência porque é uma economia da miséria” (CLASTRES, P., 2004, p. 123-124).

neolítica, se por um lado afetou consideravelmente, e sem dúvida facilitou, a vida material dos grupos humanos de então, por outro lado não acarreta de maneira automática uma perturbação da ordem social” (P. CLASTRES, 2013, p. 214) é, sem sombra de dúvida, político. E o levanta a partir de uma comparação entre a agricultura praticada pelos povos da floresta (ou das terras baixas da América do Sul), caçadores-pescadores-coletores, nômades ou não, que “apresentam as mesmas propriedades sociopolíticas que seus vizinhos agricultores sedentários”; com as sociedades mesoamericanas – sociedades imperiais, sociedades com Estado, cuja agricultura, “do ponto de vista do seu nível técnico, não ficava muito longe da tribos ‘selvagens’ da Floresta Tropical” (P. CLASTRES, 2013, p. 215).

A conclusão de P. Clastres é que a grande transformação capaz de mudar de fato a estrutura social de uma comunidade nativa, não é tecnológica ou econômica, mas política. Segundo ele: “a verdadeira revolução, na proto-história da humanidade, não é a do neolítico, uma vez que ela pode muito bem deixar intacta a antiga organização social, mas a revolução política, é essa aparição misteriosa, irreversível, mortal para as sociedades primitivas, o que conhecemos sob o nome de Estado” (P. CLASTRES, 2013, p. 215). Percebemos assim que essa leitura da economia dos povos tribais ou nativos, tem como fundamento a questão política. Em outro texto, o autor defende que no modo de produção tribal “produz-se um mínimo suficiente para satisfazer todas as necessidades, mas dá-se um jeito de produzir a totalidade desse mínimo (...) [Concluindo a partir daí que] o ideal da autarquia econômica é, na realidade, um ideal de independência política” (P. CLASTRES, 2004, p. 126). Afirmando por fim que “seria vão procurar as origens do Estado em uma hipotética modificação das relações de produção na sociedade primitiva” (P. CLASTRES, 2013, p. 215).

Nesta linha, P. Clastres ao comentar a obra de Sahlins, saúda-o como o “primeiro e único entre os especialistas de antropologia econômica” responsável por “lançar as bases de uma nova teoria da sociedade primitiva ao nos permitir avaliar o imenso valor heurístico da categoria econômico-política da dívida” (P. CLASTRES, 2004, p. 134). A dívida aqui pensada como signo e verdade do poder, como aquilo que atravessa de ponta a ponta o campo do político, imanente ao social como tal” (P. CLASTRES, 2004, p. 132)⁵⁸.

⁵⁸ Acerca dessa questão, nos esclarece o autor que, “na sociedade primitiva, a economia, enquanto não mais inserida no modo de produção doméstico, não é senão um meio da política, a atividade de produção subordina-se à relação de poder, é somente no nível da instituição da chefia, que aparecem ao mesmo tempo

Voltando à obra de Sahlins, este autor parte então para uma análise do trabalho nas comunidades tribais nos termos de ‘*quantum*’ de energia investida para a produção de alimentos, como já havia sido consagrado pela Economia Política clássica, mas extraindo daí resultados surpreendentes. O autor propõe um paralelo em termos de tempo médio de trabalho aplicado na garantia da subsistência entre estas sociedades nativas ou tribais e a nossa do capitalismo contemporâneo, atravessada que é pela dinâmica industrial. Conclui a partir daí que “os coletores e caçadores [não apenas] trabalham menos do que nós”, como ainda por cima, se ocupam em uma forma de trabalho que não é contínuo, mas intermitente, nos quais o descanso é abundante e existe maior quantidade de sono no tempo diário *per capita*/anual (SAHLINS, 2005, p. 12).

Movido por este levantamento, Sahlins nos propõe a fantástica cifra de 4 ou 5 horas como tempo médio diário por pessoa usado na apropriação e preparo de comida em uma comunidade nativa, e conclui daí que “que cada trabalhador adulto chega a atingir cerca de dois dias e meio de trabalho por semana” (SAHLINS, 2005, p. 15). Esclarecendo de uma vez por todas que o tempo considerado *ocioso* (tempo valioso na verdade, dedicado as festas, as visitas, a confecção dos adornos e etc.) é muito maior que o de um trabalhador médio de uma sociedade industrializada. E conclui por fim, repleto de ironia, que, “os caçadores têm horário de bancários, muito menor do que os dos trabalhadores industriais modernos” (SAHLINS, 2005, p. 25). E olhe que não estamos nos referindo às jornadas de 16 horas do começo da Revolução Industrial, ou as de 10 a 12 horas dos motoristas particulares de aplicativos contemporâneos.

Não se trata, no entanto, de negar que uma economia pré-agrícola funcione sob sérias limitações, evidentes, por exemplo, a partir da constatação de que “a primeira e decisiva contingência dos povos caçadores e coletores é a necessidade de movimento para manter a produção em termos vantajosos” (SAHLINS, 2005, p. 23). Esta mobilidade permanente está implícita em um modo de produção estruturado a partir da caça-pesca-coleta, o que leva por sua vez a um baixíssimo índice de pertences, a partir do qual o autor conclui que “mobilidade e propriedade são contraditórios” (SAHLINS, 2005, p. 9).

A segunda contingência relativa à caça e coleta é a pressão demográfica. A partir da qual, segundo Sahlins, a mesma política de se livrar do que não é indispensável relativa aos pertences, se faz presente. O princípio aqui é o de ‘rendimento decrescente’, que irá

a necessidade e a possibilidade de uma produção de excedentes” (P. CLASTRES, 2004, p. 130). Consideração que parece ilustrar a organização econômico-política entre os trobriandeses de Malinowski e os povos Tupi-Guarani dos quais se ocupou majoritariamente Pierre Clastres.

se manifestar através “do infanticídio [presente na eliminação de duplicatas], eliminação dos velhos incapacitados para o trabalho, abstinência sexual durante o período de amamentação etc., práticas pelas quais muitos povos coletores de alimentos são famosos” (SAHLINS, 2005, p. 25)⁵⁹.

O que pretendemos demonstrar, através da análise desta obra de Sahlins é que a diferença entre escassez e afluência não é uma questão relativa à instrumentação técnica dos coletivos humanos. Afinal, a partir dos exemplos etnográficos fornecidos, como explicar, por via da potencialidade técnica, a massiva presença da fome no mundo industrializado contemporâneo, no qual incidem, entre outras coisas por exemplo, as técnicas biogenéticas da chamada *revolução verde*⁶⁰. Esse fenômeno só pode ser explicado pelo que o autor chamou de “movimento contraditório” da sociedade capitalista, no qual está presente o binômio da “apropriação em relação à natureza e expropriação em relação ao homem” (SAHLINS, 2005, p. 27). O que, por sua vez, sob o nosso ponto de vista, tem por base e estrutura a apropriação privada da terra.

Este capítulo teve como meta sedimentar e esclarecer o conceito de Economia Política da Natureza, enquanto dinâmica estrutural responsável pela divisão e distribuição social de riquezas (tais quais terra, alimentação e trabalho), a partir de uma reconstituição dos fundamentos teóricos da Economia Política clássica, buscando demonstrar o quanto seus pressupostos já estavam imersos no mecanismo daquilo que Polanyi chamou de ‘mercado autorregulado’. Esclarecendo em seguida a inadequação destes mesmos pressupostos (dentre os quais se destaca o ‘*homo economicus*’) para análise das dinâmicas econômico-políticas nativas, cujo eixo seriam as relações de parentesco e o princípio de reciprocidade.

Enfeixando esta questão, Almeida coloca que

A economia política inclui como capítulo sombrio o processo pelo qual natureza e povos diferentes são destruídos – entes materiais e imateriais, corpos e filosofias – como parte do processo por meio do qual são constituídos pressupostos para o universo das coisas produzidas como mercadorias. A

⁵⁹ Sobre esta questão demográfica, P. Clastres mais uma vez salienta que “A condição para que uma sociedade primitiva seja primitiva, isto é, sem Estado, enfim, uma sociedade em que haja o mínimo de alienação e portanto, o máximo de liberdade, se a condição para tudo isso é que ela seja pequena” (P. CLASTRES, 2013, p. 271).

⁶⁰ “Revolução Verde, começou no México em 1940, quadruplicou a produção de trigo; posteriormente levada ao sul da Ásia, duplicaram a produção de trigo e arroz, “com impactos enormes sobre a segurança alimentar e os custos globais dos grãos; mas só o fez com todo o tipo de consequências negativas em nível social e ambiental, pois se utilizavam de ‘fertilizantes e pesticidas À base de petróleo (...) e o tipo de capital envolvido implicou a consolidação de uma classe de produtores ricos e a redução de todos os outros ao *status* de camponês sem-terra” (HARVEY, 2011, p. 152-153).

destruição é a primeira regra da economia ontológica industrial, e terra arrasada é a continuação da política de dominação econômica pelo meio da guerra ontológica. A variedade biológica é substituída pela bioindústria, e a variedade de humanos é substituída pela modernidade universal – leia-se, pela generalização do valor-dinheiro como medida de todos os entes (ALMEIDA, 2013, p. 32).

Mas antes de partirmos para os comentários finais, entendemos que seria interessante fazer uma referência ao estatuto da Guerra, enquanto uma atividade estruturante dos povos nativos ou tribais, e particularmente presente entre os ameríndios antes e durante o período da invasão e conquista. Neste sentido, a guerra pode ser lida como um elemento estruturante da economia política destes povos, cujo papel, a partir de alguns de seus estudiosos, ora esteve relacionado com a sua ‘função social’ (Florestan Fernandes), ora como uma deficiência nas suas transações econômicas (Lévi-Strauss), ou enquanto estratégia de manutenção da sua autonomia política (P. Clastres).

O capítulo mais recente relativo à dinâmica guerreira dos povos nativos ou tribais da América do Sul, enquanto reflexo de sua autonomia, vem sendo escrito atualmente através da luta por demarcação de seus territórios. Demarcação esta, que, sendo negligenciada pelo Estado, titular legal das prerrogativas de demarcação e defesa destes contra grileiros, madeireiros, garimpeiros e etc. (é bom lembrar que todas estas atividades são ilegais em terras indígenas, quando realizadas por não indígenas), tem se convertido em autodemarcação e auto patrulhamento, estando os mesmos territórios demarcados ou não, homologadas ou não pelo Estado brasileiro.

Esta dinâmica atual testemunha, além do cansaço e descrença com as providências estatais que deveriam ser tomadas para assegurar direitos garantidos pela Constituição; também a criatividade, diligência e autonomia destes povos, os quais, há meio milênio resistem ao *fim do mundo* e lutam para manter a floresta em pé, os igarapés limpos, os biomas saudáveis dentro de seus territórios, plenamente conscientes das proporções globais da catástrofe ecológica que se anuncia cada vez mais iminente.

2.2.3 O planeta à mercê das cosmopolíticas em conflito.

Neste capítulo vimos que a Economia Política, como surgiu, entre o fim do século XVIII e primeira metade do séc. XIX, da pena de pensadores europeus tais quais Quesnay, Smith, Malthus, Ricardo e Marx, tinha como meta estruturar um campo teórico a partir do qual as nascentes relações de mercado, ordenadas pelo mecanismo oferta-procura-preço, pudessem ser analisadas de forma que se abstraísse delas a escolha individual e o

valor subjetivo do trabalho, para que assim se tornassem previsíveis e quantificáveis em escalas nacionais. Como salienta o economista Maurice Dobb: “somente com o trabalho de Adam Smith, e sua mais rigorosa sistematização por Ricardo, pôde a Economia Política criar este princípio quantitativo unificador que a habilitou a fazer postulados em termos do equilíbrio geral do sistema econômico” (DOBB, 1978, p. 12).

Essa verdadeira empreitada teórica teve como primeiro alvo as barreiras alfandegárias impostas pelo mercantilismo como forma de conter o livre comércio implícito na proposta de mercado-autorregulado, no que ficou popularizado pela expressão “*laissez-faire, laissez passer*”, tomada da pioneira teoria fisiocrática, mas posteriormente extensível a toda a teoria da Economia Política. No desenvolvimento desta teoria, vimos que o trabalho, enquanto ‘princípio e medida universal de valor’, teve seu aspecto substancial e subjetivo abstraído em nome do princípio formal de quantificação para o planejamento e previsibilidade. Não houve, portanto, interesse em fundamentar filosoficamente o trabalho enquanto atividade humana – o que só irá surgir com a obra de Marx, que não à toa veio a se tornar o maior crítico da Economia Política capitalista; pois só lhes interessava os aspectos relativos ao trabalho humano embutidos no preço das mercadorias. Ou seja, a Economia Política clássica teve como ponto de partida o trabalho como primeira mercadoria, e apenas enquanto mercadoria.

Os acontecimentos históricos que tornaram possível tal acirramento na luta de grandes coletivos humanos pela mera sobrevivência foram escritos a partir do que Marx teorizou como sendo a acumulação primitiva de capital, que se consolidou a partir da expulsão violenta de grandes populações campesinas, condenadas deste então a morar nas grandes cidades, e tentar sobreviver através da venda de sua ‘força de trabalho’ no recém-inaugurado ‘mercado de trabalho’.

Vimos ainda com Rosa Luxemburgo que esta dinâmica não corresponde a um evento passado, ‘primitivo’ ou inaugural da acumulação capitalista, mas sim constitutivo de sua dinâmica, perene e constante portanto. Dinâmica esta cuja atualização, como exposta pelo geógrafo David Harvey, seria melhor referida como ‘acumulação por espoliação’, enquanto processo em andamento cujas vísceras violentas estão expostas, sobretudo, nas periferias do capitalismo, onde hoje se travam os mais agudos e dramáticos embates dos povos nativos remanescentes contra a Cosmopolítica do Capital, a qual tem como princípio e finalidade a venda ou mercadificação de toda a superfície do planeta.

Este processo histórico, cujos marcos concretos foram a acumulação primitiva e por espoliação, teve também como substrato metafísico para a individualização da

humanidade, a formulação de Smith de uma ‘propensão à barganha’, proposta enquanto uma dimensão ontológica da economia humana, cuja implicação lógica levou a dedução ou redução da subjetividade à busca pela maximização de ganhos individuais em uma sociedade altamente competitiva.

Um segundo princípio metafísico pressuposto pela Economia Política, sobretudo a partir dos trabalhos de Malthus e Ricardo, e que tornou particularmente dramática a luta pela sobrevivência em uma sociedade capitalista, foi o princípio de escassez, ou seja, o postulado de que a economia humana teria como fundamento material último a insuficiência de recursos. Em termos formais, esta equação se articula entre, de um lado, desejos ilimitados de indivíduos no mercado, e do outro, recursos materiais e naturais escassos.

Uma vez demonstrados os fundamentos materiais e metafísicos da Economia Política clássica, e sua crítica como efetuada por Marx, nos restava empreender um estudo de alguns teóricos da Antropologia a fim de investigar como seria uma economia política em comunidades tribais ou nativas (originárias). A partir de então, guiados pelas reflexões de Karl Polanyi, efetuamos uma análise das obras de antropologia econômica de B. Malinowski, M. Mauss, M. Sahlins e P. Clastres, a partir das quais pudemos constatar que a atomização dos sujeitos econômicos em sociedades não articuladas pelo capital (como presente em diversos ‘exemplos’ de Smith e Ricardo), é uma falácia típica da retórica liberal, que desconhece completamente a organização econômico-política destes povos, cujos eixos econômicos centrais, como vimos, são o parentesco, a magia e a chefia. Através dos quais se efetiva o princípio da reciprocidade, e a partir do qual a honra e a fama de generosidade valem mais para os sujeitos que qualquer acumulação individual de bens.

Nesta passagem, através da obra de Sahlins, pudemos desconstruir todo o pré-conceito implícito no conceito de ‘economia de subsistência’, e perceber que na verdade, os povos originários, nativos ou tribais (caçadores-coletores-pescadores) seriam melhor descritos como primeiras sociedades da afluência. Este autor apresentou sua tese através de um estudo que teve como resultado a demonstração do caráter metafísico implícito no princípio de escassez que subsiste à Economia Política, e concluiu que a pobreza enquanto ‘tragédia predestinada’ de maior parte da humanidade sob o capitalismo, “não é uma certa relação de bens, nem simples relação entre meios e fins, acima de tudo, é relação entre pessoas”. Chegando por fim a poderosa afirmação de que “a pobreza é um estatuto social, invenção da civilização” (SAHLINS, 2005, p. 27).

2.2.4 Acumulação por espoliação x Autodemarkação.

Tratamos assim dos teóricos clássicos da Economia Política buscando fundamentar filosoficamente o conceito de Economia Política da Natureza, proposto pioneiramente por Bruce Albert. Neste percurso buscamos relacionar as bases estruturais que formaram a Economia Política enquanto disciplina independente, impregnada desde seu surgimento pelos conceitos de mercado e mercadoria, com as novas perspectivas trazidas pela teoria antropológica do século XX, com relação ao fenômeno da economia em sociedades tribais ou nativas, onde a troca se dá nos termos da reciprocidade, da dádiva; em suma: em bases econômicas não capitalistas.

Partir dos teóricos clássicos da Economia Política nos permitiu observar seus pressupostos conceituais estruturais, entre os quais figuram os salários, os lucros e a renda da terra enquanto conceitos operacionais básicos. Aos que vieram se somar, como substrato metafísico e ideológico, o mito do ‘homem econômico’, proposto enquanto entidade subjetiva a partir da qual todas as suas ações derivam de um princípio de ganho individual, a partir da ‘propensão a barganha’, como formulada por Adam Smith. Outro importante conceito (ou pré-conceito) com o qual nos deparamos ao investigar a estrutura da Economia Política ocidental foi o de escassez, cuja formulação mais marcante e influente se deveu ao *Ensaio sobre a população*, de Thomas Malthus.

Para separar a dinâmica econômica da humanidade destes pressupostos e pré-conceitos metafísicos, tivemos como ponto de apoio a crítica marxiana à Economia Política, cuja singularidade está diretamente ligada a uma análise verdadeiramente filosófica do trabalho enquanto uma dimensão estrutural e incontornável do fazer-se humano, a qual nos permitiu um distanciamento daqueles pressupostos e seus pré-conceitos. Mas é sobretudo a partir das contribuições de B. Malinowski, M. Mauss, K. Polanyi e M. Sahlins, que pudemos de fato estabelecer uma base conceitual minimamente satisfatória para assegurar a pertinência do conceito de Economia Política da Natureza com o alcance que almejávamos, ou seja, para além dos marcos da dinâmica capitalista.

No entanto, uma vez que o capitalismo se tornou um fenômeno global e em constante expansão – como fica particularmente claro a partir da análise do conceito de ‘acumulação do capital’ na obra de Rosa Luxemburgo; sentimos a necessidade de articular a luta indígena dos povos ameríndios por seus territórios (tema central desta investigação), com essa dinâmica macroestrutural do capitalismo em expansão,

acreditando que é para as tensão destes conflitos que o conceito de Economia Política da Natureza aponta.

Neste sentido nos pareceu bastante pertinente a proposta teórica do pensador e geógrafo materialista David Harvey, o qual analisando a acumulação do capital como pensada por Luxemburgo, considera estranho “qualificar de ‘primitivo’ ou ‘original’ um processo em andamento” e por isso sugere o conceito de “acumulação por espoliação” como forma mais precisa para se referir a dinâmica expansiva do capital enquanto parte do seu *‘modus operandi’* (HARVEY, 2005, p. 121). Encerraremos assim este capítulo tratando da dinâmica conflituosa implícita neste conceito. Dinâmica esta que teria no Capital e no Estado os principais agentes sistêmicos da nossa era, enquanto principais responsáveis pela modificação da superfície do planeta.

Harvey, em seu livro *O Enigma do Capital* (2011), nos faz um importante alerta acerca do fato de que se o capital contemporâneo tem ferramentas estruturais muito diferentes das que estavam em voga no século XIX, tais quais o fim do lastro-ouro, o estabelecimento do petrodólar, e sobretudo, o sistema de crédito e o capital financeiro⁶¹; não deve ser subestimada a grandeza econômica das questões relativas à renda da terra na dinâmica atual. Nos diz ele: “se o aluguel e o valor da terra são categorias teóricas pelas quais a economia política integra a geografia, o espaço e a relação com a natureza para a compreensão do capitalismo, então não são categorias residuais ou secundárias dentro da teoria de como o capitalismo opera” (HARVEY, 2011, p. 150). Ainda mais se levarmos em conta que esta ‘arena’ de atividade “movimenta algo como 40% da atividade econômica em muitos dos países avançados” (HARVEY, 2011, p. 149).

No Brasil, por exemplo, a força dessa classe de proprietários de terras, que coincide com os grandes produtores do agronegócio, está unificada dentro do Congresso Nacional pela chamada ‘bancada ruralista’, a qual constitui atualmente 44% da Câmara de deputados e 39,5% do Senado. O fim comum de seus membros é, de acordo com o requerimento 631/2011 que cria a mais recente dessas Frentes, “estimular a ampliação de

⁶¹ “A forte onda de financialização, domínio pelo capital financeiro, que se estabeleceu a partir de 1973 foi em tudo espetacular por seu estilo especulativo e predatório. Valorizações fraudulentas de ações, falsos esquemas de enriquecimento imediato, a destruição estruturada de ativos por meio da inflação, a dilapidação de ativos mediante fusões e aquisições e a promoção de níveis de encargos de dívida que reduzem populações inteiras, mesmo nos países capitalistas avançados, a prisioneiros da dívida, para não dizer nada da fraude corporativa e do desvio de fundos (a dilapidação de recursos de fundos de pensão e sua dizimação por colapsos de ações e corporações) decorrente de manipulações do crédito e das ações — tudo isso são características centrais da face do capitalismo contemporâneo” (HARVEY, 2005, p. 122-123).

políticas públicas para o desenvolvimento do agronegócio nacional” (CAPIBERIBE; BONILLA, 2015, p. 296). E segundo os autores deste artigo intitulado *A ocupação do Congresso: contra o quê os índios lutam*, temos que aqui no Brasil

As terras indígenas fazem parte de um quadro mais amplo de disputas envolvendo a questão fundiária, que opõe, de um lado, não exatamente de maneira orgânica, o agronegócio, a mineração, as políticas de desenvolvimento econômico do Estado, gestores públicos ligados ao setor agrícola e mineral; e, de outro, populações indígenas, quilombolas, populações tradicionais (caboclos, ribeirinhos, seringueiros, castanheiros), ambientalistas, antropólogos e indigenistas com diversas formações e origens. No centro dessas disputas estão, principalmente, as categorias: “Terra Indígena” (TI), garantida constitucionalmente pelo artigo 231, que faculta aos índios a posse permanente e o usufruto exclusivo sobre as terras que tradicionalmente ocupam; e “Unidade de Conservação” (UC), instituída constitucionalmente pelo artigo 225 e regulamentada pela Lei n.9985/2000 com o objetivo de proteger e conservar os recursos naturais e a biodiversidade presentes em um espaço delimitado definido pelo Poder Público (CAPIBERIBE; BONILLA, 2015, p. 295).

Esta citação mostra a ampla gama de interesses e tensões que envolvem a questão das terras indígenas em escala nacional, a partir das quais fica mais clara a afirmação de que, se o Estado e Capital são os principais agentes sistêmicos da nossa era na modificação da superfície do planeta, no entanto, eles não são a mesma coisa. Pois o Estado, enquanto instituição moderna, com anseios democráticos, que nasce junto com o capitalismo moderno, é proposto institucionalmente como responsável pela defesa da sociedade contra a dinâmica inconsequente do capitalismo sempre em expansão⁶². Pois foram em nome destes valores não monetizáveis da dignidade da vida humana, do direito a um meio-ambiente saudável entre outros, que foram declarados os ‘direitos universais do homem’ (ONU-1948) e “os direitos dos povos indígenas’ (ONU-2007), respondendo assim aos princípios do humanismo iluminista como instrumentos de freios civilizatórios a dinâmica autofágica do capital⁶³.

De nossa parte, nos parece bastante natural situar a invasão (ilegal ou não) de terras indígenas em nome das ‘riquezas nacionais’, no escopo do conceito de *acumulação por espoliação*, já que de um lado, teríamos madeireiros, mineradores, garimpeiros etc., interessados estritamente no valor monetário das riquezas ali encontradas, e de outro, os povos nativos ou tribais, que se autointitulam originários como forma de indicar uma

⁶² Sobre essa questão, Polanyi nos diz que, “por mais paradoxal que pareça, não eram apenas os seres humanos e os recursos naturais que tinham que ser protegidos contra os efeitos devastadores de um mercado autorregulável, mas também a própria organização da produção capitalista” (POLANYI, 2002, p. 163).

⁶³ A parte o fato de que o iluminismo cosmopolita dos sécs. XVIII e XIX não dá conta da complexidade das pautas cosmopolíticas trazidas pela antropologia do século XX.

ocupação multimilenária destes territórios, aos quais sua existência cosmopolítica está ligada de maneira crucial.

Afinal é a ‘acumulação por espoliação’ quem torna possível o processo anteriormente referido por Viveiros de Castro, o qual visa transformar o Mundurukú em índio, posteriormente em índio sem-terra, enquanto apenas mais um pobre da periferia das grandes cidades, muitas vezes sobrevivendo apenas da venda de seus artesanatos nas calçadas, dormindo debaixo de viadutos; até aquilo que seria a meta final desta dinâmica etnocida, que seria o índio assimilado⁶⁴, ou seja, um indivíduo que vê a sua indianidade pregressa como uma *mancha* a ser ‘lavada’ pela civilização⁶⁵.

Se dissemos anteriormente que a invasão de terras indígenas, mesmo quando legalizada, ou seja, mesmo quando com o aval do Estado, é também acumulação por espoliação, é porque concordamos com Harvey quando este afirma que o “Estado, com seu monopólio da violência e suas definições da legalidade, tem papel crucial no apoio e na promoção desses processos”. E que “a transição para o desenvolvimento capitalista dependeu e continua a depender de maneira vital do agir do Estado” (HARVEY, 2005, p. 122).

Dois exemplos recentes e bastante dramáticos deste processo podem nos ajudar a esclarecer o que estamos apontando, com relação a esta parceria entre Estado e Capital na acumulação por espoliação. O primeiro e mais evidente é referente a construção da *usina hidrelétrica de Belo Monte*, onde grandes corporações do capital privado (grandes empreiteiras, sobretudo), se associaram aos alegados ‘interesses estratégicos’ do Estado brasileiro para passar por cima de toda legislação ambiental e a relativa ao Indigenato, como consagrada na Constituição Federal de 1988, para construir um empreendimento de proporções faraônicas, de impacto ambiental e social colossal na região, e com rendimento energético pífio como é a referida usina, tão bem documentada pela obra da escritora e jornalista Eliane Brum⁶⁶. O que acontece é que, a despeito dos anseios democráticos do humanismo iluminista, o Estado moderno atual é em grande medida refém e cúmplice do Capital em sua dinâmica etnocida e ecocida.

⁶⁴ Assimilação esta que já foi a política oficial do Estado brasileiro com relação aos povos ameríndios.

⁶⁵ Reverberando o lema “matar o índio, salvar o homem”, cunhado pelo militar estadunidense Richard H. Pratt no final do século XIX, como propósito estabelecido para suas Escolas Industriais Indígenas [Indian Industrial School] (1878).

⁶⁶ Belo Monte: a anatomia de um etnocídio (BRUM, Eliane, El País, 2014).

Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2014/12/01/opinion/1417437633_930086.html

O outro exemplo é a *tragédia de Mariana*, quando a empresa privada – outrora estatal, Vale do Rio Doce, em parceria com a anglo-australiana BHP Billiton (duas das maiores empresas de mineração do mundo); despejaram cerca de 62 milhões de metros cúbicos de rejeitos de mineração no leito do Rio Doce, no que se configurou *o maior desastre ambiental da história do país*, e o maior do mundo envolvendo rejeitos de minério. Nesta área, cujo peso da administração política da supracitada Empresa já se estende por mais de 70 anos, vivem, entre tantos quilombolas e ribeirinhos, o povo Krenak, outrora chamados de ‘botocudos’. Todas as populações ribeirinhas que viviam das riquezas do rio ao longo de sua margem, estão agora impedidas de utilizar das suas águas e dos seus peixes por um período mínimo de 30 anos. Segundo os especialistas, os impactos no oceano devem se estender por um século. A questão que fica é o quanto houve de negligência, conivência, ou cumplicidade do Estado para a deflagração destas calamidades⁶⁷.

Ainda segundo Harvey, esta captura do Estado pela dinâmica do Capital se dá porque “o dinheiro é, afinal, uma forma de poder, e o Estado o deseja e é disciplinado por ele tanto quanto qualquer outro grupo ou pessoa” (HARVEY, 2011, p. 167). Ao tratar do caso específico das privatizações, como a que ocorreu com a supracitada empresa Vale do Rio Doce na década de 90, Harvey cita o trabalho de A. Roy, *Power Politics* (Cambridge, Massachusetts, 2001), para dizer que “a transferência de ativos públicos produtivos do Estado para empresas privadas”, ativos estes entre os quais figuram os ‘recursos naturais’ como “a terra, as florestas, a água, o ar”, que foram confiados ao Estado através das suas instituições democráticas, configura-se como “um processo de despossessão bárbara numa escala sem paralelo na história” (ROY, in HARVEY, 2015, p. 133).

Por último gostaríamos de fazer referência ao protagonismo indígena neste campo de tensão cosmopolítica sobre o qual se efetua a luta por seus territórios. Luta esta que se efetiva

por meio da fala – que, como foi pioneiramente apontado por Clastres (1978), é o instrumento de emissão de poder nas sociedades indígenas –, mas também de ações de ocupação de espaços geográficos e simbólicos que as sociedades indígenas vêm buscando fazer entender, ao Estado e aos não índios de modo geral, que não são apenas diferentes do ‘homem branco’, mas diversas entre si: possuem línguas, modos de socialidade, conhecimentos cosmológicos, regimes políticos e econômicos distintos. E que essa diversidade não pode ser ignorada, nem subtraída (CAPIBERIBE; BONILLA, 2015, p. 293).

⁶⁷ Estes dois exemplos serão melhor abordados no capítulo final desta tese, onde pretendemos apresentá-los enquanto estudos de caso deste embate cosmopolítico.

E um dos instrumentos nesta luta tem sido a autodemarcação e auto patrulhamento de seus territórios, como os realizados atualmente pelos Munduruku, nas regiões do alto e médio tapajós, na região sudoeste do estado do Pará. Sobre esta atividade, um indígena afirmou recentemente que, “sozinhos conseguimos expulsar madeireiros que nem o ICMBio, Ibama e Funai conseguiram”⁶⁸. Almeida lança luz sobre esta questão, ao apontar os limites desta dinâmica predadora e espoliadora do capital, ao comentar o surgimento de estratégia de enfrentamento, afirmando que

Essa ontologia do valor, contudo, não é onipotente. Redes aleatórias e expansivas – redes recônditas que vão da floresta a seus aliados urbanos, filamentos que ligam não-humanos a humanos, mensagens orais e fluxos digitais – estão contestando a pretensão moderna de uma ontologia não só dominante como universal, e isso com os próprios recursos tecno-pragmáticos que resultaram da expansão dessa ontologia. E isso aponta talvez para um regime de latente anarquismo ontológico, e onde não cessam de surgir novos entes materiais e imateriais, visíveis e invisíveis, humanos e não-humanos. O encontro com essa proliferação de entes é a tarefa em questão (ALMEIDA, 2013, p. 25).

No capítulo seguinte traçaremos um breve panorama histórico acerca da genealogia e operacionalização de conceitos teológicos/filosóficos (tais quais ‘selvagem’ e ‘bárbaro’) utilizados pelas forças coloniais europeias como forma enquadrar e gerir o fenômeno do surgimento histórico da ‘diferença’ ameríndia. E em seguida trataremos da construção teológico/jurídica dos direitos indígenas nestas terras baixas da América do Sul historicamente demarcadas como Brasil, sobre a qual vivem atualmente mais de 240 povos indígenas, os quais somam, segundo o último Censo do IBGE (2010), 896.917 pessoas. Dos quais, 324.834 vivem em cidades e 572.083 em áreas rurais, e que correspondem a aproximadamente a 0,47% da população total do país, cujos territórios demarcados, segundo o IBGE, equivalem por sua vez a 13,8% do território nacional, ou mais precisamente 1.173.776 km².

3. OS DIREITOS INDÍGENAS NO BRASIL: UMA RECONSTITUIÇÃO FILOSÓFICA.

Neste capítulo pretende-se um levantamento historiográfico do contato do pensamento europeu com os povos ameríndios, com ênfase na genealogia dos conceitos filosóficos que vieram embasar os posicionamentos teológicos e as normas jurídicas

⁶⁸ Reportagem do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), de 2017, disponível em: <https://cimi.org.br/2019/07/povo-munduruku-expulsa-madeireiros-territorio-durante-autodemarcacao/>

responsáveis por regulamentar, ao menos em teoria, as práticas históricas referentes às dinâmicas de invasão e conquista destas terras baixas da América do Sul. Pois entendemos que será nesta trilha que iremos encontrar os fundamentos da dialética entre Direito indígenas e Estado nacional, a partir da qual se evidenciam as tensões referentes às reivindicações dos povos ameríndios por seus direitos originários. Pois, se em todo processo de conquista e colonização a *força das armas* é imprescindível, ela nunca é suficiente. É fundamental, para quem realiza a opressão, justificá-la racionalmente por quaisquer que sejam os recursos retóricos: filosóficos, jurídicos ou teológicos disponíveis à época, de forma a outorgar-lhes o direito a invasão e conquista dos territórios e vidas de outros povos, e à subjugação de suas culturas àqueles que a dominam.

É necessário, portanto, demonstrar a inferioridade do Outro, seja com argumentos ontológicos ou metafísicos, de forma a transformar a violência da conquista em ato piedoso, bravura civilizatória, missão humanitária. Será destes fundamentos filosóficos-historiográficos da invasão e conquista, contato ou mau-encontro⁶⁹ que iremos nos ocupar nesse capítulo, cuja primeira parte será um levantamento arqueológico breve acerca da pertinência do conceito de povos originários, reivindicado pelos povos nativos enquanto referência a ocupação multimilenar destes territórios, o qual tem o potencial de transformar a questão dos direitos indígenas, não em uma concessão a ser constantemente posta em dúvida pelas forças econômico-políticas nacionais, mas enquanto necessário e impositivo reconhecimento de uma dimensão ou dinâmica comunitária que transcende o Estado brasileiro enquanto instituição ⁷⁰.

3.1 POVOS ORIGINÁRIOS

O estado da arte da ciência arqueológica acerca da ocupação humana da superfície do planeta situa o surgimento do gênero *homo* na África, entre 2 e 3 milhões de anos atrás. Já a espécie *homo sapiens*, da qual os operadores de Wall Street e os nativos ameríndios fazem igualmente parte, teria surgido no território do atual continente africano, há cerca de 350 mil anos. Existem, de fato, algumas querelas em torno da questão se esta espécie teria surgido em um única região do território africano e depois migrado para o resto do planeta, ou se esta evolução biológica para o *homo sapiens*, com suas características de possuir um cérebro altamente desenvolvido, raciocínio abstrato, linguagem, introspecção

⁶⁹ P. CLASTRES, 1999, p. 111.

⁷⁰ Interpretação esta que está respaldada pelo artigo 231 da Constituição brasileira de 1988.

e resolução de problemas complexos que até hoje compartilhamos com todos os humanos do planeta, teria ocorrido simultaneamente em diversas regiões do território africano e depois migrado para o restante da superfície do planeta⁷¹.

Deste rápido levantamento da questão arqueológica acerca do surgimento da espécie biológica a qual fazemos parte, podemos tirar a constatação de que a expressão ‘povos originários’, ao se referir aos coletivos humanos ameríndios, não corresponde a povos autóctones, de forma que a presença humana no continente americano, é toda ela fruto de uma migração multimilenária.

Com relação aos vestígios ligados ao início desta migração, seus estudos estiveram durante toda a segunda metade do século XX, sob a influência do paradigma arqueológico conhecido como cultura Clóvis (ou Clóvis 1), segundo o qual

os primeiros americanos eram compostos por grupos de caçadores de mamíferos de grande porte originários da Sibéria e caracterizados por uma ponta de projétil acanelada (a ponta Clóvis). Esses grupos se desenvolveram na América do Norte entre 13.300 e 12.800 cal AP [calibrados Antes do Presente]” (HAYNES, 2002; WATERS; STAFFORD JÚNIOR, 2007).

No entanto, sempre existiram reivindicações relativas a uma presença humana mais antiga do que a cultura Clóvis no continente (BRYAN, 1986), mas, até o final do século XX, essa visão foi considerada minoritária (LYNCH, 1990; HAYNES, 1969)⁷², de forma que os trabalhos que contestavam esse paradigma foram recebidos com ceticismo. Dentre estes constam as importantes contribuições da arqueóloga Niède Guidón, e suas pesquisas no Parque Nacional da Serra da Capivara, situado no Estado do Piauí, a partir das quais defende que a presença humana na região, e, portanto, no continente americano, dataria de mais de quarenta mil anos atrás⁷³.

Atualmente, temos que

o modelo Clovis 1 não é mais satisfatório para explicar a variedade e a antiguidade dos dados arqueológicos, antropológicos e genéticos disponíveis nas Américas (BONNICHSEN et al., 2005; GRAF et al., 2013). Uma idade mais antiga do que 13.000 anos para a chegada do homem no continente é agora amplamente aceita. Discussões permanecem quanto, por exemplo, ao processo de povoamento (BRAJE et al., 2017; POTTER et al., 2018), mas a maioria dos trabalhos de síntese publicados recentemente coloca esse limite entre, aproximadamente, 20.000 e 15.000 anos antes do presente, baseando-se em dados arqueológicos e genéticos, principalmente (WATERS; STAFFORD JÚNIOR, 2014; RAGHAVAN et al., 2015)⁷⁴.

⁷¹ Did Our Species Evolve in Subdivided Populations across Africa, and Why Does It Matter?. Trends in Ecology & Evolution. August 2018. Vol 33. N. 8. Disponível em: <https://www.cell.com/action/showPdf?pii=S0169-5347%2818%2930117-4>

⁷² Lourdeau, 2019. p. 370

⁷³ Lourdeau, 2019. p. 373.

⁷⁴ Idem, p. 370.

Essa última colocação, para os efeitos e alcances da exposição ora pretendida, é mais do que o suficiente para assegurar a presença humana nas terras baixas da América do Sul, em, no mínimo 15 mil anos antes da chegada das naus de Colombo na ilha Ispaniola (atualmente Ilha de São Domingos), na região hoje conhecida como América Central, em 1492.

Ainda do ponto de vista arqueológico, no tocante à divisão entre terras altas e terras baixas, e o pré-conceito civilizacional que supôs historicamente uma preeminência dos povos das terras altas sobre os das terras baixas, sintetizado na ideia de que “nós não tínhamos o que os incas tinham porque o incremento e adensamento populacional nas terras baixas teriam esbarrado na pobreza de recursos naturais, o que inibia o desenvolvimento de formas sociopolíticas complexas” (FAUSTO, 2000, p.18); é interessante notar que os trabalhos mais recentes sugerem que

as terras baixas tiveram prioridade cronológica sobre as áreas montanhosas no desenvolvimento da cerâmica e das ocupações sedentárias. Existe um consenso em torno das evidências recentes que confirmam a hipótese de que a influência proveniente das terras baixas tropicais contribuiu para o desenvolvimento da agricultura e da complexidade cultural nos Andes (BURGER, 1984, 1989; SAUER, 1952; LATHRAP, 1970. 1971. 1974, 1977; TOVBLE. 1961; LANNING. 1967; Stone, ed., 1984); in (ROOSEVELT, 1992, p. 53).

Já a explicação para o fenômeno de que as sociedades complexas da Amazônia terem surgido cerca de 10 mil anos depois das andinas viria do fato de que

as vastas extensões da Amazônia foram mais capazes de absorver a expansão populacional que os circunscritos vales dos Andes. A emergência de culturas complexas na Amazônia parece ter ocorrido apenas quando a intensificação do crescimento populacional ao longo das várzeas dos rios provocou uma competição pelas ricas áreas agricultáveis e de pesca (CARNEIRO, 1970; LATHRAP, 1970, 1974) (ROOSEVELT, 1992, p. 55)⁷⁵.

No tocante a essa habitação ancestral das florestas é interessante, citar a teoria de Lathrap, a qual defende

a ideia de que a Amazônia central fora um grande pólo de desenvolvimento cultural: centro de domesticação de plantas e do sistema produtivo baseado na mandioca amarga, local do desenvolvimento da primeira indústria cerâmica e de estilos artísticos sofisticados. De sua várzea, tão rica quanto disputada por uma população sempre crescente, teriam partido levadas migratórias que iriam povoar a América do Sul. O modelo de Lathrap baseava-se na ideia de que a combinação entre um ambiente rico e ao mesmo tempo restrito funcionaria como uma espécie de coração, bombeando população e cultura para outras áreas do continente. O crescimento demográfico, possibilitado pela abundância de recursos, provocaria

⁷⁵ “Assim, a sequência pré-histórica que está emergindo para a Amazônia não sustenta a visão de uma ocupação pré-histórica prejudicada por um meio ambiente pobre em recursos. Ao invés de sequências culturais curtas e derivadas, e de ocupações ligeiras, temos agora evidências de uma sequência longa e complexa, de ocupações substanciais de prolongada duração, de sociedades complexas de larga escala e de consideráveis inovações e influências partindo da Amazônia para outras áreas” (ROOSEVELT, 1992, p. 55).

competição e guerra; parte da população seria obrigada a migrar, levando consigo as realizações culturais da Amazônia central para regiões distantes (FAUSTO, 2000, p. 22).

Uma última questão que este levantamento arqueológico pretende iluminar é o fato de que os povos indígenas como viemos a conhecer são, na verdade, o que sobrou da pilhagem e destruição, ruínas enfim das sociedades complexas presentes nas florestas, de forma que,

parece agora provável que os índios da Amazônia atual representem remanescentes geograficamente marginais dos povos que sobreviveram à dizimação ocorrida nas várzeas durante a conquista europeia. As novas evidências arqueológicas provenientes das várzeas sugerem terem aí existido, por mais de mil anos, sociedades complexas populosas vivendo em assentamentos de escala urbana, com elaborados sistemas de agricultura intensiva e de produção de artesanato e com rituais e ideologias hoje ausentes entre os índios da Amazônia. De fato, os índios da atualidade (Hames e Vickers, orgs., 1983) parecem mais próximos, em termos da adaptação ecológico-cultural, dos mais antigos horticultores e cultivadores de raízes, de cerca de 2800 a.C, do que dos povos pré-históricos tardios (ROOSEVELT, 1992, p. 57)⁷⁶.

Ainda acerca dos modelos políticos que habitaram as floretas milênios antes da chegada dos europeus, existe ainda a teoria arqueológica que defende a existência de grandes cacicados Marajoaras:

em torno de 1000 d.C., cujos domínios se estenderiam por dezenas de milhares de km², abrigando populações de vários milhares de pessoas, unificadas muitas vezes sob o comando de um chefe supremo. Essas sociedades seriam belicosas e expansionistas, com uma organização social hierárquica mantida por tributos e por uma economia intensiva, capaz de produzir e estocar alimentos em larga escala (FAUSTO, 2000, p. 23).

É preciso, no entanto, perguntar o que este levantamento pode nos acrescentar, além do fato de que autóctones e originários são palavras de significados diferentes? Explicamos que nesta reconstituição histórica da ocupação humana das terras baixas da América do Sul, o que estamos investigando é a pertinência da tese jurídica que fundamenta o conceito de ‘povos originários’ enquanto uma das pautas centrais nas estratégias forenses atuais de reivindicação de direitos destes povos por autonomia e posse exclusiva dos seus territórios.

⁷⁶ “O atual modo de vida dos índios parece ter sido fortemente influenciado por diversas mudanças importantes que ocorreram no decorrer da conquista da Amazônia pelos europeus. Em primeiro lugar, houve uma dramática queda da densidade populacional, a qual essencialmente eliminou a necessidade ou a possibilidade da exploração intensiva do solo. Em segundo lugar, os conquistadores se apoderaram das áreas de melhores recursos da Amazônia, afastando a maior parte dos índios para as áreas interfluviais pobres em recursos. Em terceiro lugar, os conquistadores desarticularam os complexos político e militar dos nativos, substituindo-os pelos seus, com os quais foram capazes de organizar a exploração dos recursos em bases nacionais. Portanto, a adaptação etnográfica deve ser considerada, em parte, como uma adaptação às consequências da conquista, e não apenas às características do ambiente amazônico”. (ROOSEVELT, 1992, p. 57).

Neste sentido, a ciência arqueológica nos indica, portanto, que a ocupação humana desta região do planeta conhecida como *terras baixas da América do Sul* é bem anterior ao advento geológico do Holoceno (“povoamentos pleistocênio”⁷⁷) o qual é por sua vez amplamente aceito como data inaugural do mundo como o conhecemos, marcando historicamente o início da migração humana pela superfície do planeta como espécie dominante, vinculada por sua vez ao final da última glaciação.

Assentamos assim que o estatuto de ‘povos originários’ se impõe como relevante e pertinente, já que a presença humana no continente americano antecede todos os marcos historiográficos que vieram a constituir a identidade civilizatória do Ocidente; quer se remonte a passagem do paleolítico para o neolítico, quer se refira ao domínio técnico do fogo, da agricultura ou da escrita, ou ainda, ao surgimento da Filosofia e da Democracia nas pólis da Grécia Antiga. E que, portanto, se impõe sobre os marcos regulatórios da jurisprudência do Estado, como veremos adiante.

Ao tratar destes marcos civilizatórios seria interessante fazer referência as cosmogonias relativas a Omama e Yoasi⁷⁸ (demiurgos Yanomami), ou Nhanderú (divindade maior do panteão Guarani). Mas a pergunta que fica, e que vai muito além do escopo desta investigação é: quando começa um mundo? Podemos afirmar, no entanto, que há pouco mais de quinhentos anos teve início um evento cujo impacto, de proporções cosmológicas para toda a humanidade do planeta⁷⁹, pode muito bem ser descrito como o início do ‘fim do mundo’ para os povos nativos das mais diversas partes do planeta. E que também, por sua vez, marca o início daquilo que estamos chamando aqui de cosmopolítica ameríndia, em referência a esta práxis dialética de r-existência dos povos às dinâmicas espoliadores, genocidas e opressoras da colonização e do capital.

Afinal, como esclarece o pensador peruano Aníbal Quijano, tratou-se aqui:

primeiro, da desintegração dos padrões de poder e de civilização de algumas das mais avançadas experiências históricas da espécie. Segundo, do extermínio físico, em pouco mais de três décadas, as primeiras do século XVI, de mais da metade da população dessas sociedades, cujo total imediatamente anterior é estimado em mais de 100 milhões de pessoas. Terceiro, da eliminação deliberada de muitos dos mais importantes produtores, não só portadores, daquelas experiências, seus dirigentes, seus intelectuais, seus engenheiros, seus cientistas,

⁷⁷ LORDEAU, 2019, p. 370.

⁷⁸ “No começo, Omama e seu irmão Yoasi vieram a existência sozinhos. Não tiveram pai nem mãe”. KOPENAWA, 2015, p. 81.

⁷⁹ “O cronista espanhol Francisco López de Gómara [...] em 1552, descreveu a descoberta pelos navegadores ibéricos das rotas oceânicas para as índias do ocidente e do oriente como sendo o maior dos acontecimentos desde a criação do mundo, à parte a encarnação e morte daquele que o criou” (in VESPÚCIO, 1994, p. 7). E Adam Smith, por sua vez, teria afirmado que: “o descobrimento da América e o de uma passagem para as índias Orientais pelo cabo da Boa Esperança são os dois maiores e mais importantes eventos registrados na história da humanidade (in VESPÚCIO, 1994, p. 7).

seus artistas. Quarto, da continuada repressão material e subjetiva dos sobreviventes, durante as seguintes centúrias, até submetê-los à condição de camponeses iletrados, explorados e culturalmente colonizados e dependentes. Isto é, até o desaparecimento de todo padrão livre e autônomo de objetivação de ideias, de imagens, de símbolos” (QUIJANO, 2009, p. 28).

Adiante iniciaremos nossa genealogia dos marcos conceituais, filosóficos e jurídicos, que vieram subsidiar as dinâmicas coloniais impostas sobre os povos nativos nesta parte do território de Abya Yala que veio a se tornar o Estado brasileiro moderno. Num primeiro momento, faremos um levantamento histórico-filosófico dos conceitos pioneiramente elaborados para dar conta da diferença ameríndia, entre os escrúpulos de consciência e as conveniências coloniais do Estado espanhol, centrando nossa análise nas figuras de Francisco de Vitória (1483-1546) e dos protagonistas da famosa “Controvérsia de Valladolid”: Juan Ginés de Sepúlveda (1489-1573) e Bartolomeu de Las Casas (1484-1566); enquanto marcos teóricos e conceituais da tensão dialética de que estamos tratando.

3.2 FRANCISCO DE VITÓRIA E O ‘DIREITO DAS GENTES’.

Na genealogia destes marcos regulatórios, teológicos e jurídicos, que irão normatizar a relação dos invasores, fugidos e refugiados europeus, com os povos ameríndios, o teólogo neoescolástico espanhol Francisco de Vitória figura em destaque, enquanto pensador pioneiro de um novo paradigma para as relações ‘interpovos’, para além da circunscrição jurídica do Sacro Império Romano-Germânico e da autoridade Papal.

A antropóloga brasileira Manuela Carneiro da Cunha, cujos trabalhos estão entre os mais influentes e relevantes no que concerne a historiografia ameríndia, tanto como autora quanto como organizadora; em sua obra incontornável sobre o tema, “Índios no Brasil: história, direitos e cidadania” (1987), se refere a Francisco de Vitória como sendo o “fundador do Direito Internacional”, e quem “com maior autoridade estabeleceu a soberania original dos povos indígenas da América” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 55). A explanação da autora em seguida irá pinçar os momentos altos onde a retórica de Vitória parece de fato atender aos anseios de reconhecimento e autonomia dos povos ameríndios, alegando que o referido Frei “contesta um a um os argumentos que negavam aos índios domínio e jurisdição original sobre seus territórios”. E cita, da obra *Relecciones. Des Indis* de Vitória, o seguinte trecho: “a infidelidade (a heresia) ou

qualquer outro pecado mortal não impede que os bárbaros sejam verdadeiros donos e senhores, tanto pública quanto privadamente, e não podem os cristãos tomar-lhes seus bens por esse motivo” (VITÓRIA, in CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 55-56).

Interessante que a citação escolhida aponte mais para o direito aos bens, ou seja a propriedade privada, e não os direitos relativos à dignidade da pessoa humana (uma pauta ainda em gestação naquele período), ao alegar que os cristãos não poderiam tomar-lhes seus bens por *estes motivos*. Mas haverá outros, como veremos logo adiante, que permitirão esse tipo de intervenção espoliadora. É preciso reconhecer, no entanto, que a retórica de Vitória é de fato brilhante e muito sedutora em alguns momentos, como quando desconstrói o argumento relativo ao que se chamava à época de ‘direito de descoberta’, o qual retruca, ao alegar que: “por si mesmo (o direito de descoberta) não justifica a posse (espanhola) desses bárbaros mais do que se eles nos houvessem descoberto a nós” (VITÓRIA, in CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 56).

O antecedente escolástico da argumentação de Vitória se encontra na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino, quando este realiza pela primeira vez uma distinção entre direito divino e humano, na sua *Secunda Secundae* (10,10): “devemos notar que o domínio e o governo foram introduzidos por direito humano, ao passo que a distinção entre fiéis e infiéis é de direito divino. Ora, o direito divino, fundado na graça, não elimina o direito humano, fundado na natureza racional”⁸⁰. Vitória se refere a esta passagem para afirmar que a vinda de Cristo (a graça) não havia anulado os bens e a soberania dos povos gentílicos.

A combinação destas teorias, somadas às muitas queixas de maus-tratos e vilipêndios cometidos pelos cristãos espanhóis nas “terras do novo mundo” levaram o Papa Paulo III a redigir, em 1537, a Bula *Veritas Ipsa*, na qual se afirmou que

os índios e todos as demais nações que daqui por diante forem descobertas pelos cristãos, por mais que careçam do benefício da fé, não estão nem podem ser privados de sua liberdade e do domínio dos seus bens; ao contrário, podem livre e lícitamente usar, desfrutar e gozar desta liberdade e domínio (PAPA PAULO III, apud CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 57).

É fato que este documento oficial do Papa, enquanto suma autoridade espiritual do então Sacro Império Romano Germânico, representou uma grande vitória em relação a defesa da dignidade humana dos povos indígenas. No entanto, por detrás dessa versão

⁸⁰ TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Secunda Secundae. Questão 10: Da Infidelidade em comum. Art. 10. Se os infiéis podem ter governo ou domínio sobre os fiéis.

triunfal dos êxitos da argumentação de Vitória, existem estratégias retóricas complicadas as quais precisamos lançar luz.

A grande novidade teórica trazida por este Frei, como forma de dar conta da decadência iminente do Império e da grande novidade cosmológica trazida pela ‘descoberta’ do Novo Mundo’, será o *Ius Gentius* (Direito das Gentes), que irá servir como gérmen do Direito Internacional moderno. Sua obra assim irá partir do Direito Natural, para propor sobre ele seu novo paradigma:

El Derecho Natural, en la concepción de Vitoria, reconocía que la comunidad internacional resultaría de la sociabilidad inherente a la naturaleza humana, que se extendería a todo el género humano al que llamó de orbis – conjunto de estados, pueblos y naciones. Su vínculo era el ius gentium. El Derecho de Gentes estaría concebido por Vitoria en un doble sentido: como Derecho universal del género humano, por un lado, en la tradición romana; por otro, como derecho de los pueblos, de las naciones, en sus relaciones recíprocas (ius inter gentes). Claro está que, para él, a pesar de que el Derecho de Gentes formase parte del Derecho Natural, la voluntad humana, expresada o tácita, daría origen, por otro lado, a un Derecho de las Gentes Positivo, dado que el orbis tendría el poder de decretar ‘leyes justas y a todos convenientes’ (CANTARELLI, 2005, p.30).

No entanto, como nos alerta Silva Júnior (2018), é crucial para um estudo acerca dos fundamentos filosóficos dos direitos indígenas, ir além da celebração deste cânone do Direito Internacional moderno, e “expor as estratégias de subjugação simbólica, e posteriormente real, traduzida em colonialismo, pela doutrina do nascente direito internacional, sobretudo no pensamento de Francisco de Vitória” (SILVA JÚNIOR, 2018, p. 153).

Dado o grau de radicalidade da novidade trazida pelas navegações ultramarinas espanholas e portuguesas, cujas descobertas suscitavam questões que ameaçavam todo o edifício teórico-cosmológico sob o qual repousava a Europa, comprometendo em conjunto a coerência dos fundamentos da geografia e da teologia, chega-se à constatação de que “não havia esquemas interpretativos disponíveis, muito menos vocabulário adequado, capazes de apreender aquela nova realidade” (SILVA JÚNIOR, 2018, p. 154).

Neste vácuo de categorias capazes de dar conta da novidade humana trazida pelos povos ameríndios ao pensamento europeu, foram mobilizados os milenarmente conhecidos e repisados conceitos de ‘bárbaros’ e ‘selvagem’. Será com eles, portanto, que a retórica de Vitória irá operar. Segundo Silva Júnior, do conceito ocidental de bárbaro, teríamos a seguinte genealogia:

se no universo grego, a característica mais destacada do ‘bárbaro’ era a inabilidade em articular-se, como consagrado no sentido dado por Aristóteles, no âmbito romano, que herda a cultura helênica e inclusive a palavra, prepondera a imagem do ‘bárbaro’ cujos atributos são a crueldade, a ferocidade e a bestialidade – *furor barbaricus*” (SILVA JÚNIOR, 2018, p. 156).

Este autor ainda elucida que durante o Império romano, este conceito funcionava como uma eficaz ferramenta política capaz de manter o expansionismo, e consequentemente todo o sistema dele dependente, “por meio de um perverso estratagema: a desumanização do outro [que por sua vez], legitimava o seu extermínio” (SILVA JÚNIOR, 2018, p. 157). Sendo aplicado, segundo as conveniências do Império, ora aos godos, visigodos, celtas, francos, sarracenos, etc.

Posteriormente será a cristandade quem irá assumir o protagonismo no tocante a semântica do conceito de ‘bárbaro’, a qual, diferentemente da grega, permite e até incita a conversão do bárbaro em cidadão, através do batismo ou pela força das armas⁸¹. Foi, portanto, a partir destas lentes teóricas gestadas historicamente através destas cargas semânticas, que foi possível a europeus como Francisco de Vitória, ‘ver’ os ameríndios. Partia-se em geral, nos círculos acadêmicos, do postulado de que “a inferioridade do índio perante o cristão era, em termos culturais, praticamente indiscutível”, levando rapidamente a assimilação dos indígenas pela teoria da ‘servidão natural’ de Aristóteles, cuja formulação original deveu-se ao John Major, mas cuja estrutura já havia sido reconhecida por Aquino, quando este afirmou que: “como diz o Filósofo [Aristóteles], o escravo é o instrumento do Senhor, no atinente à vida humana, assim como o ajudante do artífice é o instrumento deste no concernente à obra de arte” (AQUINO, Suma, Secunda, Secundae, 10, 10. p. 1802).

Tem-se portanto que a aplicação da teoria aristotélica da servidão natural aos povos indígenas remonta, depois de Aquino, ao filósofo escocês radicado na França John Major⁸² (1467-1550), cujo pensamento foi bastante influente em seu período, impactando nas elaborações teóricas de Calvino, Loyola, e sobretudo, no que diz respeito ao escopo de nossa análise, na estruturação do tomismo da Escola de Salamanca, da qual Francisco de Vitória é um dos maiores expoentes (tendo sido aluno direto de Major durante sua estada formativa na França). Em Aristóteles, a teoria da ‘servidão natural’ encontra-se presente na sua Política, formulada da seguinte maneira: “todos os seres, desde o primeiro instante do nascimento, são, por assim dizer, marcados pela natureza, uns para comandar, outros para obedecer” (ARISTÓTELES, 2002, p.12). Argumentação esta que por sua vez

⁸¹ “Outro é o caso, porém, dos infiéis, que outrora tiveram fé e ainda a confessam, como os heréticos e todos os apóstatas. E esses devem ser forçados, mesmo com violência física, a cumprir o que prometeram e a conservar o que uma vez receberam”. Aquino, Tomás, Suma Teológica. Secunda Secundae, 10, 8.

⁸² *In Primum et Secundum Sententiarum*.

remonta explicitamente a Hesíodo, quando afirma que “os gregos tinham de direito, poder sobre os bárbaros, como se, na natureza, bárbaros e escravos se confundissem” (ARISTÓTELES, 2002, p. 3). Passagem esta citada por Aristóteles como etapa de construção do seu argumento. Conclui-se daí que, para Aristóteles, os bárbaros seriam ‘em potência’ aquilo que os escravos são ‘em ato’.

A retórica de Vitória, no entanto, sofisticada de uma maneira bastante arguta este embasamento aristotélico, na sua grande obra sobre o assunto “*Relecciones. Des Indis*” (2006), a qual, na primeira parte já busca reconhecer a racionalidade, e com ela, a humanidade dos povos ameríndios, retirando-os deste estado de servidão natural, a partir da seguinte argumentação, “na realidade não são dementes, mas a seu modo tem uso da razão” (VITÓRIA, 2006, p. 56). Atribuição esta que será fundamental para a planificação pretendida por sua teoria do *Direito das Gentes*, a partir da qual irá propor uma regulação teológico-jurídica sobre os povos indígenas, não mais fundamentada na inferioridade natural destes povos, mas sim, a partir daí, em uma inferioridade cultural, referente ao mau uso da razão, através da qual podemos reconhecer os marcos teóricos daquilo que será chamado de “uma inclusão hierarquizada” (COSTA, 2002, 103; in SILVA JÚNIOR, 2018, p. 166).

Vitória irá alegar, assim, que mesmo que os ameríndios “não sejam totalmente desprovidos de juízo, se diferenciam muito pouco dos dementes, de maneira que parece que não são aptos a constituir e administrar uma república legítima, nem mesmo dentro dos limites humanos e civis” (VITÓRIA, 2006, p. 107). Não se pode deixar de pontuar aqui que essa transmutação da inferioridade natural para a cultural servirá como argumento perfeito para justificar a catequização compulsória dos ameríndios, particularmente influente entre os jesuítas, cujo fundador, Inácio de Loyola, foi também, como dissemos anteriormente, fortemente influenciado por John Major.

Ainda segundo Silva Júnior, Vitória, ao abraçar a tradição Tomista, “embora rechace os argumentos da escravidão natural, não se desvincula de Aristóteles. O que faz, na verdade, é converter a escravidão em outra categoria de escravidão abordada na Política de Aristóteles, a escravidão civil” (SILVA JÚNIOR, 2018, p. 168). Leitura esta que se fará presente, entre outros momentos, na assaz utilizada regulamentação da *guerra justa*, cuja formulação se encontra na terceira sessão da referida obra de Vitória (*Relecciones. Des Indis. Sessão 3*). Lá leremos que entre as prerrogativas necessárias para se efetuar uma ‘guerra justa’ contra os povos gentios, a qual prevê como legal a escravização ou extermínio destes indivíduos, estão: a negação do direito ao ‘livre

trânsito' (*ius peregrinandi*) (VITÓRIA, 2006, p. 93-95); negação ao 'direito de fazer comércio' (*liberum commercium*) (p. 96); inibição ao direito de apropriar-se do que não tem dono (*res nublus*) (p. 97); interdição ao direito de propagar a religião cristã (p. 101-103) e a reivindicação ao direito de defender os homens dos sacrifícios humanos (p. 105-106).

Como se pode perceber, todos estes direitos – supostamente deduzíveis pela razão, estão solidamente fundamentados na tradição ocidental cristã. E é importante explicitar que estes serão os pilares da arquitetura teórica do 'direito das gentes', baseados 'somente no uso da razão', como propostos por Vitória. Destes postulados deduzirá o Frei que, "os índios, ao proibir aos espanhóis o exercício do Direito das Gentes, fazem-lhes injúria; logo estes podem lícitamente vingá-la" (VITÓRIA, 2006, p. 98).

É necessário reconhecer, portanto, que, se de um lado, Vitória rompe com a tradição teórica do direito medieval e inaugura uma nova concepção do direito moderno, a qual, ainda que fundamentado na lei divina, "provêm e é acessível a todos por meio da razão"; esse direito nasce "com caráter eurocêntrico, pretensão universalista e espírito colonizador de subjugação do outro" (SILVA JÚNIOR, 2018, p. 173). Não será fortuito, prossegue Silva Júnior, que "a *relectio* de Vitória seja referida como um dos primeiros e mais consistentemente influente documento na questão sobre a legitimidade do imperialismo europeu" (SILVA JÚNIOR, 2018, p. 172). É preciso, portanto, em nome dos interesses ameríndios, superar este cânone.

3.3 A CONTROVÉRSIA DE VALLADOLID.

Além dos trabalhos de Francisco de Vitória, outro evento marcante na análise histórica dos fundamentos filosóficos que embasaram as diretrizes teológico-jurídicas nos primeiros séculos de contato dos povos europeus (nesse momento sobretudo espanhóis e portugueses) com os povos ameríndios, foi aquele conhecido como Controvérsia, junta ou debate de Valladolid. Ocorrido entre os anos de 1550 e 1551, ou seja, posteriormente a publicação das Bulas *Veritas Ipsa* e *Sublimis Deus* (ambas de 1537), as quais garantiram a humanidade dos nativos das terras do Novo Mundo e proibiram sua escravização, pelo menos em teoria. A referida Controvérsia tinha como intuito avaliar a legitimidade ou não da 'guerra justa' contra aqueles povos gentios, os ameríndios, cuja defesa e condenação pelos altos escalões do clero, teriam obrigado Carlos V e a Igreja Católica a tomar um posicionamento definitivo e unitário frente a questão.

Antes de entrar de fato no conteúdo do Debate, dois pontos precisam ser levantados. O primeiro é o fato de tratar-se, nesse momento, de um período na história das ideias melhor descrito como ‘primeira modernidade’: conceituação proposta pelo filósofo argentino radicado no México, Enrique Dussel, a partir da qual alega que a densidade filosófica do assombro advindo das descobertas ainda não havia sido suprimida pela narrativa posterior, e até hoje hegemônica, que viria a naturalizar a superioridade cultural europeia sobre os povos indígenas.

A referida explanação do filósofo encontra-se presente em seu livro “1492, *El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del mito de la modernidad*”, na qual define o que chamou de primeira modernidade da seguinte maneira:

La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo. (DUSSEL, 1994, p. 8)

Este ‘encobrimento’ de que trata o filósofo fica bem claro quando relembramos a mobilização teórica dos conceitos de bárbaro e selvagem pela retórica filosófica europeia, como forma de dar conta da novidade cosmológica ameríndia, a partir de seu enquadramento em categorias já bem conhecidas dos europeus. Em outro momento, Dussel ainda comprometido em ressaltar a relevância das explanações filosóficas do humanismo renascentista espanhol, como constitutivo desta ‘primeira modernidade’, assim situa historicamente a questão:

A Espanha, como primeira nação “moderna” (com um Estado que unifica a península, com a Inquisição que cria de cima para baixo o consenso nacional, com um poder militar nacional ao conquistar Granada, com a edição da *Gramática* castelhana de Nebrija em 1492, com a Igreja dominada pelo Estado graças ao Cardeal Cisneros, etc.) abre a primeira etapa “Moderna”: o mercantilismo mundial. As minas de prata de Potosi e Zacatecas (descobertas em 1545-1546) permitem o acúmulo de riqueza monetária suficiente para vencer os turcos em Lepanto vinte e cinco anos depois de tal descoberta (1571). O Atlântico suplanta o Mediterrâneo. Para nós, a “centralidade” da Europa Latina na História Mundial é o *determinante fundamental da Modernidade*. Os demais determinantes vão correndo em torno dele (a subjetividade constituinte, a propriedade privada, a liberdade contratual, etc.) são o resultado de um século e meio de “Modernidade”: são efeito, e não ponto de partida. A Holanda (que se emancipa da Espanha em 1610), a Inglaterra e a França continuarão pelo caminho já aberto (DUSSEL, 2005, p. 60)⁸³.

⁸³ DUSSEL, 2005, p. 60.

A contextualização histórica acima, referente aos princípios do humanismo renascentista que fundamentou este primeiro ciclo da modernidade, inaugurado pela invasão do continente americano, irá se traduzir na necessidade de fundamentar teológica e filosoficamente os procedimentos a serem adotados na conquista. Nesse sentido, como salienta Gutiérrez, “deve ser ressaltado que, na Espanha, houve debate, e os conquistadores, quando questionados, tiveram que explicar suas ações ante as autoridades” (GUTIÉRREZ, 2014, p. 224). O que não irá ocorrer posteriormente, nas colonizações empreendidas pela Inglaterra e Alemanha, por exemplo, onde a teoria da superioridade cultural já estará sedimentada pelo pragmatismo económico típico da segunda modernidade.

O segundo ponto antes de entrarmos no conteúdo da ‘Querela’, diz respeito ao contexto do debate, em que a teologia protagonizava os argumentos normativos referentes aos posicionamentos do Estado espanhol. A explicação vem do fato de que, “nessa época, os ‘argumentos da teologia’ se confundiam com as razões de Estado. Assim, qualquer argumento económico, jurídico ou filosófico, para ser válido, primeiro tinha que ser validado pelos teólogos” (GUTIÉRREZ, 2014, p. 223). Questão geralmente condensada pela máxima latina *philosophia ancilla theologiae*⁸⁴.

A Controvérsia em si, por sua vez, girava em torno da consagração ou refutação de um par de silogismos muito influente naquele período, cuja fundamentação conceitual, como vimos no tópico anterior, provinha de uma leitura da *Política* de Aristóteles, aplicada aos povos nativos do Novo Mundo (John Major, Francisco de Vitória, séc.s XVI e XVII). Os silogismos eram os seguintes: 1) os bárbaros são naturalmente escravos; os índios são bárbaros; logo, os índios são naturalmente escravos; e 2) É lícito fazer guerra contra os naturalmente escravos para subjugá-los; os índios são naturalmente escravos; logo, é lícito fazer a guerra contra os índios para subjugá-los.

A questão central então posta em cena pelo debate dizia respeito a pertinência ou não da aplicação da categoria de bárbaro aos povos ameríndios, partícula central de coesão entre os supracitados silogismos, e sua relação intrínseca com a categoria de escravos, cujo significado remontaria ao grego *physei doulos*, traduzido para o latim como *servos a natura*, e que em português será ‘escravos por natureza’. Nessa tradição de exegese do texto da *Política* de Aristóteles aplicada aos povos indígenas, o Dr. Juan Ginés

⁸⁴ A filosofia é serva da teologia.

de Sepúlveda, era reconhecido como um de seus maiores expoentes, digno representante do humanismo filosófico da Espanha, e reputado como quem “fez a melhor adaptação das ideias de Aristóteles aos índios” (GUTIÉRREZ, 2014, p. 224). Por tal reconhecimento constou como protagonista dos argumentos a favor da ‘guerra justa’ no debate que compôs a Controvérsia de que nos ocupamos, a qual “foi a principal controversia espanhola sobre a legitimidade das conquistas promovidas pela Corôa” (GUTIÉRREZ, 2014, p. 224).

O texto que irá subsidiar a argumentação de Sepúlveda será o Demócrates Alter, editado com o título de *‘Des justis belli causis apud indios’*. No lado oposto deste duelo teórico estava o Frei Bartolomeu de Las Casas, considerado então como um radical defensor dos índios, cuja obra anterior “De unico vocaciones modo”⁸⁵ teria influenciado a escrita da bula papal de 1537 (*Ipsa Veritas*), e cujas palavras sobre o assunto gozavam de especial força retórica por ter ele vivido por anos no Novo Mundo⁸⁶.

Somada a toda trajetória clerical em defesa dos indígenas, a obra que provavelmente mais diretamente motivou sua convocação como querelante na Controvérsia foi a “Brevíssima relação da destruição da Índias”, escrita em 1542, mas só publicada oficialmente em 1552. Tal obra constituía, para os escrúpulos da cristandade espanhola, “um relato constrangedor. Um testemunho aterrador sobre a conquista. Uma antologia de horrores, na qual é descrito um mundo de pesadelos: atrozes estatísticas sobre o número de índios mortos e a crueldade dos conquistadores” (GUTIÉRREZ, 2014, p. 227). Relato este capaz de equiparar as conquistas espanholas àquela dos mouros, de cuja superioridade cultural e humanística a cristandade fazia questão de se gabar. Nesta referida obra de Las Casas, a “Espanha era acusada de não ter respeitado os mais elementares princípios do *direito das gentes* e, o que era pior para a consciência da nação ibérica, que as suas conquistas não eram melhores que as feitas pelos turcos e muçulmanos” (GUTIÉRREZ, 2014, p. 228).

A argumentação de Sepúlveda, ao defender a pertinência da aplicação da ‘guerra justa’ sobre os povos indígenas do Novo Mundo, cita primeiramente quatro condições para que ela seja justa e piedosa: 1) justa causa para ser empreendida; 2) legítima

⁸⁵ No qual, em parte, o autor se apoia em Aquino, *Secunda Secundae* (10,8), que trata da questão ‘se os infiéis devem, de algum modo, ser compelidos a aceitar a fé’: “Há certos infiéis, como os gentios e os judeus, que nunca receberam a fé, e esses, de nenhum modo devem ser compelidos a crer, pois crer depende da vontade” (AQUINO, *Suma Teológica, Secunda Secundae*, 10,8).

⁸⁶ Inicialmente como um herdeiro de posses coloniais, terras e ameríndios; até sua conversão a cristandade após ouvir o célebre Sermão do Advento proferido pelo frei António de Montesinos. Foi posteriormente ordenado Bispo da Cidade Real de Chiapas.

autoridade para declará-la; 3) reta intenção de quem a empreende e, 4) reta maneira de empreendê-la. A estas quatro condições, meramente formais como se pode notar, são conjugadas as quatro causas. Das quais nos interessa particularmente a quarta, já que as anteriores se fiam em argumentos cujos exemplos são tirados do antigo testamento.

Esta quarta causa alegava que seria justo “subjugar pelas armas, senão fosse possível de outra maneira, aqueles que por condição natural deviam obedecer, mas se negavam a fazê-lo” (GUTIÉRREZ, 2014, p. 226). Esta breve argumentação encontrava-se subscrita pela citação do texto do cap. 5 da Política de Aristóteles, em nota de rodapé. Referência esta que deveria funcionar como argumento de autoridade e evidência da substancialidade de sua retórica.

A réplica de Las Casas, por sua vez, terá como ponto central a refutação da aplicabilidade do conceito de bárbaro aos indígenas, partindo de uma análise criteriosa do conceito, a qual irá levá-lo a distinguir entre quatro tipos de bárbaros: três deles partindo do próprio texto aristotélico e um do advento da cristandade. Nestas distinções efetuadas por Las Casas haveria então o sentido proposto no Livro 1 da Política de Aristóteles, referente a: a) sentido próprio e estrito do termo (homem cruel e capaz de atrocidades); e os do Livro 3, nos quais constavam, b) os iletrados, cuja barbárie era apenas relativa e, c) homens mais semelhantes às bestas, por serem incapazes de razão e por isso eram escravos por natureza; e, relativo ao advento da cristandade, tem-se d) a barbárie relacionada ao não recebimento da Graça, que seria conhecer a Cristo.

A partir destas distinções, Las Casas irá defender a inaplicabilidade do conceito de bárbaro aos ameríndios, alegando que: 1) eles não eram cruéis pois viviam entre si em comunidade e em paz; 2) se eram iletrados, não eram bárbaros pois constituíam vilas e reinos nos quais viviam ordeiramente; 3) não eram mais semelhantes as bestas que aos homens pois a ocorrência deste tipo de barbárie era muito rara e, pela perfeição da obra divina, não poderia se estender a todos os habitantes do Novo Mundo; e por último 4) se eram gentios, ainda assim não se justificaria a guerra já que “de Cristo, que é verdade eterna, temos o seguinte mandamento: amarás a teu próximo como a ti mesmo” [Mateus, 22:39] (LAS CASAS, 1975, p. 24)⁸⁷. Com fina ironia, o Frei ainda alega que “embora Aristóteles fosse um grande filósofo, não foi digno de chegar a Deus mediante suas

⁸⁷ “Mandemos a paseo en esto a Aristóteles, pues de Cristo, que es verdad eterna, tenemos el siguiente mandato: ‘Amarás a tu prójimo como a ti mismo’ (San Mateo, 22); y de nuevo el Apóstol San Pablo dice (Epístola a los Corintios, 13): ‘La caridad no busca lo que es suyo’, sino lo que es de Jesucristo” (LAS CASAS, 1975, p. 21).

elucubrações, nem teve o conhecimento da verdadeira fé” (LAS CASAS, in GUTIÉRREZ, 2014, p. 229)⁸⁸.

Como salienta Gutiérrez, “com essa diferenciação entre os diversos tipos de barbárie, Las Casas destruiu o silogismo dos conquistadores e, pelo menos teoricamente, os índios não podiam mais ser considerados naturalmente escravos e, conseqüentemente, as guerras contra eles eram injustas, ilegais e iníquas” (GUTIÉRREZ, 2014, p. 230). Nas palavras finais deste documento produzido por Las Casas, que ficaram como grande legado seu à pauta dos direitos humanos universais, da qual os ameríndios constaram como tema inaugural⁸⁹, temos a seguinte declaração:

Todas las naciones del mundo son hombres, y de cada uno dellos es una no más la definición: todos tienen entendimiento y voluntad, todos tienen cinco sentidos exteriores y sus cuatro interiores, y se mueven por los objetos dellos, todos se huelgan con el bien y sienten placer con lo sabroso y alegre, y todos desechan y aborrecen el mal y se alteran con lo desabrido y les hace daño (LAS CASAS, 1975, p. 53).

3.4 A LEGISLAÇÃO INDÍGENA NO PERÍODO DAS ORDENAÇÕES, IMPÉRIO E 1ª REPÚBLICA.

Neste segundo momento, faremos um levantamento da jurisprudência relativa aos povos indígenas presentes neste território concedido por Deus (e assinado pelo Papa) para a Corôa portuguesa dela se servir como melhor lhe convier. Sendo assim, temos que após o primeiro século de contatos dos europeus com os povos ameríndios, cujas descrições encontram-se presentes nos relatos de religiosos e aventureiros que aqui estiveram e escreveram sobre o assunto, tais quais: Américo Vespúcio, cuja atividade de mapeamento dá nome ao Continente, (e que através de sua famosa carta *Mundus Novus*, alcançou em seu tempo imenso sucesso editorial na Europa⁹⁰); as anotações do frade francês refugiado na França Antártica, Jean de Léry; ou o relato do aventureiro alemão Hans Staden quase devorado pelos Tupinambás, dentre tantos outros⁹¹. E ainda após os grandes debates

⁸⁸ “Distinto fue este género de caza del que enseñaba Aristóteles, el cual, aunque en verdad fue un gran filósofo, no fue digno [...] de llegar mediante sus elucubraciones a Dios a través del conocimiento de la verdadera fe”; e acrescenta “Estas tres clases de bárbaros sobre las que hemos hecho la anterior exposición se deducen de la obra de Santo Tomas” (LAS CASAS, 1975, p. 22).

⁸⁹ Como já dizia o antropólogo Oswald de Andrade, “sem nós [os ameríndios] a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem” (ANDRADE, 1978, p. 14).

⁹⁰ FONTANA, Ricardo. **O Brasil de Américo Vespúcio**. Ed. UnB. Brasília. 1994.

⁹¹ STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*. Ed. Itatiaia/Edusp. São Paulo. 1974; Thevet, Fr. André. *Singularidades da França Antártica: a que outros chamam de América*. Trad. Estevão Pinto. Ed. Companhia Nacional. São Paulo. 1944; Fontana, Ricardo. *O Brasil de Américo Vespúcio*. Ed. UnB. Brasília. 1994. Obra na qual consta a íntegra da famosa carta *Mundus Novus*; Léry, Jean de. *Viagem à Terra do Brasil*. Trad. Sergio Milliet. Ed. Itatiaia. Belo Horizonte. 1980; Gândavo, Pero de Magalhães. *História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamam Brasil*. Ed. Sirio e Alvim. Lisboa. 2004; Cardim, Fernão. *Tratados*

teológico-filosóficos dos quais tratamos anteriormente, cujas teses vieram pavimentar a retórica colonial, começaram a surgir, ainda no período conhecido como União Ibérica (em que as Corôas portuguesa e espanhola estiveram unificadas), os primeiros atos normativos de regulamentação da relação com os povos ameríndios, os quais já expunham a íntima relação da sobrevivência livre e autônoma destes povos com a posse de seus territórios.

Sobre o assunto, Perrone-Moisés nos diz que “os gentios cuja conversão justificava a própria presença europeia na América eram a mão-de-obra sem a qual não se podia cultivar a terra, defendê-la de ataques de inimigos tanto europeus quanto indígenas, enfim, sem a qual o projeto colonial era inviável” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 116). A autora ainda elucida que “não existiu um direito colonial brasileiro independente do direito português. O Brasil era regido basicamente pelas mesmas leis que a metrópole (compiladas nas Ordenações Manuelinas e, a partir de 1603, nas Ordenações Filipinas), acrescidas de legislação específica para questões locais (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 116).

Com isso em mente, temos historicamente o seguinte regramento inaugural:

as terras das aldeias são garantidas aos índios desde o início. A expressão “senhores das terras das aldeias, como o são na serra”, declaração dessa garantia, aparece pela primeira vez no Alvará de 26/7/1596 e será retomada nas Leis de 1609 e 1611. Várias Provisões tratam da demarcação (presente desde o Alvará de 26/7/1596) e garantia de posse dessas terras (p. ex.: Provisão de 8/7/1604, Carta Régia de 17/1/1691, Diretório de 1757, pars. 19, 80) (PERRONE-MOISÉS, 1998, p.119).

Na Lei de 1611 consta ainda que “os *gentios* [ameríndios] são senhores de suas fazendas nas povoações, como o são na Serra, sem lhes poderem ser tomadas, nem sobre *ellas* se lhes fazer *molestia* ou injustiça alguma; nem poderão ser mudados contra suas vontades das capitanias e lugares que lhes forem ordenados, salvo quando *elles* livremente o *quizerem* fazer” (In, CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 68).

O jurista e professor de Direito, Carlos Marés, reputa a Lei de 27 de outubro de 1831, como o “ato mais importante da legislação indígena do Império, por ter revogado as Cartas Régias de 1808 (ano da chegada da Coroa portuguesa ao Brasil – fugindo de Napoleão Bonaparte), as quais declaravam ‘guerra justa’ aos índios de São Paulo e Minas Gerais [os botocudo/krenak], e aboliu a escravidão indígena” (MARÉS, 2013, p. 171).

da Terra e gente do Brasil. Ed. Companhia Nacional. São Paulo. 1939; Sousa, Gabriel Soares de. Tratado descritivo do Brasil em 1587. Editora Nacional/Edusp. São Paulo. 1971; Frei Vicente do Salvador. História do Brasil. 1500-1627. Ed. Itatiaia/Edusp. São Paulo. 1982.

Ao par destas ordenações, cartas régias e provisões normativas, existiu durante todo o primeiro período de colonização e estreitamente vinculado a ele, o instituto do ‘padroado real’, o qual regulava o trabalho missionário na colônia através de um acordo entre a Coroa e a Igreja. Este acordo previa financiamento da Coroa ao trabalho missionário da Igreja, desde que este último estivesse subordinado aos interesses do Estado português: “a tarefa catequética tinha assim por objeto básico adequar a população indígena às necessidades político-econômicas da empresa colonizadora portuguesa” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 103).

Percebemos assim que durante todo este primeiro período colonial,

a tendência do Estado português foi a de reforçar o papel das ordens religiosas na administração da mão de obra indígena, até o momento em que, após muitas oscilações normativas, este papel será consolidado pelo Regimento das Missões, de 21 de dezembro de 1686, que regulou o aldeamento de índios sob o governo temporal dos missionários. Este sistema só terminou com a secularização das missões em meados do século XVIII (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p.104).

Segundo Perrone-Moisés,

A principal estratégia de pacificação dos índios e ocupação do território empreendida pelo instituto do ‘padroado real’ eram os aldeamentos (...) [os quais seriam] a realização do projeto colonial, pois garantem a conversão, a ocupação do território, sua defesa e uma constante reserva de mão-de-obra para o desenvolvimento económico da colônia. Como diz o Regimento das Missões de 1686, é preciso “que haja nas ditas aldeias índios, que possam ser bastantes, tanto para a segurança do Estado, e defensas das cidades, como para o trato e serviço dos moradores, e entradas dos sertões” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 120).

Nesta linha, para além das questões relativas aos fundamentos filosóficos, teológicos e jurídicos que acompanharam a ‘questão ameríndia’ nos circuitos da intelectualidade europeia, existiram as questões pragmáticas impostas pelas atividades de invasão e conquista, através das quais irá ressurgir o tema da ‘guerra justa’. Ressurgimento que se explica pela conveniência pragmática da colonização, já que se tratava do principal caso reconhecido de escravização legal: “sendo a guerra justa possibilidade indiscutível de escravização lícita, pode-se imaginar o interesse que sua declaração tinha para os colonizadores” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 124). Perrone-Moisés alega que nesse momento “as causas legítimas de guerra justa seriam a recusa à conversão ou o impedimento da propagação da Fé, a prática de hostilidades contra Vassalos e aliados dos portugueses (especialmente a violência contra pregadores, ligada à primeira causa) e a quebra de pactos celebrados” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 123).

Seguindo ainda a explanação desta autora, como presente no artigo “Índios livres e índios escravos: Os princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos

XVI a XVIII)”, que consta na coletânea História dos Índios no Brasil (1998), organizada por Manuela Carneiro da Cunha, acerca da guerra justa, temos que

Dois outros motivos aparecem nas discussões sobre a guerra justa: a salvação das almas e a antropofagia. Embora os próprios jesuítas defendessem em certos momentos a violência como único meio de converter, o Regimento de Tomé de Sousa já considerava a violência como prejudicial à conversão, e foi sempre a comprovada existência de hostilidades o motivo apontado para a guerra. Outra dúvida na doutrina da guerra justa é a questão de saber se a salvação da alma justificaria a guerra. Os próprios documentos dão margem a discussões, pois se, em geral, os textos legais não defendem esse ponto de vista, há outros documentos, como cartas de Anchieta e Nóbrega (in Leite, 1940 e 1956), que defendem a guerra e a sujeição como único meio de converter os indígenas. Essas dúvidas relativas à doutrina da guerra justa servem para dar uma ideia das dificuldades jurídicas enfrentadas na colonização, e do tipo de esclarecimento que se pode esperar dos documentos da época (PERRONE-MOISÉS, 1999, p. 124)⁹².

Antes de encerrar este subtópico, é fundamental reproduzir uma importante ponderação de Perrone-Moisés, acerca da dinâmica dialética da relação dos povos ameríndios com a legislação que sobre eles foi mobilizada. Sobre este assunto a autora nos diz que, “a política indigenista não é mera aplicação de um projeto a uma massa indiferenciada de habitantes da terra. É, como toda política, um processo vivo formado por uma interação entre vários atores, inclusive indígenas, várias situações criadas por essa interação e um constante diálogo com valores culturais” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 129).

3.4.1. A tutela orfanológica

Segundo Carneiro da Cunha, será exatamente “na transição da escravidão para o trabalho assalariado, no bojo das reformas pombalinas implementadas a partir da década de 50 do século XVIII, que podemos localizar, com maior precisão, a gênese do conceito de tutela orfanológica” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 104).

O marco inicial do instituto da tutela sobre os povos indígenas foi o supracitado Regimento das Missões, ao regular “o aldeamento dos índios sob o governo temporal dos missionários” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 104). Sendo assim, “o trabalho dos índios das aldeias é, desde o início, remunerado, já que são homens livres” (PERRONE-

⁹² Uma Carta do governador geral do Brasil sobre a assim chamada Guerra dos Bárbaros na capitania do Rio Grande, de 14/3/1688, recomenda a um dos capitães-mores que “dirija a entrada e guerra que há de fazer aos bárbaros como bem entender que possa ser mais ofensiva degolando-os, e seguindo-os até os extinguir, de maneira que fique exemplo desse castigo a todas as mais nações que confederadas com eles não temiam as armas de sua majestade” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 126).

MOISÉS, 1998, p. 120). No entanto, na prática esta liberdade é constantemente violada, “o prazo estipulado desobedecido e os salários não são pagos; há vários indícios de que os índios das aldeias acabavam ficando em situação pior do que os escravos: sobrecarregados, explorados, mandados de um lado para outro sem que sua ‘vontade’, exigida pelas leis, fosse considerada” (PERRONE-MOISÉS, 1998, p. 121).

Esta dinâmica perdura até o momento em que o Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino, posteriormente conhecido como Marquês de Pombal, alega que os jesuítas seriam “rebeldes, traidores, adversários e agressores (...) [cujas ações estariam] contra a paz pública dos meus reinos e domínios, e contra o bem comum dos meus fiéis vassalos”, e os expulsa de todo o território da Colônia, através do Decreto de expulsão dos jesuítas, de 1759. Um ano antes, o mesmo Secretário já havia redigido uma lei que veio a ter um grande impacto com relação ao futuro indígena do Brasil, no sentido do reconhecimento de seu passado e pertencimento ameríndio, ao proibir a utilização do Nheengatú em toda a Colônia, até então uma das línguas oficiais utilizadas neste território.

Nesta historiografia da Tutela sobre os povos indígenas, o documento intitulado “Diretório dos índios” irá marcar uma importante inflexão na dinâmica econômica do colonialismo português – até então *mercantil-salvacionista* na feliz definição de Darcy Ribeiro (RIBEIRO, 1977, p. 54) ⁹³, em direção aos paradigmas liberais do trabalho e do progresso. O protagonista deste ato será o mesmo Pombal, Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino, para quem a “ociosidade era um vício não só ‘moral’, mas também político”, de tal forma que identificava a recusa ao trabalho por parte dos índios, como uma recusa à condição de vassalos (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 107).

Houve, no entanto, um grande receio do Estado, após a expulsão dos jesuítas e a extinção das missões – considerando que algumas concentravam grande número de indígenas; de que a evasão destes nativos recém-libertos para as florestas ou em migração para outras capitanias, desestabilizasse a economia da Colônia. Foi com essa questão em mente que se buscou uma nova fórmula jurídica capaz de obrigá-los a permanecerem nas terras onde se encontravam, através da introdução da ‘questão indígena’ no instituto do

⁹³ “antes do amadurecimento das formações capitalista-mercantis, ocorreu um outro processo civilizatório, o primeiro a proporcionar a ruptura com o feudalismo europeu e a emergência de uma nova formação sócio-cultural: a mercantil-salvacionista. Sua base tecnológica, provida pela Revolução Mercantil, se assentava na navegação oceânica, nas armas de fogo, no ferro forjado e em outros elementos que liquidaram a cavalaria de guerra dominante a mais de um século.” RIBEIRO, Darcy. **As Américas e a Civilização: Estudo de Antropologia da civilização**. Ed. Vozes. Rio de Janeiro. 1977, p. 54.

“Regimento dos órfãos”. O motivo, como alegado pelo então Governador da Província do Grão-Pará, era o fato de “estas gentes [os ameríndios], não terem conhecimento do bem que se segue do trabalho, e que por isso deveriam ser reputados dementes” (FRANCISCO X. M. FURTADO, *Amazônia na Era Pombalina*, pp. 1131-1132)⁹⁴.

Como nos esclarece Carneiro da Cunha,

a tutela surgiu como uma solução para se garantir a mão de obra indígena em um momento de transição entre a escravidão e o trabalho assalariado (...). Na verdade, o juiz de Órfão foi usado em todo o século XIX para tutelar a mão-de-obra potencialmente rebelde: ficava sob sua jurisdição não apenas os índios, mas os escravos alforriados e os africanos livres (escravos contrabandeados apreendidos e formalmente declarados livres)⁹⁵.

Em seguida, a autora coloca que originalmente “a tutela só se aplicava a índios que estivessem fora de seus grupos de origem, servindo para regular seus contratos com os brancos. Não havia, portanto, a ideia de uma tutela para grupos indígenas em geral, nem tampouco estava a tutela associada, como se tornaria mais tarde, a ideia de uma suposta ‘infantilidade’ dos índios”⁹⁶. Para finalizar, é oportuno insistir que, no momento de sua instauração, a tutela tratava de “uma dificuldade contingente de incorporação à população de trabalhadores livres, e não de uma debilidade imanente à condição de índio”⁹⁷.

Como irá ocorrer por todo o período em que perdurou o princípio jurídico da tutela do Estado sobre os índios, desde sua instauração em 1755, até sua abolição em 1988 (233 anos – aproximadamente 9 gerações), os tutores se beneficiaram indevidamente do trabalho semi-livre [ou mais precisamente, semiescravo] dos índios tutelados. Foi assim com os Juizes de Órfãos, “cujo cargo era considerado um dos mais rendosos do Império” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 111); com os funcionários do Serviço de Proteção aos Índios e Levantamento dos trabalhos Nacionais (SPI-LTN), com os da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); perenizando assim esse desvio de função da tutela como proteção para a exploração (e muitos outros crimes a ela associados, como a tortura, por exemplo).

Essa tutela, até então localizada, foi assim generalizada para todos os ameríndios presentes no território brasileiro, através do código civil de 15 de janeiro de 1919, no qual foram referidos como silvícolas, e para os quais a tutela tinha como medida de sua

⁹⁴ In, CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 107-108.

⁹⁵ CARNEIRO DA CUNHA, 1987. p. 110.

⁹⁶ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os direitos do índio*. Ed. Brasiliense. São Paulo. 1987. p.111

⁹⁷ CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Os direitos do índio*. Ed. Brasiliense. São Paulo. 1987. p.111

vigência, o grau de “adaptação” destes indivíduos à sociedade civil. Condicionante esta que se encontra melhor definida pelos termos de aculturação, integração ou assimilação.

Esse instituto ficou vigente até 1928, quando, através da criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI-LTN), abole-se a tutela orfanológica e em seu lugar implementa-se a tutela pelo Estado, que passa a contar, desde então, com um órgão específico para tratar dos povos indígenas. O drama da tutela em si, no entanto, perdura, e com ele o paradigma da incapacidade relativa dos ameríndios brasileiros, impedindo-os de exercerem plenamente os direitos previstos ao exercício da cidadania, como votar e ser votado nos pleitos eleitorais, entrar em juízo próprio em defesa de suas vidas e seus territórios, etc⁹⁸.

Segundo o professor de Direito, Ex-Presidente da FUNAI e Ex-Procurador Geral do INCRA (dois órgãos intimamente envolvidos com a questão indígena brasileira), Carlos Frederico Marés,

embora farta, toda a legislação indigenista brasileira, desde o descobrimento até a Constituição de 1988, é voltada para a integração, retratada ao modo da época em que foi escrita: “... *Se tente a sua civilização para que gozem dos bens permanentes de uma sociedade pacífica e doce*” (1808); “... *despertar-lhes o desejo do trato social*” (1845); “... *até a sua incorporação à sociedade civilizada*” (1928); “... *incorporação à comunhão nacional*” (1934, 1946, 1967, 1969);... “*integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional*” (1973). A Lei brasileira sempre deu comandos com forma protetora, mas com forte dose de intervenção, isto é, protegia-se para integrar, com a ideia de que integração era o bem maior que se oferecia ao gentio, uma dádiva que em muitos escritos está isenta de cinismo porque o autor crê, sinceramente, que o melhor para os índios é deixar de ser índio e viver em civilização. Até mesmo a “doce e pacífica” integração como contrapartida da guerra d’el Rey não revela cinismo, mas convencimento de uma civilização superior. Somente no século XX as ciências sociais, notadamente a antropologia, vieram comprovar o equívoco e ineficácia da assimilação e integração dos povos a um Estado Nacional, mas somente a partir de 1988 as constituições do continente o assumiram.⁹⁹

3.4.2 A Lei de Terras

Ainda no século XIX, um marco regulatório incontornável relativo à questão indígena no território brasileiro, é a Lei 601, de 18 de setembro de 1850, mais conhecida como Lei de Terras. Esta Lei tinha como propósito estabelecer um novo paradigma para a questão agrária nacional, pois até então, a dinâmica de divisão do território nacional estava ligada ao *sistema de sesmaria* (instituto herdado do medievo português) e a invasão e posse

⁹⁸ Drama este vigente até hoje, quando ouvimos o advogado indígena Eloy Terena relatar que o Min. Do STF, Gilmar Mendes se negou a receber uma ação de um povo indígena, alegando que só quem poderia fazê-lo era a FUNAI, enquanto órgão responsável por exercer a tutela daquela categoria (TERENA, 2019, p. 117). A pergunta feita por Carneiro da Cunha é: como proceder, em casos assim, quando “muitos dos conflitos [são] justamente dos índios com a FUNAI”? (CARNEIRO da CUNHA, 1987, p. 40).

⁹⁹ MARES, 2013. p.14

ilegal de terras, de forma que não se sabiam quais os limites dos domínios públicos e particulares.

Um fato de contextualização histórica fundamental para a correta interpretação dessa Lei, é que ela foi promulgada no mesmo ano da Lei Eusébio de Queirós (Lei 581, de 4 de setembro de 1850) a qual tinha como finalidade encerrar de vez as atividades comerciais ligadas ao tráfico negreiro. Temos assim que essas duas leis representavam a necessidade de inserir o país no novo sistema econômico mundial, naquele momento protagonizado pelo industrialismo inglês e seu nascente imperialismo.

O próprio fim do tráfico negreiro, da maneira como ocorreu, atendia aos interesses dessa economia industrial, que precisava de mão de obra livre e grande mercado consumidor para se realizar plenamente, de forma que a Lei Eusébio de Queirós foi apenas uma resposta pragmática ao *Slave Trade Supression Act*, mais conhecido no Brasil como Bill Aberdeen, que era uma lei a qual autorizava unilateralmente os navios britânicos a prender ou afundar qualquer navio suspeito de transportar escravos pelo Oceano Atlântico.

Neste sentido, enquanto resposta a esta nova dinâmica da economia mundial, a Lei de Terras tinha como objetivo “regularizar a questão da propriedade fundiária, dificultar o acesso fácil à terra, para, mediante a extinção do tráfico negreiro, garantir a mão de obra necessária ao funcionamento das fazendas, especialmente nas áreas onde a cafeicultura vinha se desenvolvendo” (DA SILVA, 2015, p. 89). Sua principal meta, ao extinguir as sesmarias, era introduzir o território brasileiro no novo sistema mundial de mercadorias, como já deixa claro seu artigo 1º “Ficam proibidas as aquisições de terras devolutas por outro título que não seja o de compra”¹⁰⁰. A posse da terra deixaria então de ser um privilégio ligado aos títulos nobreza e seus graus de vassalagem (implicados no instituto das sesmarias, cuja genealogia no Brasil remonta às Capitanias hereditárias) e passa a ser encarada como apenas mais uma mercadoria, pronta para gerar lucros¹⁰¹.

No entanto, como salienta Da Silva, é claro que

A transformação da terra em mercadoria, no Brasil, longe de ter sua origem na Lei de Terras de 1850, teve nela um momento fundamental. Essa Lei não inventa a terra como mercadoria, pois ela efetivamente era vendida e comprada antes da

¹⁰⁰ Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm

¹⁰¹ “Um dos seus sucessos, talvez o principal, foi sua perspicácia em dar as bases sobre as quais essas diferentes concepções deveriam ser substituídas por uma única, isto é, aquela que transforma a terra em propriedade/mercadoria, impossibilitando assim qualquer tipo de vínculo a ela que não sejam aqueles regulados pelo mercado. Portanto, os grupos que historicamente ocuparam e usaram a terra sustentados em outros critérios que não os jurídicos e de mercado viram suas lógicas questionadas, foram expulsos, violentados, transformados em intrusos, vadios e criminosos (DA SILVA, 2015, p. 92).

sua existência. Contudo, possibilita a construção de um discurso, de uma visão de mundo e de práticas sociais que se realizam ou que, no transcurso de consolidação dessa mudança, passam a ser pautadas unicamente no caráter mercadológico da terra. Esse é um passo importante para transformar a terra em uma propriedade no sentido moderno do termo, ou seja, algo que pode ser objeto de compra e venda, mas que para tanto precisa ter seus limites bem definidos (DA SILVA, 2015, p.103).

No que diz respeito à questão indígena, Carneiro da Cunha irá pontuar que esta Lei marca “o momento em que as terras dos índios passaram a interessar mais do que sua força de trabalho” (CARNEIRO DA CUNHA, 2019, p. 43). Esta busca de uma definição precisa dos limites das propriedades particulares, públicas ou devolutas, irá ter um grande impacto nas maneiras ameríndias de ocupar seus territórios, em geral marcadas pelo nomadismo e deambulações sazonais. Dinâmicas estas que, naturalmente, passaram a ser vistas como obstáculos para a transformação da terra em mercadoria. Segundo Da Silva,

Isso nos ajuda a compreender por que as políticas indígenas desenvolvidas no Brasil ao longo dos anos têm como um dos seus fundamentos aldear os índios em reservas e impedir que realizem seu nomadismo característico – ou seja, é necessário que esses grupos aprendam a respeitar os limites da propriedade (DA SILVA, 2015, p. 103).

Na letra da Lei, temos que em seu artigo 12º consta a seguinte formulação: “o Governo reservará das terras devolutas as que julgar necessárias: 1º para a colonização dos indígenas”¹⁰². Quanto a localização destes assentamentos indígenas, como previsto por este novo marco regulatório agrário, Carneiro da Cunha esclarece que “no Decreto Nº 1.318, de 1854, que regulamenta a Lei das Terras (...): Art. 72. Serão reservadas as terras devolutas para colonização e aldeamento de indígenas nos distritos onde existem hordas selvagens”(CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 68). A autora acrescenta que “estas terras deveriam ser inalienáveis, de usufruto exclusivo dos índios e destinadas a ser sua propriedade quando ‘o permitisse seu estado de civilização’ Art. 75, do mesmo decreto supracitado” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 68).

Do ponto de vista da dramaticidade da concentração agrária brasileira, é importante pontuar que a Lei de Terras “foi elaborada e executada por um grupo de pessoas que estava muito diretamente vinculado ao problema da terra e sua ocupação, constituído por fazendeiros, sesmeiros e grandes posseiros, tradicionalmente identificados como senhores e possuidores de extensas áreas” (DA SILVA, 2015, p. 89). Questão evidenciada pelo seu artigo 15º, no qual consta que “os possuidores de terra de cultura e criação, qualquer que seja o título de sua aquisição, terão preferência na compra das terras devolutas que lhes

¹⁰² Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm

forem contíguas, contanto que mostrem pelo estado da sua lavoura ou criação, que tem os meios necessários para aproveitá-las”¹⁰³.

3.5 PROTEÇÃO E EXPROPRIAÇÃO NO SÉCULO XX.

- SPI-LTN (Serviço de Proteção ao Índio – Levantamento de Trabalhadores Nacionais).

A criação do SPI-LTN teve como impulso original “um movimento de opinião sem precedentes sobre a questão indígena” a partir de uma polêmica entre o então diretor do Museu Paulista, Herman von Ihering, que defendia “o extermínio dos índios que resistissem ao avanço da civilização”; e vários grupos da sociedade civil, notadamente os acadêmicos e positivistas (muito presentes nos quadros do Exército naquele momento) (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 78-79). O estopim da polêmica teria sido a denúncia feita no 16º Congresso dos Americanistas de Viena, em 1908, pelo etnólogo e botânico tcheco, Alberto Vojtěch Friě, de que o plano de ocupação da Região Sul do Brasil, por alemães e italianos, estava levando a “uma matança extraordinária” de indígenas (sobretudo das etnias *Xocleng*, *Kaingang* e *Guarani*).

Foi, portanto, a partir da denúncia deste massacre então em curso, do escândalo internacional que gerou e da mobilização nacional que o acompanhou, que foi efetivada a criação, em 1910, pelo único presidente negro que este país já teve, Nilo Peçanha, o Serviço de Proteção ao Índio e Levantamento dos Trabalhadores Nacionais (SPI-LTN), originalmente situado como órgão do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, “cuja direção foi confiada ao General Rondon, herói nacional desde sua atuação à frente das Linhas Telegráficas do Mato Grosso ao Amazonas” (CARNEIRO DA CUNHA, 1987, p. 78-79).

Este órgão, por sua vez, migrou, no interior da burocracia estatal brasileira, do Min. da Agricultura, Indústria e Comércio, para o Min. Do Trabalho, Indústria e Comércio (1930). Em seguida passou para a pasta do Min. da Guerra (1934), para cinco anos depois voltar para o Min. da Agricultura, onde permanecerá até sua extinção em 1966, motivada em grande parte pelos escândalos de expropriação e maus-tratos revelados pelo documento conhecido como Relatório Figueiredo.

¹⁰³ Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/10601-1850.htm

Trata-se de um relatório de mais de sete mil páginas, produzido pelo procurador Jader de Figueiredo Correia, a pedido do então Ministro do Interior, Afonso Lima, com o intuito de investigar crimes e desvios de conduta perpetrados por funcionários do SPI e latifundiários brasileiros, ao longo das décadas de 1940, 1950 até 1960. O texto foi resultado de uma expedição que percorreu mais de 16 mil quilômetros, entrevistou dezenas de agentes do SPI e visitou mais de 130 povos indígenas, e teve como conclusão o apontamento da ocorrência de crimes de genocídio¹⁰⁴ contra diversos povos indígenas, através de ações como assassinatos em massa, guerra bacteriológica e química, tortura, escravidão, abuso sexual, e etc., numa trama de interesses e conveniências que envolvia políticos, juízes, militares e funcionários públicos. É importante pontuar que, seguindo a sinistra tradição de desaparecimentos da Ditadura militar brasileira, este documento estava dado como perdido, supostamente queimado em um incêndio que assolou o Min. da Agricultura em 1967. Felizmente uma cópia (provavelmente escondida ilegalmente) foi encontrada na biblioteca do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, pelo pesquisador Marcelo Zeliz¹⁰⁵, 45 anos depois de sua apresentação oficial, com 29 dos seus 30 tomos originais preservados.

Interessa ainda apontar o protagonismo indígena com relação a inserção dos crimes perpetrados contra seus povos durante a Ditadura brasileira, nos trabalhos da Comissão Nacional da Verdade, de 2012, cuja pesquisa foi responsável pela descoberta do supracitado documento. O ponto de partida para essa inserção teria sido um e-mail enviado por um índio Marubo, ao grupo Tortura Nunca Mais de São Paulo, em 2012, questionando: “por que vocês só tratam de mortos e desaparecidos não-índios?”. Esta simples mensagem, sem nenhum status oficial, levou a recém-criada CNV, a incluir a temática indígena, que até então não estava presente no escopo das suas investigações.

- FUNAI (Fundação Nacional do Índio)

¹⁰⁴ Genocídio: conceito criado pelo jurista judeu Raphael Lemkin em 1944, em parte em referência ao assassinato em grande escala do povo armênio pelo governo otomano em 1915; em parte como resposta ao “crime sem nome” citado em discurso pelo estadista inglês Winston Churchill, em referência às atrocidades cometidas pelas forças de ocupação nazistas no Leste Europeu. O texto que inaugurou este conceito foi “*O domínio do eixo na Europa Ocupada*”, escrito enquanto Lemkin trabalhava para o Departamento de Guerra dos Estados Unidos. O fato é que, diferente do que propunha Lemkin, não se tratava, naquele momento histórico, do surgimento do crime de genocídio, cujo combate através de um conceito específico viria constituir um novo capítulo no direito internacional; mas de uma palavra nova para se designar um crime antigo, cujos referenciais filosóficos remontam às definições presentes na *Política* de Aristóteles, na qual se reputam o escravo e o bárbaro como coisa, ferramenta a ser usada ou descartada a mercê da vontade de seu senhor (ARISTÓTELES, 2002, p. 3).

¹⁰⁵ Vice-Presidente do núcleo paulista do Movimento Tortura Nunca Mais.

A apresentação do Relatório Figueiredo e o escândalo que se formou na imprensa nacional em torno dos crimes ali denunciados culminaram na extinção do SPI e na consecutiva criação da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). O que não veio a corresponder a nenhuma mudança substancial quanto às práticas e princípios efetivados pelo Estado brasileiro na sua relação com os povos indígenas. Isto fica claro a partir de outro relatório, desta vez da CPI da FUNAI instaurada em 1977, no qual lê-se que a

a Fundação Nacional do Índio segue, de certa maneira, a prática do órgão antecessor, o Serviço de Proteção ao Índio. Mas ‘moderniza’ esta prática e a justifica em termos de ‘desenvolvimento nacional’, no intuito de acelerar a ‘integração’ gradativa: absorve e dinamiza aquelas práticas, imprimindo-lhes – a nível administrativo – uma gerência empresarial (Renda Indígena, Programa Financeiro do Desenvolvimento de Comunidades, etc.). Assim, a própria posição administrativa da Funai na estrutura nacional reflete a assimetria de relacionamento existente entre a sociedade nacional e as sociedades indígenas. Ao mesmo tempo em que a subordinação da Funai a um determinado ministério, o do Interior, resulta numa hierarquização de prioridade, que dificulta sua ação.¹⁰⁶

Com relação a então subordinação da FUNAI ao Ministério do Interior, a partir da qual existiu o evidente choque de diretrizes entre proteger as comunidades indígenas e os interesses na abertura de estradas e outros empreendimentos nestes territórios, a CPI de 1977 informou que, “ao nível da prática levada a efeito pelos dois órgãos não existe qualquer descontinuidade, ou seja, com vistas a aceleração de uma ‘integração-evolução’ – meta da política oficial – a Funai vincula-se ao ministério ‘dinâmico’ responsável pelos grandes projetos de desenvolvimento econômico-financeiro-regional¹⁰⁷”.

- Estatuto do Índio

Em 1973, surge, durante o governo militar de Emílio Garrastazu Médici, um novo marco regulatório para a questão indígena brasileira, o Estatuto do Índio. O qual irá consagrar, na Lei 6.001, uma nova diretriz jurídica ao preconizar “uma política afirmativa de ‘integração’ ao cabo da qual os índios deixariam de ser entendidos como tais” (KEHL, 2014, p. 207). Tornando então a integração, entendida como assimilação cultural, o verdadeiro propósito da política indigenista. Muito diversa, portanto, das diretrizes positivas que animaram a criação do SPI, nas quais, apesar de prever uma ‘evolução’ inevitável, defendia que fosse feita em ritmo próprio, sem imposição externa, e a qual não descaracterizaria a categoria de indígena (KEHL, 2014, p. 207).

¹⁰⁶ KEHL. 2014, p.202.

¹⁰⁷ KEHL. 2014, p.202.

Como salientou o Ministro do Interior, durante a supracitada CPI de 1977, “o objetivo permanente da política indigenista é a atração, o convívio, a integração e a futura emancipação” (KEHL, 2014, p. 207). Esta ‘integração’ estava prevista no Art. 4º do referido Estatuto, para que ocorresse em três fases:

1) começando pelos indígenas com o status de isolados “Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional; 2) Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento; e, 3) Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura”¹⁰⁸.

Percebemos assim que o Estatuto seguiu o princípio da ‘incapacidade relativa’ dos indígenas brasileiros, tal como havia sido estabelecida no Código Civil de 1916, preconizando a tutela até “integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional” (Art. 1º).

Outras duas passagens importantes deste documento são as seguintes: Art. 2º: “IX - garantir aos índios e comunidades indígenas, nos termos da Constituição, a posse permanente das terras que habitam, reconhecendo-lhes o direito ao usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades naquelas terras existentes”; que consta como mais um importante marco do reconhecimento ao direito à posse permanente e usufruto exclusivo dos ameríndios sobre seus territórios. E o Art. 9º, que trata das condições exigidas para que um ameríndio pudesse requerer o fim da tutela, e automaticamente, deixar de ser índio:

Qualquer índio poderá requerer ao Juiz competente a sua liberação do regime tutelar previsto nesta Lei, investindo-se na plenitude da capacidade civil, desde que preencha os requisitos seguintes: I - idade mínima de 21 anos; II - conhecimento da língua portuguesa; III - habilitação para o exercício de atividade útil, na comunhão nacional; IV - razoável compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional. Parágrafo único. O Juiz decidirá após instrução sumária, ouvidos o órgão de assistência ao índio e o Ministério Público, transcrita a sentença concessiva no registro civil¹⁰⁹.

Essas eram as condicionantes previstas em Lei para que um indivíduo ameríndio requeresse o direito ao pleno exercício dos direitos civis – dentre os quais, encontra-se implícita a assimilação cultural, ou seja, a recusa de sua indianidade originária. Para

¹⁰⁸ Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio).

Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm

¹⁰⁹ Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio).

Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm

reforçar a pertinência de nossa leitura temos que a Comissão Nacional da Verdade relatou que, em 1978, o Min. do Interior Rangel Reis “tentou decretar a emancipação da tutela de boa parte dos índios, a pretexto de que eles já estão integrados” (KEHL, 2014, p. 207). O pensador e liderança Ailton Krenak, em conferência realizada em 2019, ao comentar esta iniciativa, colocou que:

A emancipação dos índios seria uma espécie de tiro de misericórdia na história dos índios no Brasil. É claro que se o Estado conseguisse ‘passar o rodo’ sobre a memória dos índios no Brasil com aquele ato de emancipação e avançasse em direção à liquidação da nossa presença no meio da formação brasileira, nós não teríamos chegado a um debate onde o povo indígena reivindica um lugar na história¹¹⁰.

O fato é que estas diretrizes do Estado brasileiro, as quais tinham claramente o interesse de “liberar terras para fins de colonização ou para a construção de obras de infraestrutura, levou não só a tentativas de negação formal da existência de certos povos indígenas, em determinadas regiões, mas também a meios de tornar esse apagamento realidade”¹¹¹. Lembrando ainda que o mesmo Min. Rangel Reis, ainda em janeiro de 1976, afirmou que “os índios não podem impedir a passagem do progresso (...) dentro de 10 a 20 anos não haverá mais índios no Brasil” (KEHL, 2014, p. 245).

O interessante é que como salienta Almeida, “a campanha contra a emancipação das terras indígenas marcaria porém o início de uma década de intensa mobilização em torno das lutas indígenas” (CUNHA e ALMEIDA, 2001, p. 5), deixando assim explícito o caráter dialético da questão. Ainda segundo esse autor, isto se deu em parte pela proibição imposta pela ditadura civil-militar (1964-1985) de quaisquer manifestações políticas, somada ao fato de que até então a questão indígena não era considerada uma questão política. Segundo Almeida, “a proibição de protestos políticos pode ter sido a razão pela qual o chamado projeto de emancipação, tema bastante distante para a maioria dos brasileiros urbanos, canalizou um protesto de tamanha amplitude” no período (CUNHA e ALMEIDA, 2001, p. 5).

Posteriormente a CNV (Comissão Nacional da Verdade) veio esclarecer que a atribuição da incapacidade relativa e a previsão de sua tutela estatal formaram condições ideais para a prática

de violência brutal e pública nos postos e delegacias dos municípios, com o objetivo de humilhar o preso e também de atingir os demais indígenas da localidade, intimidando tanto os que presenciavam os fatos, como os que ouviam

¹¹⁰ KRENAK, 2019, p.27.

¹¹¹ KEHL, 2014, p.217.

falar das agressões. Inúmeros relatos apontam que essa violência do Estado está longe de ser difusa e casual (KEHL, 2014, p. 233-234).

Fundamentando assim uma “cultura de repressão para subjugar os índios atingidos e silenciar a luta por seus direitos frente à política desenvolvimentista do Estado brasileiro à época” (KEHL, 2014, p. 233-234). Ocorrências estas fortalecidas a partir de um parecer ainda anterior ao regime ditatorial, de 1958, o qual previa a mudança de regime especial para os indígenas.

Com a chegada da Ditadura Civil-Militar, instaurada após o Golpe de 1964, opera-se uma

inversão na tradição histórica brasileira: os índios, que na Colônia, no Império e na República foram vistos e empregados na conquista e na defesa do território brasileiro, são agora entendidos como um risco à segurança e à nacionalidade. De defensores das fronteiras do Brasil, eles passam a suspeitos, a virtuais inimigos internos, sob a alegação de serem influenciados por interesses estrangeiros ou simplesmente por seu território ter riquezas minerais, estar situado nas fronteiras ou se encontrar no caminho de algum projeto de desenvolvimento (KEHL, 2014, p. 205).

Esse quadro, assim como toda a conjuntura política brasileira, fica ainda mais dramático a partir da publicação do Ato Institucional N° 5 (AI-5), em 13 de dezembro de 1968, o qual constituiu “um marco da oficialização desse sistema punitivo especial, integrando a repressão ao índio aos órgãos de controle exercidos por parte do Estado brasileiro, como o SNI (Serviço Nacional de Informação) e seus braços” (KEHL, 2014, p. 234). Até que em 1970, com o Decreto 66.882 a FUNAI passa a estar formalmente vinculada à estrutura organizacional da Divisão de Segurança e Informações. É a partir deste momento que

lideranças indígenas e seus apoiadores passam a ser monitorados através desse serviço de inteligência, que mapeava e descrevia as atividades que julgará ‘subversivas’ ou ‘agitadoras’, com especial atenção para o Conselho Indigenista Missionário, cujos membros eram frequentemente taxados de ‘comunistas’ (KEHL, 2014, p. 242).

Fica claro então que “os indígenas foram vistos pelo Estado [durante a Ditadura] como seus opositores, pecha que se estendeu a diversos defensores dos direitos indígenas”, até se consolidar, “especialmente no período conhecido como ‘milagre econômico’, a imagem dos povos indígenas enquanto ‘empecilho para o desenvolvimento do país’” (KEHL, 2014, p. 245).

3.6 A CONSTITUIÇÃO BRASILEIRA DE 1988: O ALVORECER DO RECONHECIMENTO DO DIREITO AO EXERCÍCIO DA ALTERIDADE RADICAL.

O advogado Dalmo Dallari, cuja atuação fez história na defesa dos Direitos Indígenas, sobretudo no último quartel do século XX, alegou em sua fala no Colóquio “Os índios na Constituição” (posteriormente compilado em livro homônimo), que o “movimento pela Constituinte [no Brasil] tem início na década de 1970. Quando começa a haver mais espaço para falar, fazer reuniões”, e salienta que a introdução dos direitos humanos, civis, políticos, sociais, econômicos e culturais, na Constituição de 1988, se deu “devido à grande pressão popular” (DALLARI, 2019, p. 146).

Segundo lemos no Manual de Jurisprudência dos Direitos Indígenas do Ministério Público Federal, publicado em 2019, “a Constituição Federal de 1988 estabeleceu um ‘novo paradigma’ ao reconhecer o Brasil como país pluriétnico e multicultural, adotando assim a Doutrina Pluralista ou da Autodeterminação” (MJDI, 2019, p. 16). Rompendo de uma vez com a Doutrina anterior, chamada de integracionista ou assimilacionista. O texto da CNV, por seu turno, ao tratar do advento do texto constitucional de 1988, esclarece que “ao superar juridicamente o paradigma do integracionismo, que concebia os ‘modos de ser’ indígenas como condição a ser superada, a Constituição de 1988 se apresenta como principal marco de anistia aos povos indígenas” (KEHL, 2014, p. 246).

Marés, por sua vez, coloca que a “Constituição de 1988 foi a primeira a romper com a tradição integracionista do Continente, garantindo aos índios o direito de continuar a ser índios” (MARÉS, 2013, p. 16). E salienta a radicalidade do alcance desse gesto, ao alegar que o texto constitucional “reconhece como legítima uma ordem que desconhece, já que fundada nos chamados ‘usos, costumes e tradições’ (MARÉS, 2013, p. 18)¹¹². Esta ordem outra, “pode ser descrita por um cientista, sociólogo ou antropólogo, ou relatada por um membro da comunidade, mas está fora do alcance da Lei e de seus limites, [por] ser uma ordem social própria e diferente ‘da ordem jurídica estatal’ organizada pela Constituição” (MARÉS, 2013, p. 18). Este autor finda sua argumentação alegando que “a Constituição de 1988 reconheceu povos socialmente organizados fora do paradigma da modernidade”, transformando assim “o processo de desenvolvimento, e os caminhos para o futuro, [em] assuntos internos de cada povo” (MARÉS, 2013, p. 19).

Essa nova Doutrina irá impactar toda a América Latina, já que

praticamente todas as atuais constituições dos países latino-americanos trazem referência aos direitos indígenas e o reconhecimento do multiculturalismo das respectivas nações. Mas a brasileira é o divisor de águas: as constituições an-

¹¹² “O Estado Nacional reconhece o direito de continuar a ser índio, coletivamente entendido, de continuar a ser grupo diferenciado, sociedade externamente organizada, cumprindo um antigo lema indígena equatoriano: “*puedo ser lo que eres sin dejar de ser lo que soy*”. Está rompida a provisoriedade que regeu toda a política indigenista dos quinhentos anos de contato (MARÉS, 2013, p. 15).

teriores quando tratam da questão indígena apenas reconhecem a língua ou a cultura, mas não a terra e a territorialidade, enquanto as posteriores em geral aprofundam a questão da terra e principalmente dos direitos a continuar ser índio independentemente da cidadania que lhes é sempre oferecida.¹¹³

Isto se dá, explica. porque “todos os Estados Nacionais latino-americanos estão organizados com fundamento na modernidade europeia, mas mantêm, com maior ou menor intensidade demográfica, populações originárias, chamadas genericamente de indígenas” (MARÉS, 2013, p. 13).

Uma grande questão enfrentada pelo texto constitucional de 1988, no tocante a questão indígena, diz respeito a um dos princípios mais fundamentais de toda a legislação moderna mundial: o princípio da propriedade privada. Sob esse paradigma, até então toda propriedade, e neste caso, sobretudo, toda terra, teria que ter um indivíduo a quem lhe fosse atribuída a titularidade da posse. No texto constitucional, no entanto, encontramos uma formulação que desafia esse paradigma, já que ali “aconteceu a ‘desindividualização’ da titularidade das terras indígenas”, passando estas para o estatuto de um ‘direito coletivo’, de forma que todos os membros de cada comunidade são também titulares destas terras.

Essa questão é fundamental na estrutura jurídica de defesa dos territórios indígenas, não só como forma de evitar o desmembramento destes territórios, a partir de aliciamentos ou chantagens de alguns membros de cada comunidade, mas sobretudo porque “a própria categorização do indígena pressupõe sua inserção em uma coletividade, pois o indígena só existe por meio de um processo de autoidentificação como povo” (DOS SANTOS, 2013, p. 46).

Subjacente a esta questão está a centralidade da relação das comunidades indígenas com seus territórios, o que na linguagem jurídica irá se configurar como ‘direito a terra’. Trata-se da demarcação e reconhecimento das chamadas Terras Indígenas (TI’s)¹¹⁴. Sobre o assunto, Marés explica que o nome jurídico apropriado para essas áreas

¹¹³ MARÉS, 2013. p.17

¹¹⁴ Terra Indígena (TI) é uma porção do território nacional, a qual após regular processo administrativo de demarcação, conforme os preceitos legais instituídos, passa, após a homologação por Decreto Presidencial para a propriedade da União, habitada por um ou mais comunidades indígenas, utilizada por estes em suas atividades produtivas, culturais, bem-estar e reprodução física. Assim sendo, se trata de um bem da União, e como tal é inalienável e indisponível, e os direitos sobre ela são imprescritíveis. Nos termos da legislação vigente (CF/88, Lei 6001/73 – Estatuto do Índio, Decreto n.º 1775/96), as terras indígenas podem ser classificadas nas seguintes modalidades: Terras Indígenas Tradicionalmente Ocupadas: São as terras indígenas de que trata o art. 231 da Constituição Federal de 1988, cujo processo de demarcação é disciplinado pelo Decreto n.º 1775/96. Reservas Indígenas: São terras doadas por terceiros, adquiridas ou desapropriadas pela União, que se destinam à posse permanente dos povos indígenas. São terras que também pertencem ao patrimônio da União, mas que não se confundem com as terras de ocupação tradicional. Além disso, vale destacar que existem reservas indígenas, que foram reservadas pelos Estados-

seria território, mas que este não é utilizado para não insinuar divisões territoriais internas e não confundir com normas do Direito Internacional. O autor aponta ainda que “apesar de não atribuir o nome território, mas simplesmente terras, a Constituição retirou qualquer conteúdo de propriedade privada destas terras” (MARÉS, 2013, p. 21), de forma que Terra Indígena seria uma categoria jurídica *sui generis*, já que não corresponde aos títulos tradicionais de propriedade privada.

Na esteira desta discussão está o fato, cientificamente consolidado pela Antropologia, de que “a relação dos indígenas com a terra é peculiar, com um modo diferente de conceber a territorialidade, incompatível com a ideia moderna de propriedade” (DOS SANTOS, 2013, p. 49). Por se tratar, como dito anteriormente, de uma propriedade coletiva, onde todos os membros possuem a titularidade, e que ainda tal propriedade está interdita a venda à terceiros segundo às dinâmicas do mercado imobiliários ou do sistema financeiro tradicional. De forma que “os meios jurídicos têm demonstrado grande dificuldade de adaptar a dicotomia público-privado a esse e outros direitos coletivos”¹¹⁵.

Segundo o pensador e liderança Ailton Krenak,

A experiência coletiva de viver na terra é uma experiência que é negada mais por sua natureza inclusiva que por qualquer outra razão. Parece que há pouca tolerância para que os seres humanos compartilhem a terra, e muito estímulo para que as pessoas viam donas de um pedaço de terra. (...) Nenhum de nós quer ser dono da terra. Nós queremos cuidar e viver na terra¹¹⁶.

A Constituição brasileira de 1988 possui 250 artigos ao todo, e apenas dois tratam especificamente da questão indígena, 231 e 232. A história da costura popular e institucional que os tornou possíveis veio à tona recentemente através de relatos presentes no Colóquio “Os Índios na Constituição” (USP - 2019). Neles se ouve falar do protagonismo indígena na Constituinte, presente em episódios como: o discurso acalorado e performático de Ailton Krenak no Plenário da Constituinte, o qual o constituinte Carlos Saboia descreveu como:

Não era poesia feita por índio ‘incompetente, iletrado, ignorante e sem alfabetização’. Era a articulação de um intelectual que havia entendido tudo sobre as relações de poder que viveu na Constituinte, e que estava nos dizendo,

membros, principalmente durante a primeira metade do século XX, mas que hoje são reconhecidas como de ocupação tradicional. Terras Dominiais: São as terras de propriedade das comunidades indígenas, havidas, por qualquer das formas de aquisição do domínio, nos termos da legislação civil.

Dessa forma, são estas as três modalidades de terras indígenas, nos termos da legislação vigente (CF/88, Lei 6001/73 – Estatuto do Índio, Decreto n.º 1775/96). Fonte:

<http://www.funai.gov.br/index.php/2014-02-07-13-24-32>

¹¹⁵ DOS SANTOS, 2013, p. 49.

¹¹⁶ KRENAK, 2019, p. 130.

na maior faceirice e na maior calma, que nós tínhamos a nossa visão de mundo, mas que ele também queria ter direito à visão dele (SABÓIA, 2019, p. 58);

Assim como no ritual que tomou o gabinete do então Relator Mário Covas, por dias seguidos¹¹⁷; e que ainda se fez presente em diversas mobilizações de lideranças com os membros de suas comunidades que foram à Brasília cientes da importância daquele momento histórico, como o Cacique Raoni, dentre tantos outros. Quanto ao papel ativo dos povos indígenas na conquista destes direitos no período da constituinte, é preciso lembrar que neste período surgiu a importante aliança dos povos da floresta:

No final de 1988, emergiu uma aliança para a defesa das florestas e de seus habitantes, com o nome de "Aliança dos Povos da Floresta", abrangendo os seringueiros e grupos indígenas através das duas organizações nacionais que haviam se formado nos anos anteriores: o Conselho Nacional dos Seringueiros e a União das Nações Indígenas. A reunião de Altamira, organizada pelos Kaiapós contra o projeto da represa do Xingu, tinha uma conotação ambiental explícita. No final dos anos 1980, a conexão ambientalista tornara-se inevitável. Em contraste com o modelo de Yellowstone que expulsava tribos indígenas para criar um ambiente americano "intocado", reivindicava-se aqui que as comunidades locais, que tinham protegido o ambiente e que baseavam sua vida nele, não fossem vítimas das preocupações ambientais. Ao contrário, para que o meio ambiente fosse protegido elas deveriam responsabilizar-se pela gestão e controle dos recursos naturais nos ambientes em que viviam. O que era novo era o papel ativo atribuído às comunidades locais (CUNHA E ALMEIDA, 2001, p. 11)

Além destes e outros casos de protagonismo indígena, temos que aqueles dois artigos supracitados só foram possíveis através da realização de alianças e apoios institucionais esperados: como o da Associação Brasileira de Antropologia, da Pastoral da Terra, da Pastoral Indigenista, do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), da Confederação dos Bispos do Brasil (CNBB), da Associação brasileira de Imprensa. E outros apoios, importantes e inesperados, como o da Coordenação Nacional dos Geólogos, que na demarcação de reservas minerais se dispuseram a enfrentar o lobby das mineradoras ao buscar coincidir as reservas de interesse geológico com as terras indígenas¹¹⁸; e por fim uma inacreditável aliança da extrema direita com a Igreja Católica

¹¹⁷ “Para se reunir com Mário Covas, havia uma fila de constituintes a toda hora entrando exprimidos contra a parede do auditório porque os índios ocupavam, com seus rituais e danças, todo o espaço. Ficaram dois ou três dias fazendo isso. Um abuso total. (...) Os índios tomaram conta. Escrevi um artigo, um lembrete sobre a Constituinte outro dia, no qual eu disse assim: ‘os índios se tornaram sujeitos constituintes a partir daquilo ali’. Não foi a partir da articulação deles ou do lindo discurso do Ailton, mas sim, a partir do dia da pajelança que eles se tornaram sujeitos constituintes” (SABÓIA, 2019, p. 70-71)

¹¹⁸ Segundo texto de Cunha e Almeida, “Esse apoio foi construído em torno de um projeto colaborativo desenvolvido pelo Centro Ecumênico de Documentação Indígena (CEDI), com a finalidade de mapear a superposição de terras indígenas e de áreas solicitadas para prospecção mineral. O Projeto RadamBrasil, levantamento por radar realizado na Amazônia na década de 70, havia suscitado grandes expectativas de riquezas minerais, causando uma corrida por concessões para pesquisa e mineração. Como na legislação a propriedade da terra não coincide com a propriedade do subsolo, sendo o subsolo propriedade federal,

através da figura do político e militar Jarbas Passarinho¹¹⁹, cuja articulação pessoal teria sido crucial para a aprovação dos dois artigos: “o Jarbas Passarinho foi o nosso principal trunfo na mediação dos votos do centro e da direita”, como relatou o delegado constituinte Saboia¹²⁰.

Ainda sobre essa articulação inesperada de Jarbas Passarinho, tem-se do relato de Manuela Carneiro da Cunha, que:

a gente nunca soube por que Jarbas Passarinho mediu e fez aprovar do jeito que estão esses dois parágrafos mais complicados (com ressalvas, é claro, mas fez aprovar). (...) a mulher do Jarbas Passarinho havia morrido em Altamira, na região do Pará. Dom Erwin concordou em officiar o enterro e Jarbas Passarinho, em agradecimento, perguntou: ‘O que posso fazer para o senhor?’ E ele respondeu: ‘O senhor aprova o capítulo ‘Dos índios’, por favor? Jarbas Passarinho era um cara de direita, dos militares, mas ele cumpriu a promessa¹²¹.

Ailton Krenak, por seu turno, define a introdução do Capítulo “Dos Índios”, na Constituição de 1988, como “a entrada do povo indígena na história recente do país”, isto porque, segundo ele, “toda a literatura que estava sendo produzida até aquela época era uma literatura terminal, que falava de um povo em extinção” (KRENAK, 2019, p. 27). Este pensador ainda argumenta que o grande avanço do texto Constitucional, ao normatizar a relação do Estado¹²² com os ameríndios, veio do fato de tratar da questão indígena em termos de reconhecimento do direito a seus territórios (sic, Terra Indígena). Em suas palavras, “o que a Constituição de 1988 mostrou é que o Estado brasileiro não tem nada a dar ao povo indígena: ela estabelece que cabe à União reconhecer os limites dos territórios ocupados tradicionalmente pelos povos indígenas. Reconhecer. É um ato de reconhecimento.” (KRENAK, 2019, p. 31).

É importante ressaltar que tal formulação só se efetivou através da argumentação em favor da Doutrina jurídica dos direitos originários dos índios, em referência a qual iniciamos este capítulo, a partir dos registros arqueológicos da presença humana no Continente americano, formulada originalmente pelo Jurista Mendes Júnior, e defendida, no período da Constituinte, por Dalmo Dallari. Segundo Carneiro da Cunha, essa referência “passou sem que ninguém prestasse atenção, mas é de uma enorme

travou-se uma acirrada batalha para se decidir se podia ou não haver pesquisa e mineração em subsolo indígena (CUNHA E ALMEIDA, 2001, p. 6-7).

¹¹⁹ Personagem este que na fatídica reunião ministerial responsável por decretar o AI-5 em 1968, proferiu a frase mais emblemática daquela infame reunião ministerial: “Às favas, sr. presidente, neste momento, todos os escrúpulos de consciência”.

¹²⁰ SABÓIA, 2019. p.68. “Foi aprovada como? Por causa desse esforço político e aliança da extrema-direita com a Igreja” (SABÓIA, 2019, p. 72).

¹²¹ CARNEIRO DA CUNHA, 2019. p.51

¹²² Estado enquanto instituição que, segundo Krenak, seria uma “tremenda arapuca, aparelho de captura das autonomias indígenas” (KRENAK, 2019, p. 28),

importância, porque significa (...) que o Estado, a União, não tem que conferir direitos, apenas reconhecer. Portanto, esses direitos preexistem” (CARNEIRO DA CUNHA, 2019, p. 40).

Voltando às reflexões de Ailton Krenak, o autor realiza uma interessante ‘tradução cosmológica’ do art. 231, a qual consideramos pertinente reproduzir:

Se fôssemos traduzir aqueles termos [do art. 231 da Const.] para o diálogo amigável, o que teríamos seria mais ou menos o seguinte: Todos os povos indígenas que não foram assassinados até esta ocasião devem ser respeitados em sua integridade. Onde eles estiverem vivendo, eles continuarão vivendo. E qualquer ato contra isso é genocida, é etnocida, é criminoso. Foi isto que conseguimos escrever na nossa Constituição.¹²³

No entanto, apesar de celebrar a introdução deste Capítulo como um grande avanço e uma vitória do movimento indígena, Krenak não desconhece o fato de que hoje a “Constituição está em disputa” (KRENAK, 2019, p. 32). Com relação a esta afirmação de que os direitos indígenas como previstos na Constituição de 1988 estão em litígio, o advogado indígena Eloy Terena informa que tramitam atualmente, no Congresso brasileiro, “mais de cento e oitenta propostas legislativas que visam retirar os direitos indígenas” (TERENA, 2019, p. 107).

3.7 AMEAÇAS À ESPREITA.

Dentre essas tantas propostas alternativas de alteração ou retirada dos direitos indígena, iremos nos ocupar rapidamente de três delas, pois as consideramos as mais influentes e preocupantes em seu potencial de deturpação do ideário presente no texto constitucional: 1) A tese do Marco Temporal; 2) Do Esbulho Renitente; e 3) a PEC 215¹²⁴.

- Marco temporal.

A chamada Tese do Marco Temporal surgiu das condicionantes relativas à demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, homologada em abril de 2005; a qual foi contestada em 2008 pela ação popular ajuizada pelo então senador Augusto Neto (PET 3388/RR), cujo julgamento no STF foi encerrado em 2009. A celeuma em torno desta

¹²³ KRENAK, 2019. p.31

¹²⁴ Enquanto revisava o texto, veio à tona mais uma tentativa de espoliação cujas consequências podem ser drásticas e dramáticas para os povos indígenas, o PL191/20, que visa regulamentar a exploração de recursos minerais, hídricos e orgânicos em reservas indígenas. Cujas aceleração da tramitação ocorreu segundo o chefe do executivo, a partir de uma ‘oportunidade aberta’ pela guerra da Ucrânia. Fonte: <https://www.terra.com.br/noticias/bolsonaro-diz-que-guerra-na-ucrania-trouxe-boa-oportunidade-para-brasil-explorar-terra-indigena,16dff498f41ffd6e40958a99568a41a83xngvis6.html>

demarcação surgiu a partir das 18 condicionantes que o então Ministro Menezes Direito adiciona ao relatório final, e seu possível efeito vinculante. Dentre estas condicionantes estaria a necessidade de se estabelecer um momento histórico que funcionasse como ‘marco temporal’ de ocupação pelos povos indígena dos territórios em vias demarcação, já que, do ponto de vista estritamente histórico, todo o território brasileiro é originalmente Terra Indígena.

Como a demarcação da TI Raposa Serra do Sol foi longa e polêmica, em parte porque previu pela primeira vez a desintrusão de comunidades inteiras de não-indígenas (plantadores de arroz) no interior do território a ser reservado; surgiu essa discussão da necessidade ou pertinência de um marco temporal para casos similares¹²⁵. O momento histórico escolhido para aquele caso específico, já que os parâmetros estabelecidos “se aplicavam somente aquele caso” (BARROSO, 2019, p. 197), foi o dia de promulgação do texto Constitucional, 8 de outubro de 1988¹²⁶.

Segundo Eloy Terena,

Essa tese do marco temporal, a partir do caso Raposa Serra do Sol, ganhou notoriedade e magistrados do Brasil afora passaram a conceder liminares, decisões, ou a mandar parar procedimento demarcatório, anulando terras que já estavam consolidadas ou determinando reintegração de posse de comunidades indígenas. E esse PL 490/2007 é uma forma de institucionalizar, pela via legislativa, o marco temporal (TERENA, 2019, p. 109).

Dalmo Dallari, ao comentar a tese em tela, diz tratar-se de algo absolutamente cínico, já que “a Constituição expressamente diz que os índios têm direito sobre as terras que tradicionalmente ocupam. Não é a partir de determinada data. E eles disseram que seria ocupar a partir da data que foi aprovada a Constituição. Isso nem está escrito na Constituição e não tem lógica, é de má-fé” (DALLARI, 2019, p. 155).

¹²⁵ Toda essa celeuma teve início com “o Decreto n.1775/1996, produzido pelo ministro da Justiça Nelson Jobim, que, ao estabelecer os mecanismos administrativos dos processos de demarcação de Terras Indígenas, incluiu a possibilidade do contraditório, permitindo a contestação das terras por não índios que se considerem atingidos, numa inversão do direito, pois se esse é originário, tudo o que vem depois é grilagem. Foi precisamente por essa brecha que se deu o processo da Terra Indígena “Raposa Serra do Sol” – território localizado no nordeste de Roraima e que abriga as populações indígenas Macuxi, Ingarijó, Patamona, Taurepang e Wapixana – o qual se arrastou por anos, encerrando-se somente em julgamento no STF, em 2009. Esse processo retardou a demarcação, homologação e desentrosamento da Terra Indígena, agudizou a violência na região e ainda produziu mais uma embrulhada normativa pela adição, na sentença do STF, de dezenove ressalvas às demarcações das Terras Indígenas (STF, 2010, p.56-8), as quais “[...] pretensamente procuravam conciliar os interesses indígenas, a defesa nacional e a preservação do meio ambiente” (Yamada; Villares, 2010, p.147). O grande risco que representavam as ressalvas devia-se a potencialidade de virem a ser regras jurídicas instituídas e aplicáveis a outras Terras Indígenas caso lhes fosse dado o valor de “força vinculante” quando do processo transitado em julgado, ou seja, dado por finalizado” (CAPIBERIBE, BONILLA, 2015, p. 297-298).

¹²⁶ Quanto a esse fato, Eloy Terena coloca que “é importante lembrar que, nem para o caso Raposa Serra do Sol, o ‘marco temporal’ foi aplicado” (TERENA, 2019, p. 108).

Ainda sobre este tema, Eloy Terena relata ter presenciado durante um processo, a argumentação de um advogado do agronegócio em defesa do ‘marco temporal’. Argumentação esta que se resume a alegação de que o texto constitucional “usou o verbo no presente: ocupam”. Terena comenta que esta interpretação gramatical da lei “é a mais pobre do mundo jurídico” (TERENA, 2019, p. 108). No entanto, esta questão que já vinha trazendo litígios e perdas de direitos em diversas ações mobilizadas em torno desse paradigma, se agravou quando Grace Mendonça, então Ministra-chefe da Advocacia Geral da União, cargo que regula a carreira dos procuradores federais, que são institucionalmente os profissionais diretamente responsáveis pela defesa dos interesses das comunidades indígenas, durante o mandato do ex-Presidente Michel Temer, toma as condicionantes oriundas do caso Raposa Serra do Sol, e as transforma em “observância obrigatória para toda a carreira da AGU [Advocacia Geral da União]” (TERENA, 2019, p. 112).

Antes de finalizar este subtópico, seria interessante pontuar que entendemos que o antecedente mais relevante da tese jurídica do Marco Temporal, ainda que nunca citado claramente, é a Lei nº 6.683, de 28 de agosto de 1979, vulgarmente conhecida como Lei da Anistia. A qual, é bom lembrar, foi escrita, votada e aprovada pelo Estado de Exceção configurado pelo regime da Ditadura Civil-Militar que governou o Brasil entre os anos de 1964-1985. Dizemos isso porque em ambos os casos trata-se da tentativa de apagar, ou esquecer (do grego *amnestía*, "esquecimento") todos os crimes perpetrados por agentes públicos e civis contra uma parcela da população brasileira¹²⁷. Configurando mais uma violência histórica das maiores proporções, pois sobrepõe as violências concretas de massacres e espoliações (no caso indígena); a violência do apagamento da memória¹²⁸. O que nos faz lembrar a famosa Tese 6 “Sobre o Conceito de História”, do filósofo alemão Walter Benjamin, na qual o autor coloca que “só terá o dom de atizar no passado a centelha da esperança aquele historiador que tiver aprendido isto: nem os mortos estarão seguros se o inimigo vencer. E esse inimigo nunca deixou de vencer”¹²⁹. Pois é fundamentalmente disso que se trata.

¹²⁷ Cf. O que resta da Ditadura: A exceção brasileira. Teles, E.; Safatle, V. (Orgs.). Ed. Boitempo. São Paulo. 2010.

¹²⁸ Como disse Janaína Teles: “a anistia com impunidade não introduziu o esquecimento entre as vítimas de crimes como a tortura, os assassinatos e o desaparecimento. Ao contrário, lhes dificultou o luto. Essa ausência do luto estabelece uma tensão entre as esferas pública e privada na política brasileira, explicita os limites da democracia no Brasil e o legado deixado pela ditadura (TELES, 2010, p. 35).

¹²⁹ BENJAMIN, 2013, p. 12.

- Esbulho Renitente.

Ligada a tese acima está a do ‘esbulho renitente’, a qual partindo do ‘marco temporal’ arbitrariamente estabelecido como 5 de outubro de 1988, alega que quaisquer reivindicações de áreas que não estavam sendo ocupadas nesse dia devem vir acompanhadas de comprovações de um ‘renitente esbulho’. O parágrafo 4º do PL 490/2007, que visa dar força de Lei a ambas as teses, especifica a questão da seguinte maneira: “renitente esbulho é o conflito possessório que, iniciado no passado, tenha resistido até o marco temporal de 5 de outubro de 1988. Materializado por circunstância de fato” – que significa conflito armado entre índios e fazendeiros, grileiros, etc; ou seja, não leva minimamente em conta a assimetria histórica destes conflitos, nem as estratégias tradicionais de ‘fuga para o interior’, de um lado, ou expulsão e assassinatos, de outro.

O texto ainda inclui na definição de renitente esbulho, a necessidade de sua comprovação “por uma controvérsia possessória ajuizada”; ou seja, os índios teriam que estar com uma ação ajuizada na justiça reivindicando sua terra. Mas como isso seria possível, se pergunta Eloy Terena, se até 5 de outubro de 1988 os índios eram tutelados e, portanto, não podiam entrar em juízo por conta própria¹³⁰.

Ao comentar especificamente a questão do esbulho renitente, o ministro do STF Luís Barroso, comenta que

tampouco parece razoável exigir-se violência ou conflito envolvendo os índios para que a ocupação não seja considerada extinta, nem tampouco se exige o ajuizamento de uma ação possessória, o que implicaria [e esse trecho nos interessa particularmente] em interpretar o comportamento das comunidades indígenas à luz dos nossos costumes e instituições (MPF, 2019, p. 198).

Interpretação esta que na prática equivaleria a revogar toda a virada cosmológica de reconhecimento da alteridade indígena e da plenitude do exercício dos seus direitos como operada pela Constituição de 1988.

- PEC 215

O terceiro ataque aos direitos indígenas tramitando no judiciário, espaço que sem dúvida é hoje “uma importante arena de conflito”¹³¹, é a Proposta de Emenda Constitucional 215 (PEC 215), a qual visa transferir a atribuição de demarcar e homologar as terras indígenas, da União para o Congresso Nacional. Comentando a proposta, Dallari diz tratar-se de “um absurdo total. Não há nenhuma justificativa, eles não têm

¹³⁰ TERENA, 2019, p. 110.

¹³¹ TERENA, 2019, p. 106.

conhecimento, tecnologia e nem aparelho. (...) É claro que o congresso nacional não está preparado para isso”¹³². E Marés, por sua vez, coloca que “o objetivo claro da proposta merece cuidadosa análise, porque busca fazer prevalecer o ato de demarcação das terras indígenas sobre o direito originários que os povos indígenas têm às suas terras” (MARÉS, 2013, p. 8).

Em artigo intitulado “A ocupação do Congresso: contra o quê os índios lutam”, pesquisadoras brasileiras analisam a forma como os interesses não-indígenas (ou anti-indígenas) sobre estes territórios se mobilizam no Congresso para ter suas demandas atendidas. Do quadro geral de modificações do texto constitucional para melhor adaptá-lo as conveniências do grande capital, as autoras colocam que não se trata apenas de emendas constitucionais, mas, de maneira mais fundamental, do fato de que no

embate entre economia e política, as lutas indígenas são pelo reconhecimento e garantia de sua vida do modo diverso como se apresenta, os quais dependem fundamentalmente do direito à terra, tema que é o ponto fulcral em torno do qual se mobilizam as tensões voltadas aos índios. Na base dessas, o que há são modelos de relacionamento com os entes do planeta (fauna, flora, humanidade) radicalmente opostos entre si (CAPIBERIBE, BONILLA, 2015, p. 294).

Uma das frentes que estão entre as maiores antagonistas dos direitos indígenas no Congresso, mas não apenas lá, é a chamada Bancada Ruralista, de que já tratamos rapidamente no capítulo anterior. A qual tem como fim comum de seus membros, de acordo com o requerimento 631/2011 que cria a mais recente dessas frentes, “estimular a ampliação de políticas públicas para o desenvolvimento do agronegócio nacional” (CAPIBERIBE, BONILLA, 2015, p. 296).

As autoras fazem questão de sublinhar uma questão que é crucial para a nossa análise, que é exatamente o caráter cosmopolítico da diferença de propostas de ocupação do território brasileiro, entre ruralistas e indígenas. Sobre o assunto, elas nos dizem que:

O agronegócio, representado pela bancada ruralista, é mais do que uma simples opção produtiva, é um modelo de sociedade. Seus impactos afetam não só aqueles que estão diretamente envolvidos com ele (que vivem e/ou trabalham à proximidade ou em suas lavouras, pastagens e indústrias), mas todos os cidadãos que consomem seus produtos. E tais impactos não podem ser considerados como meros ‘efeitos colaterais’, mazelas necessárias de um sistema produtivo que garante a condição brasileira de ‘celeiro do mundo’, mas sim como condições de sua própria reprodução. Os fatos mostram que os processos do agronegócio não são sustentáveis (CAPIBERIBE, BONILLA, 2015, p. 301)¹³³.

¹³² DALLARI, Dalmo. Os índios na Constituição. Loureiro Dias, Camila; Capiberibe, Artionka (Orgs.). Ed. Ateliê. Cotia, São Paulo. 2019. p.155

¹³³ “Os principais cultivos desse negócio são a soja, o milho e a cana-de-açúcar, voltados à produção de biocombustíveis, de alimentos (principalmente rações) e a criação extensiva de gado de abate, visando a exportação. Segundo um estudo do Fórum Mato-Grossense de Meio Ambiente e Desenvolvimento, o “celeiro do mundo” não produz alimentos para a população da região, já que o estado do Mato Grosso importa 90% dos hortifrutigranjeiros de São Paulo e do Paraná, necessitando um imenso aporte de

Como salientou o constituinte José Carlos Sabóia: “hoje, o poder econômico e político do latifúndio, do agronegócio, da mineração e da mídia está tentando destruir todos os direitos dos índios – é uma redefinição conceitual, política e estratégica do Brasil” (SABOIA, 2019, p. 72). Estas questões, cremos, são capazes de dar a dimensão do tamanho do desafio enfrentado pelos povos indígenas na conjuntura política e econômica do Brasil contemporâneo. No entanto, no outro lado deste conflito existem importantes instrumentos jurídicos internacionais os quais buscam garantir os direitos indígenas, entre os quais nos ocuparemos adiante do mais importante deles.

- Fronteiras teóricas internacionais: a Convenção 169 da OIT.

Além dos artigos 231 e 232 da CF de 1988, existem em voga documentos internacionais os quais, uma vez ratificados pelo Estado brasileiro, adquirem força de Lei na jurisprudência nacional. Dentre estes, sobre a questão indígena se destaca a Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT). Este documento, lançado em 1989, um ano após a promulgação da Constituição brasileira, teve como precedente a Convenção 107 (OIT), adotada em 1957, a qual tinha como tema

à proteção e à integração das populações indígenas e de outras populações tribais ou semitribais nos países independentes. Essa convenção foi internalizada no Brasil pelo Decreto 58.824, de 14/7/1966, e seu texto contém ideias de uniformização jurídica e de assimilação. O item 1 do art. 1º, por exemplo, estipulava que competia “principalmente aos governos pôr em prática programas coordenados e sistemáticos com vistas à proteção das populações interessadas e sua integração progressiva na vida dos respectivos países”.¹³⁴

A natureza liberal da proposta e o ideário individualista da dignidade da pessoa humana podem ser percebidos no item 3 do art. 2º da Convenção 107, pois nele fica claro que objetivo seria “o desenvolvimento da dignidade, da utilidade social e da iniciativa do indivíduo”. Esse ideário influenciou a atuação dos organismos internacionais por muito tempo, inclusive o Banco Mundial, cuja política sempre foi de fornecimento de projetos

combustível para alimentar a população (Schlesinger, 2013). O mesmo estudo aponta também os problemas socioambientais desse tipo de economia que, fundamentando-se na concentração da propriedade fundiária e na monocultura, requer grandes extensões de terra para se desenvolver. Para tanto, expõe pequenos produtores e comunidades tradicionais de suas proximidades e, com sua mecanização acentuada, provoca desemprego e êxodo rural. O fato de o país priorizar a produção para atingir superávit de balança comercial, em detrimento do consumo interno” (CAPIBERIBE, BONILLA, 2015, p. 302).

¹³⁴ DOS SANTOS, 2013. p.39.

de “desenvolvimento progressivo”, com a finalidade de integração gradual dos povos tradicionais.¹³⁵

Os paradigmas integracionistas acima mencionados foram superados pela Convenção 169, atualmente em voga, a qual por sua vez estabelece que os

governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade” (art. 2º) e para isso os governos têm de garantir os direitos de propriedade e posse das terras tradicionalmente ocupadas, do uso e preservação dos recursos naturais nelas encontrados, bem como de acesso a serviços de saúde e de educação básicos, observando suas necessidades particulares (art. 14).¹³⁶

Esta Convenção só veio a ser ratificada pelo Brasil em 2002, e internalizada pelo Decreto 5.051 de 2004. Atualmente conta com os seguintes países signatários, listados a seguir junto ao ano de sua ratificação em cada um deles : Noruega (1990), México (1990), Colômbia (1991), Bolívia (1991), Costa Rica (1993), Paraguai (1993), Peru (1994), Honduras (1995), Dinamarca (1996), Guatemala (1996), Países Baixos (1998), Ilhas Fiji (1998), Equador (1998), Argentina (2000), Venezuela (2002), Dominica (2002), Brasil (2002), Espanha (2007), Nepal (2007) e Chile (2008).

¹³⁵ DOS SANTOS, 2013. p.39.

¹³⁶ Dos Santos, José Aparecido. **A declaração universal dos direitos dos povos indígenas**. In. Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI. Carlos Frederico Marés de Souza Filho e Raul Cezar Bergol (Orgs.) – Curitiba: Letra da Lei, 2013. p.41

4. COSMOPOLÍTICA AMERÍNDIA

“Nós não temos de nos inventar radicalmente diferentes daquilo que somos, porque somos já bem diferentes daquilo que acreditamos ser” (Stengers, 2002, p. 200).

O percurso analítico traçado até aqui, ao passar pela arqueologia dos conceitos de barbárie e de tutela aplicados aos ameríndios, os quais tiveram como finalidade político-teológico-jurídica a gestão colonial de seus corpos, mentes e territórios; e que em seguida tratou de buscar demonstrar a pertinência de um levantamento conceitual da questão da luta destes povos por seus territórios nos quadros teóricos de uma Economia Política da Natureza; encontra na tematização da Cosmopolítica Ameríndia seu ponto alto, ou de chegada. Isto se dá porque, de fato, todo o caminho conceitual percorrido visou mostrar a legitimidade, contemporaneidade e urgência da incorporação deste aporte que é mais que ecológico, ético ou epistêmico, e seguramente muito mais que ‘um ponto de vista’, no contexto da política e jurisprudência nacional, moderna, latino-americana, contemporânea.

Pois, se os povos nativos das terras baixas da América do Sul nunca foram passivos¹³⁷ diante deste meio milênio de violências e espoliações, físicas e simbólicas, políticas e econômicas ao mesmo tempo; sempre estiveram, de alguma maneira e com graus de alcance e impacto variados, submetidos aos marcos regulatórios do poder exercido pelos ‘modernos’, seja dele escapando, interagindo de maneira estratégica, reagindo com dialética, temporariamente se submetendo ou até mesmo diante dele sucumbindo. Sobre isto Albert pontua que o que esteve em jogo muitas vezes foi “todo um processo político-cultural de adaptação criativa que gerou as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica onde o discurso colonial pode ser contornado ou subvertido” a partir de uma “reelaboração cosmológica dos fatos e feitos do contato”, o qual revelaria o que “há de mais “tradicional” nas ‘tradições’ das sociedades indígenas da Amazônia. Longe de ser um *corpus* canônico, a mitologia desses grupos é, portanto, um saber narrativo contra a entropia, um perpétuo tecer da

137 Sobre a nova releitura histórica acerca da não-passividade dos povos indígena, sugiro ler os seguintes títulos: *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro* (ALMEIDA, 2003); *As diversas formas de ser índio* (GARCIA, 2009); e; *Dimensões da participação política indígena* (DANTAS, 2018).

legitimidade cosmológica do real” (ALBERT, 2002, p. 4-12). E é da legitimidade e relevância filosófica desta tessitura cosmopolítica de que iremos nos ocupar.

Neste capítulo pretendemos nos debruçar sobre alguns dos pilares que sustentam esta alteridade radical e animam esta resistência. Não se trata, obviamente, da busca ou explanação acerca de uma essência indígena, ameríndia, o que seria negar e trair toda a diversidade apresentada por estes povos, cuja grandeza, extensiva e intensiva, é de dimensões continentais. Muito pelo contrário, nosso objetivo neste primeiro momento será demonstrar a caducidade e obsolescência de uma metafísica baseada em essências, amparadas por um dualismo natureza e cultura que não se sustenta quando aplicada ao pensamento dos povos nativos de diversas partes do planeta (SAHLINS, 2005, p. 12). Nosso objetivo é ajudar a constituir um espaço de insurgência dentro do discurso filosófico, a partir do qual a diferença radical ameríndia possa emergir como tema, como problema, como questão.

Começaremos assim por uma autocrítica, assumindo claramente nosso lugar de pesquisador não-indígena, que não tem formação em antropologia nem vínculo cientificamente estruturado com nenhuma aldeia ou comunidade indígena. Trata-se aqui de uma investigação eminentemente filosófica, a mais teórica e colonizada das disciplinas das ciências humanas¹³⁸, a partir da qual buscamos explicitamente nos colocar de maneira afim aos objetivos de reconhecimento colocados por estas lutas, atento aos discursos mobilizados por seus agentes e lideranças, as conquistas, revezes e desafios político/jurídicos enfrentados, e que padece frente as calamidades civilizatórias que constantemente lhes afligem.

Estamos hoje convencidos de que um passo fundamental para uma possível articulação cosmopolítica entre esses mundos, é uma crítica aos limites daquilo que Sahlins chamou de “uma metafísica especificamente ocidental”, a partir da qual se dividiu o cosmos em natureza e cultura. O argumento seguido é que esta separação foi responsável por aquilo que o autor chamou de “ilusão ocidental da natureza humana”, um desvio ótico de origem (os ocidentais sempre se viram através deste prisma) que foi mecanicamente projetado sobre os outros povos do planeta, a partir de seu papel na estruturação da epistemologia política dominante, que veio por sua vez embasar a ciência moderna.

¹³⁸ Ainda que muito venha sendo feito para romper as barreiras do colonialismo epistêmico, como os trabalhos de Marilena Chauí, Paulo Arantes, Luiz Antonio Simas, Vladimir Safatle entre outros.

4.1 UMA METAFÍSICA ESPECIFICAMENTE OCIDENTAL

Como é que, ao longo dos últimos 2 mil ou 3 mil anos, nós construímos a ideia de humanidade? Será que ela não está na base de muitas das escolhas erradas que fizemos, justificando o uso da violência?
(KRENAK, 2020, p. 7).

No início do artigo intitulado *A ilusão ocidental da natureza humana* (2005), o antropólogo americano Marshal Sahlins alega que seu objetivo será investigar aquilo que por mais de dois mil anos assombrou os povos que chamamos de ocidentais: “uma ideia de natureza humana tão mesquinha e destrutiva que, a não ser que seja de algum modo governada, vai reduzir a sociedade à anarquia” (SAHLINS, 2005, p. 1). Segundo ele, trata-se de “uma metafísica especificamente ocidental” a qual pressupõe uma oposição entre natureza e cultura que seria distintiva e contrastante com os muitos outros povos do planeta.

O marco histórico-conceitual desta distinção, segue o autor, seriam as controvérsias gregas ocorridas por volta do quinto século, relativas aos conceitos de *physis* (natureza) e *nomos* (cultura), a partir da qual estabeleceu-se a divisão do cosmos entre um reino da necessidade e outro do artifício, do arbítrio, ou mais especificamente, das convenções humanas. Estas duas câmaras, as quais juntas comportariam o real, não seriam apenas distintas, mas opostas, já que, em grande medida, a missão da cultura seria ordenar, domesticar, a natureza ‘humana’, vista como essencialmente caótica. Sobre esta questão, nos aponta Latour que:

Jamais, desde as primeiras discussões dos Gregos sobre a excelência da vida pública, se falou de política sem falar de natureza; ou, além disso, jamais se fez apelo à natureza, senão para dar uma lição de política. Sequer uma só linha foi escrita – pelo menos na tradição ocidental – em que a palavra natureza, de ordem da natureza, de lei natural, de causalidade inflexível, de leis imprescindíveis, não tenha sido seguida, algumas linhas, alguns parágrafos, algumas páginas adiante, por uma afirmação concernente à maneira de reformar a vida pública. (LATOUR, 2004, p. 59).

Nesta linha, podemos dizer que grande parte do esforço de Sahlins no referido artigo será demonstrar o equívoco milenar e historicamente dominante no Ocidente, de não apenas separar ontologicamente o cosmos em duas esferas, natureza de um lado e cultura de outro, mas sobretudo, de pressupor que a ‘natureza humana’ teria uma tendência a anarquia social (no sentido pejorativo), a partir do qual só a imposição de uma ordem poderia nos salvar, no sentido de nos tornar capazes de constituir cultura. O autor expõe a partir daí um contínuo teórico ancorado nessa pressuposição, que remonta a

Tucídides, quando este se debruça sobre as convulsões políticas (ou *stasis*) na região da Córceira, a partir das quais o historiador grego teria formulado pioneiramente a ideia de que “a ganância e a ambição seriam as características intrínsecas e dominantes da ‘natureza humana’, através das quais ela se rebelaria ‘naturalmente’ contra a lei, mostrando-se ingovernável, sem respeito pela justiça, inimiga de toda superioridade” (TUCÍDIDES, apud. SAHLINS, 2005, p. 3).

Para além do debate, ele mesmo bastante fecundo, da imposição da ordem enquanto princípio onipresente nas teorias políticas ocidentais (Cf. ARISTÓTELES, Livro X¹³⁹; AGAMBEM, 2001, p. 57; CLASTRES, P. 2004, p. 269), nos interessa aqui mais especificamente pensar essa cisão ‘tipicamente ocidental’ entre natureza e cultura, *nomos* e *physis*¹⁴⁰, e a consequente definição da natureza humana como aquilo que precisa ser controlado, domesticado, civilizado, por um aspecto específico da cultura ao qual damos o nome de política, através da constatação da “existência de uma ordem fenomênica e inata chamada ‘natureza’ como algo distinto daquela coisa artificial e aperfeiçoável que chamamos de ‘cultura’” (WAGNER, 2012, p. 325).

Ainda segundo Sahlins, por detrás destes pressupostos subsiste “uma metafísica total da ordem, já que a mesma estrutura genérica e uma anarquia elementar resolvida pela hierarquia ou igualdade é encontrada na organização do universo assim como na organização da cidade” (SAHLINS, 2005, p. 1). O ponto crucial aqui surge deste dualismo natureza-cultura, a partir do qual o Bruno Latour nos traz a seguinte reflexão, acerca do que ele chamou de ‘gigantomaquia moral’, ancorada neste dualismo:

As culturas não ocidentais não estão jamais interessadas pela natureza; elas não a utilizam jamais como categoria; elas jamais encontraram seu uso. Foram os ocidentais, ao contrário, que transformaram a natureza em um grande negócio, em uma imensa cenografia política, em uma formidável gigantomaquia moral, e que têm constantemente engajado a natureza na definição de sua ordem social (LATOUR, 2004, p.81).

O também antropólogo norte-americano Roy Wagner, ao se debruçar sobre esta questão em sua obra *A invenção da cultura*, nos diz que “há uma certa necessidade motivada em nossa tendência a amontoar todas as culturas humanas como um único esforço coletivo. Trata-se de um ato de justificação para nossa própria invenção da

¹³⁹ ARISTÓTELES, 2002, 1075^a.

¹⁴⁰ Ainda que atentos ao fato de que “excelentes historiadores nos mostraram o bastante: a concepção da natureza pelos gregos do século IV não tem nenhuma relação com aquela dos ingleses do século XIX” (LATOUR, 2004, p. 66).

sociedade como relação do homem com a natureza” (WAGNER, 2012, p. 307-308). Neste sentido, a distância que os outros povos estabeleceriam frente a este modelo pensado ou imposto, seria diretamente proporcional à distância com relação a excelência humana, no sentido do aperfeiçoamento, da sofisticação, em uma palavra, do progresso. Wagner, mais uma vez, nos traz uma valiosa consideração sobre o tema:

tornar-se humano em nossa tradição é tanto uma tarefa moral para o indivíduo como uma tarefa evolutiva para a espécie, e a decisão de tratar esses dois aspectos como sendo o mesmo conferiu ao nosso estudo das origens do homem suas conotações teleológicas ou moralistas (WAGNER, 2012, p. 309).

Ainda com relação a este estudo enviesado das origens, que por muito tempo se confundiu com o estudo das populações originárias de diversas partes do planeta, com seu moralismo ontológico, contaminado por dois conceitos que formarão a divisa da filosofia positivista e que por sua vez compõem o dístico da bandeira do Brasil, ‘ordem e progresso’, Wagner irá nos lembrar que “o homem, é claro, não é menos animal do que já foi, ele não é mais cultural em seus estado presente do que o foram seus antepassados” (WAGNER, 2012, p. 317). Este autor ainda acrescenta que “boa parte do ‘inato’ é criada da mesma maneira transitória, repetitiva e estilisticamente condicionada com que são criadas pontas de flechas, refeições e festividades” (WAGNER, 2012, p. 318).

Esta afirmação que, aproveitando a imagem, fere como flecha certa as pretensões universalistas da *episteme* europeia, é corroborada pelas considerações de Sahlins acerca da evolução da espécie. Nos diz ele: “a cultura humana, isso precisa ser considerado, é bem mais antiga que a natureza humana: a cultura existe por cerca de três milhões de anos, dez ou quinze vezes mais que a espécie humana moderna, a *Homo sapiens*”. O pensador arremata esta consideração dizendo que, “nós evoluímos biologicamente mediante a seleção cultural”¹⁴¹.

É preciso ainda pontuar, mesmo que só de passagem neste primeiro momento, que boa parte dos povos não-ocidentais não realizam esta distinção ontológica entre natureza e cultura. Para eles “não existe ‘natureza’ e, *a fortiori* nenhum dualismo entre natureza e cultura” (SAHLINS, 2005, p. 12-13). Pois, para estes povos, os humanos estão genealogicamente aparentados com tudo no universo. De forma que se torna impossível falar de uma ‘natureza animal’ do homem para povos como os Yanomami ou os Araweté,

¹⁴¹ “Não que sejamos “folhas em branco”, desprovidos de quaisquer imperativos animais, apenas que o que foi unicamente selecionado no genus *Homo* foi justamente a habilidade de realizar esses imperativos nas inúmeras e variadas formas que a arqueologia, a história e a antropologia já demonstraram. A biologia virou um determinante determinado à medida que suas necessidades foram mediadas e organizadas simbolicamente” (SAHLINS, 2005, p. 23).

cuja cosmologia postula que na verdade são os animais que têm, subjacente, uma natureza humana, a partir da qual constata-se que seus coletivos constituem cultura: com chefes, clãs, casas cerimoniais, etc.

Mas, alguns devem objetar, a verdade é que nenhum destes coletivos não-ocidentais foram capazes de produzir algo como a ‘teoria da evolução das espécies’, de Darwin. E este é de fato um ponto incontornável da discussão, quando se propõe defender ou demonstrar a contemporaneidade absoluta da cosmopolítica dos povos nativos. Afinal, provoca Latour, “como é possível que alguém não veja uma diferença radical entre a natureza universal e a cultura relativa?” (LATOURE, 1994, p. 102). Propondo assim como prova irrefutável o fato de que o

nós, ocidentais, não podemos ser apenas mais uma cultura entre outras porque mobilizamos também a natureza. Não mais, como fazem as outras sociedades, uma imagem ou representação simbólica da natureza, mas a natureza como ela é, ou ao menos tal como as ciências a conhecem, ciências que permanecem na retaguarda, impossíveis de serem estudadas, jamais estudadas (LATOURE, 1994, p. 96-97).

Está aí exposta, através do dualismo ontológico natureza-cultura, a distinção entre o Ocidente e todas as outras culturas do planeta, a partir daquilo que Wagner chamou de ‘ato de justificação para nossa própria invenção da sociedade como relação do homem com a natureza’. Bruno Latour leva esta questão ao limite¹⁴², ao colocar que

“se os ocidentais houvessem apenas feito comércio ou conquistado, pilhado e escravizado, não seriam muito diferentes dos outros comerciantes e conquistadores. Mas não, inventaram a ciência, esta atividade em tudo distinta da conquista e do comércio, da política e da moral” (LATOURE, 1994, p. 97).

O pensador e liderança indígena Ailton Krenak, por sua vez, ao se debruçar sobre essa questão, também chamada de *fardo do homem branco* (Kipling, 1898), partindo de um ponto de vista mais amplo, ou seja, mais cosmopolítico do que estritamente epistêmico, nos traz a seguinte reflexão,

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para essa luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas das escolhas feitas em diferentes períodos da história (KRENAK, 2020, p. 8)¹⁴³.

¹⁴² Os ocidentais “jamais pensam que apenas diferem dos outros como os sioux dos alonquins, ou os baoulés dos lapões; pensam sempre que diferem radicalmente, absolutamente, a ponto de podermos colocar, de um lado, o ocidental, e de outro, todas as outras culturas, uma vez que estas têm em comum o fato de serem apenas algumas culturas em meio a tantas outras. O Ocidente, e somente ele, não seria uma cultura, não apenas uma cultura.” (LATOURE, 1994, p. 96).

A partir destas considerações pretendemos ter demonstrado como este recuo epistêmico relativo ao dualismo metafísico natureza-cultura é incontornável, enquanto única forma de abrir um campo discursivo capaz de disputar com a Ciência o monopólio ontológico sobre a realidade, a partir do qual poderá emergir a validade e relevância contemporâneas das cosmopolíticas ameríndias. Latour mais uma vez, no texto intitulado *Guerres de Mondes*, coloca a questão da seguinte maneira:

Evidentemente, suspeitávamos um pouco que este mundo, no singular, o da Ciência, da Tecnologia, do Mercado, da Democracia, da Humanidade, dos Direitos Humanos, do humano em suma, tinha o defeito de ser um tanto etnocêntrico, até imperialista. A unificação foi feita de forma um tanto tendenciosa, como se a tarefa de unificar o mundo tivesse sido delegada (mas ninguém delegou nada) a apenas uma das culturas do mundo, aquela que levava o nome vago de Ocidente (LATOURE, 2015, p. 2)¹⁴⁴.

3.2 Um recuo incontornável.

A divisa do domínio, ou mais especificamente, do poder sobre a natureza, é um marco da ciência moderna, sobretudo a partir de Francis Bacon. Para além do marco teórico para o pensamento moderno usualmente representado por Renè Descartes, acreditamos que foi Bacon quem melhor estabeleceu as diretrizes práticas a partir das quais veio a se desenvolver empiricamente parte relevante da ciência moderna. Ambos os pensadores compartilharam o ‘espírito do tempo’ e as transformações radicais que ocorreram por volta de 1600, “quando se substitui a concepção grega e medieval, que via o Cosmos como algo qualitativo, fechado, intencional, contendo uma finalidade e sentido, pela concepção de espaço infinito, homogêneo (sem qualidades) e preciso (matematizável), como o da geometria euclidiana” (OLIVEIRA, 2000, p.33). Os principais elementos responsáveis pela estruturação desta nova *episteme*, continua o autor, foram “a matematização da física, a geometrização do espaço e a unificação dos mundos infra e supralunar” (OLIVEIRA, 2000, p. 33). Foi Bacon, no entanto, quem tinha como objetivo claro “instaurar e estender o poder e o domínio do gênero humano sobre o universo” considerando esta como “a mais sábia e a mais nobre de todas” as ambições. E conclui a partir disso que, “o império do homem sobre as coisas se apoia unicamente nas artes e nas ciências. A natureza não se domina, senão obedecendo-lhe” (BACON, 2003,

¹⁴⁴ “Bien évidemment, on se doutait un peu que ce monde, au singulier, celui de la Science, de la Technique, du Marché, de la Démocratie, de l’Humanité, des Droits de l’homme, de l’humain en somme, avait le défaut d’être quelque peu ethnocentrique, voire même impérialiste. L’unification se faisait de façon un peu biaisée, comme si l’on avait délégué (mais personne n’avait rien délégué) la tâche d’unifier le monde à l’une seulement des cultures du monde, celle qui portait le nom vague d’Occident”. Tradução nossa.

p. 73). Convicto que estava de que “a vitória sobre a natureza” se daria pela ação (Idem, 2003, o. 6)¹⁴⁵.

Seguindo as diretrizes do cientista e filósofo da ciência Thomas Kuhn, Oliveira coloca que neste período havia dois paradigmas em operação e em iminente conflito: de um lado as ciências clássicas, entre as quais incluía

a astronomia, ótica, mecânica e medicina. Essas ciências se centravam nas universidades e, como tal, estavam voltadas para a preservação e perpetuação das doutrinas recebidas. O que não quer dizer que não tivessem se desenvolvido durante a Antiguidade e Idade Média. Mas tinham um corpo de clássicos que as ciências emergentes do outro grupo – o das ciências baconianas, que, para Kuhn, agruparia a química, o magnetismo, a eletricidade e metalurgia- não tinham. Estas teriam surgido vigorosamente no Renascimento (OLIVEIRA, 2000, p. 48).

Alguns historiadores, como Merton¹⁴⁶ (1970), propõem uma correlação entre as inovações científicas e tecnológicas da Inglaterra desse período com a sua situação econômica, e as respectivas demandas militares, de mineração e transporte. Não à toa, Francis Bacon foi além de filósofo, um homem prático, acionista da Companhia das Índias Ocidentais, e que enxergava na atividade transoceânica a melhor realização de seu programa, de avanço no conhecimento prático e aumento de poder político e econômico, pois para ele “as naus não eram apenas um meio de transporte, mas poderio militar e laboratório em que se podia aprimorar instrumentos e técnicas, estendendo as fronteiras do conhecimento e das riquezas. Experimentos que, dobrando cabos e tormentas, forçavam a natureza a falar” (OLIVEIRA, 2000, p. 128).

Sem querer tornar longo demais este recuo, sob o risco de transformá-lo em um desvio, pretendemos apenas salientar que através do pensamento e das ações (enquanto moeda, investimento) do filósofo Francis Bacon, se consagrou uma fórmula epistêmica que irá marcar a ciência moderna a partir de sua proposta: de teorização rigorosa da tecnologia, e do estabelecimento de parâmetros para se obter a verdade científica (só será aceito como verdade aquilo que possa ser produzido e reproduzido em laboratório). Segundo Oliveira, na supracitada obra *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*, o que o filósofo realiza é a costura da ‘ideia e o desejo de ‘verdade’ com o de ‘poder’, enquanto um “programa que articula filosoficamente uma guinada operacional

¹⁴⁵ Acerca do ‘método’ baconiano e sua forte influência sobre a ciência, considere-se a seguinte passagem: “toda verdadeira interpretação da natureza se cumpre com instâncias e experimentos oportunos e adequados, onde os sentidos julgam somente o experimento e o experimento julga a natureza e a própria coisa” (BACON, 2003, p. 18). A partir da qual ficam mais evidentes a ‘mediação científica’, através do experimento, no conhecimento da Natureza por parte da *episteme* ocidental, enquanto projeto hegemônico.

¹⁴⁶ MERTON, R. *Science, technology and society in seventeenth-century England*. New York: Harper & Row, 1970.

na ciência e, simultaneamente, uma guinada teorizante no conhecimento técnico, e o faz não só reelaborando conceitos e raciocínios, mas também ressaltando os apelos políticos, socioeconômicos e religiosos” (OLIVEIRA, 2000, p. 75).

Não se trata, obviamente, de tornar Francis Bacon¹⁴⁷ o único responsável por um fenômeno que conhecemos sob o nome de tecnociência; mas apenas de salientar “a importância que seu projeto teve na afirmação histórica da dimensão operativa da ciência moderna e a importância que alguns traços do estilo de conhecimento que seu projeto articula ainda têm na nossa visão de mundo” (OLIVEIRA, 2000, p. 52). Pois será esta dimensão operativa, enquanto divisa de domínio e eficiência, que será muitas vezes reivindicada pelos modernos, para realizar aquela separação de que nos falava Latour, capaz de supor que o Ocidente, e apenas o Ocidente, não é mais uma cultura entre outras, pois seria a única que não se articularia através de uma imagem ou representação simbólica da natureza, mas que tem o domínio da natureza como ela é.

Sobre esta questão, Stengers ao analisar a obra do físico, historiador e filósofo da ciência Thomas Kuhn, nos diz que “independentemente de tudo o que se pode nele reprovar, há uma coisa sobre a qual Kuhn é perfeitamente claro: é que o paradigma não pode ser interpretado como uma decisão “puramente humana”, seja qual for a teoria da decisão que se queira invocar” (STENGERS, 2002, p. 63). A autora completa esta reflexão com a seguinte afirmação:

Um paradigma é, antes de mais nada, da ordem da *prática*. O que se transmite não é uma visão de mundo, mas *uma maneira de fazer*, uma maneira não somente de avaliar os fenômenos, de lhes conferir um significado teórico, mas também de *intervir*, de submetê-los a situações inéditas, de explorar a menor das consequências ou o menor efeito implicado pelo paradigma para criar uma nova situação experimental (STENGERS, 2002, p. 63-64).

Para encerrar este ponto da discussão, o que estamos supondo é ter encontrado em Bacon o ponto de inflexão a partir do qual a *episteme* ocidental, através do nascimento da ciência moderna, passa a substituir a “indagação de “o que é” (qual o significado) para “como é” (como funciona), de forma que a ciência passa a ser um know-how (saber como) e torna-se difícil distinguir a nova ciência, operativa, da tecnologia emergente (OLIVEIRA, 2000, p. 64)¹⁴⁸.

¹⁴⁷ “Ao buscarmos focar a fundamentação da técnica como ciência por Bacon, não estamos supondo que ela seja a característica ou a essência oculta da ciência moderna. Julgamos, entretanto, que o projeto baconiano caracteriza um estilo de conhecimento científico e que um dos principais traços deste estilo é sua interação com o conhecimento técnico” (OLIVEIRA, 2000, p. 53).

¹⁴⁸ É importante ainda pontuar que “A eficácia é por excelência uma categoria contextual, diferente da pretensão universal da verdade. Assim, enquanto a ciência, ao menos a princípio, busca investigar leis

Do ponto de vista desta matriz epistêmica moderna, Wagner nos diz que “o empirismo naturalista, o apelo aos ‘fatos’ naturais e a experiência da natureza como um meio de ‘prova’ e certeza científica – é então essencialmente um apelo à efetividade de nossos próprios controles culturais” (WAGNER, 2012, p. 327). Conclui-se disso que se projetou sobre a realidade ôntica, fenomênica, uma imagem da natureza que só seria genuinamente acessível pela ciência, ou pelas ciências, como insiste estrategicamente Latour:

esta natureza torna-se reconhecível por intermédio das ciências; ela é formada através das redes de instrumentos; ela se define pela interpretação das profissões, de disciplinas, de protocolos; ela é distribuída em bases de dados; ela é argumentada por intermédio das sociedades de sábios (*savants/ acadêmicos*) (LATOUR, 2004, p. 15).

Assim posicionada de maneira autorreferente, a Ciência passa a assumir o lugar transcendente de que nos fala Stengers, enquanto aquele regime usual do pensamento ocidental a partir do qual se autoriza o julgamento (STENGERS, 2014, p. 35). Segundo a autora, a ciência passou então a ter “o sentido em que uma transcendência teria o poder de exigir que o que diverge seja reconhecido como uma expressão meramente particular do que constitui o ponto de convergência de todos¹⁴⁹ (STENGERS, 2014, p. 22).

E este ponto transcendente de convergência, durante muito tempo foi assegurado à *episteme* ocidental justamente pela imagem da Natureza a qual esta mesma cultura constrói e manipula: “a ciência normal explica menos o que preexiste a ela do que cria aquilo que ela explica” (STENGERS, 2002, p. 65). Ao discutir esta questão, Bruno Latour em sua obra *Políticas da Natureza: Como fazer ciência na democracia*, propõe que aprendamos a lição de que “os termos natureza e sociedade não designam os seres do mundo, os cantões da realidade, mas uma forma muito particular de organização pública” (LATOUR, 2004, p. 107). Forma esta que o autor alega teria como herança ou referência mais remota a bipartição do mundo em duas câmaras, como proposta na ‘alegoria da caverna’ de Platão.

Na obra intitulada *A invenção das ciências modernas* (2002), Stengers propõe se debruçar sobre o mesmo debate, ao qual ela deu o nome de ‘rumor inquietante, a partir do qual diversos pensadores buscaram investir “contra o ideal de uma ciência pura” (STENGERS, 2002, p. 11). Ao fazê-lo, a autora também se debruça sobre “a grande

universais, a tecnologia se concentra no que é possível efetuar dentro dessas leis e em localidades mais estreitas desse universo, isto é, não ‘em toda a parte’” (OLIVEIRA, 2000, p. 65).

¹⁴⁹ No original, “*el sentido en que una transcendencia tendría el poder de exigirle a lo que diverge que se reconozca como una expresión meramente particular de lo que constituye el punto de convergencia de todos*”. Tradução nossa.

divisão” operada nos últimos quatro séculos, responsável pelo estatuto de ciência moderna, como defendida por Thomas Kuhn. Segundo ela, para Kuhn esse marco seria incontestável pois foi ali, “e não em qualquer outra parte, que se concretizou a condição de possibilidade da ciência”, a partir da “existência de sociedades que oferecem as comunidades científicas, sem intervir em suas discussões, os meios de existir e trabalhar” (STENGERS, 2002, p. 18). A autora pondera que, no entanto, “outras inovações singulares marcaram esses quatro séculos”. E pergunta: “indústria, Estado, exército, comércio só entrariam, na verdade, na história das comunidades científicas sob duplo título de fontes de financiamento e beneficiários dos subprodutos úteis?” (STENGERS, 2002, p.18)¹⁵⁰.

Na leitura de Stengers, a contrapelo da epistemologia política ocidental, o cientista deixa de ser aquele sábio abnegado apenas dedicado à procura da verdade, e passa a ser alguém que toma partido ativo do ambiente social que o cerca a fim de fazer prevalecer suas teses e esconder suas estratégias sob a máscara da objetividade (STENGERS, 2002, p. 18-19). O Cientista surge assim como alguém que “em vez de se privar heroicamente de todo recurso à autoridade política ou ao público, aparece acompanhado de uma corte de aliados, todos aqueles cujo interesse foi capaz de criar uma diferença nas controvérsias que o opõem aos seus rivais” (Idem, p.18-19). Esta autora entende, portanto, que a definição de “ciência nunca é neutra, já que, desde que a ciência dita moderna existe, o título de ciência confere aquele que se diz ‘cientista’ direitos e deveres”. E complementa esta reflexão dizendo que “toda definição, aqui, exclui e inclui, justifica ou questiona, cria ou proíbe um modelo” (STENGERS, 2004, p. 33).

Da obra desta autora, mais particularmente da leitura que faz da proposta epistêmica de Paul Feyerabend, surge uma das provocações cruciais para os rumos da presente análise, a partir da tese segundo a qual não existiria “nenhuma razão 'objetiva' para se preferir a ciência e o racionalismo ocidental a outras tradições”. Formulada de outra maneira, a questão posta por Feyerabend a propósito das tradições epistêmicas ‘não científicas’, seria a seguinte: “foram elas eliminadas com base numa escolha racional, depois de uma competição imparcial e controlada com a ciência, *ou* então foi seu desaparecimento o resultado de pressões militares (políticas, econômicas)?” (STENGERS, 2002, p. 49-50). Questão que imaginamos das mais pertinentes, mesmo que já tenha sido respondida na prática.

¹⁵⁰ É preciso acrescentar que o que a autora chama de comércio nós nos referimos no capítulo anterior como o surgimento do mercado autorregulado a partir das análises do economista húngaro Karl Polanyi.

Stengers, no entanto, nos alerta que, da forma como está posta, a questão está mal formulada e não nos permite avançar. Feyerabend estaria ainda, segundo a autora, sendo “demasiado racionalista” ao apostar numa competição imparcial e controlada com a ciência. A questão mais profunda, segundo ela, estaria relacionada com as matrizes epistêmicas que nos trouxeram até aqui. Afinal, como nos alerta Wagner, “a energia que extraímos da arregimentação das quedas-d’água, da combustão e da desintegração radioativa é aquela da criatividade humana, pois sem a invenção da cultura, que essa criatividade origina e encarna, a Cultura, por sua vez, não poderia ser usada para inventar a natureza” (WAGNER, 2012, p. 185).

Reproduzindo um trecho de uma obra ligada ao feminismo radical dentro dos chamados ‘*science studys*’, intitulada *The science question in feminism*, Stengers cita Sandra Harding quando faz a seguinte reflexão: “uma ciência maximamente objetiva, seja ela natural ou social, será aquela que inclua um exame consciente e crítico da relação entre a experiência social de seus criadores e os tipos de estruturas cognitivas privilegiadas pela sua conduta” (HARDING, in STENGERS, 2004, p. 31).

Não se trata aqui, obviamente, de tentar desacreditar toda e qualquer descoberta científica ou negar os benefícios alcançados em nome do bem-estar ou da saúde pública, o que equivalera ao proverbial ‘jogar fora o bebê junto com a água do banho’. Mas sim de redimensionar as pretensões desta epistemologia (política), a partir de seus compromissos e condicionamentos históricos, econômico e políticos. Acerca desta questão, nos diz Stengers que

toda teoria afirma um poder social, um poder de julgar o valor das práticas humanas, e nenhuma se impõe sem que, em algum momento, o poder social, econômico ou político tenha agido. Mas o fato de ele ter participado não é suficiente para desqualificar a teoria. O passado que herdamos está saturado de ‘boas questões’ esquecidas em nome de pretensões teóricas triunfantes, mas também de pretensões teóricas que, contra toda expectativa moral, engendraram histórias fecundas (STENGERS, 2004, p. 137).

O que nos interessa neste debate é sobretudo nos tornar capazes de repensar, ou como gostaria Latour, de reposicionar os termos em que está posto o debate, para enfim nos tornarmos capazes de escutar com atenção o que dizem as cosmopolíticas ameríndias sobre os rumos da humanidade sobre a superfície do planeta. Nos lembrar ou esclarecer que não se trata de questões meramente epistemológicas, mas daquilo que Latour chamou de “Guerra de Mundos”. Wagner, ao tratar desta questão, propôs que, ao lidarmos com diferentes modos de pensar e sentir o mundo, “não estamos lidando com diferentes ‘lógicas’ ou racionalidades quanto com modos totais de ser, de inventar o eu e a

sociedade” (WAGNER, 2012, p. 276). Nosso objetivo então, ao problematizar a invenção das ciências modernas em nome da relevância das cosmopolíticas ameríndias, é reconquistar o status de “guerra de mundos” ao nos referir ao que acontece quando terras indígenas são invadidas por garimpeiros e madeireiros, ou grandes empreendimentos são aprovados dentro destes territórios tradicionais. Pois enquanto a natureza ocupar este espaço transcendente construído pela ciência moderna:

As guerras nunca são [serão] sobre mundos, mas apenas sobre representações simbólicas do mundo; a unidade já está feita, basta que a dose de natureza universal aumente em todos os lugares e o acordo será feito por simples consequência; enfim, como essa natureza universal não tem sentido humano, é indispensável conservar as culturas para embelezar, enriquecer, abrir, por meio de valores e paixões, o duro mundo dos fatos e da razão - com a condição, é claro, de que nenhuma dessas culturas preservem pretensões ontológicas¹⁵¹.

E para tal, após uma leitura crítica, ainda que breve, da invenção das ciências modernas, e seus condicionamentos históricos, políticos e sociais, nós acreditamos estar mais próximos de retirar a natureza deste lugar de transcendência pacificada a ela imposto por esta epistemologia política.

Latour, ao enfrentar o tema a partir das diferenças culturais, põe a questão nos seguintes termos:

As outras culturas, posto que elas, justamente, não viveram jamais na natureza, conservaram para nós as instituições conceituais, os reflexos, as rotinas, de que temos necessidades, nós os Ocidentais, para nos desintoxicar da ideia de natureza (...) estas culturas nos oferecem alternativas indispensáveis à oposição natureza/política, propondo-nos maneiras de reunir as associações de humanos e de não-humanos, que utilizam um só coletivo, claramente identificado como político (LATOUR, 2004, p. 82).

No entanto, o antropólogo brasileiro Mauro Almeida, ao apresentar a distinção entre o que chamou de ‘ontologia-dinheiro’ de um lado, e ‘ontologia-panema’, de outro, alerta para que “não nos enganemos: não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a existência de entes no sentido pragmático” (ALMEIDA, 2013, p. 22). Neste sentido, “a existência e não-existência de entes é campo de luta e poder, e não apenas uma questão de epistemologia ou modos de conhecer” (ALMEIDA, 2013, p. 24).

¹⁵¹ No original: *les guerres ne portent jamais sur les mondes, mais seulement sur les représentations symboliques du monde ; l'unité est déjà faite, il suffit que la dose de nature universelle augmente partout et l'accord se fera par simple conséquence ; enfin, comme cette nature universelle n'a pas de sens humain, il est indispensable de conserver les cultures pour embellir, enrichir, ajourer, par des valeurs et des passions, le dur monde des faits et de la raison —à condition bien sûr qu'aucune de ces cultures ne conserve de prétentions ontologiques* (LATOUR, 2015, p. 4-5). Tradução nossa.

Existe uma dimensão ainda não enfrentada da questão a qual já não podemos mais adiar. Um elemento da cosmopolítica ocidental cuja simples menção poderia suprimir ou tornar irrelevante todo o debate construído até aqui. Afinal, a *episteme* ocidental tem a seu favor o irrefutável “progresso”, o sentido ou sentimento inconsciente de que, a despeito de todas as catástrofes produzidas, um avanço histórico, civilizacional, vem sendo solidamente construído. Vejamos então agora mais detidamente, qual fenômeno atende por este nome, e quais suas implicações para a defesa da relevância das cosmopolíticas ameríndias na contemporaneidade

4.3 PROGRESSO: HISTÓRIA, VERDADE E PODER.

Quando se procura discutir de maneira crítica a história do surgimento ou invenção das ciências modernas e seu desenvolvimento, existe sempre esse argumento à espreita, última cartada dos que defendem o poder benéfico das evoluções científicas, capaz de silenciar resignadamente quaisquer resistências, sejam elas éticas, metodológicas ou quanto as responsabilidades sociais ou ambientais de determinados empreendimentos. Afinal, como contradizer o ‘fato’ de que elas nos legaram o *progresso*: conceito a partir do qual uma sensação de avanço, de evolução inquestionável se apossa mesmo das mentes mais relutantes. Stengers, coloca a questão nos seguintes termos: “de fato, penso que nós não podemos renunciar à referência ao progresso, porque não temos escolha; no momento em que a questão se coloca para nós, somos definidos como herdeiros desta referência, livres talvez para redefini-la, mas não para anulá-la” (STENGERS, 2002, p. 183).

É preciso, no entanto, estar atento àquela famosa ressalva do filósofo alemão Walter Benjamin, ao dizer que a história é escrita pelos vencedores, mesmo a história das ciências. Existe também aí aquilo que Wagner chamou de “coerência remendada”¹⁵², de uma história costurada com a linha fornecida pelos interesses vencedores envolvidos em cada querela. Para defender esta leitura crítica, Stengers levanta a ideia de um ‘princípio de simetria’ a partir do qual “nenhuma norma metodológica geral poderia justificar a diferença entre vencedores e vencidos criada pelo encerramento de uma controvérsia” (STENGERS, 2002, p. 17). O perigo do qual este princípio vem nos defender diz respeito

¹⁵² “O mundo sintético da ciência é um mundo da coerência remendada” (WAGNER, 2012, p. 355).

ao risco de “tomar emprestado o vocabulário do vencedor para contar a história de uma controvérsia” (Idem). É necessário, ressalta a autora, pelo contrário,

tornar explícita a situação de profunda indecisão, ou seja, também o conjunto de fatores eventualmente ‘não-científicos’ que participaram da criação da relação de força final que herdamos quando imaginamos que a crise fez, efetivamente, a diferença entre vencedores e vencidos (STENGERS, 2002, p. 17).

É preciso, portanto, reconhecer que mesmo a partir dos protocolos metodológicos que tornam as pesquisas válidas, há uma grande margem de contingência no desenrolar da história dos progressos científicos, nos quais incorrem, além da busca da “verdade”, alianças com os poderes político-econômicos, estratégias de publicidade: ou seja, uma série de elementos ‘não científicos’ que estarão diretamente envolvidos no resultado. Nesta linha, a autora, salienta que “a imagem kuhniana da ciência remete à ideia hegeliana da ‘astúcia da razão’: constrói-se uma história, por meios irracionais, que corresponda ponto por ponto, da melhor maneira possível, ao que se espera de um trabalho de cunho racional” (STENGERS, 2002, p. 18).

O perigo aqui seria cair naquilo que Latour chamou de ‘erro dos modernos’, e confundir produtos com processos, ao acreditar que “que a produção da racionalização burocrática suponha burocratas racionais, [ou] que a produção de uma ciência universal dependa de sábios universalistas” (LATOUR, 1994, p. 113). Feyrabend, em sua obra sobre o assunto intitulada *Contra o método*, faz uma advertência muito próxima a esta. Nela nos diz ele que “as decisões que dizem respeito ao valor e à utilização da ciência não são decisões científicas; constituem o que nós poderíamos chamar de decisões ‘existenciais’; são decisões sobre a maneira de viver, pensar, sentir e se comportar”¹⁵³. Estamos aqui mais uma vez girando em torno da questão entre a ‘experiência social dos cientistas’ e os tipos de estruturas cognitivas privilegiadas por suas condutas ou escolhas epistêmicas.

Com o acréscimo bastante relevante de investigar quais relações esta epistemologia, que foi sempre política segundo Latour (2014, p. 17) estabelece com os poderes constituídos, em nome da escrita de uma história triunfal e ascendente. Quanto a isso, Stengers nos faz uma importante advertência: “a assimetria estabelecida na história entre vencedores e vencidos não é apenas um aspecto da situação que o historiador deve examinar, e é igualmente um aspecto da herança que o constitui” (STENGERS, 2002, p.

¹⁵³ FEYRABEND. *Contra o método*. Rio de Janeiro. Livraria Francisco Alves, 1989. In STENGERS, 2002, p. 49.

54). Que nos constitui, enfim, a todos ao nos debruçarmos sobre a questão. Mas que pesa ainda mais sobre aqueles que se atrevem a investigá-la a partir de um viés crítico, pois a versão triunfal ou estritamente racional da história da *episteme* ocidental “assegura também um modo de comprometimento com a verdade que, localizando à verdade do lado do poder, torna-a vulnerável a todos os poderes” (STENGERS, 2002, p. 145).

Com esta leitura não estamos querendo insinuar que a ciência seja somente, ou sobretudo, estratégia e cálculo convencional, capaz de impor, através da aliança com os poderes constituídos e seus interesses, uma ideologia mentirosa travestida de verdades universais. Apenas dizer, e isto é tudo, que é preciso aceitar que ela é isto também, e principalmente, que esta imagem construída e historicamente aperfeiçoada para fazer coincidir os processos com os resultados, não tem o monopólio sobre a definição da realidade que pretende. Afinal, como nos lembra Stengers:

Em nome da ciência", incontáveis animais foram viviseccionados, descerebrados, torturados, a fim de produzir dados "objetivos". "Em nome da ciência", um certo Stanley Milgram assumiu a responsabilidade de "repetir" uma experiência já realizada pela história humana e mostrou que se podia "em nome da ciência" fabricar torturadores como outros o fizeram "em nome do Estado" ou "em nome do bem da espécie humana". (STENGERS, 2002, p. 32).

Mas a versão triunfal, progressista, estritamente racional, não nos permite verdadeiramente assimilar as barbáries cometidas ao longo do processo, pois se apega ferrenhamente aos benefícios ‘inquestionáveis’ dos resultados. Acontece que, “quando os próprios dados são relativos a um dispositivo que ‘cria’ unilateralmente a possibilidade de submeter qualquer um ou qualquer coisa a medidas quantitativas, o próprio sentido da operação já pressupõe uma definição do que é a ciência: o que ela permite, o que proíbe, de que forma autoriza a mutilar” (STENGERS, 2002, p. 32). Isto se dá, segundo a autora, porque

quer falemos da ciência ou da sociedade, o progresso é a imagem dominante, aquela que permite estruturar a história, separar o essencial do anedótico, fazer se comunicarem narrativa e significado. O progresso constitui verdadeiramente para nós a um só tempo uma medida da marcha do tempo e a marca identificadora que autoriza quem fala a julgar (STENGERS, 2002, p. 182).

É a esta história que os saberes cosmopolíticos dos povos ameríndios estão submetidos, é a partir dela que eles são comumente julgados: quer pela opinião pública, pelo senso comum, ou ainda pelas diretrizes governamentais quando decide sobre a realização de uma obra monumental como Belo Monte sem considerar verdadeiramente os impactos negativos e irreversíveis sobre as populações nativas e a sustentabilidade do bioma envolvido. Stengers mais uma vez, sobre esta questão, nos diz que “aquilo que o

positivismo desqualifica pode também ser descrito como sendo objeto de uma perda irreparável, vítima de uma destruição de significação e valor” (STENGERS, 2002, p. 37). Pois, como acontece muitas vezes, quanto maior a escala do impacto de determinados empreendimentos, mais irreversíveis são seus efeitos destrutivos, como aquele outro que matou e deixou em coma um rio inteiro¹⁵⁴.

Neste sentido,

Os grandes relatos mobilizadores sempre definiram o progresso pelo modo da assimetria, poder daquele que se adianta em nome da ciência, desprezo pelas ‘opiniões’ daqueles que ocupam o terreno a ser dominado. Eles sempre omitiram o fato de que, na maior parte do tempo, não somente as zonas em que se investiu não eram virgens, mas os saberes locais, longe de se terem tornado obsoletos, permitiram guiar a criação de novas pertinências, retroativamente descritas como deduções autorizadas pelo paradigma (STENGERS, 2002, p. 144-145).

O evento acima referenciado também pode ser descrito como biopirataria, a qual inclusive vem acontecendo sistematicamente ao longo deste último meio milênio, com tantos saberes bioquímicos sobre as plantas, solo e demais materiais nativos da América do Sul (ou *Aby Ayala*) que veem sendo apropriados pela indústria têxtil, cosmética, farmacêutica, e etc., sem que nenhuma contrapartida seja estabelecida, ou mínima valorização quanto a importância destes conhecimentos prévios prestados por estes povos (que os desenvolveram e aperfeiçoaram ao longo de milênios), nas narrativas científicas de seus resultados.

Voltando agora ao aspecto autorreferenciado desta história triunfal das ciências modernas, Latour nos traz um aporte bastante esclarecedor. Nos diz ele que a descoberta dos “milhões de anos do *big bang* datam dos anos 50, o pré-cambriano, da metade do século XIX, quanto as partículas que compõem o universo, elas foram todas nascidas em nosso século (XX)” (LATOURE, 2004, p. 70). O autor se utiliza destes dados para concluir que “em lugar de nos encontrarmos diante de uma natureza sem história e uma sociedade com história, já nos encontramos, entretanto, diante de uma história conjunta das ciências e da natureza” (LATOURE, 2004, p. 70). Poderíamos acrescentar ainda, que esta história conjunta é contada de maneira triunfal, autorreferente, baseada em uma estreita aliança entre epistemologia política e poderes constituídos, que se não desqualifica completamente as metodologias científicas, aponta um vício de origem que vem há muito condicionando seus direcionamentos e resultados. Ainda é preciso dizer que a maneira como é narrada ou vivida esta história, nos torna incapazes de verdadeiramente aprender

¹⁵⁴ O rompimento da barragem da Samarco, cujas donas são a Vale e BHP Billiton, na tarde do dia 5 de novembro de 2015, sobre o Rio Doce ou Watú.

com os erros, barbáries e catástrofes ocorridos no processo, por estamos hipnotizados por uma linha de chegada que, apesar de não existir, nos empurra sempre para a frente. É, portanto, a partir destas leituras e constatações críticas que surge a proposta cosmopolítica da qual passaremos a nos ocupar.

4.4 A PROPOSTA COSMOPOLÍTICA E A ‘GUERRA DE MUNDOS’.

Ao formular pioneiramente aquilo que chamou de ‘proposta cosmopolítica’, Stengers aponta para um horizonte, se não completamente impensável, muito dificilmente concebível para a *episteme* ocidental: aquele que preconiza humildade frente ao desconhecido. Segundo Stengers, o termo *cosmos*, nessa composição, designa “o desconhecido desses mundos múltiplos e divergentes; as articulações de que poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se desejaria final, ecumênica”¹⁵⁵ (STENGERS, 2014, p. 22). E esclarece, algumas páginas adiante que,

Assim como aparece na proposta cosmopolítica, o cosmos não tem representante, ninguém fala em seu nome, nem pode ser objeto de qualquer procedimento de consulta. Seu modo de existência se traduz no conjunto dos modos de fazer, dos artificios, cuja eficácia é expor quem vai ter que decidir, forçá-los a esse medo. (STENGERS, 2014, p. 40)¹⁵⁶.

De nossa parte poderíamos fazer a leitura de que, ao trazer o termo *cosmos* como índice do desconhecido destes mundos múltiplos, dentre estes os que emergem das cosmopolíticas ameríndias, o medo cada vez mais vai tomando a forma de uma catástrofe ambiental, ecológica, a qual ultimamente vem atendendo pelo nome de Antropoceno¹⁵⁷.

A reflexão da autora segue dizendo que “a proposta cosmopolítica nada tem a ver com o milagre das decisões ‘que fazem todos concordar’. O que importa neste caso é a proibição do esquecimento, ou pior da humilhação”¹⁵⁸ (STENGERS, 2014, p. 39). Em grande medida, a proposta de Stengers, ao buscar rearticular democracia e ciência se

¹⁵⁵ No original, “*lo desconocido de estos mundos múltiples, divergentes; las articulaciones de las que podrían llegar a ser capaces, contra la tentación de una paz que se quisiera final, ecuménica*”. Tradução nossa.

¹⁵⁶ No original, “*así como figura en la propuesta cosmopolítica, el cosmos no tiene representante, nadie habla en su nombre, ni puede ser objeto de ningún procedimiento de consultación. Su modo de existencia se traduce por el conjunto de las maneras de hacer, de los artificios, cuya eficacia es exponer a los que van a tener que decidir, a obligarlos a este miedo*”. Tradução nossa. Neste caso, o medo de que a autora se refere estaria ligado as palavras do Lorde inglês responsável direto pela primeira decretação coletiva da morte de um rei: “*qué hemos hecho, qué seguimos haciendo cuando utilizamos palabras que hacen de nosotros los herederos de los que erradicaron a las brujas*” (STENGERS, 2014, p. 40).

¹⁵⁷ Iremos tratar melhor deste conceito, central para se pensar a catástrofe ambiental, mais adiante.

¹⁵⁸ No original, “*la propuesta cosmopolítica no tiene nada que ver con el milagro de decisiones ‘que ponen de acuerdo a todo el mundo’*. Lo que importa en este caso es la prohibición del olvido, o, peor, de la humillación”. Tradução nossa.

aproxima bastante da de Latour¹⁵⁹. De um lado, para Stengers, “o que chamamos democracia é a maneira menos pior de gerenciar o rebanho humano, ou uma aposta cujo eixo não é o que os humanos são, mas o que eles podem se tornar capazes de”¹⁶⁰ (STENGERS, 2014, p. 33). Temos aí então, por parte da autora, a hesitação entre uma resignação (a maneira menos pior de administrar o rebanho humano), e uma aposta (aquilo que podemos chegar a ser capazes). Para esta autora, não se trata, portanto, de encontrar uma resposta, mas de ouvir com mais atenção as perguntas que não compreendemos, as que não se encaixam nos quadros já estabelecidos de problemas relevantes. Seria o caso, segundo ela, de *desacelerar* a razão, de tornar mais lenta a velocidade com a qual decidimos quais questões são relevantes e quais não. É de fato o chamado para um exercício filosófico grandioso e profundo, ainda que pouco prático, o qual ela denomina como sendo o de “conferir eficácia ao murmúrio do idiota.”¹⁶¹ (STENGERS, 2014, p. 33).

Latour, por sua vez, coloca a questão da seguinte maneira:

A democracia não pode ser julgada senão na condição de poder atravessar livremente a fronteira, agora desmantelada, entre ciência e política, a fim de acrescentar à discussão uma série de vozes novas, inaudíveis até então, ainda que seu clamor pretendesse cobrir todo o debate: a voz dos não-humanos. Restringir a discussão aos humanos, a seus interesses, suas subjetividades, seus direitos, parecerá, dentro de alguns anos, tão estranho quanto ter limitado, durante tão longo tempo, o direito de voto aos escravos, pobres e mulheres (LATOUR, 2004, p.132).

A proposta de Latour busca assim dar voz ao que ele chamou de não-humanos, registro no qual os nativos ameríndios já foram inseridos, e dos quais seus coletivos estão recheados. O apelo de Latour é explícito: “devolvamos às ciências a balbúrdia da democracia, ao abrigo da qual se havia pretendido erigi-las” (LATOUR, 2004, p. 242). Começa desde aí então a se desenhar a ideia de criação de um ‘parlamento das coisas’, no qual constariam

representantes não somente científicos, mas também industriais, administrativos, trabalhadores e cidadãos: outras sensibilidades implicando a formulação de outros problemas, exigindo a explicação de outros significados do que aqueles que os cientistas são levados a considerar” (STENGERS, 2002, p. 192).

¹⁵⁹ Inclusive é digno de nota desta interlocução que cada um dedique ao outro suas obras de maior fôlego sobre o tema.

¹⁶⁰ No original, *lo que llamamos democracia es o bien la manera menos peor de administrar el rebaño humano, o bien una apuesta cuyo eje no es qué sean los humanos, sino aquello de lo que pueden llegar a ser capaces*. Tradução nossa.

¹⁶¹ O idiota aqui é pensado aqui à imagem do *Batleby*, de Melville, e seu desconcertante “*i would prefer not to*”. No original, *conferirle una eficacia al murmullo del idiota*. Tradução nossa.

Trata-se não de romper a autonomia metodológica das ciências, mas trazê-las para o amplo debate público, no qual operam outras racionalidades, outras lógicas, pois já há algum tempo, seus resultados, decisões e princípios epistêmicos, afetam diversos mundos – muitas vezes de forma drástica e irreversível.

Stengers também esclarece que, do seu ponto de vista, este ‘parlamento das coisas’ “não pertence ao futuro como uma utopia a se concretizar – não é ‘realizável’; pertence ao presente na qualidade de vetor de devir ou ‘experiência de pensamento’, isto é, como instrumento de diagnóstico, de criação e de resistência” (STENGERS, 2002, p. 186). Seu apelo é, portanto, para uma intervenção provocativa, algo como uma freada brusca, a partir da qual termos como razão, ciência, democracia, possam ser repensados e rearticulados, desligados de uma vez de qualquer hipnotismo causado pela ideia de progresso, sem negar as especificidades metodológicas do conhecimento cumulativo.

Latour, por outro lado, enxerga na proposta do ‘parlamento das coisas’, que é originalmente sua, inclusive, uma vocação normativa. Em sua obra *Políticas da Natureza*, busca deliberadamente elaborar um novo desenho institucional a partir do qual as decisões, agora relativas a um só coletivo e não mais dividida entre naturais e culturais, entre ciência e política, possam ser tomadas democraticamente. Segundo ele:

Se existe uma coisa que todos fazemos da mesma forma é construir ao mesmo tempo nossos coletivos humanos e os não-humanos que os cercam. Alguns mobilizam, para construir seus coletivos, ancestrais, leões, estrelas fixas e o sangue coagulados dos sacrifícios; para construir os nossos, nós mobilizamos a genética, a zoologia, a cosmologia e a hematologia. (LATOUR, 2004, p. 104).

Pensar como um só coletivo, para além da epistemologia política fundamentada na divisão entre ciência e política, é a estratégia de Latour para dar visibilidade ao trabalho de produção dos híbridos, que até então habitavam uma zona cinzenta, nem objetos naturais, nem fruto de decisões políticas, seres aparentemente neutros que, no entanto, deixavam o social à mercê de conveniências científicas ligadas à economia, às grandes indústrias químicas ou farmacêuticas. Segundo ele, é fundamental para o futuro ecológico do planeta, que nos tornemos capazes de politizar estas produções, como a dos agrotóxicos por exemplo, pensando seus efeitos a médio e longo prazo, para além de sua eficiência imediata.

O autor empreende este debate a partir da tentativa de fundamentação conceitual daquilo que passou a chamar de Ecologia Política¹⁶², enquanto apelo para a construção

¹⁶² Ecologia Política: distinguir as “questões da natureza e as questões da política, ou explicitamente, tratando-as como uma só questão que se propõe a todos os coletivos” (LATOUR, 2004, p. 12).

pública, democrática, deste coletivo o qual já constituímos, a partir de um ponto de vista fundamentalmente ecológico. Mas que para se realizar enquanto radicalidade política, não pode se contentar com o cenário teórico previamente montado pelos modernos. Segundo ele, “do ponto de vista conceitual, a ecologia política não começou ainda a existir; simplesmente se conjugaram os dois termos, ‘ecologia’ e ‘política’, sem repensar inteiramente os componentes” (LATOUR, 2004, p. 13). Essa é a tarefa para a qual se propõe nesta obra, de fato nada modesta, de reescrever a Constituição moderna, modelada a partir dos binômios natureza x cultura, ciência x política, para torná-la capaz de democratizar o trabalho dos cientistas, o qual foi, desde sempre, politizado.

Este autor ainda esclarece que,

pelo termo coletivo, no singular, entendemos (...) a colocação em movimento de um problema de composição progressiva do mundo comum, que a divisão em duas câmaras da antiga Constituição não permitia sequer iniciar, uma vez que a natureza, prematuramente unificada, já havia resolvido o problema de uma vez por todas (LATOUR, 2004, p. 117).

No entanto, a parte toda a complexidade, sofisticação e visão crítica do autor, pesa sobre sua proposta, ao menos como apresentada em *Políticas da Natureza*, um caráter excessivamente normativo e amplo, a partir do qual fica difícil (se não impossível) tematizar as cosmopolíticas ameríndias a partir de suas especificidades. É preciso, no entanto, reconhecer que ele está atento ao seu ‘lugar de fala’ e aos limites implicados no seu ponto de vista, quando diz: “eu bem sei que não fiz senão exprimir um ponto de vista particular, não somente europeu, mas francês, talvez mesmo social-democrata, ou pior ainda, logocêntrico. Mas, onde já se viu um diplomata que não leve os estigmas do campo que ele representa?” (LATOUR, 2004, p. 359).

Nada que desmereça seu aguçado e profundo esforço analítico, como proposto nesta obra, mas talvez nos interesse mais, para o campo que estamos nos debruçando, menos afeito à ‘social-democracia’ ou ao ‘parlamentos das coisas’; mais próximos as assembleias cosmopolíticas convocadas pelos xamãs (que são, também eles, diplomatas), às imagens mobilizadas pelo autor através do paradigma da guerra de mundos. Ali está mais claramente exposta a tarefa de reconhecer mais uma vez, e de uma vez por todas, que “não se trata de diálogo, nem de tolerância, culpa ou perdão, mas de guerra, de negociação, de diplomacia e composição.” ¹⁶³(LATOUR, 2015, p. 10).

¹⁶³ No original, *il ne s’agit ni de dialogue, ni de tolérance, ni de culpabilité, ni de pardon, mais de guerre, de négociation, de diplomatie et de composition*. Tradução nossa.

Pois só tornando explícito isto, que não é uma declaração, mas o reconhecimento de um ‘estado de guerra’, poderemos compreender que o ‘mundo comum’ do qual o autor tanto trata, e cuja normatização anseia, não está dado, cientificamente imposto, mas sim multiplamente composto:

o mundo comum deve ser composto gradualmente, não instituído de antemão. Não se encontra atrás de nós e já feito, como a natureza, mas diante de nós, como uma tarefa imensa que teremos que realizar aos poucos. Ele não está acima de nós, como o mediador que poderia arbitrar os conflitos, mas sim o próprio jogo desses conflitos, que podem se tornar, em caso de negociação, objeto de um compromisso. Sim, o mundo comum "está em disputa"¹⁶⁴ (LATOUR, 2015, p. 8)

Não é difícil para qualquer um que assiste noticiários perceber que existe muita coisa em jogo quando se trata de ecologia. Seja a partir dos registros de grandes cheias, queimadas, ou quaisquer outros dos trágicos eventos ligados ao aquecimento global que hoje estão nos levando àquilo que os cientistas chamam de 6ª extinção em massa¹⁶⁵. Persiste, no entanto, no imaginário coletivo e na teoria de muitos acadêmicos, a fé no surgimento de uma solução científica, trazida pelo conhecimento acumulado (inclusive através de catástrofes artificialmente produzidas), na crença de que o progresso nos redimirá, nos salvará, nem que seja nos tornando capazes de colonizar outros planetas. Latour chamou isto de ‘maquinaria temporal’, ‘fábrica de tempo’, como sendo aquilo que “a ecologia política deve atacar com todo o conhecimento de causa. Ela deve modificar o mecanismo que gera a diferença entre o passado e o futuro, suspender o tique-taque que ritmava a temporalidade dos modernos” (LATOUR, 2004, p. 308). Propondo que esta temporalidade está presa à quimera do progresso.

Mas antes de encararmos de frente o cenário de guerra que se nos apresenta, a partir dos conceitos de antropoceno e ‘queda do céu’, é preciso realizar algumas mediações através das quais nós passamos historicamente a conhecer e nos interessar pelos povos outros sobre os quais estamos nos debruçando. Os povos nativos ou

¹⁶⁴ No original, *le monde commun est à composer progressivement, il n'est pas déjà constitué. Il ne se trouve pas derrière nous et déjà fait, comme la nature, mais devant nous, comme une tâche immense qu'il va nous falloir accomplir peu à peu. Il n'est pas au dessus de nous, comme le médiateur qui pourrait arbitrer les conflits, mais l'enjeu même de ces conflits, ce qui pourrait devenir, en cas de négociation, l'objet d'un compromis. Oui, le monde commun « is up for grabs »*. Tradução nossa.

¹⁶⁵ Segundo o estudo publicado na revista científica *Proceedings of the National Academy of Sciences* (PNAS/2017), há uma tendência de investidas cada vez maiores contra a biodiversidade do planeta, resultando numa perspectiva "sombria sobre o futuro da vida, inclusive humana". O motivo, diz o estudo: "problemas ambientais globais causados pelo homem" (...) "A humanidade acabará por pagar um preço muito alto pela diminuição do único conjunto de vida que conhecemos no universo", alertam os cientistas. Fonte: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/mundo-vive-sexta-extincao-em-massa-e-e-pior-do-que-parece.ghtml>. DW/G1 (11/07/2017).

originários das terras baixas da América do Sul, que juntamente com diversos outros povos nativos do planeta, constituem parte extremamente relevante do lado de lá dessa guerra.

Pois, por mais que possamos ouvir hoje de maneiras cada vez mais diretas¹⁶⁶ as vozes de pensadores e lideranças ameríndias que nos apresentam suas reflexões e propostas cosmopolíticas em ‘primeira mão’, em muitos aspectos a mediação da Antropologia, enquanto disciplina científica especializada no assunto, é incontornável. Pois após as projeções metafísicas contemporâneas ao ‘mau encontro’¹⁶⁷, relatadas por missionários e aventureiros nos séculos XVI e XVII, oriundos de uma Europa saindo do iluminismo renascentista, vai ser através do surgimento da Antropologia como ciência, que se começa a criar algo próximo de um discurso oficial para se tratar daqueles povos nativos até então tido como bárbaros ou dotados de uma outra natureza que a dos humanos europeus: “aos primeiros exploradores do continente americano, os índios apareceram, antes de tudo, como pessoas de uma outra natureza que a deles mesmos” (CLASTRES, H., 1980, p. 193)¹⁶⁸. No entanto, para o nosso foco de análise, tendo em vista a vastidão e complexidade da Antropologia como disciplina, vamos nos concentrar no evento teórico recente que mais de perto dialoga com nossa proposta de escuta atenta das narrativas dos povos ameríndios, a saber, a chamada ‘virada ontológica’.

4.5 ANTROPOLOGIA SIMÉTRICA E A VIRADA ONTOLÓGICA

Iniciaremos este tópico tratando do surgimento de uma proposta epistêmica dentro da Antropologia, conhecida como ‘simétrica’, a qual teria surgido pioneiramente nos trabalhos de Bruno Latour, figurando já no subtítulo de sua obra *Jamais Fomos Modernos: ensaios de antropologia simétrica*. Ali, segundo esse autor, tratava-se de ultrapassar a fronteira exposta pela divisão radical entre natureza e cultura, cuja presunção de domínio da Natureza apenas pelos ocidentais punha qualquer proposta de relação de conhecimento em uma assimetria de princípio, ao evitar estudar os objetos da natureza e assim limitar a extensão de suas pesquisas apenas às culturas (LATOUR, 1994, p. 91).

¹⁶⁶ Em depoimentos em vídeo, documentários, textos literários e etc.

¹⁶⁷ Conceito formulado por Pierre Clastres em artigo sobre La Boétie e a organização política ameríndia, intitulado “*Liberdade, mau encontro, inominável*”, presente no volume *Arqueologia da Violência* (2004, p. 107-121).

¹⁶⁸ “E o fato é que os índios da América pareceram tão estrangeiros pelos seus hábitos (nunca pelo seu aspecto físico) que se perguntou seriamente, e durante várias décadas, precisamente sobre sua natureza: tinham eles ou não uma alma? Eram eles humanos?” (CLASTRES, H. 1980. p. 194).

O percurso a ser percorrido, segundo Latour, para que a Antropologia se torne simétrica e possa ir e vir entre os modernos e os não modernos, seria torná-la

capaz de enfrentar não as crenças que não nos tocam diretamente – somos sempre bastante críticos frente a elas – mas sim os conhecimentos aos quais aderimos totalmente. É preciso torná-la capaz de estudar as ciências, ultrapassando os limites da sociologia do conhecimento, e sobretudo da epistemologia (LATOUR, 1994, p. 91).

Este foi basicamente o caminho percorrido nos primeiros tópicos deste capítulo, ao realizar o que chamamos ali de ‘recuo incontornável’, de crítica ao monismo ontológico previsto pela Ciência, e assim questionar o domínio sobre a realidade a partir desta epistemologia (política) hegemônica. Consideramos esta operação crucial pois apenas através dela, daquilo que Latour chamou de substituição da oposição do conhecimento e do poder, da natureza e da sociedade, por uma operação prévia de distribuição dos direitos e dos deveres dos humanos e dos não-humanos, torna-se a modernidade comparável às outras formas de organização política (LATOUR, 2004, p. 32)¹⁶⁹.

O passo seguinte sendo o reconhecimento da autodeterminação ontológica destes povos. Mas para isso precisaremos tratar de alguns dos aspectos que compõem esta ‘virada’. Primeiro seria interessante pontuar que o conceito de ontologia ressurge no vocabulário filosófico no início do século XX, depois de ter sido alijado pela *revolução copernicana*, de Kant, que, “curiosamente, ao contrário da revolução de Copérnico que tirou o observador do centro do mundo, consistiu em fazer girar o mundo em torno do sujeito” (ALMEIDA, 2013, p. 10), tornando-se assim capaz de reduzir toda a realidade não-científica, ao epistêmico e ao categorial¹⁷⁰.

Segundo Almeida, a virada ontológica seria voltar “a fazer o sujeito girar em torno do mundo” (ALMEIDA, 2013, p. 10), ou, na formulação de Viveiros de Castro: “repor no mundo o que havia sido posto no eu” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 13). Através desta operação é posta em questão, entre outras coisas, a prioridade (ou domínio) do Ocidente em definir o que é real (a existência mesmo dos entes), e o que é apenas crença, imaginação coletiva, ilusões culturalmente ritualizadas. Esta questão repousa, como

¹⁶⁹ O trabalho de romper com o dualismo que apartava as antropologias social e cultural, tradicionalmente à caça de “culturas”, e as antropologias físicas e biológicas, interessadas pela “natureza”, partiu da reconsideração desses conceitos por parte da antropologia simétrica (SÁ JÚNIOR, 2014, p. 9). Sobre essa questão, Almeida salienta ainda a importância do trabalho de Quine “Dogmas do Empirismo”, no qual o filósofo refuta uma série de pressupostos do neopositivismo, de forma a tornar a realidade (ontologia) mais uma vez disputável. (ALMEIDA, 2013, p. 8). Cf. especialmente o exemplo do ‘linguista etnógrafo’ (ALMEIDA, 2013, p. 11).

¹⁷⁰ VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 13.

vimos, na distinção ontológica entre natureza e cultura (*nomos* e *physis*), a qual tornou a apreensão científica da ‘natureza’, um terceiro termo acima de qualquer questionamento, porque representativo do reino da necessidade. Esta versão da realidade recebe também o nome de *mononaturalismo*, o qual pressupõe a ideia de que existe uma só natureza, que por sua vez dá sustentação ao multiculturalismo sobre o qual se baseava o exercício antropológico até então: a multiplicidade de culturas que autorizava o exercício antropológico dependia, afinal, da estabilidade oferecida pelo conceito de natureza, homogêneo, frio e objetivo e, portanto, apto a exercer o papel de *tercium comparationis* (SÁ JÚNIOR, 2014, p. 9).

Eduardo Viveiros de Castro, fundador (junto com Tânia Stolze Lima¹⁷¹) de uma corrente de pensamento dentro da Antropologia conhecida como ‘perspectivismo ameríndio’ (ou multinaturalismo amazônico), defende que a clivagem que vai estabelecer os pontos desta ‘virada’ está relacionada ao enfrentamento das

cosmologias multiculturalistas modernas [que] 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 (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 349).

Foi, portanto, a partir do rompimento desta bolha na qual estava encerrada a Natureza, apenas verdadeiramente acessível pela epistemologia política do Ocidente, que surge a proposta da virada ontológica, e dentro dela a possibilidade de uma escuta realmente comprometida com a relevância cosmopolíticas do pensamento dos povos nativos ou originários. Neste sentido, como nos coloca Sá Júnior, no artigo intitulado *Philippe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia*:

investir na antropologia simétrica e na ‘virada ontológica’ a ela vinculada (...) aparece, assim, tanto como reabilitação da reflexão metafísica nas ciências sociais contemporaneamente quanto como dínamo da crítica, cada vez mais incisiva, ao paradigma nuclear dessas ciências, preservado desde sua geração, no século XVII: a referida oposição entre natureza e cultura (SÁ JÚNIOR, 2014, p. 13).

O trabalho de Philippe Descola que irá marcar este campo de discussão, e que, segundo Sá Júnior, “melhor e com mais potência perfilou as ambições ontológicas da antropologia simétrica e essas metafísicas que frequentemente lhes servem de combustível”, foi *Par-delà nature et culture* (2005). À parte, no entanto, toda a proposta metafisicamente inclusiva deste autor, cujos debates por ela provocados vieram

¹⁷¹ Cf. LIMA, Tânia Stolze. **Um Peixe Olhou Para Mim. O povo Yudjá e a perspectiva**. UNESP/ ISA/ NUTI. . São Paulo. 2005.

inegavelmente alargar o campo de discussão acerca da validade e relevância das cosmopolíticas dos povos nativos; existe em seu trabalho alguns princípios bastante problemáticos que nos fazem ter ressalvas importantes quanto aos resultados por ele pretendidos.

Antes de entrar nesta crítica, no entanto, situemos melhor sua obra, como apresentada por Viveiros de Castro. Segundo o antropólogo brasileiro, Descola distingue três modos de ‘objetivação da natureza’:

- Totemismo: onde as diferenças entre as espécies naturais são utilizadas para organizar logicamente a ordem interna à sociedade, isto é, onde a relação entre natureza e cultura é do tipo metafórico e marcada pela descontinuidade intra e interserial (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 361)
- Animismo: onde as categorias elementares da vida social organizam as relações entre os humanos e as espécies naturais, definindo assim uma continuidade de tipo sociomórfico entre natureza e cultura fundada na atribuição de ‘disposições humanas e características sociais aos seres naturais’.” (Idem, p. 361-362).
- Naturalismo: típico das cosmologias ocidentais, que supõe uma dualidade ontológica entre natureza, domínio da necessidade, e cultura, domínio da espontaneidade, regiões separadas por uma descontinuidade metonímica. (Idem, p. 362).

Para nos situarmos melhor neste debate, façamos já a declaração de que as cosmopolíticas ameríndias encontrar-se-iam no segundo termo desta classificação, a partir da qual “o referencial comum a todos os seres da natureza não é o homem enquanto espécie, mas a humanidade enquanto condição’ (Descola, in VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 356). Nos deteremos melhor nestas definições quando tratarmos do perspectivismo ameríndio em si. Por ora, é importante ressaltar as matrizes filosóficas, conceituais, que orientam o trabalho de Descola, a fim de observar seus limites, no que se refere à defesa da relevância política das cosmopolíticas ameríndias.

Como nos explica Sá Júnior, em grande parte o trabalho de Descola que estabelece as distinções expostas acima, é estruturado a partir de um par tomado da fenomenologia husserliana: fisicalidade e interioridade¹⁷². Nos eximindo de entrar no cipoal conceitual composto por esta proposta filosófica, basta-nos lembrar que há nela um compromisso intrínseco com a universalidade da experiência humana, a despeito das complexidades

¹⁷² “As relações de semelhança e dessemelhança entre as fisicalidades e as interioridades geram quatro ontologias: animismo (semelhança de interioridades, diferença de fisicalidades), totemismo (semelhança de interioridades, semelhança de fisicalidades), naturalismo (diferença de interioridades, semelhança de fisicalidades) e analogismo (diferença de interioridades, diferença de fisicalidades) (Descola, in SÁ JÚNIOR, 2014, p. 19).

fenomenológicas a ela somados. Isto fica claro em momentos em que surge, por parte deste pensador, a defesa de um ‘ego puro e universal’¹⁷³, como nas *Meditações Cartesianas* (2001) de Husserl, ou como exposto na obra intitulada *A crise da humanidade europeia e a Filosofia* (2002), onde o Husserl defende a existência de um “têlos espiritual da humanidade europeia, no qual estão encerrados os têlos particulares das nações isoladas e dos homens individuais” (HUSSERL, 2002, p. 65).

E este não é o único referencial problemático da obra antropológica de Descola. Ainda segundo Sá Júnior, em determinado momento aquele autor

vê-se na necessidade de evocar um princípio estabelecido por Kant para justificar o alinhamento entre uma “fisiologia das interações”, própria do território da experiência, e uma “morfologia das práticas”, decompostas em suas unidades mínimas para facilitar o processo de extrapolação explorado por “*Par-delà nature et culture*”. Esse esforço origina-se, portanto, da percepção kantiana de que estruturas sem conteúdo são tão vazias quanto experiências não dotadas de forma (SÁ JÚNIOR, 2014, p. 25).

Nos limites de nossa investigação, para situar Kant e dele nos afastarmos, basta mencionar sua íntima relação com Locke¹⁷⁴ e Newton, já que a construção teórica e conceitual dos *juízos sintéticos a priori*, e seu alcance pretensamente universal, enquanto “verdadeiro problema”¹⁷⁵ enfrentado por sua “Crítica da Razão Pura”, consistiria basicamente em uma resposta filosófica a possibilidade da física newtoniana. Em contrapartida a essa leitura temos Viveiros de Castro que, por exemplo, pensa a ‘virada ontológica’ como resultando em um crescente “interesse por alternativas ao correlacionismo antropocêntrico derivado da revolução copernicana de Kant” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 13).

Esse debate acerca dos referenciais universalistas da obra de Descola já foi travado uma vez, publicamente, em uma conferência na França em que ele e Viveiros de Castro foram convidados a fazer dialogarem suas obras. Este episódio ficou documentado por Bruno Latour no texto intitulado *Perspectivismo: tipo ou bomba?* (2011). Neste texto, ao comentar a obra de Descola, Latour faz a seguinte descrição:

Apesar do universalismo imperialista dos “naturalistas” ter sido ultrapassado, um novo universalismo ainda era possível, um que permitisse que cuidadosas relações estruturais fossem estabelecidas entre as quatro maneiras de produzir coletivos. O grande projeto de Descola era então reinventar uma nova forma de universalismo para a antropologia, mas dessa vez um “relativo”, ou antes, um

¹⁷³ HUSSERL, 2001, p. 21.

¹⁷⁴ Cujas referências, como precursor de seu projeto de fundamentação epistêmica, surge diversas vezes na sua primeira Crítica: “tal rastreamento dos primeiros esforços da nossa capacidade de conhecimentos para ascender a conceitos gerais a partir de percepções singulares tem, sem dúvida, grande utilidade e deve agradecer-se ao célebre Locke ter sido o primeiro a abrir este caminho” (KANT, 2001, B119).

¹⁷⁵ KANT, 2001, B19.

universalismo “relativista”, que ele desenvolveu em seu livro *Par delà nature et culture*. (LATOURE, 2011, p. 175).

A crítica e incômodo de Viveiros de Castro com essa proposta é também a nossa, de estar sendo construído, ainda que com mais sofisticação e complexidade, na ampla prateleira dos conceitos ocidentais, apenas mais uma prancha capaz de acomodar o pensamento ameríndio enquanto diferença contestadora. E por isso, neste debate, o antropólogo brasileiro faz duas declarações que considerados particularmente pertinentes. A primeira é a de que a “última coisa que [o perspectivismo] pretende é que a luta ameríndia contra a filosofia ocidental se torne apenas mais uma curiosidade no vasto gabinete de curiosidades que ele acusa Descola de estar tentando construir” (VIVEIROS DE CASTRO, In LATOUR, 2011, p. 176). E a segunda levanta a questão de que: “se há uma abordagem que é totalmente antiperspectivista é a noção mesma de um tipo dentro de uma categoria, uma ideia que só pode ocorrer àqueles a quem Viveiros de Castro chamou ‘antropólogos republicanos’” ((VIVEIROS DE CASTRO, In LATOUR, 2011, p. 175).

De nossa parte, acreditamos que nos basta este resumo para salientar as diferenças e ressalvas que temos ante as pretensões taxonômicas de Descola, ainda que reconheçamos que sua produção foi importante para o debate antropológico mais amplo, em torno da variabilidade metafísica. Mas, como já dissemos mais de uma vez, não estamos aqui fazendo antropologia, nem temos formação para tal. E se enveredamos em pesquisar o pensamento ameríndio até então confinado nestas especificidades disciplinares é sobretudo porque nosso objetivo é ajudar a construir ou sedimentar um espaço discursivo dentro do debate filosófico latino-americano, a partir do qual as cosmopolíticas ameríndias possam emergir com toda a relevância que merecem. O que nos impele, por sua vez, a uma análise mais detida da proposta do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, enquanto última parada teórica antes de tratarmos da cosmopolítica ameríndia em si, entre suas estratégias políticas e conceituais, a partir de dois dos seus mais importantes porta-vozes vivos.

4.5.1 Perspectivismo ameríndio.

O perspectivismo ameríndio como pensado e proposto por Viveiros de Castro, teria surgido pioneiramente a partir de sua experiência etnológica com os Araweté¹⁷⁶ (e depois se estendido a diversos povos amazônicos – particularmente aos pertencentes a família linguística Tupi-Guarani), é um acontecimento teórico de amplas ressonâncias, pois vai muito além da antropologia *stricto sensu*, ao mobilizar diversos conceitos filosóficos e referências históricas na sua estruturação. Um ponto crucial a ser colocado logo de início é sua relação com o animismo, a partir da classificação acima exposta por Descola: ou seja, para os diversos povos contemplados por esta teoria, não existe natureza, enquanto entidade transcendente como proposta pela metafísica ocidental, de forma que todas as relações entre humanos e não-humanos são sociais. O autor nos fornece uma definição sintética deste paradigma, no texto *Perspectivismo e Multinaturalismo*, presente na coletânea intitulada *A inconstância da alma selvagem* (2002), que vem a ser a seguinte: “uma só cultura, múltiplas naturezas; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379).

Fica claro então que o autor está atento ao fato de, na descrição desta cosmologia, se livrar do paradigma da representação, tributário que é do multiculturalismo, a partir do qual a diferença ameríndia poderia ser entendida como mera representação, sobreposta a uma natureza universal. Por isso afirma tão enfaticamente tratar-se de ‘um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação’. Neste sentido, o perspectivismo seria, na teoria, a prática a partir da qual se realiza “a ideia de que todos os habitantes do cosmos são gente em seu próprio departamento, ocupantes potenciais da posição dêitica de ‘primeira pessoa’ ou ‘sujeito’ do discurso cosmológico” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 355).

Já em *Transformação na Antropologia, transformação da antropologia*, de 2011, o autor nos oferece uma outra definição de sua proposta, a última que colocaremos aqui:

Com efeito, o pensamento ameríndio pode ser descrito como uma ontologia política do sensível, um panpsiquismo materialista radical que se manifesta sob a forma de um perspectivismo imanente: perspectivismo ontológico e topológico, em contraste com os perspectivismos epistemológicos e geométricos dominantes em nossa tradição. Esse pensamento pensa então um universo denso, saturado de intencionalidades ávidas de diferença, que se sustentam reciprocamente de suas respectivas distâncias perspectivas; onde todas as relações são concebidas como sociais (isto é, como formas-forças duplas, com uma face visível e outra invisível), determinando idealmente todos os termos como sujeitos dotados de um ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 6).

¹⁷⁶ Que resultou em sua tese de doutorado intitulada *Araweté: os deuses canibais* (1986).

Seria interessante reforçar, da citação acima, a colocação que diz tratar-se de uma ‘ontologia política do sensível’ a partir da qual a diferenciação seria a questão fundamental. Esta questão fica mais clara quando o autor esclarece que, para este pensamento, o oposto da diferença não é a identidade (que é virtualmente inexistente nestas cosmologias), mas a indiferença. Por isso haveria o exercício constante da diferenciação. E é justamente neste ato de inserir constantemente a diferença, que surge o segundo ponto desta citação que gostaríamos de ressaltar, pois o que torna todas as relações capazes de diferenciação é seu caráter social, a partir da ‘ideia de que todos os habitantes do cosmos são gente em seu próprio departamento’.

Tais colocações levaram Viveiros de Castro a concluir que (e isto é particularmente importante para a nossa tese), o pensamento ameríndio

reconhece outros modos de existência que o nosso; justifica uma outra prática da vida, e um outro modelo do laço social; distribui diferentemente as potências e as competências do corpo e da alma, do humano e do extra-humano, do geral e do particular, do ordinário e do singular, do fato e do feito; mobiliza, em suma, toda uma outra imagem do pensamento. Alteridade cultural radical. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 6).

Urge, portanto, reconhecer a relevância desta alteridade cultural radical como aquilo que Almeida chamou, em seu ensaio *Caipora e outros conflitos ontológicos*, de guerra ontológica¹⁷⁷. Pois o que está em jogo quando se coloca frente a frente modelos de produção sustentável (e sua taxa máxima de extração, construídas nos marcos da *economia verde*, de base capitalista); e as ontologias-caipora¹⁷⁸, que preconizam uma série de rituais e respeito aos entes humanos e não humanos (sob o signo do medo, da infração, do efeito panema¹⁷⁹), é “a existência de entes no sentido pragmático. É questão de vida e de morte para Caipora, para antas e macacos, para gente-de verdade e para pedras e rios” (ALMEIDA, 2013, p. 22).

Isto se dá porque os princípios éticos de um humanismo¹⁸⁰ difuso, a partir da simples ampliação do status de cidadania (com o etnocídio que lhe acompanha), há muito não são capazes de contemplar esta alteridade em sua inteireza: nos basta pensar nos outros-que-humanos, xapiris, caiporas, espíritos animais; frequentes e com alta relevância nestas cosmologias. Nem mesmo a ecologia, por mais comprometida que esteja com a

¹⁷⁷ ALMEIDA, M. 2013, p. 22.

¹⁷⁸ ALMEIDA, M. 2013, p. 21.

¹⁷⁹ ALMEIDA, M. 2013, p. 14.

¹⁸⁰ Afinal, como nos lembra Pierre Clastres: “a espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo” (CLASTRES, 2004, p. 57).

ideia de um equilíbrio socioambiental, é capaz de alcançar estes outros em sua radicalidade. Trata-se assim de um ‘outro radicalmente outro’, mas cujo destino não nos é (ou não nos deveria ser) estranho, pois com eles se amplia a escala do comum, na perspectiva de um mundo compartilhado, que surge, nas colocações de Marisol de La Cadena, como “mais que um e menos que muitos”¹⁸¹. Nos debruçaremos agora sobre as estratégias de resistência e sobrevivência ameríndias, relativas a esta partilha litigiosa.

4.6 PRATICANDO A ESCUTA ATENTA: AUTODETERMINAÇÃO ONTOLÓGICA E ESTRATÉGIAS COSMOPOLÍTICAS.

Ao buscar fazer uma apresentação do pensamento ameríndio em sua relação dialética com a tradição, o antropólogo francês Bruce Albert, coautor de *A Queda do Céu*, nos alerta para uma práxis histórica que se realizaria

nos interstícios das formas canônicas da etnicidade, [a partir da qual] os novos representantes indígenas desenvolvem uma simbolização política complexa e original que passa ao largo do labirinto de imagens dos índios construído tanto pela retórica indigenista do Estado quanto pela de seus próprios aliados. Mesmo estreitamente articulada ao referencial emblemático da indianidade genérica, essa simbolização nunca se reduz a ela (ALBERT, 1995, p. 3-4).

O ponto crucial aqui é a articulação entre os marcos jurídicos que lhes garantem direitos a partir da *indianidade genérica* (é só lembrar que o capítulo em que os direitos indígenas estão consagrados na Constituição de 1988 tem como título ‘Dos Índios’) e a defesa intransigente de suas diferenças, relativas à afirmação de suas especificidades étnicas, a partir de falas como esta de Ailton Krenak: “quem nos chama de índios, aliás, são os brancos. Cada grupo indígena tem uma identidade muito específica, muito própria” (KRENAK, 2015, p. 151). Seguindo ainda as coordenadas de Albert, trata-se aí de “todo um processo político-cultural de adaptação criativa que gera as condições de possibilidade de um campo de negociação interétnica onde o discurso colonial possa ser contornado ou subvertido” (ALBERT, 1995, p. 4).

Com estas palavras, Albert aponta para aquilo que Ailton Krenak chamou, de maneira muito sagaz, de *Eterno retorno do Encontro*, enquanto um evento que se

¹⁸¹ “Las conexiones parciales no crean una entidad unica; la entidad que resulta es mas que una, pero menos que dos. A traves de la lente de las conexiones parciales la indigeneidad en los Andes –y me aventuraria a decir que en America Latina– puede conceptualizarse como una formacion compleja, una articulacion historico-politica de mas de uno, pero de menos de dos mundos sacionaturales” (LA CADENA, 2019, p. 292).

reatualiza a cada momento: “os fatos e a história recente dos últimos quinhentos anos têm indicado que o tempo desse encontro entre as nossas culturas é um tempo que acontece e se repete todo dia” (KRENAK, 1999, p. 25). Esta fórmula nos permite pensar a mitologia destes grupos, não como um *corpus canônico* escrito em mármore, mas como aquilo que Albert chamou de “um saber narrativo contra a entropia, um perpétuo tecer da legitimidade cosmológica do real” (ALBERT, 1995, p. 12). O xamã yanomami Davi Kopenawa, por exemplo, ao confrontar o preconceito dos *napë* (brancos) sobre seus conhecimentos, diz o seguinte: “os brancos se dizem inteligentes. Não o somos menos. Nossos pensamentos se expandem em todas as direções e nossas palavras são antigas e muitas. Elas vêm de nossos antepassados” (KOPENAWA, 2015, p. 75). Krenak por sua vez, ao tratar desta relação da criatividade ameríndia com a tradição, diz o seguinte:

Esse fundamento da tradição, assim como o tempo do contato, não é um mandamento ou uma lei que a gente segue, nos reportando ao passado, ele é vivo como é viva a cultura, ele é vivo como é dinâmica e viva qualquer sociedade humana. É isso que nos dá a possibilidade de sermos contemporâneos uns dos outros, quando algumas das nossas famílias ainda acendem o fogo friccionando uma varinha no terreiro da casa ou dentro de casa (KRENAK, 1999, p. 26).

Para minimamente alcançar esta alteridade em suas especificidades, nos será solicitado cumprir a exigência proposta pioneiramente por Pierre Clastres, de “levar enfim a sério¹⁸²” este pensamento, “sob todos os aspectos e em todas as dimensões”. Muita coisa interessante, claro, já foi dita sobre a riqueza relativa ao conteúdo destas cosmopolíticas, a partir de autores e pensadores indígenas inclusive. Nossa intenção será apenas de buscar articular estas colocações, discursos e narrativas, com vistas a tornar mais clara sua relevância, para além da curiosidade ou do exotismo que os cerca.

Quando Davi Kopenawa se dispõe a trabalhar junto com Albert, na escrita de um livro, isto é, na transcrição e transformação de seus conhecimentos e experiências de vida em “peles de imagens”, está consciente dos riscos da assimilação que estiveram presentes em toda sua trajetória, mas os assume a partir de uma aposta, um apelo:

para que minhas palavras sejam ouvidas longe da floresta, fiz com que fossem desenhadas na língua dos brancos. Talvez assim eles afinal as entendam, e depois deles seus filhos, e mais tarde ainda os filhos de seus filhos. Desse modo, suas ideias a nosso respeito deixarão de ser tão sombrias e distorcidas e talvez até percam a vontade de nos destruir (KOPENAWA, 2015, p. 76).

Esta fala de Kopenawa aponta para os desafios da partilha deste mundo, que é “mais que um e menos que dois”, porque constituído por alteridades cosmopolíticas nas quais habitam seres por muitos desconhecidos ou subestimados, tais como *xawara*

¹⁸² (CLASTRES, P. 2013. p. 32).

(yanomami: febre, doença), *xapipe* (yanomami: espírito, imagem), *urihi a* (yanomami: floresta), *Watú* (Krenak: Rio Doce). Sobre a tensão dessa questão relativa às traduções cosmopolíticas, em texto conjunto, Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida alertam para o fato de que, segundo eles, “não há tradução ontológica inocente, porque é impossível traduzir ontologias a não ser como substituição ontológica – cabeça de ponte em guerras ontológicas” (CUNHA e ALMEIDA, 2001, p. 23). Mas apesar destas e tantas outras tensões e diferenças, o desafio para a cosmologia apresentada pelo xamã Yanomami, ainda é o da partilha, como fica claro a partir da seguinte passagem: “foi Omama que nos criou, mas foi também ele que fez os brancos virem à existência. Há apenas um único e mesmo céu acima de nós. Só há um sol, uma lua apenas. Moramos em cima da mesma terra. Os brancos não foram criados por seus governos” (KOPENAWA, 2015, p. 231).

Essa partilha, no entanto, litigiosa porque estruturada historicamente por uma série de violências das quais tratamos nos capítulos anteriores, é posta enquanto desafio no qual muito provavelmente encontra-se em causa o destino de mais de um destes povos, talvez até o de toda a humanidade. Krenak analisa essa questão da seguinte maneira: "O encontro e o contato entre as nossas culturas e os nossos povos, ele nem começou ainda e às vezes parece que ele já terminou" (KRENAK, 1999, p. 28). Interditado que sempre esteve, podemos acrescentar, de um lado por uma metafísica de humanismo etnocida, e de outro por uma epistemologia política prepotente e totalitária. Ao avaliar a questão a partir das brechas oferecidas pela ética humanista, este pensador nos traz a seguinte reflexão:

Me parece que esse contato verdadeiro, ele exige alguma coisa além da vontade pessoal, exige mesmo um esforço da cultura, que é um esforço de ampliação e de iluminação de ambientes da nossa cultura comum que ainda ocultam a importância dos antigos moradores daqui os donos naturais deste território (KRENAK, 1999, p. 28).

Nossa escolha para este último tópico, no qual buscaremos apresentar a cosmopolítica ameríndia a partir de dois de seus principais porta vozes vivos, que atualmente exercem protagonismo na elaboração de um discurso autocentrado (ainda que dialético), no qual consta uma explanação acerca das origens e uma robusta formulação de princípios epistêmicos, políticos e ecológicos; será a de uma apresentação enquanto um convite, não apenas à leitura mas sobretudo à análise filosófica de seus fundamentos. Lembrando que, ainda que recorramos a outros autores, nossos guias nestes caminhos

pela floresta filosófica serão as produções do pensador e liderança Ailton Krenak e do xamã yanomami Davi Kopenawa.

É importante fazer a ressalva de que, ao buscar explicar o pensamento destes dois grandes pensadores, enquanto representantes e porta-vozes da cosmopolítica ameríndia, de seus princípios epistêmicos, ecológicos e políticos ao mesmo tempo, não estamos dizendo que suas posições são intercambiáveis, pois seu pensamento não é o mesmo. Há uma série de especificidades importantes que estabelecem diferenças provavelmente inconciliáveis entre a cosmopolítica yanomami como expressada por Kopenawa, constituída junto aos yanomami no seio da Amazônia e mantida afastada da sociedade nacional até meados da década de 1970; e as formulações de Ailton Krenak, oriundo do povo nativo do Vale do Rio Doce, o qual por sua proximidade com a Costa recebe expedições desde o século XVI, época que os Krenak ainda eram chamados de Botocudos.

Além destas diferenças históricas, se sobrepõem as diferenças propriamente antropológicas: linguística, cosmológica, de organização social e familiar, etc. E ainda as biográficas, da formação pessoal mesmo de cada um destes indivíduos, que lhes colocam e provocam formulações a partir de pontos de vista bastante diferentes. No entanto, ambos estão entre as principais e mais importantes vozes indígenas na contemporaneidade, e é a partir deste lugar de pertencimento que nos permitiremos tematizar suas formulações teóricas como oriundas de um mesmo conjunto ou constelação¹⁸³.

4.6.1 Cosmopolítica ameríndia em ação.

Ailton Krenak em seu livro *Ideias para adiar o fim do mundo* nos dá uma explicação do significado de seu etnônimo que é bastante valiosa para nos situarmos e entendermos de onde parte sua proposta cosmopolítica:

O nome *krenak* é constituído por dois termos: um é a primeira partícula, *kre*, que significa cabeça, a outra, *nak*, significa terra. Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem, que nos identifica como “cabeça da terra”, como uma humanidade que não consegue se conceber sem essa conexão, sem essa profunda comunhão com a terra (KRENAK, 2020, p. 24).

Esta condição de pertencimento, no sentido de intrinsecamente fazer parte, é muito presente nas formulações tanto de Krenak como de Kopenawa. Krenak volta a ela

¹⁸³ Somadas ao fato de que Ailton Krenak cita Davi Kopenawa em diversas passagens de seus textos e palestras.

várias vezes, como quando tematiza a distinção ontológica da qual tratamos anteriormente, entre natureza e cultura, e nos diz que neste caminho:

fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. 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 (KRENAK, 2020, p. 10).

Ao apresentar Davi Kopenawa, xamã yanomami, Bruce Albert comenta acerca da composição textual de seu discurso, que “a trama de suas palavras é tecida de lembranças pessoais tanto quanto narrativas históricas, sonhos, mitos, visões e profecias xamânicas” (ALBERT, 2015, p. 548). Neste sentido, o xamã yanomami se aproxima bastante das declarações de Krenak acerca da supracitada relação de pertencimento a terra, ao território, ao tratar daquilo que ele passou a conhecer como sendo ecologia, mas que na verdade, na sua cosmologia, sempre foi Omama:

Omama tem sido, desde o primeiro tempo, o centro das palavras que os brancos chamam de ecologia. É verdade! Muito antes de essas palavras existirem entre eles e de começarem a repeti-las tantas vezes, já estavam em nós, embora não as chamássemos do mesmo jeito. Eram, desde sempre, para os xamãs, palavras vindas dos espíritos, para defender a floresta (KOPENAWA, 2015, p. 479)

E acrescenta mais especificamente, com relação à questão do pertencimento, que: “na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca” (KOPENAWA, 2015, p. 480). Ambas as citações apontam assim para o tema da indistinção ontológica entre natureza e cultura de parte destas cosmovisões, as quais poderíamos ler sob o prisma do animismo de que nos falava Descola. Mas acontece que elas estão impregnadas de posicionamentos políticos (ou cosmopolíticos) muito claros, como por exemplo na expressão “tudo que ainda não tem cerca”, na qual o componente metafísico vem subsidiar um posicionamento claro e contundente contra a organização hegemônica da economia política da Natureza. Posicionamento este que talvez aquela taxonomia metafísica não seja capaz de comportar.

O fato ao qual estas passagens nos chama a atenção é para a correlação entre a distinção ontológica (natureza e cultura) subsidiária a esta economia política do capital, e o descolamento da humanidade em relação à terra¹⁸⁴, enquanto espaço de pertencimento comum. Krenak, pensando nestas questões, faz a seguinte colocação:

¹⁸⁴ É oportuno lembrar, quanto a essa questão, as reflexões de Hannah Arendt no texto de introdução a sua obra *A Condição Humana*, acerca da ideia de “libertar o homem de sua prisão na terra” (ARENDR, 2007, p. 9-10-11)

A ideia de nós, os humanos, nos descolarmos da terra, vivendo numa abstração civilizatória, é absurda. Ela suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos. Oferece o mesmo cardápio, o mesmo figurino e, se possível, a mesma língua para todo mundo (KRENAK, 2020, p. 12).

Ao impactar tão dramaticamente na *supressão da diversidade, da pluralidade de formas de vida e existências*, podemos perceber tratar-se claramente de uma ideia extremamente violenta. Que não apenas permitiu, mas incentivou o solipsismo caracterizado pela metafísica ocidental moderna ao buscar colonizar todos os povos, mentes e territórios do planeta a partir de suas bases teóricas e conceituais.

Com relação a este solipsismo, divisa de grande parte da filosofia *moderna*¹⁸⁵, Kopenawa nos diz que os brancos “dormem muito, mas só sonham consigo mesmos.” (KOPENAWA, 2015, p. 390). Apontando assim para o caráter extremamente pobre e egocêntrico deste solipsismo: ‘dormem muito, mas só sonham consigo mesmos...’. E logo adiante, para salientar a profundidade da diferença que está apontando, afirma que, “os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar porque eles querem ignorar a morte” (KOPENAWA, 2015, p. 390). Já esta citação, nos leva de volta ao tema do progresso, da fuga para a frente que sua busca desenfreada provoca, que pode ser lida como uma tentativa desesperada de ‘ignorar a morte’. Pois sabemos que, no entanto, a despeito de todos os delírios e projeções de ficções científicas acerca de imortalidades (nem que sejam virtuais), a morte chega para todos. E esta é, proverbialmente, nossa única certeza. Nos cabendo apenas aqui mostrar a dramaticidade quando esta fatalidade é provocada artificialmente, ameaçando a continuidade da vida de povos inteiros: seja ceifando-os diretamente, através da invasão de seus territórios com queimadas e destruição; seja inviabilizando a permanência destes em suas terras originárias, através da construção de grandes empreendimentos ou do envenenamento de seus mananciais.

No tocante à questão estritamente epistêmica, Ailton Krenak faz uma contundente crítica em alusão à captura da criatividade dos cientistas, pelo ‘aparato’¹⁸⁶ tecnopolítico e econômico, o qual condiciona e limita a investigação enquanto campo de descobertas. Segundo ele, “há muito tempo não existe alguém que pense com a liberdade do que aprendemos a chamar de cientista. Acabaram os cientistas. Toda pessoa que seja capaz

¹⁸⁵ Ou da Filosofia ocidental a partir da modernidade, num contínuo que liga as produções de: Descartes, Kant, Husserl, etc.

¹⁸⁶ Sobre o conceito de “aparato”, Cf. (Marcuse, 1999, p. 77-82).

de trazer uma inovação nos processos que conhecemos é capturada pela máquina de fazer coisas, da mercadoria” (KRENAK, 2020, p. 31). Krenak conclui este raciocínio dizendo que “na verdade, a ciência inteira vive subjugada por essa coisa que é a técnica” (KRENAK, 2020, p. 31).

Já Kopenawa coloca que seu grande objetivo, tendo uma vez conseguido ‘pacificar os brancos’, ou apenas, segundo suas palavras, “torná-los mais sensatos”, de forma que suas ideias a respeito dos povos nativos deixem de ser tão sombrias e distorcidas, e talvez até percam a vontade de nos destruir (KOPENAWA, 2015, p. 76). Então finalmente, este xamã poderia se dedicar estritamente a perseguir seus objetivos epistemológicos, o que equivale a dizer que seu pensamento

poderia recuperar a calma e a alegria. (...) [suas] viagens acabariam. (...) Passaria a visitar a terra dos brancos só de vez em quando. Diria então a meus amigos de lá: "parem de me convidar tanto! Quero me tornar espírito e continuar estudando com os xapiri. Só quero adquirir mais conhecimento". Então eu me esconderia na floresta com os xamãs mais antigos, para beber o pó de yäkoana até ficar bem magro e esquecer a cidade (KOPENAWA, 2015, p. 487).

Vê-se claramente que esta *episteme* (enquanto disposição para o conhecimento do universo ao redor) é mobilizada por objetivos muito diferentes do *saber é poder* que marcou o ocidente, desde a modernidade até aqui. Segundo antropólogo Mauro Almeida,

Muitas sociedades indígenas da Amazônia defendem uma espécie de ideologia lavoisieriana na qual nada se perde e tudo se recicla, inclusive a vida e as almas. Essas sociedades têm uma ideologia de exploração limitada dos recursos naturais, onde os seres humanos são os mantenedores do equilíbrio do universo que inclui tanto a natureza como a sobrenatureza. Valores, tabus de alimentação e de caça, e sanções institucionais ou sobrenaturais, lhes fornecem os instrumentos para agir em consonância com esta ideologia (ALMEIDA, 2001, p. 14)

Em outra passagem, o xamã yanomami deixa ainda mais claro este desejo:

nós queremos que a floresta permaneça como é, sempre. Queremos viver nela com boa saúde e que continuem a viver nela os espíritos *xapiripe*, a caça e os peixes. (...) Queremos que a floresta permaneça silenciosa, que o céu continue claro, que a escuridão da noite caia realmente e que se possam ver as estrelas (KOPENAWA, 2015, p. 20-21).

No entanto, quando Kopenawa se refere a “querer ignorar a morte”, acreditamos que aponta para uma questão cultural talvez ainda mais profunda, relativa à dinâmica do capitalismo e sua fuga para a frente, como forma de negar qualquer limitação, finitude, enquanto tentativa de *ignorar a morte*. Que nos remete por sua vez, a célebre formulação de Pierre Clastres, acerca do etnocídio intrínseco à dinâmica capitalista:

O que a civilização ocidental contém que a torna infinitamente mais etnocida que qualquer outra forma de sociedade? É seu regime de produção econômica, espaço justamente do ilimitado, espaço sem lugares por ser recuo constante do

limite, espaço infinito da fuga permanente para diante. O que diferencia o Ocidente é o capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para além de toda fronteira; é o capitalismo como sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim: seja ele, aliás, liberal, privado, como na Europa ocidental, ou planejado, de Estado, como na Europa oriental. A sociedade industrial, a mais formidável máquina de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir. Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade levada a seu regime máximo de intensidade (CLASTRES, P. 2004, p. 62).

Uma vez levantada a questão, econômica e política ao mesmo tempo, do capitalismo enquanto regime de produção, uma série de conceitos são mobilizados pelos autores, para deixar o mais claro possível a diferença entre a cosmopolítica ameríndia e a do capital (do Ocidente). Krenak por exemplo, em vários momentos se insurge contra a ideia de pensar os vales, os rios, as montanhas e as planícies, a partir do conceito de ‘recurso natural’. Segundo ele, este pensamento obcecado pela dinâmica extrativista, nos impede de “descobrir um contato entre as nossas visões que nos tire desse estado de não reconhecimento uns dos outros?” (KRENAK, 2020, p. 25). Este autor ainda acrescenta que o preço a pagar por esta despersonalização de elementos naturais, como prevista e empreendida pela cosmovisão capitalista de base tecno-científica, é a sua total entrega a dinâmica predatória: “quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (KRENAK, 2020, p. 24).

Neste debate deve comparecer toda uma série de narrativas e mobilizações latino-americanas (ou de Aby Ayala) como por exemplo, as apresentadas por La Cadena, em seu importante artigo *Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales mas alla de la ‘política’* (2020). Neste texto a autora explana como diversas mobilizações indígenas presentes em países latino-americanos como Peru, Bolívia ou Colômbia, têm sido capazes de alterar ou reverter importantes decisões econômico-políticas ligadas ao extrativismo, e até mesmo formular novos preceitos constitucionais. Acerca destas contribuições cosmopolíticas ameríndias para o cenário político do Estados Nacionais latino-americanos, a autora coloca que:

O aparecimento de seres-terra em protestos sociais pode evidenciar um momento de ruptura na política moderna e uma indigeneidade emergente. Não estou me referindo a uma nova forma de ser indígena. Refiro-me a uma insurgência de forças e práticas indígenas com a capacidade de perturbar significativamente as formações políticas prevalecentes e reorganizar os antagonismos hegemônicos, em primeiro lugar tornando ilegítima (e, portanto,

ao desnaturalizar) a exclusão das práticas indígenas das instituições dos estados nacionais ¹⁸⁷ (LA CADENA, 2020, p. 278).

Ainda no referido artigo, La Cadena atenta para o fato de que o posicionamento indígena (através do que chamou de *prácticas-tierra*, com relação ao enfrentamento da dinâmica extrativista), não cabe nos quadros ideológicos já supostos na democracia liberal clássica e seus encenados antagonismos entre esquerda e direita. Um exemplo claro desta limitação, pontua, se fez presente nas declarações do então presidente peruano, Alan Garcia, ao sugerir que a defesa de montanhas sagradas, como *Ausangate*, seriam invenções de “velhos comunistas anticapitalistas do século XIX que se converteram em proteccionistas no século XX e em ecologistas no século XXI”¹⁸⁸. Garcia dá continuidade à sua argumentação alegando que esses vales e montanhas sagradas “não eram mais que terras ociosas cujos proprietários não tinham formação nem recursos econômicos, portanto sua propriedade não era real.”¹⁸⁹ (LA CADENA, 2020, p. 281). Posicionamento que deixa evidente a lógica extrativista, a partir da qual se prevê que pode ser negada a propriedade (em uma trama conceitual que liga o direito de uso ao princípio de pertencimento) por não terem nem formação (técnica) nem dinheiro (recursos econômicos) para extrair-lhes, basicamente, lucro.

Com relação a irrelevância da dicotomia ideológica entre direita e esquerda (liberais e socialistas), quando aplicadas aos movimentos indígenas, La Cadena comenta que depois das declarações do então presidente, autoridades de esquerda responderam a muitos dos argumentos neoliberais de Garcia. Não disseram nada, no entanto, sobre o caráter sagrado das montanhas: “talvez [reflete a autora], eles pensem que o presidente tem razão; lugares sagrados são um absurdo, uma curiosidade que eles esperam, logo desaparecerá”¹⁹⁰ (LA CADENA, 2020, p. 281-282)¹⁹¹. O grande risco que se acerca nesta

¹⁸⁷ No original, *La aparicion de seres-tierra en las protestas sociales puede evidenciar un momento de ruptura de la politica moderna y una indigeneidad emergente. No me refiero a un nuevo modo de ser indigena. Me refiero a una insurgencia de las fuerzas y practicas indigenas con la capacidad de perturbar, significativamente, las formaciones politicas prevalecientes y reorganizar los antagonismos hegemonicos, ante todo al hacer ilegítima (y, por lo tanto, al desnaturalizar) la exclusion de las practicas indigenas de las instituciones de los Estados nacionales* Tradução nossa.

¹⁸⁸ No original, *viejos comunistas anticapitalistas del siglo XIX que se convirtieron en proteccionistas en el siglo XX y en ecologistas en el siglo XXI*

¹⁸⁹ No original, *no eran mas que tierras ociosas cuyos propietarios no tienen formacion ni recursos economicos; por lo tanto, su propiedad no es real*

¹⁹⁰ No original, *Quizas piensan que el presidente tiene razon; los sitios sagrados son un sinsentido, una curiosidad que, esperan, desaparecera pronto.*

¹⁹¹ Ailton Krenak, ao pensar essa questão do movimento indígena brasileiro dentro dos quadros fornecidos pela política tradicional, diz, acerca de seus riscos e limites que ele: “transcende as ideologias e as formas de organização política dos brancos. [...] Mesmo quando nós buscamos fazer intervenção dentro da política institucional do mundo branco, nós fazemos isso como quem foi à roça buscar batata ou mandioca. Nós sabemos exatamente os limites que temos, até onde podemos ir e o momento em que vamos ser devorados

abordagem, logo percebido pela autora, é que a defesa de rios, vales, ou montanhas sagradas, passem a ser interpretados como “*un ‘problema entre duas culturas’, en vez de una controversia que habita mundos socionaturales que son mas que uno y menos que muchos*” (LA CADENA, 2020, p. 295).

Com a expressão “*mas que uno y menos que muchos*” acreditamos ter encontrado uma formulação particularmente feliz enquanto referência ao que está em jogo nos embates cosmopolíticos de que estamos tratando. Pois se buscamos reconhecer que cada povo ou etnia tem um mundo próprio, o qual deve ser reconhecido como ontologicamente autodeterminado, é forçoso também compreender que estes mundos coabitam o mesmo planeta. De forma que o reconhecimento da alteridade não exclui ou substitui, mas aumenta o desafio da partilha desta realidade que é ‘mais que uma e menos que muitas’.

A buscar conceituar o que seriam as práticas-terra, a autora nos diz o seguinte:

As práticas-terra promovem o respeito e o afeto necessários para manter a condição relacional entre os humanos e as pessoas não-humanas que constitui a vida (em muitas partes dos) Andes. Pessoas não humanas incluem animais, plantas e muitos elementos do que chamaríamos de ‘paisagem’. Este último, o mais frequentemente convocado para a política nos dias de hoje, é composto de uma constelação de entidades sencientes conhecidas como *tirakuna*, ou seres-terra, com fisionomias individuais mais ou menos conhecidas pelos indivíduos envolvidos nas interações com elas. As ‘coisas’ que os movimentos indígenas estão atualmente ‘tornando públicas’ (cf. Latour, 2005) na política não são simplesmente ‘não-humanas’; são entidades sensíveis cuja existência material - e dos mundos a que pertencem - está atualmente ameaçada pelo casamento neoliberal entre o capital e o Estado (LA CADENA, 2020, p. 284)¹⁹².

Ailton Krenak parece acompanhar de perto este raciocínio quando afirma que o Rio Doce não é meramente um recurso, mas para os Krenak, uma entidade, um avô, por eles denominado de *Watú*:

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watú, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa) (KRENAK, 2020, p. 21).

por um outro pensamento que vai significar a extinção do pensamento nativo e da origem mesma da criação do mundo” (KRENAK, 2015, p. 154).

¹⁹² No original: *Las practicas-terra promulgan el respeto y el afecto necesarios para mantener la condicion relacional entre los humanos y las personas no humanas que hace la vida en (muchas partes de) los Andes. Las personas no humanas incluyen animales, plantas y muchos elementos de lo que llamaríamos <<paisaje>>. Este ultimo, el mas frecuentemente convocado a la politica en estos dias, esta compuesto por una constelacion de entidades sensibles conocidas como tirakuna, o serestierra con fisionomias individuales mas o menos conocidas por los individuos involucrados en interacciones con ellos. Las <<cosas>> que los movimientos indigenas estan actualmente <<haciendo publicas>> (cf. Latour, 2005) en politica no son simplemente <<no humanas>>; son entidades sensibles cuya existencia material –y la de los mundos a los que pertenecen– esta actualmente amenazada por el maridaje neoliberal entre el capital y el Estado* (LA CADENA, 2020, p. 284).

Kopenawa, por sua vez, define seu espaço de pertencimento como sendo a Floresta. Segundo ele, o que os brancos chamam de Natureza é, na língua yanomami “*Urihi a*, a terra-floresta” (KOPENAWA, 2015, p. 475). E com relação a pensar estes espaços como recursos, o xamã yanomami realiza uma crítica a nomenclatura que acompanha este pensamento, a partir da qual desenvolve a seguinte reflexão:

Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas [literalmente, *urihi a xee heaiwi*, o resto da floresta. Nota 43.] É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem da natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom (KOPENAWA, 2015, p. 484).

Há uma grandeza cosmopolítica muito clara nesta formulação. Pois ela realiza uma crítica contundente à ecologia capitalista, a qual preconiza a proteção ambiental restrita apenas a pequenos espaços, de forma que todo o entorno atenda aos anseios de máxima produção. Estas ‘ilhas’ verdes, como previstas e defendidas a partir do conceito de meio-ambiente¹⁹³, se tornariam fatalmente, apenas o resto de tudo que foi devastado, o que sobrou de um bioma incontornavelmente destruído. Ainda segundo o xamã yanomami, esta ecologia do exótico está fadada ao fracasso, pois “nessas sobras de floresta doente com rios lamacentos, logo não vai haver caça nem peixes, nem vento nem frescor. Todo o valor de fertilidade da floresta terá ido embora” (KOPENAWA, 2015, p. 485).

Krenak também se refere àquela relação com as montanhas sagradas presentes na citação de La Cadena. Nos conta ele, acerca de sua própria experiência, que “tem uma montanha rochosa na região onde o rio Doce foi atingido pela lama da mineração. A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome – *Takukrak*, e personalidade” (KRENAK, 2020, p. 10). Este pensador e liderança indígena se mostra consciente da incidência desta mesma relação, ou de algo muito próxima a ela, em outros países (e seus territórios originários) na América do Sul:

tem um monte de gente que fala com montanhas. No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas

¹⁹³ Como acontece em grandes fazendas, onde se mantêm uma mínima área florestal em algum recanto, sem nenhum compromisso com a sustentabilidade da fauna e flora do bioma, mas apenas para “chamar chuva”.

formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Por que elas vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para a gente? (KRENAK, 2020, p. 10).

E com relação aos impasses cosmológicos embutidos em certo ambientalismo, a fala de Krenak é contundente quanto às diferenças:

Hoje parece que os ambientalistas estão do lado dos índios, mas é só aparência. [...] Os serviços ambientais, crédito de carbono por exemplo. Essas agendas conflitam com o jeito que os índios se relacionam com a terra, porque os índios acham que a terra é a mãe deles. Esses caras todos acham que a terra é uma mãe, mas de aluguel. Os ambientalistas querem alugar a terra para serviços ambientais, mas se você pergunta o que são serviços ambientais, descobre que pode ser qualquer coisa (KRENAK, 2015, p. 225)¹⁹⁴.

Neste momento da explanação seria importante atentar para o fato de que grande parte destes posicionamentos cosmológicos dos povos nativos (de *Abya Yala* e alhures), como os acima referidos, se realizam a partir de uma relação dialética com a cosmologia ocidental (ou do capital). É na esteira destas reflexões, e do conflito cosmológico (ou *guerra de mundos*) que as mobiliza, que Davi Kopenawa cunhou uma formulação exemplar, ao propor pensar os brancos (ou ocidentais) como sendo eles também um povo, mas cuja partícula de pertencimento característico seria a mercadoria, e por isso “povo da mercadoria” (KOPENAWA, 2015, p. 407).

¹⁹⁴ Este autor faz ainda a importante ressalva: “se os índios acham que a terra é uma entidade viva, todos os outros grupos, ambientalistas ou fazendeiros, acham que a terra é um bem material, que pode ser alterado ou melhorado. [...] Existe essa diferença essencial, e é por isso que é preciso ficar esperto para que os índios não sejam convertidos em ambientalistas” (KRENAK, 2015, p. 225).

CONCLUSÃO: COSMOPOLÍTICA COMO PRÁXIS DIALÉTICA DOS POVOS.

Ao buscar traçar a linha responsável por estabelecer a diferença (étnica e cosmológica, ao mesmo tempo) entre os Yanomami e os *brancos*, o xamã yanomami nos oferece uma versão da genealogia daquele povo. Segundo ele, esta transformação dos brancos, de humanos iguais aos yanomamis, em *napë* (vocábulo cujo sentido original era inimigo¹⁹⁵) se deu a partir da morte de seus ancestrais e do posterior silenciamento das suas palavras sábias (vindas de Omama). Foi então a partir da negação e esquecimento deste passado comum, enquanto também oriundos de povos nativos pertencentes à terra, que os brancos começaram a se diferenciar e se reconhecer como sendo os mais engenhosos do planeta. A partir daí, segundo o xamã, construíram muitas coisas e acreditaram que poderiam ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade. Por fim inventaram o dinheiro¹⁹⁶ para trocar as coisas que produziam. Foi então que

as palavras das mercadorias e do dinheiro se espalharam por toda a terra de seus ancestrais. (...) Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela morte. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios (KOPENAWA, 2015, p. 407).

O antropólogo australiano Michael Taussig, no seu livro *O Diabo e o fetichismo da mercadoria na América do sul* (2010), faz referência a este ‘pensamento esfumado a partir das palavras da mercadoria’, como sendo responsável pela desertificação de espaços em nome da produção capitalista: “o que antes era um belo vale, composto por uma imensa diversidade de plantas e animais, é agora um lugar entediante, estéril, racionalizado e sem vida, que cultiva açúcar para carros” (TAUSSIG, 2010, p. 14). Mas sua obra inova sobretudo quando propõe ligar a dinâmica capitalista, a partir da exploração da mão de obra nativa, da prática da usura e da busca ilimitada pelo lucro; com o mal: “a fetichização do mal na figura do diabo é uma imagem mediadora do conflito entre os modos pré-capitalistas e capitalistas de objetivar a condição humana” (TAUSSIG, 2010, p. 19). Nesta linha, Taussig propõe que “o lendário pacto com o diabo é uma acusação contra o sistema econômico que força os homens a trocar suas almas pelo

¹⁹⁵ “napë, termo originalmente utilizado para inimigos, passou a ter como referência prototípica os ‘brancos’, enquanto membros daquelas sociedades nacionais que destruíram a autonomia política e a suficiência econômica do povo nativo de referência” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 12).

¹⁹⁶ “O que os brancos chamam de papel, para nós é *papeo siki*, pele de papel, ou *utupa siki*, pele de imagem, pois é tudo feito da pele das árvores. Ocorre o mesmo com o que chamam de dinheiro. Também não passa de peles de árvores que eles escondem sob uma palavra de mentira só pra enganar uns aos outros” (KOPENAWA, 2015, p. 456).

poder destrutivo da mercadoria” (TAUSSIG, 2010, p. 18). Ao tratar do tema, Krenak demonstra perfeita consonância com a colocação de Kopenawa, quando este propõe pensar o ocidente enquanto ‘povo da mercadoria’:

como disse o pajé yanomami Davi Kopenawa, o mundo acredita que tudo é mercadoria, a ponto de projetar nela tudo o que somos capazes de experimentar. A experiência das pessoas em diferentes lugares do mundo se projeta na mercadoria, significando que ela é tudo o que está fora de nós (KRENAK, 2020, p. 23).

Kopenawa ao desenvolver o raciocínio que deu origem a esta expressão, estabelece novos termos para estabelecer esta distinção entre os yanomami e o povo da mercadoria. E é particularmente interessante que ele proponha que este etnônimo desconcertante “povo da mercadoria” nasça de um esquecimento ancestral. Nos diz ele:

“No começo, a terra dos antigos brancos era parecida com a nossa. Lá eram tão poucos quanto nós agora na floresta. Mas seu pensamento foi se perdendo cada vez mais numa trilha escura e emaranhada. (...) começaram a rejeitar os dizeres de seus antigos como se fossem mentiras e foram aos poucos se esquecendo deles.” (KOPENAWA, 2015, p. 407).

O pajé yanomami narra em seguida os efeitos desse esquecimento na ocupação do território. Pois os brancos, sem a fala de seus antigos para lhes guiarem, “derrubaram toda a floresta de sua terra para fazer roças cada vez maiores” (Idem). E em seguida, desejosos de metais cada vez mais preciosos e resistentes, “começaram a arrancar os minérios do solo com voracidade. Construíram fábricas para cozê-los e fabricar mercadorias em grande quantidade” (Ibidem, p. 407). Essa genealogia do surgimento do povo da mercadoria, que seguindo o raciocínio de Kopenawa culmina em uma soberba ligada a potência do *homo faber*, e seu desdém quanto a uma ideia de equilíbrio ou mesmo de sustentabilidade de sua produção de modo de ocupação do território que o autor qualifica com as seguintes palavras “Haixopê! Nossas mãos são mesmo habilidosas para fazer coisas! Só nós somos tão engenhosos! Somos mesmo o povo da mercadoria! Podemos ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade!” (KOPENAWA, 2015, p. 407). E aqui surge a ideia de desmedida, de fuga para a frente, como presente na reflexão de Pierre Clastres quanto a singularidade do modo de produção capitalista (Cf. p. 162); do progresso como essa fuga para frente enquanto tentativa de ignorar a morte (Cf. p. 161); e todo o debate anteriormente travado acerca do conceito de escassez (Cf. p. 38-75), como suscitado pela ideia de que os brancos, uma vez senhores do processo de produção de mercadorias, acreditaram que poderiam “ficar cada vez mais numerosos sem nunca passar necessidade”.

Falta analisar ainda um passo fundamental na reflexão de Kopenawa acerca dessa relação dos brancos com a mercadoria. E isto diz respeito ao seu feitiço. Segundo ele: “eles [os brancos] se apaixonaram por esses objetos como se fossem belas mulheres. Isso os fez esquecer a beleza da floresta” (KOPENAWA, 2015, p. 407). O autor utiliza essa imagem da ‘paixão por belas mulheres’ para se referir aquilo que em outra passagem caracteriza como ‘desejo desmedido’:

“Por quererem possuir todas as mercadorias, foram tomados de um desejo desmedido. Seu pensamento se esfumou e foi invadido pela noite. Fechou-se para todas as outras coisas. Foi com essas palavras da mercadoria que os brancos se puseram a cortar todas as árvores, a maltratar a terra e a sujar os rios” (KOPENAWA, 2015, p. 407).

Para apontar a diferença entre a postura dos brancos e a dos yanomami frente ao ‘feitiço’ das mercadorias, Kopenawa nos diz que nenhum yanomami

deseja suas mercadorias só para empilhá-las em casa e vê-las ficando velhas e empoeiradas! Ao contrário, não paramos de trocá-las entre nós, para que nunca se detenham em suas jornadas. São os brancos que são sovinas e fazem as pessoas sofrerem no trabalho para estender suas cidades e juntar mercadorias, não nós! (KOPENAWA, 2015, p. 413).

Aqui vemos mais uma vez levantado o tema da diferença entre ‘a forma dádiva de riqueza’ e ‘a forma mercadoria’ (Cf. p. 68). Mas, para entender com mais precisão a que o xamã yanomami está se referindo ao invocar o conceito de mercadoria, precisamos analisar com atenção o processo de tradução cosmológica que levou o termo yanomami *matihi*, a ser aplicado as ‘mercadorias’. No sentido de entender qual era sua significação anterior ao uso hoje atribuído aos objetos manufaturados. Acerca dessa questão Kopenawa, nos diz o seguinte:

“Na nossa língua, demos aos objetos dos brancos o nome de *matihi*. Usamos essa palavra para falar das mercadorias, mas ela existia muito antes de esses forasteiros chegarem até nossa floresta. É uma palavra antiga, uma palavra do começo (...) Para nós xamãs, essa palavra é também muito valiosa porque nomeia bens que pertencem a *Omana* e aos *xapiri* que ele criou” (KOPENAWA, 2015, p. 408).

Bruce Albert já havia aberto anteriormente uma trilha teórica acerca deste conceito e da tradução cosmológica que o envolve. Neste sentido, segundo o antropólogo francês

O termo *matihipë*, hoje aplicado essencialmente aos objetos dos brancos, referia-se mais especificamente, no passado, aos ornamentos de plumas e ossos dos mortos (ou cabaças contendo cinzas mortuárias) — a bens cerimoniais preciosos, portanto. Os bens manufaturados, por sua semelhança superlativa com objetos yanomami ou por seu extremo exotismo, foram subsumidos sob essa designação e logo a colonizaram quase totalmente. *Matihipë* passou a equivaler a “mercadorias” (ALBERT, 1995, p. 15).

Entre as muitas nuances relativas a este processo, um dado marcante da diferença de postura em relação a estes objetos ‘valiosos’: ornamentos de plumas e cinzas funerárias, de um lado; e facões e anzóis de outro, é a finitude dos primeiros, em uma relação marcada pelo princípio de pertencimento aos seus donos originais. Sobre esta questão nos diz Kopenawa que

Os objetos que fabricamos, e mais ainda o dos brancos, podem durar muito além do tempo que vivemos. Eles não se decompõem como as carnes de nosso corpo. Os humanos adoecem, envelhecem e morrem com facilidade. Já o metal dos facões, dos machados e das facas fica coberto de ferrugem, e sujeia de cupim, mas não desaparece tão depressa! Assim é. As mercadorias não morrem. (...) Já que somos mortais, achamos feio agarrar-se demais aos objetos que podemos vir a ter. Não queremos morrer grudados a eles por avareza (KOPENAWA, 2015, p. 409).

O autor conclui essa reflexão relatando o costume yanomami de destruir os objetos ‘valiosos’ que pertenceram a alguém, tais quais ‘colares de miçanga, redes, flechas, cabaças e adornos de plumas’. A citação é um pouco longa, mas vale pela precisão do relato:

É por isso que quando alguém morre logo damos um fim em todos os seus objetos. Trituramos seus colares de miçangas, queimamos sua rede, suas flechas, sua aljava, suas cabaças e adornos de plumas. Amassamos suas panelas e as jogamos no rio. Quebramos seu facão contra uma pedra e depois escondemos os estilhaços num cupinzeiro. Tratamos de não deixar sobrar nenhum rastro seu. (...) Como eu disse, as mercadorias duram muito tempo, ao contrário dos humanos. Por isso devem ser destruídas quando morre o dono, mesmo que seus familiares precisem delas. Assim é. Nunca guardamos objetos que trazem a marca dos dedos de uma pessoa morta que os possuía! (KOPENAWA, 2015, p. 410).

Bruce Albert por sua vez, analisa esta questão pontuando que “a nenhum daqueles ‘objetos preciosos’ é dada a legitimidade de se livrar desses vínculos para se tornar valor autônomo” (ALBERT, 1995, p. 15). Em seguida, na reflexão de Kopenawa ressurge a metáfora do desejo desmedido como equivalente a uma paixão desenfreada por mulheres, tema que pede ainda uma análise acerca da acuracidade desta relação do desejo sexual com o desejo de possuir coisas¹⁹⁷. Nos diz ele:

Para eles [os Brancos], essas coisas são mesmo como namoradas! (...) São de fato apaixonados por elas! Dormem pensando nelas, como quem dorme com a lembrança saudosa de uma bela mulher. Elas ocupam seu pensamento por muito tempo, até vir o sono. (...) Assim é. As mercadorias deixam os brancos eufóricos e esfumam todo o resto em suas mentes (KOPENAWA, 2015, p. 413)

¹⁹⁷ “Só bem mais tarde entendi que os brancos tratam suas mercadorias como se fossem mulheres por quem estão apaixonados. Só querem pegá-las para depois ficar de olho nelas com ciúme” (KOPENAWA, 2015, p. 419).

Esse debate talvez torne mais clara a expressão anterior de Kopenawa, quando disse que o pensamento dos brancos “se mostra curto e obscuro. Não consegue se expandir e se elevar porque eles querem ignorar a morte”. Já que tudo indica que quando ele propôs sintetizar diversos etnônimos ligados aos povos ditos civilizados em um só, “povo da mercadoria”, tinha a relação com estes objetos, que “deixam os brancos eufóricos e esfumaçam todo o resto em suas mentes”, como ponto central da distinção entre nós (yanomami) e eles (os brancos). Este xamã, pensador e liderança ainda enfatiza que para os yanomami os “bens verdadeiros são as coisas da floresta: suas águas, seus peixes, sua caça, suas árvores e frutas. Não são as mercadorias!” (KOPENAWA, 2015, p. 410).

Seria interessante ainda pontuar que esta recusa à dinâmica das mercadorias se dá em dois níveis, pois é tanto uma referência cosmológica ao princípio de valor dos ‘bens verdadeiros’ como legados e indicados por *Omama*, como também está fundamentada em uma lição histórica, em referência aos males contraídos quando através dos primeiros contatos, quando seus ‘antigos’ se viram tentados pelas ‘mercadorias’ dos brancos.

Desejar suas coisas tanto quanto eles só serviria para emaranhar nosso pensamento. Perderíamos nossas próprias palavras e isso nos levaria à morte. Foi o que sempre ocorreu, desde que nossos antigos cobiçaram as suas ferramentas pela primeira vez, há muito tempo. Essa é a verdade. Recusamo-nos a deixar que destruam nossa floresta porque foi *Omama* que nos fez vir à existência (KOPENAWA, 2015, p. 354).

O xamã e líder Yanomami encerra essa reflexão acerca do valor ‘dos bens verdadeiros’ quando confrontados com a dinâmica capitalista, que busca reduzir o ‘valor de todas as coisas’ ao dinheiro, com a seguinte consideração:

As peles de papel de seu dinheiro nunca bastarão para compensar o valor de suas áreas queimadas, de seu solo ressequido e de suas águas emporcalhadas. Nada disso jamais poderá ressarcir o valor dos jacarés mortos e dos queixadas desaparecidos. Os rios são caros demais e nada pode pagar o valor dos animais de caça. Tudo o que cresce e se desloca na floresta ou sob as águas e também todos os *xapiri* e os humanos têm um valor importante demais para todas as mercadorias e o dinheiro dos brancos (KOPENAWA, 2015, p. 355).

Já o “nós” de Ailton Krenak, enquanto pronome de pertencimento coletivo, tem outros contornos cosmológicos, provavelmente ligados à sua trajetória pessoal, de maior e mais prolongado contato com o mundo dos brancos e do fato de ter nele concluído sua formação educacional, de forma que articula seu discurso em termos mais próximos a nossa linguagem e cosmologia, mas de uma maneira não menos desafiadora. Na sua cartografia conceitual, ‘nós’ seriam os

únicos núcleos [humanos] que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra (...) [enquanto] aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes — a sub-humanidade (KRENAK, 2020, p. 10-11).

A partir disso o autor estabelece uma distinção radical entre “a organicidade dessa gente”, e as grandes corporações, verdadeiras representantes do “eles”, daquilo ao qual seu pensamento e sua prática denunciam e se opõem. Propondo assim que as corporações são as entidades mais interessadas em alienar o homem de seu pertencimento ao planeta. Segundo ele, “enquanto a humanidade está se distanciando do seu lugar, um monte de corporações espertalhonas vai tomando conta da Terra. Nós, a humanidade, vamos viver em ambientes artificiais produzidos pelas mesmas corporações que devoram florestas, montanhas e rios” (KRENAK, 2020, p. 11).

Neste sentido, as corporações servem a este pensador como imagem, e também como conceito, concreto, quase materialista histórico, para apontar o momento em que vivemos como sendo aquele em que “O poder, o capital [entrou] em um grau de acúmulo que não há mais separação entre gestão política e financeira do mundo” (KRENAK, 2020, p. 15). E essa é uma declaração clara e precisa daquilo que estamos indicando como Cosmopolítica do Capital, na qual “todas as transações se transformam em transações monetárias” (POLANIY, 200, p. 60) e cuja consequência é, como diz Ailton Krenak, o fato de ‘não haver mais separação entre gestão política e financeira do mundo’.

Bruno Latour inseriu-se nessa temática de oposições binárias, ‘nós’ e ‘eles’, quando propôs estabelecer esta distinção a partir de dois coletivos, bastante diversificados internamente e deveras abrangentes externamente, aos quais chamou de ‘humanos’, de um lado, e ‘terranos’, de outro. Segundo o antropólogo e pensador francês “há decerto uma guerra pela definição e controle da Terra: uma guerra que coloca uns contra os outros – para ser um pouco dramático –, Humanos que vivem no Holoceno e os Terranos que vivem no Antropoceno” (LATOURE, 2014, p. 23). Seu ponto de referência, neste sentido, não são mais os etnônimos mas sim eras geológicas e as dinâmicas humanas as quais estão ligadas: holoceno de um lado, antropoceno, do outro.

Seu ponto de análise tem como um de seus pilares a ideia de que alguns dos sonhos fáusticos, de criação e destruição modernizadora¹⁹⁸, com base no progresso indefinido da técnica e da ciência, que podiam ser alimentados no holoceno (época em que nós humanos nos acreditávamos no domínio de uma natureza cujos recursos eram ilimitados), são

¹⁹⁸ Berman, Marshal. *Tudo que é sólido se desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo. 1986.

sonhos que já não cabem mais no antropoceno¹⁹⁹ (quando passamos a perceber que nossa pegada sobre o planeta já não é apenas ecológica, mas de proporções e impactos geológicos, que muitos cientistas creditam como causa principal da 6ª extinção em massa, ora em curso)²⁰⁰.

Ailton Krenak, também é um crítico agudo deste conceito de humanidade que se foi formando historicamente no Ocidente, pois segundo ele, “esse clube exclusivo da humanidade — que está na declaração universal dos direitos humanos e nos protocolos das instituições —, foram devastando tudo ao seu redor” (KRENAK, 2020, p. 10). Ainda segundo este pensador, “esse pacote chamado de humanidade vai sendo descolado de maneira absoluta desse organismo que é a Terra, vivendo numa abstração civilizatória que suprime a diversidade, nega a pluralidade das formas de vida, de existência e de hábitos” (KRENAK, 2020, p. 6). É interessante perceber que a luta pela manutenção da diversidade (de vidas, seres, cosmologias) para estes pensadores indígenas é uma questão crucial. Uma passagem particularmente interessante nesse sentido, surge quando o autor foi indagado sobre o fato de que se não temia pelo futuro dos povos indígenas no contexto das agressões e violações que vem acontecendo recentemente. A essa perguntar, Ailton responde da seguinte maneira:

Tem quinhentos anos que os índios estão resistindo, eu estou preocupado é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa. A gente resistiu expandindo a nossa subjetividade, não aceitando essa ideia de que nós somos todos iguais. Ainda existem aproximadamente 250 etnias que querem ser diferentes umas das outras no Brasil, que falam mais de 150 línguas e dialetos (KRENAK, 2020, p. 15).

Ao comentar o conceito de Antropoceno, Ailton Krenak realiza uma análise que sintetiza diversos dos aspectos aos quais estamos buscando chamar a atenção através dos pares de oposição acima mencionados. Segundo ele

A conclusão ou compreensão de que estamos vivendo uma era que pode ser identificada como Antropoceno deveria soar como um alarme nas nossas cabeças. Porque, se nós imprimimos no planeta Terra uma marca tão pesada que até caracteriza uma era, que pode permanecer mesmo depois de já não estarmos aqui, pois estamos exaurindo as fontes da vida que nos possibilitaram prosperar e sentir que estávamos em casa, sentir até, em alguns períodos, que tínhamos uma casa comum que podia ser cuidada por todos, é por estarmos mais uma vez diante do dilema a que já aludi: excluimos da vida, localmente, as formas de organização que não estão integradas ao mundo da mercadoria, pondo em risco todas as outras formas de viver (KRENAK, 2020, p. 23).

¹⁹⁹ “Os sonhos que poderiam ser alimentados no Holoceno não se sustentam no tempo do Antropoceno” (LATOUR, 2014, p. 13).

²⁰⁰ Fonte: <https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/sexta-extincao-em-massa-esta-ocorrendo-mais-rapido-do-que-o-esperado/>

Desta forma, temos então a obstinada exclusão das formas coletivas de vida que não estão integradas ao mundo da mercadoria, enquanto referência “aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos”; somada a desintegração programada, planejada e compulsiva da diversidade destes biomas, em marcha acelerada de um processo que vai “exaurindo as fontes de vida”. Neste sentido, para Krenak, “o Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia do que é humano” (KRENAK, 2020, p. 29). E conclui que a novidade do Antropoceno é que de certa maneira ele estende o risco de extinção, que pesava sobre os diversos povos nativos do planeta há meio milênio (ou mais especificamente, desde as grandes navegações, e do surto colonizador impulsionado pela Revolução Industrial) à toda a humanidade: “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 a nossa demanda” (KRENAK, 2020, p. 23).

O tema da insustentabilidade do modo de vida implementado pelo ‘povo da mercadoria’ para o planeta, ganha nas formulações de Kopenawa outros contornos cosmológicos, a partir do qual se levanta a imagem da ‘queda do céu’, que dá título ao seu livro. Este, enquanto evento cíclico, já assolou uma vez os que viviam sobre esta terra, os quais foram condenados a viver nas profundezas por terem perdido o controle sobre as transformações de homens em animais. Neste sentido, para a cosmologia yanomami, a terra de hoje foi o céu de ontem. Segundo essa formulação cosmológica, duas forças principais sustentam ainda o céu sobre nossas cabeças: 1) O metal que Omamë enterrou (...), [o qual constitui] “a ossatura da terra”, “os pés/raízes do céu”, um tipo de *axis mundi* metálico [segundo Albert]²⁰¹ e, 2) o canto dos xamãs que faz dançar os espíritos protetores da floresta, os *xapiri*. Segundo Kopenawa:

Quando todos nós tivermos desaparecido, quando todos nós, xamãs, tivermos morrido, acho que o céu vai cair. É o que dizem nossos grandes xamãs. A floresta será destruída e o tempo ficará escuro. Se não houver mais xamãs para segurar o céu, ele não ficará no lugar. Os brancos são apenas engenhosos, eles ignoram o xamanismo, não são eles que poderão segurar o céu (...). Não são só os Yanomami que morrerão, mas todos os brancos também. Ninguém escapará à queda do céu. Se morrerem os xamãs que o mantêm no lugar, ele cairá mesmo. É o que dizem nossos anciãos (KOPENAWA, in ALBERT, 1995, p. 16)

²⁰¹ “O ouro e a cassiterita são formas fracas desse ‘minério forte’. O verdadeiro ‘metal de Omamë’, que os brancos procuram além dos minérios de superfície, só é acessível aos napë wakaripë, os “brancos espíritos tatucanastra”, ou seja, as companhias mineradoras (ALBERT, 1995, p. 12)

Albert por sua vez chama esse evento de “crise escatológica e de um movimento brutal de entropia cosmológica” (ALBERT, 1995, p. 16) causado, segundo sua leitura, pela corrida do ouro – que é provavelmente o tentáculo do antropoceno mais evidente para os Yanomami, onde este se realiza como perigo presente e sempre iminente, como vemos ocorrer nos recentes ataques realizados entre os meses de Maio e Junho de 2021²⁰², ou no brutal rapto, estupro e assassinato de duas crianças por garimpeiros em Março de 2022²⁰³.

E isto nos leva a constatação de uma obviedade: a de que existe uma prática de resistência robusta, que subsidia e é subsidiada por estes discursos, como os de Kopenawa e Krenak, dos quais nos ocupamos até agora. É neste sentido que afirmamos que a cosmopolítica ameríndia pode ser analisada nos termos de uma *práxis* dialética. Uma *práxis* naturalmente não circunscrita aos termos em que foi originalmente proposta a dialética materialista-histórica, que tinha na figura do operário seu centro articulador, como consagrada pelos trabalhos de Karl Marx e Friedrich Engels²⁰⁴, mas no sentido mais radical ou genealógico do conceito, quando este prevê a união dialética entre discurso e conduta, reflexão teórica e ação. Com esta alusão é preciso ter especial cuidado para não cair naquilo que Viveiros de Castro chamou de “ponto cego crucial da esquerda marxista”, para se referir a restrição teórica do “conceito de povos no plural para o conceito de classe no singular” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, s. p.)²⁰⁵.

Acreditamos, inclusive, que Viveiros de Castro tem toda razão com relação as suas ressalvas frente a uma possível e potencial captura ideológica de um certo imaginário de esquerda, sempre disposto a fagocitar a diferença cosmopolítica ameríndia em nome de seus princípios éticos e ecológicos, ancorados por sua vez no humanismo modernista. E todo o trabalho desenvolvido até aqui é também uma maneira de consolidar o diagnóstico deste autor, de que existem forças em curso, a favor e contra a diversidade da vida humana e de biomas do planeta, forças para muito além da luta “capital x trabalho”²⁰⁶. No entanto, o conceito de *práxis* talvez nos permita pensar os

²⁰² Fonte: <https://g1.globo.com/natureza/noticia/2021/06/28/a-comunidade-yanomami-refem-de-tiros-e-bombas-de-garimpeiros-ha-mais-de-um-mes.ghtml>

²⁰³ Fonte: <https://amazoniareal.com.br/menina-yanomami-estuprada-morta/>

²⁰⁴ Como em *A ideologia Alemã* ([1846] 2007), no *Manifesto Comunista* ([1848] 2005), e etc..

²⁰⁵ Entrevista concedida ao portal Buala (não paginada). Cara a cara. 18 de maio de 2017. Intitulada: *O que estamos vendo no planeta hoje é um combate de povos e não de classes*. Disponível em: <http://www.buala.org/pt/cara-a-cara/o-que-estamos-vendo-no-planeta-hoje-e-um-combate-de-povos-e-nao-de-classes-ou-as-classes>

²⁰⁶ “Se virmos bem, na história e na geografia, a origem das classes oprimidas e subalternas é uma questão de povos, de origens étnicas diferentes, desde a invasão da Grã-Bretanha pelos romanos, pelos Anglo-

discursos/performances/ações proferidos e operados pelos povos ameríndios, como estruturas complexas de reflexão e intervenção na realidade política, epistêmica e ecológica, enquanto relações dialéticas com as nossas próprias convenções cosmopolíticas, cujo eixo gira em torno das relações de mercado impostas pelas dinâmicas do capital. Neste sentido, *práxis* nos permite pensar as estratégias ameríndias de diálogo cosmopolítico não apenas como reação frente as demandas urgentes ou violências latentes e recorrentes; mas enquanto relação dialética que opera segundo seus próprios termos e referenciais cosmopolíticos, a partir daquilo que a obra *A Queda do Céu* (2015), com sua dupla autoria (Kopenawa e Albert), dá testemunho.

Esse tema nos é particularmente caro pois cremos impossível – ou no limite, leviano; investigar o pensamento ameríndio estritamente a partir da filosofia, sem levar em consideração as forças da ‘*economia política da natureza*’ (e do aparato técnico, científico e burocrático que a subjaz), que sobre ele incidem com anseio e ambição para aniquilá-los em sua diferença, relevância cosmopolítica e contemporaneidade absoluta; em suma, em sua existência concreta. Para apenas colocar suas reflexões conceituais “na ampla prateleira dos conceitos ocidentais” (Cf. a discussão entre Viveiros de Castro e Descola, na p. 150).

Por isso, se invocamos o conceito de *práxis* é para deixarmos claro que não estamos aqui nos ocupando simplesmente de produções discursivas de cunho teórico e autoria pessoal, como o fazem as análises filosóficas tradicionais a partir de filósofos canônicos; mas sim registros escritos de um pensamento coletivo que se realiza através de diversas ações e estratégias: desde as ocupações de órgãos públicos (como postos de saúde, sedes do Incra, da Funai, etc.) às marchas e acampamentos em Brasília (que por ser a capital do Governo Federal, se posiciona como centro ‘visível’ do poder), com vistas à reivindicação de direitos consolidados pela Constituição e demais legislações vigentes; que também se materializa nos movimentos de retomadas de seus territórios tradicionais que vêm sendo historicamente invadidos por grileiros, garimpeiros, agentes do agronegócio, etc.; presente ainda nas ações de autodemarcações destes territórios, que ocorrem quando o Estado se mostra ausente, negligente ou conivente com as violações; tudo isso sem esquecer nem diminuir o papel das rezas, danças e cantos coletivos na afirmação e consolidação desta cosmopolítica em ação. Há, nesta seara, muita

Saxões, à invasão da América, passando pela acumulação primitiva que é uma luta de povos, até ao facto de que as classes sociais se diferenciam frequentemente pelo fato de falarem dialetos diferentes, de pertencerem a culturas diferentes” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, s. p.).

criatividade ameríndia (e de seus aliados) sendo posta em prática, através de vídeos, canções, jogos para celulares, intervenções artísticas, pesquisas universitárias: todas de alguma maneira comprometidas com a atualização constante destas coordenadas cosmológicas. E das quais os textos e palestras dos pensadores supracitados constituem parte importante, enquanto pensadores e lideranças com certa visibilidade, mas apenas uma parte.

Ativismo Indígena Contemporâneo: Estratégias e Desafios.

Dentre as pautas mais relevantes e urgentes do ativismo indígena brasileiro contemporâneo, estão as questões relativas a: 1) Proteção de seus territórios (ou do Meio Ambiente, em formulação mais palatável para a opinião pública); 2) Luta contra os interesses da mercantilização da terra, com especial ênfase no enfrentamento das atividades do agronegócio e da mineração; 3) busca por participação e representatividade nos poderes executivo e legislativo. Todas estas demandas interligadas a uma raiz cosmológica comum, que seria a 4) luta pelo reconhecimento da alteridade ameríndia²⁰⁷, a qual se traduz, nos termos do ativismo contemporâneo, em estratégias de autonomia política e epistemológica, ligadas à negação das premissas cosmológicas – jurídicas e econômicas, postas pelo aparelho burocrático do Estado, como forma de gerir a ‘questão indígena’.

- Ativismo ameríndio e a Questão ambiental.

A questão relativa à proteção do Meio Ambiente está intrinsecamente ligada às lutas indígenas, pois entende-se que “na atualidade, nenhuma estratégia de proteção do meio ambiente e de conservação da biodiversidade pode deixar de considerar a proteção das terras indígenas, em benefício dos próprios índios, mas também do país como um todo” (ARAÚJO, 2013, p. 144). O que, naturalmente, transforma as terras indígenas em “grandes alvos da pressão econômica que pretende a exploração da floresta a qualquer preço” (ARAÚJO, 2013, p. 144).

Quanto a isso, Carlos Marés faz uma análise muito interessante acerca dos marcos legais que regem estas duas questões, a ambiental e a indígena, mostrando seus pontos de intersecção e de conflito, apontando, por fim, para uma prioridade jurídica dos direitos indígenas quando confrontados com as questões de proteção ambiental. Segundo ele:

²⁰⁷ Enquanto outra forma de pensar e experienciar a realidade, objetiva e subjetivamente. Cf. p. 161.

A proteção dos direitos indígenas, do patrimônio cultural e do meio ambiente não poucas vezes se confundem, têm igual grandeza e devem ser igualmente respeitadas. São tutelas coletivas e algumas vezes entram em contradição, como é o caso recorrente das terras indígenas sobrepostas às unidades de conservação, especialmente aos parques nacionais. Nos parques nacionais há uma forte restrição à presença humana e reiteradas vezes populações indígenas os usam ou reivindicam seu uso como terra tradicional. Ambas as tutelas são constitucionalmente garantidas uma no artigo 225, § 1º, III e outra neste 231 e §§. Ocorre que o direito garantido aos índios é, por ser originário, anterior a qualquer ato legislativo ao administrativo, devendo, então ser garantido este, em oposição à preservação ambiental. Entretanto, como a preservação do ambiente não é incompatível com o uso indígena, a tutela de ambos é possível desde que o Estado dê condições materiais a que os índios não necessitem viver fora de seus usos, costumes e tradições ou crie unidade de conservação compatível com a vida indígena. A criação de Parque Nacional, com as características que hoje a lei lhe dá, em área indígena não é possível, sendo nulo o ato que o cria sempre que restrinja o direito originário do povo indígena²⁰⁸.

Essa citação aponta para um cenário empírico de litígios recorrentes entre diversas aldeias indígenas espalhadas pelo Brasil e funcionários do Ministério do Meio Ambiente, ambientalistas, e em especial os funcionários do ICMBIO (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade), os quais, renegando o legado de seu patrono Chico Mendes, defendem a criação e manutenção de UC's (Unidades de Conservação) de Proteção Integral²⁰⁹, que não permitiriam nenhuma presença humana dentro de seus limites, pleiteando assim a realocação de aldeias e assentamentos indígenas de seus territórios reivindicados como tradicionais. Esta questão está representada hoje pelo que se chama de “desafios das sobreposições”²¹⁰.

Quanto à questão propriamente cosmológica, relativa às divergências metafísicas entre o ativismo ambiental ocidental e o indígena, que levou Marshall Sahlins a falar de um “mal-entendido produtivo” (SAHLINS, 2008, p. 70)²¹¹, acreditamos tê-la tratado suficientemente no capítulo anterior, quando nos ocupamos justamente desta tensão

²⁰⁸ MARÉS, 2013. p.27.

²⁰⁹ Segundo levantamento de 2015, são mais de 60 casos de sobreposições territoriais com Territórios Indígenas (TIs), conferidos em 42 UCs federais. No Brasil, a Lei nº 9.985/2000 instituiu o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza (SNUC). As Unidades de Conservação são divididas em dois grupos e 12 categorias: Proteção Integral – São voltadas para a manutenção dos ecossistemas livres de alterações causadas por interferência humana, admitindo apenas o uso indireto dos seus atributos naturais. Nesse grupo, incluem-se as Estações Ecológicas (EE), Reservas Biológicas (REBIO), Parques Nacionais (PN, PE, PNM), Monumentos Naturais (MN) e Refúgios de Vida Silvestres (RVS). Uso Sustentável – São as unidades de conservação onde é permitida a exploração do ambiente de maneira a garantir a perenidade dos recursos ambientais renováveis e dos processos ecológicos, mantendo a biodiversidade e os demais atributos ecológicos, de forma socialmente justa e economicamente viável. Nesse grupo estão Áreas de Proteção Ambiental (APA), Áreas de Relevante Interesse Ecológico (ARIE), Florestas Nacionais (FN, FE), Reservas Extrativistas (RESEX), Reservas de Fauna (REFAU), Reservas de Desenvolvimento Sustentável (RDS) e Reservas Particulares do Patrimônio Natural (RPPN). Fonte: www.mma.gov.br

²¹⁰ Terras indígenas e Unidades de conservação da natureza: o desafio das sobreposições. Ricardo, Fanny (Org.). ISA. São Paulo. 2004.

²¹¹ SAHLINS, Marshall. Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich. Ed. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 2008.

metafísica acerca do que é a ‘natureza’. Neste momento, vamos nos ater a uma abordagem mais pragmática relativa ao ativismo indígena.

Mas talvez seja oportuno lembrar mais uma vez que a luta indígena nunca se dá pela reivindicação de terra, enquanto espaço genérico de ocupação humana, mas sim por território, a partir daquele sentido dado por Milton Santos (Cf. p. 10), e que Ailton Krenak se refere como sendo os lugares

onde cada povo tinha sua marca cultural, seus domínios, nesses lugares, na tradição da maioria das nossas tribos, de cada um de nossos povos, é que está fundado um registro, uma memória da criação do mundo. Nessa antiguidade desses lugares a nossa narrativa brota, e recupera os feitos dos nossos heróis fundadores. Ali onde estão os rios, as montanhas, está a formação das paisagens, com nome, com humor, com significado direto, ligado com a nossa vida, e com todos os relatos da antiguidade que marcam a criação de cada um desses seres que suportam nossa passagem no mundo (KRENAL, 1992, p. 201).

Outro ponto de intercessão entre as questões indígena e ambiental é o ligado a temática dos serviços ambientais

ou seja, aqueles que a natureza presta aos seres humanos, como regulação do clima, controle do fluxo de água, proteção do solo, controle de pragas e doenças na agricultura etc. Esses serviços têm valor e demonstram que a proteção do meio ambiente não é obstáculo ao desenvolvimento econômico, antes pelo contrário, é condição para a sua existência. Atribuir valor à conservação da fauna e da flora é tão importante quanto o uso econômico que se pode fazer da natureza. A questão é saber que valor é esse, quem deve receber e quem deve pagar pela prestação dos serviços ambientais.²¹²

Um dos grandes desafios enfrentados por esse debate são os relativos à monetização destes serviços no mercado financeiro. Quanto a isso, Araújo coloca que

embora ainda incipiente, esse debate interessa bastante aos índios por ser uma possível via de acesso aos recursos financeiros necessários à gestão ambiental de suas terras. Um dos mecanismos financeiros hoje em debate é o do chamado REDD (Redução de Emissões por Desmatamento e Degradação), que remuneraria comunidades indígenas e tradicionais que protegessem as suas florestas, evitando o desmatamento e a consequente emissão de gases do efeito estufa. A ideia é que a remuneração provenha de países ou empresas que tenham obrigação de reduzir as suas emissões, as quais seriam compensadas com o pagamento àqueles que mantêm a sua floresta em pé. Há controvérsias [no entanto] sobre a validade do mecanismo (ARAÚJO, 2013, p. 153).

Do ponto de vista dos efeitos sistêmicos planetários, a autora faz ressalvas importantes quanto à eficácia deste mecanismo, mais geralmente conhecido como Créditos de Carbono, pois, se de um lado, “ele pode se constituir em excelente incentivo [a palavra correta talvez seja aporte, pois os indígenas não precisam de nenhum incentivo para preservação da natureza, devido a sua própria cosmologia] financeiro para que os

²¹² ARAÚJO, 2013, p.153.

povos indígenas preservem os seus recursos ambientais”; ao não prever o comprometimento com a redução de Emissões de Carbono onde elas ocorrem, pode resultar em um jogo de soma zero. Segundo a autora, “analogia que se usa neste caso é a de que o REDD funcionaria como alguém que, precisando perder peso, paga outro para fazer o regime em seu lugar” (ARAÚJO, 2013, p. 153).

Ailton Krenak mais uma vez, ao considerar a questão, nos traz a seguinte reflexão:

Os serviços ambientais, crédito de carbono, por exemplo. Essas agendas conflitam com o jeito que os índios se relacionam com a terra, porque os índios acham que a terra é a mãe deles. Esses caras todos acham que ela é uma mãe, mas de aluguel. A maneira mais simples de entender isso é o seguinte: se os índios acham que a terra é uma entidade viva, todos os outros grupos, sejam ambientalistas ou fazendeiros, acham que a terra é um bem material, que pode ser alterado ou melhorado. Tem gente que acha que pode melhorar a terra! O pensamento originário nativo é que a terra é um ente vivo, que tem humor, uma dinâmica própria, um senso próprio. Você pode arrumar uma maneira de se relacionar com esse ente vivo, pode ser a maneira mais benéfica e harmoniosa, mas não se pode dinamizar a terra e torná-la outra coisa. Existe essa diferença essencial (KRENAK, 2015, p. 225).

Existe ainda a defesa, por parte do ativismo indígena, do instituto jurídico do crime de Ecocídio, tendo em vista a ocorrência de desastres ambientais que podem ser classificados como criminosos (ou no mínimo, dolosos) como o rompimento da barragem de minérios na cidade de Mariana em 2015²¹³. Segundo Eloy Terena, “a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil) capitaneou no exterior, por exemplo, o reconhecimento do crime de ecocídio, que acontece quando você qualifica o meio ambiente (não só o ser humano) como sujeito passível de sofrer um crime. Matar um rio, matar a fauna e a flora, matar inclusive os seres que habitam nesses espaços, tudo isso também caracteriza o crime de ecocídio” (TERENA, 2019, p. 125). Esta iniciativa tem importantes precedentes jurídicos internacionais e já se encontra tipificada no Brasil através do projeto de Lei PL 2.787/19, aprovado em outubro de 2019, na Comissão de Meio Ambiente do Senado.

- Luta contra o Agronegócio e a Mineração.

Quanto a luta contra os interesses do Agronegócio e da Mineração, temos o dado de que “a agricultura brasileira espera crescer mais de 40% nos próximos anos. A partir do qual estima-se que o Brasil controlará um terço do comércio mundial de carne, metade

²¹³ que assolou o território da Etnia Krenak no Vale do Rio Doce, e mais outros 230 municípios da região, com cerca de 62 milhões de metros cúbicos de rejeitos de minério, envenenando e inviabilizando toda a bacia hidrográfica do Rio Doce – ou *Watú*, que é seu nome na língua Krenak.

do de açúcar, consolidando-se ainda mais como o celeiro do mundo” (ARAÚJO, 2013, p. 141). Para reforçar esta imagem de celeiro do mundo, nos dados da EMBRAPA temos que o Brasil é o maior produtor mundial do grão de soja, e possui o segundo maior rebanho bovino do planeta. Ao que, conclui Araújo, “não é difícil imaginar que isso vai agravar a pressão sobre as terras indígenas, inclusive sob a alegação de que a agricultura precisa de espaço para se expandir” (ARAÚJO, 2013, p. 141).

Do ponto de vista da mineração, como vimos no capítulo que tratou da costura institucional do texto constitucional de 1988, a Coordenação Nacional dos Geólogos conseguiu fazer diversas reservas minerais de interesse geológico coincidirem com a demarcação de terras indígenas, como forma de resguardá-las dos interesses ligados ao lobby da Mineração. Ao analisar esta questão, Araújo salienta que

a alta dos preços serve como um indutor para que governo e parlamentares se movimentem em razão dos interesses que rondam as terras indígenas, ricas em minérios. Na prática, a impressão é de que, até agora, as terras indígenas têm sido mantidas como uma espécie de reserva estratégica mineral do país. Não se explora o que nelas está guardado, esperando que o preço compense a aventura. Quando isso acontecer, a lei será priorizada²¹⁴.

A grande questão com relação a mineração em terras indígenas são os critérios legais para sua ocorrência, como previstos no art. 231, parágrafo 3º, no qual consta que

O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivadas com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei²¹⁵.

Por faltar uma lei ordinária que normatize essa questão, temos que a mineração em terras indígenas permanece sem regulamentação. Como resultado deste impasse jurídico-burocrático, tem-se como conclusão empírica o fato de que a mineração ilegal nestes territórios avança, sem autorização do Estado nem mecanismos eficazes para seu combate e proteção, como infelizmente testemunham os Yanomami, que hoje protagonizam um cenário de atrocidades autorizadas infralegalmente pelo governo federal. Autorização particularmente explícita quando aviões da Força Aérea Brasileira levam garimpeiros ilegais para se reunirem com o então Ministro do Meio Ambiente em

²¹⁴ ARAÚJO, 2013. p.157

²¹⁵ Fonte: Senado.leg.br.

Brasília²¹⁶, ou quando o chefe do executivo nacional visita garimpo ilegal em terra indígena de Roraima²¹⁷.

Mas é importante lembrar que a atual condução do poder executivo brasileiro já se mostrou abertamente disposta a utilizar qualquer cenário de catástrofes planetárias para fazer valer seus interesses anti-indígenas. Primeiro veio a público a fala, em abril de 2020, do então Ministro do Meio Ambiente, Ricardo Salles, incitando o governo federal a aproveitar a comoção pública gerada pela pandemia de Coronavírus para “ir passando a boiada e mudando todo o regramento e simplificando normas [ambientais] (...) de baciada”²¹⁸. Já o golpe mais recente planejado para o ataque dos direitos indígenas em nome dos interesses da mineração e do agronegócio vem da alegação de uma nova conjuntura global criada pela guerra da Ucrânia, cujo cenário comprometeria a importação brasileira de fertilizantes. A inferência é absurda pois, apesar da guerra de fato comprometer a importação brasileira de potássio e outros minérios utilizados para fertilizantes dos quais o Brasil é extremamente dependente (já que o país importa aproximadamente 85% dos fertilizantes que consome), apenas 11% das reservas minerais nacionais estariam presentes em terras indígenas. Para os interessados em abrir esta ‘porteira’ não interessa o fato de pesquisadores do Laboratório de Gestão de Serviços Ambientais (LAGESA) afirmarem que as reservas conhecidas de potássio localizadas fora da Amazônia Legal seriam suficientes para garantir o abastecimento do Brasil até 2089²¹⁹. E neste sentido, uma ação combinada entre o executivo e o legislativo brasileiro, aproveitando mais uma vez uma ‘oportunidade aberta pela crise’, voltou a tramitar no congresso em regime de urgência o PL191/20, que visa liberar a mineração em territórios indígenas, consolidando mais um ataque frontal a autonomia e soberania destes povos sobre seus territórios.

- Busca por representação parlamentar.

Com relação à busca por participação e representatividade indígena nos poderes executivo e legislativo, temos a seguinte colocação de Samantha Juruna, filha do Cacique

²¹⁶ Fonte: <https://revistaforum.com.br/brasil/2020/8/21/avies-da-fab-levam-garimpeiros-ilegais-para-reunio-com-salles-em-brasilia-diz-mpf-81117.html>

²¹⁷ Fonte: <https://www.poder360.com.br/brasil/bolsonaro-visita-garimpo-ilegal-em-terra-indigena-de-roraima-oposicao-critica/>

²¹⁸ Fonte: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-05-22/salles-ve-oportunidade-com-coronavirus-para-passar-de-boiada-desregulacao-da-protecao-ao-meio-ambiente.html>

²¹⁹ Matéria do Jornal BBC, de março de 2022, “Como governo aproveita guerra na Ucrânia para acelerar votação de mineração em terras indígenas”. Fonte: <https://www.bbc.com/portuguese/geral-60657268>

Juruna (1º deputado federal indígena do Brasil, em 1982)²²⁰: “onde está o poder no Brasil? Dentro do Congresso Nacional, onde estão decidindo as coisas para nós, enquanto cidadãos brasileiros” (JURUNA, 2019, p. 98). A pensadora e liderança indígena emenda essa reflexão com a seguinte colocação acerca da diferença entre a presença de aliados da causa indígena e indígenas de fato ocupando cargos no Congresso: “hoje nós temos alguns deputados e senadores aliados, mas, se tivéssemos indígenas dentro do Congresso Nacional, eles poderiam fazer uma diferença muito maior” (JURUNA, 2019, p. 98).

Em tempo, registramos que havia 2.177 candidaturas indígenas concorrendo às eleições de 2020, o que significa 0,4% do total de candidaturas. Porcentagem diretamente proporcional ao tamanho da população indígena brasileira, que com seus aproximadamente 900 mil indivíduos, representa 0,4% dos 209 milhões de brasileiros.

- Estratégias de autonomia e reconhecimento da alteridade radical.

Por último, quanto a luta pelo reconhecimento da alteridade cultural radical ameríndia, em termos de estratégias de autonomia política, epistemológica, e recusa das premissas cosmológicas da burocracia estatal brasileira, acreditamos oportuno iniciar esta explanação com uma reflexão de Ailton Krenak, quando este, ao se referir a amplitude e diversidade dos povos ameríndios, nos diz tratar-se de povos “com diferentes línguas, diferentes cosmovisões, diferentes percepções do mundo. Essa diversidade não é apenas no discurso, mas na percepção do mundo e da realidade que nos contorna” (KRENAK, 2019, p. 126). Esta ressalva é importante pois nos alerta para o fato de que falar em ‘cosmopolítica ameríndia’ é mais um recurso retórico que heurístico, já que não visa entendê-los em sua essência, mas apenas chamar atenção para os pontos de intersecção entre estes diferentes povos e etnias, os quais, supomos, têm em comum um princípio metafísico de pertencimento a terra e a seus territórios, e uma ‘afinidade negativa’ (como sugeriu Michael Löwy)²²¹ com a mercantilização da vida como proposta e imposta pela dinâmica capitalista.

Esse tema por sua vez nos leva ao grande debate inaugurado pelo antropólogo francês Pierre Clastres, da Sociedade contra o Estado²²², proposto como estratégia teórica para dar conta das dinâmicas de poder em sociedades ameríndias, as quais, segundo sua

²²⁰ Conquista tão singular que só veio a se repetir no pleito de 2018, com a eleição de Joênia Wapichana para o cargo de Deputada Federal.

²²¹ Em Prefácio ao livro Marx Selvagem, de Jean Tible (TIBLE, 2013, p. 12).

²²² CLASTRES, P. A Sociedade contra o Estado. Ed Cosac & Naif. São Paulo. 2013.

análise, seriam estruturalmente opostas à dinâmica da sujeição, do princípio de mando-obediência comum a toda antropologia política de até então, consolidada na figura do Estado moderno, enquanto instituição intrinsecamente comprometida com esta divisão e estruturação hierárquica da sociedade. Ao analisar a obra de outro pensador francês, o famoso *Discurso da Servidão Voluntária* (1563), de Étienne de La Boétie, Clastres sugere que este encontro dos povos ameríndios com os Estados europeus e suas dinâmicas, seria na verdade um “mau-encontro”, caracterizado pelo fato de que:

a relação de poder [como sujeição] realiza uma capacidade absoluta de divisão na sociedade. Assim ela é a própria essência da instituição estatal, a figura mínima do Estado. Reciprocamente, o Estado é apenas a extensão da relação de poder, o aprofundamento cada vez mais marcado da desigualdade entre os que mandam e os que obedecem (CLASTRES, 1999, p. 112)²²³.

Esta distinção inicial, aqui apenas insinuada, entre as dinâmicas de poder dos povos ameríndios e a dos Estados modernos, é crucial para entender os fundamentos políticos e cosmológicos (ou cosmopolíticos, como estamos propondo) que animam e estruturam esta busca por autonomia e reconhecimento da diferença por parte do ativismo indígena.

Quanto à questão específica da atual conjuntura, Ailton Krenak alerta acerca da necessidade de “superar este tempo que estamos vivendo numa perspectiva mais ampla, não apenas nos limites das políticas do Estado brasileiro para o povo indígena”²²⁴. Já que o pensamento e o ativismo ameríndio têm uma visão que “vai muito além da obrigação do Estado em prestar algum serviço. Trata-se de uma compreensão crítica e radical do que é o aparelho do Estado e de como ele aliena a sociedade à qual nos integramos” (KRENAK, 2019, p. 127).

Este pensador, ao avaliar as vitórias do ativismo indígena no campo jurídico, faz a ressalva de que, neste campo teórico mobilizam-se argumentos que são “na maioria das vezes, escolhidos pelos nossos adversários com o propósito de desqualificar as nossas demandas” (KRENAK, 2019, p. 124). Esta questão, por sua vez, nos termos da conjuntura atual, está intrinsecamente ligada a um fato que o autor expõe da seguinte maneira:

nós estamos vivendo em um país dentro de um golpe [de 2016, que depôs a presidenta Dilma Rousseff], onde os diferentes papéis das instituições estão todos embaralhados. No caso dos direitos indígenas, aqueles princípios que foram estabelecidos na nossa Constituição foram apropriados, digamos assim, pelos nossos inimigos, e levados para o campo da judicialização (KRENAK, 2019, p. 124).

²²³ LA BOÉTIE, Étienne. **Discurso da Servidão Voluntária**. Ed, Brasiliense. São Paulo. 1999.

²²⁴ KRENAK, Ailton. Os índios na Constituição. Loureiro Dias, Camila; Capiberibe, Artionka (Orgs.). Ed. Ateliê. Cotia, São Paulo. 2019. p.131

Araújo, por sua vez, realiza uma síntese do ativismo indígena no campo epistemológico, que vem se desenvolvendo através da capacitação de quadros e até mesmo a criação de uma universidade indígena. Nos diz ela:

Vale dizer também que as organizações indígenas se multiplicaram e passaram a investir na capacitação técnica de seus quadros, atuando em todos os níveis de discussão – do local ao global, passando pelo regional e pelo nacional. Em todos os campos do conhecimento surgem estratégias e despontam profissionais indígenas qualificados para levá-las adiante. Ao longo desses anos, por exemplo, o país testemunhou diversas iniciativas na área de educação, desde as escolas indígenas de Ensino Fundamental bilíngue, os cursos de formação e treinamento de professores indígenas especializados, até a criação de uma universidade indígena no estado do Mato Grosso²²⁵.

Antes de finalizar é importante fazer menção a uma esfera do ativismo indígena na busca por autonomia, que é completamente independente do Estado e seu aparato burocrático: são as retomadas e autodemarcações, as quais vêm ocorrendo sistematicamente desde a década de 1980 em todas as regiões do país, e que hoje se convertem em estratégias de proteção e patrulhamento destes territórios. Como exemplos temos as feitas pelos Munduruku, no Médio Tapajós; pelos Kulina e Kaxinawá no Amazonas/Pará; pelos Potiguara na Paraíba; pelos Tupinikim e Guarani no Espírito Santo; pelos Kaingang no Paraná e Rio Grande do Sul; pelos Deni no Amazonas; pelos Tupinambá de Valença, na Bahia; pelos Waiãpi no Amapá; pelos Guarani Mbya no Rio de Janeiro; e pelos Jamamadi no Amazonas²²⁶. Todos exemplos vivos do ativismo ameríndio protagonizando sua busca e conquista de autonomia na gestão de seus territórios ancestrais.

Encerraremos esta tese com as belas palavras de Ailton Krenak, acerca da defesa ameríndia do bem viver, que tem ainda tanto a oferecer a ‘humanidade’, que o autor propõe enquanto uma “mágica de restabelecer o dom dos humanos, devolver para a humanidade essa potência de suspender o céu, de fazer a terra se mover, as montanhas falarem”, como forma de “resgatar o sentido cósmico da vida. É cosmovisão, viver dentro da coisa. Não é só verbalizar, mas viver dentro dela. Isso é maravilhoso, porque abre a possibilidade para nós humanos, de recriarmos o mundo” (KRENAK, 2015, p. 258). Ou, de superarmos o destino distópico, cataclísmico, como apontado pela cosmopolítica do capital.

²²⁵ ARAÚJO, Ana Valéria. **Desafios e perspectivas para os direitos dos povos indígenas no Brasil**. In, Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI. Carlos Frederico Marés de Souza Filho e Raul Cezar Bergol (Orgs.) – Curitiba: Letra da Lei, 2013. p.141.

²²⁶ ROCHA, 2017, p. 137.

REFERÊNCIAS

ALBERT, BRUCE. **O Ouro Canibal e a Queda do Céu: Uma crítica xamânica a economia política da Natureza**. Série Antropologia, 174. Brasília. 1995.

_____. RAMOS, A. R. (Ogs.) **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. Ed. UNESP. São Paulo. 2002.

ALFRED, Taiaiake. **Peace, Power, Righteousness, xiii; Alfred, Wasase, 19. Simpson, Dancing on Our Turtle's Back**. Oxford University Press; 2 edition. 2008.

ALMEIDA, Mauro W. B. **Marxismo e Antropologia**. Marxismo e Ciências Humanas. Boito Jr, Armando; Toledo, Caio N. (Orgs.). Ed. Xamã/FAPESP/CEMARX. São Paulo. 2003.

_____. **Lewis Morgan: 140 anos dos Sistemas de Consanguinidade e Afinidade da Família Humana (1871-2011)**. Cadernos de campo, n. 19, p. 309-322. São Paulo. 2010.

_____. **Caipora e outros conflitos ontológicos**. Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.7-28, 2013.

_____. **Anarquismo Ontológico e Verdade no Antropoceno**. Mauro W. B. Almeida Revista Ilha, Florianópolis, v. 23, n. 1, p. 10-29, 2021.

ANDRADE, Oswald. **Obras Completas. Vol. 6**. Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro. 1978.

ARAÚJO, Ana Valéria. **Desafios e perspectivas para os direitos dos povos indígenas no Brasil**. In, Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI. Carlos Frederico Marés de Souza Filho e Raul Cezar Bergol (Orgs.) – Curitiba: Letra da Lei, 2013.

ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

ARMANI, Carlos Henrique. **A história intelectual e a virada ontológica na antropologia**. Revista História, Debate e Tendências. V. 20, N. 1, (p. 36 – 52), Jan/Abr. PASSO FUNDO/RS. 2020.

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Trad. Alexandre Correia. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>

BACON, Francis. **Novum Organum: Ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza**. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. Virtual Books Online M&M Editores Ltda. Pará de Minas – MG. 2003.

BENJAMIN, Walter. **O Anjo da História**. Ed. Autêntica. Belo Horizonte. 2013.

BERMAN, Marshal. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Trad. Carlos Moisés, Ana Ioriatti. Ed. Companhia das Letras. São Paulo. 1986.

CANTARELLI, Margarida. **A doutrina colonial para o novo mundo: Francisco de Vitória – um Decênviro do Direito Internacional**. Revista Acadêmica, v2 anos 2001/2002 – Recife: UFPE. Aurélio Boa Viagem (org) Editora Universitária da UFPE, p. 49 y ss. In: Cantarelli, Margarida. Poder, Política y Derechos Humanos, ESPINA BARRIO, Ángel B (org). Poder, Política y Cultura: Antropología en Castilla y León e Iberoamérica VII. Recife: Ed Massangana, 2005.

CAPIBERIBE, Artionka; BONILLA, Oiara. **A ocupação do Congresso: Contra o quê os índios lutam**. Revista Estudos Avançados [online]. V.29 (n.83). pp. 293-313. 2015.

CAPÍTULO DOS ÍNDIOS, Art. 231 e 232 da Constituição Federal, com comentários.

CARDIM, Fernão. **Tratados da Terra e gente do Brasil**. Ed. Companhia Nacional. São Paulo. 1939.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Os direitos do índio**. Ed. Brasiliense. São Paulo. 1987.

_____. **História dos índios no Brasil**. (Org.). Ed. Cia das Letras/FAPESP. São Paulo. 1998.

_____. **Palestra/Depoimento**; In Os Índios na Constituição. Dias, C. Loureiro; Capiberibe, Artionka (Orgs.) pp. 35-54. Ed. Ateliê Editoria. Cotia/SP. 2019.

CLASTRES, Helene. **Primitivismo e ciência do homem no Séc. XVIII**. Revista da USP (13). p.187-208. São Paulo. 1980.

CLASTRES, Pierre. **A Sociedade contra o Estado**. Ed Cosac & Naif. São Paulo. 2013.

_____. **Liberdade, Mau Encontro, Inominável**. In. Discurso da Servidão Voluntária. Tradução de Laymert Garcia dos Santos. Ed. Brasiliense. São Paulo. 1999.

_____. **Arqueologia da violência**. Ed. Cosac & Naif. São Paulo. 2004.

CONVENÇÃO 169 (OIT). Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Convencao_169_OIT.pdf

CONSTITUIÇÃO FEDERAL DO BRASIL de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

COULTHARD, Glen Sean. **Red skin, hite masks: Rejecting the colonial politics of recognition**. University of Minnesota Press. Minnesota. 2014.

CRUTZEN, Paul. **Geologia da Humanidade**. Anthropocenica: Revista de estudos do Antropoceno e Ecocrítica (pp. 117-119).

DALLARI, Dalmo. **Palestra/Depoimento**, In Os índios na Constituição. Loureiro Dias, Camila; Capiberibe, Artionka (Orgs.). Ed. Ateliê. Cotia, São Paulo. 2019.

DA SILVA JUNIOR, Airton Ribeiro. **Representações dos Povos Indígenas em Francisco de Vitória e as Origens Etnocêntricas do Direito Internacional Moderno.** Revista Sequência [online]. n.80, pp.151-178. Florianópolis. 2018.

DA SILVA, Marcio Antônio Both. **Lei de Terras de 1850: lições sobre os efeitos e os resultados de não se condenar “uma quinta parte da atual população agrícola”.** Revista Brasileira de História, vol. 35, no 70. pp. 87-107. 2015.

Dicionário de Filosofia Nicola Abbagnano. Trad. Coord. Alfredo Bosi. Ed. Martins Fontes. São Paulo. 2007.

DOBB, M. **Teoria do Valor e distribuição desde Adam Smith.** Editorial Presença. Lisboa. 1978.

DO SALVADOR, Frei Vicente. **História do Brasil: 1500-1627.** Ed. Itatiaia/Edusp. São Paulo. 1982.

DOS SANTOS, João Aparecido. **A declaração universal dos direitos dos povos indígenas.** In, Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios do século XX (pp. 35-58). Ed. Letra da Lei. Curitiba. 2013.

DUNBAR-ORTIZ, Roxanne. **An indigenous peoples' history of the United States.** Beacon Press Boston. Boston. 2014.

DURHAM, Eunice Ribeiro. **Uma nova visão da Antropologia.** In, Malinowski. Ed. Ática. São Paulo. 1986.

DUSSEL, Enrique. **1492: El encubrimiento del outro.** Ed. Plural. La Paz. 1994.

_____; **Europa, modernidade e eurocentrismo.** *En libro: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais.* (pp.55-70) *Perspectivas latino-americanas.* Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro 2005.

ELOY TERENA, Luiz Henrique. **Palestra/Depoimento,** in Os Índios na Constituição. Dias, C. Loureiro; Capiberibe, Artionka (Orgs.) pp. 103-116. Ed. Ateliê Editoria. Cotia/SP. 2019.

Estatuto do Índio. Lei 6.001 de 19 de dezembro de 1973. Fonte: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm

FAUSTO, Carlos. **Os Índios Antes do Brasil.** Ed. Zahar. São Paulo. 2000.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva.** Ed. Sycorax. 2004.

FENDT, Valerie. **Paradigm Shift: The Standing Rock Sioux and the Struggle of Our Time.** An undergraduate thesis submitted to the Department of History. Columbia University. Columbia. 2017.

FEYRABEND, Paul. **Contra o método.** Trad. Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. Ed. Francisco Alves. Rio de Janeiro. 1989.

- FONTANA, Ricardo. **O Brasil de Américo Vespúcio**. Ed. UnB. Brasília. 1994.
- GALVÊAS, Ernane. **Apresentação: Malthus**. Col. Os Economistas. Ed. Nova Cultural. São Paulo. 1996.
- GÂNDADO, Pero de Magalhães. **História da província Santa Cruz a que vulgarmente chamam Brasil**. Ed. Sírío e Alvim. Lisboa. 2004.
- GUTIÉRREZ, J. L. **A controvérsia de Valladolid (1550): Aristóteles, os índios e a guerra justa**. REVISTA USP. n. 101. P. 223-235 • março/abril/maio. São Paulo. 2014.
- HARRISON, Faye V. **FROM STANDING ROCK TO FLINT AND BEYOND: RESISTING NEOLIBERAL ASSAULTS ON INDIGENOUS, MAROON, AND OTHER SITES OF RACIALLY SUBJECTED COMMUNITY SUSTAINABILITY IN THE AMERICAS**. Revista Sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas. V.2, N.1 (p. 70-89) – 2018.
- HARVEY, David. **O Enigma do Capital**. Trad. João. A. Pechanski. Ed. Boitempo. São Paulo. 2011.
- _____. **O novo imperialismo**. Tradução: Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. 1ª ed. Ed. Loyola. São Paulo. 2005.
- HAWTHORN, Harry B. **A survey of the contemporary indians of Canada: economic, political, educational needs and policies**. Ed. Indian Affairs Branch. Ottawa. 1966.
- HEILBRONER, R. L. **Introdução à História das Ideias Econômicas**. Trad. Waltensir Dutra. Ed. Zahar. 3ª ed. Rio de Janeiro. 1969.
- HUSSERL, Edmund. **A Crise da humanidade europeia e a filosofia**. Trad. Urbano Zilles. 2ª ed. EDIPUCRS. Porto Alegre/RS. 2002.
- _____. **Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia**. Trad. F. Oliveira. Ed. Madras. São Paulo. 2001.
- IANNI, Otávio. **Dialética e capitalismo: ensaio sobre o pensamento de Marx**. Ed. Vozes. Petrópolis-RJ. 1982
- JURUNA, Samantha Rootsitsina C. **Palestra/Depoimento**, In Os índios na Constituição. Loureiro Dias, Camila; Capiberibe, Artionka (Orgs.) pp. 89-102. Ed. Ateliê. Cotia, São Paulo. 2019.
- KANT, E. **Crítica da Razão Pura**. Trad. Manoela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Ed. Fund. Calouste Gulbekian. Lisboa. 2001.
- KEHL, Maria Rita. Comissão Nacional da Verdade. Texto 5. **Violações dos Direitos Humanos dos povos indígenas**. Brasília – DF. 2014.
- KONDER, Leandro. **Em torno de Marx**. Ed. Boitempo. São Paulo. 2010
- _____. **O que é dialética**. Ed. Brasiliense. São Paulo. 2008.

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

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Ed. Companhia das Letras. São Paulo. 2019.

_____. **O amanhã não está à venda**. Ed. Companhia das Letras. São Paulo. 2020.

_____. **Textos e Entrevistas**. Col. Encontros. Ed. Azougue. Rio de Janeiro. 2015.

_____. **O Eterno Retorno do Encontro**. In, A outra margem do Ocidente. Org. Adauto Novais. Ed. Companhia das Letras. São Paulo. 1999.

_____. **Compartilhar a memória**. In, Os índios na Constituição. Loureiro Dias, Camila; Capiberibe, Artionka (Orgs.) pp. 17-34. Ed. Ateliê. Cotia, São Paulo. 2019.

KUNTZ, Rolf. **François Quesnay e a fundação da economia moderna**. In Quesnay. Ed. Ática. São Paulo. 1984.

LA BOÉTIE, Etienne. **Discurso da Servidão Voluntária**. Ed. Brasiliense. São Paulo. 1999.

LA CADENA, Marisol de. **Cosmopolítica indígena en los Andes: reflexiones conceptuales más allá de la «política»**. Tabula Rasa, n.33. pp. 273-311. 2020.

LAS CASAS, Bartolomeu. **Apología o Declaración y Defensa Universal de los Derechos del Hombre y de los Pueblos**. Traducción castellana de los textos originales latinos, introducción, notas y índices por Angel Losada. Madrid, Editora Nacional, 1975.

_____. **O Paraíso Destruido: Brevíssima Relação da Destruição das Índias**. Trad: Herdaldo Barbuy. Porto Alegre: L&PM Editores, 1996.

LATOUR, B. **Jamais Fomos Modernos**; Tradução de Carlos Irineu da Costa. Ed. 34. Rio de Janeiro. 1994.

_____. **Guerre des mondes—offres de paix. (2015)**. Article préparé pour un volume spécial de l'UNESCO*. pp.61-80. Disponível em <https://spire.sciencespo.fr/hdl:/2441/516uh8ogmqildh09h61ao08sg/resources/81-guerre-monde-ethnopsy.pdf>.

_____. **Para distinguir amigos e inimigos no tempo do Antropoceno**. Revista de Antropologia, USP, v. 57 nº 1. São Paulo. 2014.

_____. **Políticas da Natureza: Como fazer ciência na democracia**. Ed. EDUSC. Bauru/SP. 2004.

LAURELLI, Larissa Dimov. **O caminho das autonomias zapatistas**. Dissertação de Especialização (ECA-USP). São Paulo. 2017

LÉRY, Jean de. **Viagem à Terra do Brasil**. Trad. Sergio Milliet. Ed. Itatiaia. Belo Horizonte. 1980.

LOURDEAU, Antoine. **A Serra da Capivara e os primeiros povoamentos sul-americanos: uma revisão bibliográfica**. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 14, n. 2, p. 367-398, maio-ago. 2019.

LÖWY, Michael. **Prefácio**. Marx Selvagem. São Paulo. 2013.

_____. **Por um socialismo indo-americano**. Ed. UFRJ. Rio de Janeiro. 2005.

_____. **Imperialismo ocidental versus comunismo primitivo**. In, Rosa Luxemburgo ou o preço da liberdade. 2ª ed. Ed. Fund. Rosa Luxemburgo. São Paulo. 2015.

_____. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista**. Ed. Cortez. São Paulo. 1998.

LUXEMBURGO, Rosa. **A Acumulação do Capital: contribuição ao estudo econômico do Imperialismo**. Ed. Abril Cultural. São Paulo. 1985.

_____. **Introdução à Economia Política**. Ed Martins Fontes. São Paulo. 1972.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Sul**. Ed. Abril Cultural. São Paulo. 1978.

_____. **Crime e costume na sociedade selvagem**. Trad. Maria C. Corrêa Dias. Ed. UNB. Brasília. 2003.

_____. **Antropologia**. Ed. Ática. São Paulo. 1986.

MALTHUS, T. R. **Princípios de Economia Política e Ensaio sobre a população**. Col. Os Economistas. Ed. Nova Cultural. São Paulo. 1996.

MANDEVILLE, Bernard. **A Fábula das abelhas**. Disponível em: <https://pdfcoffee.com/qdownload/a-fabula-das-abelhas-de-bernard-mandeville-pdf-free.html>

Manual de Jurisprudência dos Direitos Indígenas. Ministério Público Federal (MPF), Brasília/DF. 2019. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/atuacao-tematica/ccr6/documentos-e-publicacoes/manual-de-atuacao/manual-de-jurisprudencia-dos-direitos-indigenas.pdf>

MARÊS, Carlos. **Os povos indígenas e o direito brasileiro**. In, Os direitos dos povos indígenas no Brasil: desafios no século XXI. Carlos Frederico Marés de Souza Filho e Raul Cezar Bergol (Orgs.) – Ed. Letra da Lei. Curitiba. 2013.

MARX, Karl. **O Capital: Crítica da Economia Política. Livro 1: O processo de produção do capital**. Trad. Rubens Enderle. Ed. Boitempo. São Paulo. 2013.

_____. **Os Despossuídos**. Trad. Nélcio Schneider. 1ª. Ed. Boitempo. São Paulo. 2017.

_____. **Manuscr̃itos Ecoñmico-Filos̃ficos**. Trad. Jesus Ranieri. Ed. Boitempo. S̃o Paulo. 2008.

_____.; Engels, F. **Manifesto Comunista**. Ed. Boitempo. S̃o Paulo. 2005.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. Ed. Cosac e Naif. S̃o Paulo. 2003.

MERTON, R. **Science, technology and society in seventeenth-century England**. New York: Harper & Row, 1970

NAKAYAMA, Patr̃cia. **Sobre a descrĩo do ser: estudo sobre os amer̃ndios, Thomas Hobbes e os rebentos de seu estado de natureza**. USP. S̃o Paulo. 2014.

NAPOLEONI, Cl̃udio. **Smith, Ricardo, Marx: considerães sobre a hist̃ria do pensamento ecoñmico**. Trad. Jos̃ F. Dias. Ed. Graal. 2ª ed. Rio de Janeiro. 1978.

ORTIZ, Pedro Henrique Falco. **Das montanhas mexicanas ao ciberespão**. ESTUDOS AVANÇADOS 19 (55), (p. 173-186). S̃o Paulo. 2005.

OLIVEIRA, Bernardo Jeferson. **Francis Bacon e a Fundamentão da Cĩncia como Tecnologia**. Tese de Doutorado em Filosofia. UFMG. Belo Horizonte. 2000.

PERRONE-MOIS̃S, Beatriz. **Índios livres e índios escravos: os princ̃pios da legislão indigenista do per̃odo colonial (s̃culos. XIV a XVIII)**. (p. 115-132). In, **Hist̃ria dos índios do Brasil**. Ed. Cia das Letras/FAPESP. S̃o Paulo. 1998.

POLANYI, Karl. **A subsist̃ncia do Homem**. Ed. Contraponto. Rio de Janeiro. 2012.

_____. **A Grande Transformão: as origens da nossa ̃poca**. Trad. Fanny Wrabel. 2ª ed. Ed. Compus. Rio de Janeiro. 2000.

QUESNAY. Col. Grandes Cientistas Sociais. Kuntz, Rolf. (Org.). Ed. ̃tica. S̃o Paulo. 1984.

QUIJANO, Añbal. **Dom Quijote e os moinhos de vento na Am̃rica Latina**. Ed. Hucitec\Fapesp. S̃o Paulo\SP. 2009.

REIS, Alexandre; SANTIN, Maria Fernanda C. L. **A teoria da renda da terra ricardiana: um marco unificador entre as economias da poluĩo e dos recursos naturais**. Revista Perspectiva Ecoñmica; v.3, n. 2. [pp. 65 – 81] jul./dez. 2007

RIBEIRO, Darcy. **As Am̃ricas e a Civilizão: Estudo de Antropologia da civilizão**. Ed. Vozes. Rio de Janeiro. 1977.

RICARDO, David. **Princ̃pios de Economia Pol̃tica e Tributão**. Col. Os Pensadores. Ed. Abril. S̃o Paulo. 1974.

RICARDO, Fanny (Org.). **Terras ind̃genas e Unidades de conservão da natureza: o desafio das sobreposĩes**. ISA. S̃o Paulo. 2004.

Rocha, Deyvisson F. P. **Um panorama da autodemarcão de Terras Ind̃genas no Brasil**. Revista SURES. N. 9 (pp. 132-144). 2017.

RODRIGUES, Juan Pablo Martín. **Bartolomé de las Casas: a pena contra a espada**. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de Pernambuco (UFPE). Recife. 2006.

ROOSEVELT. **Arqueologia Amazônica**. In História dos índios no Brasil. São Paulo. 1992.

SABÓIA, José Carlos. **Palestra/Depoimento**, In, Os índios na Constituição. Loureiro Dias, Camila; Capiberibe, Artionka (Orgs.) [pp. 55-74]. Ed. Ateliê. Cotia, São Paulo. 2019.

SAHLLINS, Marshal. **A sociedade afluyente original**. Trad. Betty M. Lafer. Disponível em: <https://edisiplinas.usp.br/mod/folder/view.php?id=82213>.

_____. **A ilusão ocidental da Natureza Humana**. Trad. Peterson Silva. Retirado dos Discursos Tanner de 2005. Palestra apresentada na Universidade de Michigan no dia 4 de novembro de 2005. Disponível em: <https://petercast.net/wp-content/uploads/2014/07/western-illusion-translation.pdf>

_____. **Metáforas históricas e realidades míticas: estrutura nos primórdios da história do reino das ilhas Sandwich**. Ed. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 2008.

SÁ Júnior, Luiz César de. **Philipe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia**. Revista ILHA. v. 16. n. 2. pp. 7-36 (ago/dez). 2014.

SANTOS, Milton. **O dinheiro e o território**. Revista GEOgraphia – Ano. 1 – Nº 1 (pp. 7-13). Niterói/RJ. 1999.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés. Obras Completas III. **Demócrates Segundo**. Trad. A. Coroleu. Ed. Ayuntamiento de Pozoblanco. 1997.

SHAPIN, Steve & SCHAFFER, Simon. **Leviathan and The Air-Pump – Hobbes, Boyle, and the experimental life**. (Including a translation of Thomas Hobbes Dialogus Physicus de natura aeris, by Simon Schaffer). Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1985.

SIMPSON, Leanne. **Queering Resurgence: Taking on Heteropatriarchy in Indigenous Nation-Building**. Mamawipawin: Indigenous Governance and Community Based Research Space. June 1. 2012. Disponível em: <http://130.179.14.66/blog/>.

SINGER, Paul. **Introdução à Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações**. Col. Os Pensadores. Ed. Abril. São Paulo. 1974.

_____. **Curso de Introdução à Economia Política**. Ed. Forense-Universitária. Rio de Janeiro. 1979.

_____. **A teoria da Acumulação do Capital em Rosa L**. Ed. UNESP. São Paulo. 1991.

SZMERECSENYI, T. **Malthus**. Ed. Ática. São Paulo. 1982.

SMITH, Adam. **Investigação sobre a Natureza e as causas da Riqueza das Nações**. Col. Os Pensadores. Ed. Abril. São Paulo. 1974.

SOUSA, Gabriel Soares de. **Tratado descritivo do Brasil em 1587**. Editora Nacional/Edusp. São Paulo. 1971

STADEN, Hans. **Duas Viagens ao Brasil**. Ed. Itatiaia/Edusp. São Paulo. 1974.

STENGERZ, I. **La propuesta cosmopolítica**. Revista PLÉYADE. Julio-Diciembre. [pp. 17-41]. 2014.

_____. **A invenção das Ciências Modernas**. Trad. de Max Altman. Editora 34. São Paulo. 2002.

TAUSSIG, Michael, **O diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul**. Trad. Priscila Santos da Costa. 1ª ed. UNESP. São Paulo. 2010.

THEVET, Fr. André. **Singularidades da França Antártica: a que outros chamam de América**. Trad. Estevão Pinto. Ed. Companhia Nacional. São Paulo. 1944.

TIBLE, Jean. **A Antropofagia de Marx**, in Revista Nada, n.18. pp. 30-51. 2014.

_____. **Cosmologias contra o capitalismo: Karl Marx e Davi Kopenawa**, in Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.2, jul.-dez., p.46-55. São Carlos. 2013.

_____. **Marx selvagem**. Editora Annablume. São Paulo. 2013.

TIGRE, Juliana Pereira. **A crítica smithiana à concepção individualista de Bernard Mandeville**. Problemata: R. Intern. Fil.v.6 n.2 (pp. 5-17). João Pessoa. 2015.

VITÓRIA, Francisco de. **Os índios e o direito da guerra: de indis et de jure belli relectiones**. Ijuí: Unijuí, 2006.

_____. **Relectio de Indis**. Edição crítica bilíngue. Editada por L. Pereña e J. M. Perez Prendes, com estudos introdutórios de V. Beltran de Heredia, R. Agostino Lannarone, T. Urdanoz, A. Truyol e L. Pereña, numa edição do Consejo Superior de Investigaciones Científicas, volume 5 do Corpus Hispanorum de Pace. Madrid, 1967.

VIVEIROS CASTRO. E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify. 2002.

_____. **Araweté: os deuses canibais**. Ed. Jorge Zahar. Rio de Janeiro. 1986.

_____. **Transformação da Antropologia, Transformação na Antropologia**; In Revista Mana, vol.18. nº1. Rio de Janeiro. 2012.

_____. **A propriedade do Conceito**. ANPOCS 2001 / ST 23: Uma notável reviravolta: antropologia (brasileira) e filosofia (indígena). 2001.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura**. Trad. Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. Ed. Cosac & Naif. São Paulo. 2012.

