

O PASSADO DE “MARCADOS”: TRAUMA E ETNOCÍDIO YANOMAMI¹

Fábio Feltrin de Souza²

João Pedro Garcez³

Resumo: O objetivo deste ensaio é examinar a constelação que emerge do passado que as fotografias de Cláudia Andujar carregam. Para isso, uma primeira escala acontece justamente no contexto das epidemias que os Yanomami encararam entre as décadas de 1970 e 1980, como testemunhado por Davi Kopenawa. Tentaremos observar, nos escritos de Kopenawa, qual é sua narração e perspectiva do contexto que Andujar presenciou, atuou e fotografou. A segunda escala é a de um distanciamento maior, e junto com Eduardo Viveiros de Castro e Pierre Clastres gostaríamos de pensar, através da ideia de etnocídio, como as epidemias fazem parte e repetem uma experiência maior e mais antiga da relação entre Estado (brasileiro) e populações indígenas, marcada. O terceiro e último ponto analisará justamente essa ideia de um passado em continuum, de uma repetição constante da colonização, através de sua própria temporalidade, como colocado tanto por Kopenawa como por outro líder indígena, Ailton Krenak. Daí, tentaremos criar o nexos entre a ideia de trauma, as fotografias de Andujar e a experiência de colonização que é, nessa concepção, uma experiência de etnocídio.

Palavras-chave: Claudia Andujar. Yanomami. Trauma. Etnocídio.

1 Esta pesquisa contou com financiamento do CNPQ e da FAPERGS.

2 Doutor em História Cultural e professor do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). E-mail: fabio.souza@uffs.edu.br

3 Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: garcez.joaop@gmail.com

1. INTRODUÇÃO – AS IMAGENS DE CLAUDIA ANDUJAR



Figura 1. Marcados, Yanomami e o Arcadil.

Observemos a imagem. Para além do caráter repetitivo das fotografias da série, há sempre uma singularidade a cintilar em cada uma delas. Nessa fotografia, assistimos uma criança chorar enquanto duas mãos lhe acolhem. Temos por hábito entender o choro de uma criança como uma reclamação, como se fosse uma maneira da criança expressar o sofrimento causado por uma situação ou pela falta de algo. A *reclamação* da criança é uma súplica, insistente e humilde, e por isso é acolhida – em um abraço, na foto. Mas sua *reclamação* não é somente súplica, é também uma oposição e uma reivindicação, insurgente e revoltosa. Do que ela reclama? Sobre o que é sua súplica e o que ela reivindica?

A imagem em questão faz parte da série *Marcados* de Claudia Andujar, composta por um conjunto de fotografias que estão desde o *clique* em constante transformação, sempre em devir, sendo ressignificadas de acordo com o contexto e as estratégias políticas adotadas pela fotógrafa em sua frutífera e duradoura aliança com os Yanomami da Amazônia. As fotografias nasceram em uma “urgência com a saúde” Yanomami, realizando um papel de identificar sujeitos em fichas de saúde que existiram para registrar e acompanhar a vacinação dos indígenas. No início da década de 1980, elas são fotografias de registro para Andujar e a equipe do CCPY (Comissão para Criação do Parque Yanomami), com funções bem determinadas: auxiliar no combate a epidemia de sarampo, que afligia diversos grupos Yanomami, e também colaborar no projeto da futura demarcação de seu território.

Nos anos 2000, superadas suas funções iniciais, as fotografias sofrem uma metamorfose: são transformadas em exposições, fotofilme e fotolivro, na busca

de Andujar por novos sentidos e novos agenciamentos das imagens, que possam lhes oferecer funções políticas renovadas através de sua montagem e remontagem ao longo do tempo. A trajetória das fotos, além de mostrar que esse deslocamento simbólico das imagens foi capaz de funcionar como uma estratégia política da autora, também conta partes da história da própria Claudia Andujar com os Yanomami, iniciada em 1971 e movida por uma “inspiração” e “determinação” em “conhecer o povo brasileiro e, em especial, os Yanomami”⁴.

A fotografia do “Yanomami 21” tem uma particularidade: a presença de duas caixas na mão da criança. Uma pequena menção a sociedade industrial? Com ajuda do zoom podemos ler *Ascaridil*, e com uma rápida pesquisa na web descobrimos que “Ascaridil é indicado para o tratamento da verminose provocada por *Ascaris lumbricoides* (ascaridíase)”⁵. O que isso nos diz do passado das fotos e da reclamação de seu protagonista? Lembramos que o trabalho do grupo de saúde, que gerou as fotografias, foi realizado tendo em vista justamente uma situação de crise epidemiológica nos grupos Yanomami. As caixas de Ascaridil são sinais desse trabalho, e sinais também das epidemias.

O objetivo deste ensaio é, a partir do detalhe do Ascaridil, examinar a constelação que emerge do passado que as fotografias de Andujar carregam. Para isso, uma primeira escala acontece justamente no contexto das epidemias que os Yanomami encararam entre as décadas de 1970 e 1980, como testemunhado por Davi Kopenawa. Tentaremos observar, nos escritos de Kopenawa, qual é sua narração e perspectiva do contexto que Andujar presenciou, atuou e fotografou. A segunda escala é a de um distanciamento maior, e junto com Eduardo Viveiros de Castro e Pierre Clastes gostaríamos de pensar, através da ideia de etnocídio, como as epidemias fazem parte e repetem uma experiência maior e mais antiga da relação entre Estado (brasileiro) e populações indígenas, marcada por um processo de tentativa de eliminação das condições da diversidade poder existir. O terceiro e último ponto analisará justamente essa ideia de um passado em *continuum*, de uma repetição constante da colonização, através de sua própria temporalidade, como colocado tanto por Kopenawa como por outro líder indígena, Ailton Krenak. Daí, tentaremos criar o nexos entre a ideia de trauma, as fotografias de Andujar e a experiência de colonização que é, nessa concepção, uma experiência de etnocídio.

4 Claudia Andujar em entrevista a Paulo César Boni. Cf. BONI (2010: p. 259).

5 Definição do site *Consulta Remédios*, encontrada em <https://consultaremedios.com.br/ascaridil/bula>. Acesso em 05/11/2018.

2. DAVI KOPENAWA E A QUEDA DO CÉU YANOMAMI

Davi Kopenawa é um xamã e líder político yanomami nascido em 1956 na casa comunal *Marakana*, localizada no Alto Rio Tootobi, no estado brasileiro do Amazonas. É reconhecido internacionalmente, por conta de sua luta pela demarcação do território yanomami e pela consolidação dos direitos indígenas, como uma das grandes lideranças políticas da questão indígena e ambiental. Em 2010, em parceria com o antropólogo e amigo de longa data Bruce Albert, publicou em francês *A Queda do Céu*, obra que pode ser lida como uma (auto)biografia desse líder indígena, como um tratado de cosmologia Yanomami, como um manifesto ecológico, como uma contra-antropologia do “povo da mercadoria” ou como um relato testemunhal da experiência de etnocídio, e de sua sobrevivência, intrínseca a vida de Kopenawa. Como se lê ao longo do livro, traduzido em 2015 para o português, é efetivamente ao testemunhar a sucessão de catástrofes e barbáries enfrentadas por seu povo e familiares que Kopenawa transforma sua raiva em duplo engajamento: xamânico e diplomático, de defesa do povo Yanomami contra os “brancos”. Os rumos na própria vida do xamã, como coloca em sua narrativa, são definidos pelas experiências de violência vivenciadas e por como pôde sobreviver e elaborá-las.

Há aí um possível paralelo com a obra de Andujar que, como dissemos, também é fruto de uma elaboração subjetiva por parte da autora. Porém, haverá que se admitir que a experiência de Kopenawa com a violência, com o perdão da gradação, é mais íntima e dolorosa que a de Andujar pois, como diz, é uma coisa que se repete desde sua infância e que ameaça constantemente seus pares. O relato de Kopenawa e Albert – que atua como um tradutor e interlocutor do xamã -, para além dessa similaridade com Andujar, nos interessa nessa pesquisa pois trata, de forma muito abrangente e complexa – o livro, em suas diversas camadas, tem mais de 700 páginas – do encontro entre os Yanomami e os Brancos, desde a perspectiva mitológica, como também desde a perspectiva experiencial de Kopenawa, da infância e as primeiras lembranças do contato até o presente de diplomacia internacional, passando pelo contexto das fotografias, de criação da estrada Perimetral Norte e posterior invasão garimpeira na Amazônia. Andujar, Kopenawa e Albert, importante ressaltar, foram companheiros de luta ao longo dessas décadas, principalmente através da CCPY.

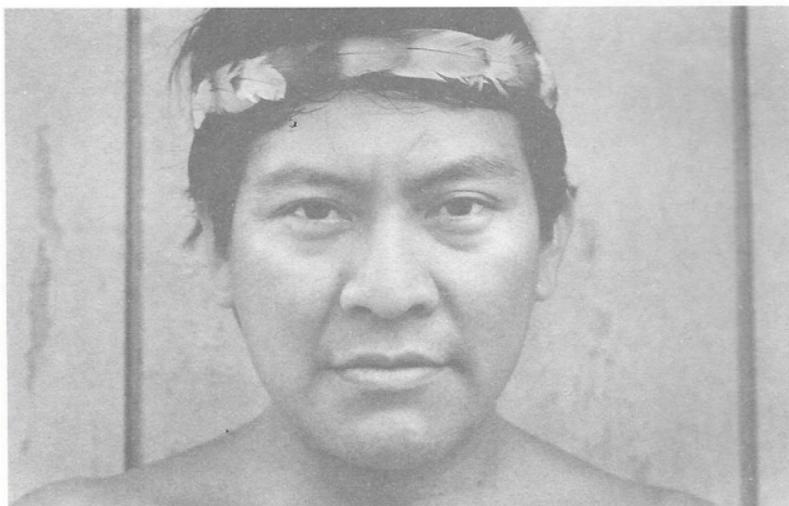


Figura 2. Davi Kopenawa fotografado por Claudia Andujar.



Figura 3. Desabamento do céu yanomami, por Andujar.

A segunda parte do livro, composta por sete capítulos e intitulada, de maneira precisa, de “A fumaça do metal”, é onde os autores tratam do contato de Kopenawa e seu grupo, posteriormente de todo seu povo, com os brancos. Começa pelas narrativas mitológicas dos Yanomami a respeito dos brancos e atravessa

os primeiros contatos, os grupos missionários que tentaram converter religiosamente os Yanomami, a abertura da Perimetral Norte e a “irrupção mortífera dos garimpeiros” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 52). Mais do que resumir a narrativa, que seria um exercício redutor de sua potência, interessa aqui incorporar a perspectiva dos autores, retomando alguns elementos do livro, de forma a complexificar o(s) ponto(s) de vista sobre o passado presente nas fotografias de *Marcados*. No capítulo “Primeiros contatos”, Kopenawa oferece um resumo de sua percepção da colonização, articulando a narrativa mítica yanomami, os relatos transmitidos por seus ancestrais, e sua própria vivência. Assim nos diz o xamã:

Contudo, as verdadeiras palavras de Omama [criador da terra] já não existiam neles [os brancos] faz tempo. Foi o seu irmão mau, Yoasi, criador da morte, que os conduziu até nós, como um pai guia os seus filhos. Os ancestrais que os brancos chamam de portugueses eram mesmo filhos de Yoasi. Mal haviam chegado, já começaram a mentir aos habitantes da floresta: ‘Somos generosos, e somos seus amigos! Vamos lhe dar mercadorias e compartilhar nossa comida! Vivemos com vocês e ocuparemos esta terra juntos!’. Depois, conversaram entre eles e começaram a vir, cada vez mais numerosos, para a terra do Brasil. No começo, seduzidos pela beleza da floresta, mostraram-se amigos de seus habitantes. Em seguida, começaram a construir casas. Foram abrindo roças cada vez maiores, para cultivar seu alimento, e plantaram capi por

toda parte, para o seu gado. Suas palavras começaram a mudar. Puseram-se a amarrar e açoitar as gentes da floresta que não seguiam suas palavras. Fizeram-nas morrer de fome e cansaço, forçando-as a trabalhar para eles. Expulsaram-nas de suas casas para se apoderar de suas

terras. Envenenaram sua comida, *contaminaram-nas com suas epidemias*. Mataram-nas com suas espingardas e esfolaram seus cadáveres com facões, como caça, para levar as peles para seus grandes homens (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 252-253).

Nesse relato de Kopenawa, bastante abrangente e sem marcos temporais muito bem definidos, notamos como a mentira é instrumental nesse contato do branco com os indígenas. Há uma promessa de aliança, enquanto que a realidade é de dominação e dizimação; de trabalho forçado e morte. Entre assassinatos, mortes por fome e cansaço, envenenamento, Davi Kopenawa ainda chama atenção para o papel da contaminação por *epidemias* no empreendimento dos colonizadores.

Nesse mesmo capítulo, acerca dos primeiros contatos, o xamã já ressaltava que a epidemia acompanhava a chegada dos brancos: “Depois, logo atrás deles, chegam os seres de epidemia *xawarari* e então começamos a morrer um atrás

do outro!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 245). E que a partir de então ela só se faz repetir: “A epidemia *xawara* nunca foi embora de nossa terra e, desde então, os nossos continuam morrendo do mesmo modo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 246).

O início do projeto de construção da rodovia Perimetral Norte, na década de 1970, é mencionado em *Marcados* como causador de uma nova crise epidemiológica nos grupos Yanomami da Amazônia. A rodovia BR-210, a Perimetral Norte, foi projetada e teve sua construção iniciada durante o governo militar no Brasil. A construção dela almejava estabelecer sistemas de comunicação e transporte à novas porções territoriais, bem como constituir um sistema viário integrado que articulasse as fronteiras e as diversas partes do território brasileiro (OLIVEIRA NETO, 2015). Esse discurso oficial, de desenvolvimento nacional e com objetivos bem definidos, silencia e esquece os meios violentos que são mobilizados com esses fins. Nesse sentido, *Marcados* recoloca esse outro lado do projeto de desenvolvimento que sustentava a rodovia, destacando os efeitos perversos do empreendimento. Kopenawa reitera a perspectiva de Andujar, e mostra como essa preocupação já existia entre os envolvidos mesmo antes da construção da estrada começar: “Agora, eles tinham resolvido abrir uma de suas estradas até o meio de nossa floresta, e suas doenças iriam com certeza devorar os que tinham sobrevivido. [...] Eu já sabia que essa estrada só iria nos trazer coisas ruins” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 305).

“O tempo da estrada”, que nomeia um capítulo de *A queda do céu*, parece ter sido um momento de virada na vida do jovem Davi Kopenawa. Os efeitos da estrada embalam sua vida nesses anos, e demonstram um gradual engajamento de Kopenawa nas lutas pela sobrevivência indígena, através das quais pôde o yanomami, posteriormente, assumir a defesa da floresta e transformar-se em xamã. O jovem Davi trabalhou com a FUNAI duas vezes ao longo da década de 1970 e em projetos relativos a abertura da rodovia: primeiramente fez algumas “viagens de pacificação” até grupos yanomami isolados no “alto rio Catrimani, numa floresta distante e sem caminhos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 292) e iniciou estudos para ser agente de saúde da FUNAI; posteriormente, trabalha com o serviço de combate à malária para defender os Yanomami da estrada. Esses trabalhos com a FUNAI são assinalados pela troca de funcionários na Fundação, e na instabilidade que isso gerava para o próprio yanomami, que foi demitido mais que uma vez, muito possivelmente por suas posições discordantes a respeito da estrada: “As palavras a respeito da estrada que eu conseguia compreender naquele tempo me assustavam também por outra razão além das doenças. Eu

tinha ouvido gente da Funai contar que, para abrir o trecho que liga Manaus a Boa Vista, os soldados tinham atirado nos Waimiri-Atroari e jogado bombas em sua floresta” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 306).

Entre 1976 e 1977 a situação se altera com o abandono da construção da rodovia pelo governo federal. “Então, a época das chuvas chegou e as obras da estrada pararam de repente. Todos os brancos e seus tratores e caminhões foram embora.” Porém seus efeitos continuaram a assombrar os Yanomami. “A floresta tinha voltado a ficar silenciosa. Mas foi então que a epidemia *xawara* retornou, de repente”, e, “desde então, os brancos abandonaram seu caminho de cascalho ao silêncio. Está quase todo coberto de mato denso. Mas a floresta já foi suja por doenças que não vão mais sair dela.” Essa epidemia, em pouco tempo, relata dolorosamente Kopenawa, “esvaziou” as aldeias do rio Lobo d’Almada – Bruce Albert informa que mais da metade da população dessas casas morreram com a epidemia, além de outros grupos de yanomamis que sofreram com mortes em grande quantidade (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 309).

O termo *xawara*, pelo qual Kopenawa caracteriza diferentes tipos biológicos de epidemias - “o que chamamos de *xawara* são o sarampo, a gripe, a malária, a tuberculose e todas as doenças de brancos que nos matam para devorar nossa carne” KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 366 -, advém da mitologia yanomami e articula na narrativa tanto a ideia de repetição do acontecimento como a de uma temporalidade do contínuo. *Xawara* é definido por Kopenawa de dois modos: o que os brancos chamam de “minérios”, ou seja, “as lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 366) e que Omama escondeu abaixo da terra “para que não nos deixassem doentes” e “para nos proteger”, pois são coisas maléficas e perigosas; e *xawara* é também a fumaça “densa e amarelada”, uma “fumaça de epidemia”, que sai do ouro e do metal quando queimados, e “que se lança como uma arma para matar os que dela se aproximam e a respiram”. Essa fumaça é muito perigosa segundo Kopenawa, pois já “está muito alta no céu, alastrou-se muito longe. Não são só os Yanomami que morrem. Todos vamos morrer juntos. Quando a fumaça encher o peito do céu, ele vai ficar também morrendo, como um Yanomami” (KOPENAWA, 2018).

Nós, os pajés, também trabalhamos para vocês, os brancos. Por isso, quando os pajés todos estiverem mortos, vocês não conseguirão livrar-se dos perigos que eles sabem repelir... Vocês ficarão sozinhos na terra e acabarão morrendo também. Quando o céu ficar realmente muito doente, não se terá mais pajés para segurá-lo com os seus hekurabë. Os

brancos não sabem segurar o céu no seu lugar. Eles só ouvem a voz dos pajés, mas pensam, sem saber das coisas: “eles estão falando à toa, é só mentira!”. Quando os pajés ainda estão vivos, o céu pode estar muito doente, mas eles vão conseguir impedir que ele caia. Sim, ainda que ele queira cair, que ele comece a querer desabar em direção à terra, os pajés seguram ele no lugar. Isso porque nós, os Yanomami, nós ainda estamos existindo. Quando não houver mais Yanomami, aí o céu vai cair de vez (KOPENAWA, 2018, p. 3).

Daí a *cosmopolítica* de Davi Kopenawa: a epidemia de sarampo apresentada em *Marcados* não é somente uma epidemia, mas é *xawara*. E essa fumaça tóxica, que não deveria ser liberada, vai acabar matando todos, e provocando a “queda do céu”. *Xawara*, dessa forma, deveria ser um alerta e uma preocupação também aos brancos, aos garimpeiros e aos governantes, pois indica um mundo em devastação, e que não poupará nenhum de seus habitantes. É de uma sensibilidade política muito aguçada essa construção cosmopolítica da noção de *xawara* por Kopenawa, pois não opera através de uma culpabilização do passado, mas em uma consciência dele para uma possível aliança no futuro, na luta contra uma ameaça comum, a do catastrofismo climático.

3. “DO ETNOCÍDIO” E “SOBRE O ETNOCÍDIO”, PIERRE CLASTRES E VIVEIROS DE CASTRO



Figura 4. A fotografia e o Ascaridil se repetem.

A perspectiva ambiental-humanista de Kopenawa fala da epidemia de sarampo que marcava os corpos dos yanomami fotografados por Claudia Andujar

como parte de algo maior, parte dessa epidemia que tem a potência de acabar primeiramente com a diversidade – ambiental e cultural – e posteriormente com o próprio mundo (DANOWSKI; VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 100-106). E essa epidemia não é uma novidade para Kopenawa, pois desde que ela chegou pela primeira vez com os brancos a floresta se encontra “doente”. “A epidemia *xawara* nunca foi embora de nossa terra”, nas palavras de Davi. Dada essa continuidade que Kopenawa traça do contexto das fotografias com o evento maior da colonização, o conceito de etnocídio como estrutura da relação entre Estado e populações indígenas nas Américas - tal como pensado por Pierre Clastres e Eduardo Viveiros de Castro -, pode servir como uma espécie de tradução dessa experiência, ou, como diz Clastres, como uma “palavra nova” que se refere a algo antigo mas ainda não pensado (CLASTRES, 2004, p. 55). É justamente por tratar da colonização nessa perspectiva de continuidade, que vai de um passado de séculos até o presente de cada um dos autores, que o conceito de etnocídio será mobilizado. Ele pode dar um nome e ajudar a elaborar o passado das fotografias de *Marcados*, bem como o mal-estar e desconforto que provocam.

A formulação de Pierre Clastres, antropólogo e etnógrafo francês, para o conceito de etnocídio aparece no texto “Do Etnocídio”, presente em *Arqueologia da Violência*, sua obra de 1980. Esse texto fora escrito primeiramente como um verbete para a *Encyclopaedia Universalis*, em 1974. Um texto, portanto, um tanto quanto contemporâneo as experiências de Kopenawa e Andujar. Clastres abre o texto destacando a novidade da palavra “etnocídio”, que “há alguns anos” não existia, e que em sua invenção poderíamos buscar o significado da emergência de “algo novo a pensar”, “ou então algo de antigo mas ainda não pensado” (CLASTRES, 2004, p. 55). A palavra “etnocídio” teria começado a ser usada para marcar determinados tipos de experiência para as quais o conceito anterior de “genocídio” mostrava-se inadequado. “Genocídio”, como escreve o francês, foi criado enquanto conceito jurídico em 1946 no tribunal de Nuremberg, julgando o extermínio sistemático de judeus pelos nazistas alemães. Ele quis marcar um novo tipo de criminalidade que tinha em sua raiz o racismo. Clastres pondera que as guerras perpetradas no Terceiro Mundo pelas potências coloniais, no jogo das relações internacionais e a partir da indiferença da opinião pública, mesmo também operando através do racismo, nunca tiveram consenso jurídico similar ao conquistado no julgamento dos crimes nazistas. É justamente nas experiências de expansão colonial e de constituição dos impérios coloniais, e na invisibilização da violência sistêmica promovida ao longo delas contra as populações autóctones, denunciadas até o presente do autor, que Clastres quer refletir sobre

as aproximações e distinções dos dois conceitos.

Foi principalmente a partir da experiência americana que etnólogos, em particular o francês Robert Jaulin – autor de *La paix blanche: introduction à l'ethnocide* (1970) – cunharam o conceito de etnocídio. “É primeiramente à realidade indígena da América do Sul que se refere essa ideia” (CLASTRES, 2004, p. 56), afirma Clastres, para complementar que é justamente nesse terreno que é possível pesquisar a diferença entre genocídio e etnocídio, pois as populações indígenas americanas ainda seriam vítimas dos dois tipos de criminalidade. Ambos conceitos e seus respectivos casos tratam sempre da morte, mas de mortes diferentes: enquanto genocídio se refere ao extermínio e destruição física de uma minoria racial, etnocídio é a “opressão cultural com efeitos longamente adiados” que quer a destruição da cultura de uma minoria racial. “Em suma”, nos diz Clastres, “o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito” (CLASTRES, 2004, p. 56).

O espírito e a prática etnocidas, para Clastres, são determinados por dois axiomas: um que afirma a hierarquia das culturas e outro que sustenta a superioridade absoluta da cultura ocidental. Essa perspectiva é compartilhada pelo espírito genocida, se assim podemos dizer. Ambos veem o Outro como diferença, mas, sobretudo, como uma má diferença. O espírito genocida, de um lado, quer negar essa diferença, e se esforça por eliminá-la pura e simplesmente. O espírito etnocida, por outro lado, opera através do que Clastres chama de um “otimismo perverso”: “os outros são maus, mas pode-se melhorá-los obrigando-os a se transformar até que se tornem, se possível, idênticos ao modelo que lhes é proposto, que lhes é imposto” (CLASTRES, 2004, p. 56). Enquanto que a dinâmica cultural do genocida é a de eliminar o Outro, a do etnocida é de transformar o Outro em Mesmo. Daí a presença dos axiomas: se há algumas culturas superiores e outras inferiores, e a cultura ocidental ocupa o posto mais alto e evoluído das culturas, ela sempre vê o Outro como um problema, como uma má diferença, e a partir daí atua, seja através da eliminação total da diferença (o “pessimismo perverso” do genocídio) ou a eliminação progressiva da diferença (o “otimismo perverso” do etnocídio). Assim sendo,

é aceito que o etnocídio é a supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e más; é a aplicação de um princípio de identificação, de um projeto de redução do outro ao mesmo (o índio amazônico suprimido como outro e reduzido ao mesmo como cidadão brasileiro). Em outras palavras, o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo no Um (CLASTRES, 2004, p. 59).

O primeiro dos axiomas que determina o etnocídio, aquele que afirma a hierarquia entre culturas, é, segundo Clastres, da própria essência das culturas. Poder-se-ia chamá-lo de *etnocentrismo*, essa “vocação de avaliar as diferenas pelo padrão da própria cultura” (CLASTRES, 2004, p. 58). O etnocentrismo, que d  nome ao axioma, é o tipo de operação pelo qual toda cultura atua: o de uma divisão entre a cultura própria, a “representao por excelência do humano”, e os outros, “que participam da humanidade apenas em grau menor” (CLASTRES, 2004, p. 58). É, portanto, no segundo dos axiomas que precisamos investigar o espírito etnocida. Pois, se toda cultura   etnoc trica, por que somente a ocidental   etnocida? É nessa questão, para Clastres, que trata-se de “encarar a história”, para entender a construo cultural (que   histórica) que fez da sociedade ocidental uma cultura etnocida.

Clastres responde com dois elementos estruturais que fariam da sociedade ocidental uma cultura etnocida: o fato de serem sociedades com Estado e de funcionarem com um regime de produo econ mica de modo capitalista. Tratemos, primeiramente, do capitalismo e seu papel na dinâmica do etnocídio. Conforme Clastres, o capitalismo é um sistema de produo “para o qual nada   impossível” e que opera através de sua constante expansão. Por isso, a sociedade industrial, “a mais formidável máquina de produzir”,   também “a mais terrível máquina de destruir”. Assim, “raas, sociedades, indivíduos; espao, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo   útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade levada a seu regime máximo de intensidade” (CLASTRES, 2004, p. 62). Numa fórmula bastante precisa do autor: “Produzir ou morrer, é a divisa do Ocidente”. É assim que ele l  o contexto do qual falam as fotografias de *Marcados* e a narrativa de Kopenawa:

Atualmente, em toda a América do Sul, os últimos índios livres sucumbem sob a pressão enorme do crescimento econ mico, brasileiro em particular. As estradas trans-continentais, cuja construo se acelera, constituem eixos de colonizao dos territórios atravessados: azar dos índios com quem a estrada se depara (CLASTRES, 2004, p. 63)!

Agora, qual é a relao entre etnocídio e Estado? Para Clastres, a resposta está na própria definio de Estado: “o emprego de uma fora centrípeta que tende [...] a esmagar as foras centrífugas inversas” (CLASTRES, 2004, p. 59). Essa definio trata a respeito da pretensão do Estado em ser o centro absoluto de toda a sociedade, ou melhor, o regente do “todo do corpo social”, o que mostraria em seu núcleo o que Clastres chama de “a fora atuante do Um”, isto é, “a vocao de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferena”. É por isso que a exist n-

cia do Estado, aliada ao regime produtivo do capitalismo, corrobora a prática do etnocídio como um *meio* para chegar a seus fins, ou como uma “mesma maneira” de produzir “os mesmos efeitos”: “constata-se que a prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos [...] revelam sempre a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um” (CLASTRES, 2004, p. 60). Afinal, não é dessa experiência que tratam as fotografias, a partir da criação da Perimetral Norte por parte do Estado brasileiro e o “azar dos índios com quem a estrada se depara”?

Com essa questão, um tanto retórica, podemos passar para uma releitura de Clastres, agora dedicada especificamente ao caso brasileiro. *Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro*, é um parecer que o antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro fez em torno de 2014, no intuito de construir uma argumentação jurídica para a situação dos povos indígenas no Brasil de então. Dizemos releitura de Clastres, pois o texto de Viveiros de Castro se apoia em argumentos bem semelhantes ao do francês, mesmo sem citá-lo em momento algum. A conceituação de Viveiros de Castro para *etnocídio* também parte dos estudos de Robert Jaulin, destacando sua percepção de que ele se caracterizaria pelos fins, pois visa um processo de “destruição sistemática do modo específico de vida⁶” de “povos diferentes [...] do povo, agência ou Estado que leva a cabo a empresa de destruição”. Porém, para pensar o caso brasileiro, Viveiros de Castro não recorre a fórmula clastreana de redução do Múltiplo ao Uno, das forças centrífugas às centrípetas, mas as categorias – um tanto vizinhas daquelas - de Minoria e Maioria, tal qual colocadas por Gilles Deleuze e Felix Guattari em *Mil Platôs* (1980).

Viveiros de Castro afirma que a situação dos povos indígenas no Brasil é claramente caracterizada pela condição *minoritária*: “os índios no Brasil são uma minoria étnica, social, cultural e política” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 5). Essa condição não é marcada por uma questão quantitativa ou estatística, como a expressão pode sugerir, mas, seguindo as conceituações dos filósofos mencionados, Viveiros de Castro entende as ideias de “maioria” e “minoridade” em relação com a oposição entre uma “constante” e uma “variação”, aplicando-as ao contexto do Brasil:

Maioria implica uma constante, algo como um metro-padrão que lhe serve de instrumento avaliador. “Suponhamos” (dizem D & G; mas a suposição é uma constatação) que a constante ou padrão original seja algo como “Homem, branco, macho, adulto, urbanita, heterossexual,

6 Entendidos como “técnicas de subsistência, relações de produção, sistema de parentesco, organização comunitária, língua, costumes e tradições”, etc. Cf. VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 2.

falante de uma língua europeia ‘de cultura’ — podemos acrescentar, no caso brasileiro: católico nominal, de classe média ou alta, morador do Sul ou do Sudeste, de formação superior, com uma determinada pauta de consumo, e outras determinações facilmente enumeráveis. Como observam ironicamente Deleuze & Guattari, este “Homem, branco etc.” é efetivamente a Maioria, mas ele é menos numeroso que os mosquitos, as mulheres, os negros, os camponeses, os homossexuais e assim por diante. Ele aparece ao mesmo tempo como constante e como uma variável de onde se extrai a constante. A maioria supõe um estado de poder e de dominação, e não o inverso; ela supõe o metro-padrão e não o inverso. Mas por outro lado, a maioria, na medida em que é analiticamente compreendida pelo metro-padrão, nunca é alguém, ela é sempre Ninguém, “ao passo que a minoria é o devir [a variação, diferente de uma variável] de todo mundo”, sua trajetória potencial, na medida em que todo mundo desvia de um modo ou outro do modelo-padrão. Por isso os autores distinguem entre o majoritário como sistema homogêneo e constante, as minorias como sub-sistemas variáveis (incluídas e dominadas pelo sistema majoritário), e o minoritário como devir ou trajetória potencial, como variação contínua, figura universal da consciência minoritária. “É a variação contínua que constitui o devir minoritário de todo mundo, por oposição ao Fato majoritário de Ninguém”. E como sabemos, nós brasileiros, somos governados por Ninguém — mesmo os governantes são governados pelo metro-padrão da Maioria.

Neste sentido que Viveiros de Castro define o etnocídio como “mais que um ato, ou série encadeada de atos específicos, limitados no tempo e no espaço, contra as minorias étnicas indígenas — [o etnocídio] é a essência mesma da relação, de 1500 até os dias de hoje, entre a forma-Estado (o Estado colonial, imperial e republicano) e a forma-ethnos (os povos indígenas) no Brasil” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 8). No caso brasileiro, portanto, a Maioria é, ao fim e ao cabo, Ninguém, e é esse padrão ocidental que é mobilizado para o Estado efetivar seu poder e dominação sobre suas variações. E esse etnocídio é a “essência mesma da relação” entre Estado e povos indígenas no Brasil: “A história do Brasil [...] é a história de uma sucessão de genocídios [...] Mas essa história é também, e talvez sobretudo, a história de um programa metódico de *etnocídio*” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 8). A história do Brasil é justamente a história desse “otimismo perverso” do qual nos falou Clastres, e do qual Viveiros de Castro atesta:

O objetivo da política indigenista de Estado era gerenciar (e, como vimos, acelerar) um movimento visto como inexorável (e desejável): o célebre “processo histórico”, artigo de fé comum aos mais variados credos modernizadores, do positivismo ao marxismo. Tudo o que se “podia fazer” era garantir — isso para os mais bem-intencionados — que o “processo” não fosse demasiado brutal. Mas, de uma forma ou de outra, entendia-se que a almejada omelete nacional só poderia ser feita,

bem, sabe-se como: quebrando as entidades indígenas, dissolvendo as diferenças étnico-culturais, subjugando politicamente os povos indígenas que ainda mantinham sua autonomia. Etnocídio, um crime piedoso (VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 13).

A conceituação do “crime piedoso” do etnocídio, como a faz Viveiros de Castro, indica que o *etnocídio é um paradigma para a história do Brasil*. No presente do texto de Viveiros de Castro, isto é, o ano de 2014, esse paradigma se manifesta e se reatualiza na fórmula “transformar o índio em pobre”, uma maneira de definir o índio como uma sub-categoria da Maioria, que é necessariamente inferior a ela e que precisa ser assistida pelo Estado – de formação progressista-populista, naquele momento -, para se tornar, afinal, “igual a nós”, se tornar um “cidadão”. Eliminar a diferença, como dizia Clastres.

De 1500 ao presente – e nosso presente de ascensão da extrema-direita é muito mais perigoso às populações indígenas que o progressismo populista que víamos em 2014⁷ - o etnocídio, nas formulações complementares de Clastres e Viveiros de Castro, se apresenta como uma “essência” da relação entre Estado e outras culturas, ou entre Estado brasileiro e populações indígenas. É chamado, justamente, de essência não por uma transcendência metafísica, mas por representar, efetivamente, toda a história dessa relação. O etnocídio construiu-se como uma continuidade no Brasil, e não cessa de se repetir – como estamos conseguindo observar.

4. TEMPORALIDADE DO ENCONTRO: “ETERNO RETORNO” E TRAUMA

Há outra narrativa que trata do encontro entre as culturas ocidental e ameríndia através da lógica da repetição. Nos é conhecida pelas palavras de Ailton Krenak, um dos Krenak da região do Vale do Rio Doce em Minas Gerais, e conhecida liderança ambiental e indígena no Brasil⁸. Se chama “O eterno retorno do encontro”, e foi publicada em 1999 no livro *A outra margem do Ocidente*, organizado por Adauto Novaes. Krenak sugere nela um encontro que se dá ou que se repete “todo dia”. E ele quer e faz questão de “compartilhar” essa outra

⁷ Como sugere o ensaio de Eliane Brum a respeito de Jair Bolsonaro, presidente eleito do Brasil. Cf. BRUM, Eliane. Bolsonaro é uma ameaça ao planeta. El País, out. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/17/opinion/1539799897_917536.html. Acesso 05/11/2018.

⁸ Ficou conhecido por protagonizar, após anos dedicados à articulação do movimento indígena, um gesto emblemático enquanto discursava no Congresso Nacional no contexto das discussões da Assembleia Constituinte, em 1987: ao longo de sua fala, pintou o rosto de preto com pasta de jenipapo em sinal de luto pelo retrocesso na tramitação dos direitos indígenas. A cena é encontrada aqui: https://www.youtube.com/watch?v=kWMHidwdbM_Q. Acesso 05/11/2018.

perspectiva conosco. Parece tentar nos oferecer a possibilidade de, finalmente, usar o encontro entre culturas para reconhecer a diferença, encerrando seu ciclo de incessante negação. Vamos tentar seguir suas sugestões, entender como coloca a questão do encontro e que diálogos podemos construir a partir dessa própria *temporalidade do encontro*.

Sobre o encontro, Krenak nos diz que a “ideia mais comum que existe” é aquela na qual o “progresso” e o “desenvolvimento” “chegaram naquelas canoas que aportaram no litoral e que aqui estava a natureza e a selva, e naturalmente os selvagens. Essa ideia continua sendo a ideia que inspira todo o relacionamento do Brasil com as sociedades tradicionais daqui, continua” (KRENAK, 1999, S.P). Essa narrativa sobre o passado que *continua* inspirando a relação do Brasil com os povos indígenas é reiterada e esbravejada por Kopenawa: “Contam os brancos que um português disse ter descoberto o Brasil há muito tempo. Pensam mesmo, até hoje, que foi ele o primeiro a ver nossa terra. Mas esse é um pensamento cheio de esquecimento!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 253). Além de corroborar Krenak, Kopenawa nos provoca outra questão sobre a narrativa do encontro como “descobrimto”: será que a continuidade desse discurso e os efeitos que produz teriam relação com ser um “pensamento cheio de esquecimento” como sugeriu? Essa hipótese poderia ser afirmada a partir da conceituação proposta por Cathy Caruth para o trauma. A autora nos indicou que o trauma era a resposta a eventos marcados pela violência, que fazia o evento se repetir (*continuar*) no presente, manifestado em diversas formas. Esse *retorno do trauma*, que define ele e uma espécie de temporalidade própria ao trauma, advém da incompreensão do evento, como no caso do *esquecimento* a respeito do caráter violento do encontro colonial: é uma incompreensão que continua “inspirando” a relação entre culturas no presente, como diria Krenak.

O fato do trauma operar através de uma repetição de um passado no presente, e dessa repetição se dar por uma forma de incompreensão ou falta a respeito da simbolização do evento, estão presentes na teoria do trauma – e da realidade traumática – construídas por Freud e Lacan (SELIGMANN-SILVA, 2002). Os vários momentos (SELIGMANN-SILVA, 2002, p. 137-140) da teoria do trauma em Freud enfatizam essa temporalidade: desde as “recordações” inconscientes que fazem a cena do trauma (recaída) se repetir *a posteriori* na vida do paciente, até a posterior ênfase na *fixação* no momento do trauma e na situação de ruptura, que faria o paciente “sofrer de reminiscências”. Lacan apreendeu da teoria do trauma sua leitura do real como desencontro, como falta, como algo que escapa ao simbólico. Mais do que enfatizar a repetição e fixação no trauma – que

poderíamos dizer ser o encontro, a colonização, através da violência intrínseca ao etnocídio -, Krenak e Kopenawa querem incitar, como também o querem as *imagens traumáticas* de Andujar em nossa sugestão, um *aprendizado com o passado* – como aquele proposto na tarefa da psicanálise, a perlaboração. Ou seja, a *presença* do encontro, o presente do passado – que “se dá todo dia” -, não é só fixação ou sofrimento, mas é, e é seu principal caráter na leitura de Krenak, a *potência* que mora na repetição:

Nós estamos tendo a oportunidade de reconhecer isso, de reconhecer que existe um roteiro de um encontro que se dá sempre, nos dá sempre a oportunidade de reconhecer o Outro, de reconhecer na diversidade e na riqueza da cultura de cada um de nossos povos o verdadeiro patrimônio que nós temos, depois vêm os outros recursos, o território, as florestas, os rios, as riquezas naturais, as nossas tecnologias e a nossa capacidade de articular desenvolvimento, respeito pela natureza e principalmente educação para a liberdade (KRENAK, 1999, S.P).

Para Krenak, a repetição do encontro é sempre uma nova chance de reconhecer a diferença e, assim, não realizar uma prática (ou um reconhecimento) etnocida, baseada nos axiomas que tratamos. A potência que Krenak vê na repetição, de reconhecimento da diferença, pode atuar justamente contra o “esquecimento” que falou Kopenawa e desfazer a “ideia comum” do encontro criticada por Krenak. É, justamente, esse o objetivo de sua narrativa.

Nas fotografias de *Marcados* há um duplo encontro: elas tratam desse encontro de culturas, mas também produzem um encontro com o espectador. Esse segundo encontro, do espectador com a fotografia, é também um “encontro com o encontro”, consequentemente dotado da potência de reconhecimento dada por Krenak. É também um encontro com o real, um choque com as faltas do simbólico advindas do trauma. Roland Barthes, em *A câmara clara*, ressaltava a particularidade da fotografia em tratar do real: “o que vejo [na fotografia] não é uma lembrança, uma imaginação, uma reconstituição [...] mas o real no estado passado: a um só tempo o passado e o real” (BARTHES, 2015, p. 71). Para Barthes, a fotografia tem essa relação particular com o real, pois é a “Referência” que é sua “ordem fundadora”, e “toda foto é de alguma forma conatural a seu referente” (BARTHES, 2015, p. 67). O “referente fotográfico” é entendido como “a coisa necessariamente real que foi colocada diante da objetiva, sem a qual não haveria fotografia” (BARTHES, 2015, p. 67).

5. ABERTURA AO FUTURO

Tentamos, aqui, refletir sobre o passado que as fotografias carregam – as fotografias *atestam* um passado, nos diz Barthes (BARTHES, 2015). Para isso, desde um detalhe nas fotografias - “o bom Deus mora no detalhe” era o mantra de Aby Warburg – investigamos o contexto de epidemias que os Yanomami enfrentaram na década de 1970 através do relato de Davi Kopenawa. Sua narrativa, notamos, tratava a epidemia como *xawara*, empreendendo uma compreensão das epidemias de sarampo dentro da lógica maior da colonização. Pierre Clastres e Eduardo Viveiros de Castro nos ofereceram, desde o conceito de etnocídio, base teórica para analisarmos esse passado, de violência simbólica e física, em sua continuidade e repetição. E a narrativa de Ailton Krenak, em sua leitura *repetitiva* da colonização, ofereceu um *link* com o discurso da teoria do trauma sobre o passado e sua temporalidade – um passado de incompreensão e repetição – e também abriu a reflexão sobre a potência que mora no encontro. Desde o encontro com as fotografias, e com o passado de violência que carregam, vamos pensar em seguida como essa potência de reconhecimento da diferença pode se efetivar em uma inscrição simbólica pela via da imagem. Ou seja: perguntar como e em que medida pode uma imagem, ou um discurso sobre o passado, produzir uma *abertura do futuro*.

REFERÊNCIAS

ANDUJAR, Claudia. Marcados. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

BARTHES, Roland. A câmara clara: nota sobre a fotografia. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: _____. Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

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

BRUM, Eliane. Bolsonaro é uma ameaça ao planeta. El País, out. 2018. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/10/17/opinion/1539799897_917536.html. Acesso 05/11/2018.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Há mundo por vir?

Ensaio sobre os medos e os fins. Desterro: Cultura e Barbárie; ISA, 2014.

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

KOPENAWA, Davi. Xawara: o ouro canibal e a queda do céu. Entrevista a Bruce Albert. In: ANDUJAR, Cláudia; RICARDO, Carlos Alberto (orgs.). Yanomami: A todos os povos da terra. São Paulo: CCPY; Cedi; Cimi; NDI, 1990. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_verbetes/yanomami/xawara.pdf. Acesso 05/11/2018.

KRENAK, Ailton. O Eterno Retorno do Encontro. In: Novaes, Adauto (org.), A Outra Margem do Ocidente, Minc-Funarte/Companhia Das Letras, 1999. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/narrativa-krenak-o-eterno-retorno-do-encontro/>. Acesso 05/11/2018.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Literatura e Trauma, Pro-Posições, Faculdade de Educação UNICAMP. vol. 13, n. 3 (39), set./dez. 2002. pp. 135-153.

OLIVEIRA NETO, Thiago. A geopolítica rodoviária na Amazônia: BR-210 ou Grande Perimetral Norte. Revista de Geopolítica, v. 6, p. 123-142, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro. Referência incompleta. 2014. Disponível em: <https://ufrj.academia.edu/EVdeCastro> (acessado em 21/08/2018).

THE PAST OF “MARCADOS”: YANOMAMI TRAUMA AND ETHNOCIDE

Abstract: The purpose of this essay is to examine the constellation emerging from the past that Claudia Andujar’s photographs carry. To this end, a first stop occurs precisely in the context of the epidemics that the Yanomami faced between the 1970s and 1980s, as witnessed by David Kopenawa. We will try to observe in Kopenawa’s writings what is his narration and perspective of the context that Andujar witnessed, acted and photographed. The second scale is that of a greater distance, and together with Eduardo Viveiros de Castro and Pierre Clastes we would like to think, through the idea of ethnocide, how epidemics are part and repeat a larger and older experience of the relationship between (Brazilian) state. and indigenous populations, marked. The third and final point will analyze precisely this idea of a continuum past, of a constant repetition of colonization, through its own temporality, as put by both Kopenawa and another indigenous leader, Ailton Krenak. Hence, we will try to create the nexus between the idea of trauma, Andujar’s photographs and the experience of colonization which is, in this conception, an experience of ethnocide.

Keywords: Claudia Andujar. Yanomami. Trauma. Ethnocide.

EL PASADO DE LOS “MARCADOS”: TRAUMA Y ETHNOCIDE YANOMAMI

Resumen: el propósito de este ensayo es examinar la constelación emergente del pasado que llevan las fotografías de Claudia Andujar. Con este fin, se produce una primera parada precisamente en el contexto de las epidemias que enfrentaron los yanomami entre los años setenta y ochenta, como lo atestiguó David Kopenawa. Intentaremos observar en los escritos de Kopenawa cuál es su narración y perspectiva del contexto que Andújar presencié, actuó y fotografió. La segunda escala es la de una mayor distancia, y junto con Eduardo Viveiros de Castro y Pierre Clastes nos gustaría pensar, a través de la idea del etnocidio, cómo las epidemias son parte y repetir una experiencia más amplia y antigua de la relación entre el estado (brasileño). y poblaciones indígenas, marcadas. El tercer y último punto analizará precisamente esta idea de un pasado continuo, de una constante repetición de la colonización, a través de su propia temporalidad, como lo expresaron tanto Kopenawa como otro líder indígena, Ailton Krenak. Por lo tanto, trataremos de crear el nexo entre la idea del trauma, las fotografías de Andújar y la experiencia de colonización que es, en esta concepción, una experiencia de etnocidio.

Palavras clave: Claudia Andujar. Yanomami. Trauma. Etnocidio.