

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**444**

**ENSAIO SOBRE O NÃO ENTENDIMENTO INTERÉTNICO**

**Alcida Rita Ramos  
Brasília, 2014**

**Universidade de Brasília  
Departamento de Antropologia  
Brasília  
2014**

**Série Antropologia** é editada pelo Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, desde 1972. Visa à divulgação de textos de trabalho, artigos, ensaios e notas de pesquisas no campo da Antropologia Social. Divulgados na qualidade de textos de trabalho, a série incentiva e autoriza a sua republicação.

1. Antropologia 2. Série I. Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília

Solicita-se permuta.

**Série Antropologia Vol. 444**, Brasília: DAN/UnB, 2014.



*Universidade de Brasília*

**Reitor:** Ivan Camargo

**Diretor do Instituto de Ciências Sociais:** Sadi Dal Rosso

**Chefe do Departamento de Antropologia:** Wilson Trajano Filho

**Coordenadora da Pós-Graduação em Antropologia:** Carla Costa Coelho

**Coordenadora da Graduação em Antropologia:** Juliana Braz Dias

**Conselho Editorial:**

Wilson Trajano Filho

Carla Costa Teixeira

Juliana Braz Dias

**Comissão Editorial:**

Andréa de Souza Lobo

Soraya Resende Fleischer

**Editoração Impressa e Eletrônica:**

Cristiane Costa Romão

## EDITORIAL

A Série Antropologia foi criada em 1972 pela área de Antropologia do então Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, passando, em 1986, a responsabilidade ao recente Departamento de Antropologia. A publicação de ensaios teóricos, artigos e notas de pesquisa na Série Antropologia tem se mantido crescente. A partir dos anos noventa, são cerca de vinte os números publicados anualmente.

A divulgação e a permuta junto a Bibliotecas Universitárias nacionais e estrangeiras e a pesquisadores garantem uma ampla circulação nacional e internacional. A Série Antropologia é enviada regularmente a mais de 50 Bibliotecas Universitárias brasileiras e a mais de 40 Bibliotecas Universitárias em distintos países como Estados Unidos, Argentina, México, Colômbia, Reino Unido, Canadá, Japão, Suécia, Chile, Alemanha, Espanha, Venezuela, Portugal, França, Costa Rica, Cabo Verde e Guiné-Bissau.

A principal característica da Série Antropologia é a capacidade de divulgar com extrema agilidade a produção de pesquisa dos professores do departamento, incluindo ainda a produção de discentes, às quais cada vez mais se agrega a produção de professores visitantes nacionais e estrangeiros. A Série permite e incentiva a republicação dos seus artigos.

Em 2003, visando maior agilidade no seu acesso, face à procura crescente, o Departamento disponibiliza os números da Série em formato eletrônico no site [www.unb.br/ics/dan](http://www.unb.br/ics/dan).

Ao finalizar o ano de 2006, o Departamento decide pela formalização de seu Conselho Editorial, de uma Editoria Assistente e da Editoração eletrônica e impressa, objetivando garantir não somente a continuidade da qualidade da Série Antropologia como uma maior abertura para a inclusão da produção de pesquisadores de outras instituições nacionais e internacionais, e a ampliação e dinamização da permuta entre a Série e outros periódicos e bibliotecas.

Cada número da Série é dedicado a um só artigo ou ensaio.

Pelo Conselho Editorial:  
Wilson Trajano Filho

## SUMÁRIO

**Title:** On interethnic misunderstandings.

**Abstract:** This article explores examples of *méconnaissance*, cross-purposes, equivocal compatibilities, etc. All these terms refer to the social and political consequences of imperfect communication, in this case, in the context of interethnic relationships between indigenous people and the national society. Among a myriad of possibilities, the article focuses on three concepts the use of which is in stark contrast in the indigenous and national interpretations, namely, democracy, power, and nepotism. These concepts and their respective application exemplify a new moment of indigenism both in Brazil and elsewhere. Now, besides the old interethnic friction, the Indians face an epistemic friction.

**Key words:** Indigenism, *méconnaissance*, democracy, power, nepotism, epistemic friction.

**Título:** Ensaio sobre mal-entendidos interétnicos.

**Resumo:** Exploro aqui o fenômeno conhecido por termos como *méconnaissance*, *cross purposes*, mal-entendidos produtivos, compatibilidades equivocadas, etc., todos se referindo às consequências sociopolíticas da comunicação imperfeita no contexto das relações interétnicas entre povos indígenas e a sociedade nacional. De uma gama variada, seleciono três conceitos pelo flagrante contraste entre as interpretações indígenas e nacionais: democracia, poder e nepotismo. Esses conceitos e suas

respectivas práticas exemplificam uma nova face do indigenismo, tanto no Brasil como alhures, que em vez de fricção interétnica, poderíamos chamar de fricção epistêmica.

**Palavras-chave:** indigenismo, falso entendimento, democracia, poder, nepotismo, fricção epistêmica.

## *Ensaio sobre o não entendimento interétnico.*

**Alcida Rita Ramos**  
**Departamento de Antropologia**  
**Universidade de Brasília**

### **Introdução**

A antropóloga japonesa Emiko Ohnuki-Tierney explora o conceito de *méconnaissance* (que poderíamos traduzir livremente como falso entendimento ou não entendimento) como recurso para entender o mal-entendido fatal entre o governo militar japonês e os pilotos kamikaze no fim da Segunda Guerra Mundial. Caracteriza *méconnaissance* como “a ausência de comunicação quando não se compartilha o mesmo significado (...) Pode ocorrer quando os envolvidos não se dão conta da falta de comunicação entre si” (2002: 3). A autora mostra que, por meio do forte simbolismo da flor de cerejeira no Japão, os governantes re-significaram esse simbolismo, fundamentado no efêmero e na beleza da vida breve, para coagir uma geração de jovens universitários a se imolar em nome do imperador numa guerra que já estava perdida. O mérito da análise de Ohnuki-Tierney é mostrar ao mundo fora do Japão como um estereótipo criado pela propaganda de guerra norte-americana – a desses pilotos como suicidas fanáticos – penaliza duplamente as suas vítimas – matando-os e deixando-lhes uma fama imerecida. Mais recentemente, a autora retoma o tema do papel desfigurador da propaganda estadunidense na farsa do fanatismo japonês comparando-o com o fanatismo árabe que derrubou as Torres Gêmeas em 2001 (Ohnuki-Tierney 2012). O modo como ela aplica o conceito de *méconnaissance* serve-me de inspiração para explorar um aspecto das relações intensamente desiguais do campo interétnico envolvendo povos indígenas, com

especial referência ao caso brasileiro. Os desencontros semânticos, longe de constituírem um problema estritamente acadêmico, são, ao contrário, um forte componente a serviço da dominação.

O conceito de *méconnaissance* assemelha-se a tantas outras expressões no mesmo sentido e que estão na base mesma do empreendimento antropológico: equívoco controlado (Viveiros de Castro 2004), compatibilidades equívocas (Pina-Cabral 2002) e a muito disseminada noção de mal-entendidos produtivos. Todas elas apontam para o problema da comunicação imperfeita, seja dentro da mesma comunidade linguística, seja entre culturas. São todos nomes que se dá à tentativa de identificar os nós cegos da intercomunicação e, a partir daí, buscar os sentidos escondidos por trás de palavras muitas vezes traiçoeiras. Termos como democracia, poder e nepotismo – que são o foco da minha discussão aqui – têm o potencial – e muitas vezes o resultado prático – de servir como mais um instrumento de submissão e neutralização política que o Estado-nação impõe aos povos indígenas, resultando também numa dupla punição, como no caso dos pilotos kamikaze: submetê-los e difamá-los depois, ou seja, impõem-se uma semântica estranha aos indígenas e se os culpa por não a entenderem plenamente.

Quero dar um exemplo brasileiro de 1978, o que ficou conhecido como decreto de emancipação orquestrado pelo Ministro do Interior da época. Foi uma tentativa ardilosa da ditadura militar de terminar a proteção oficial dos povos indígenas. O decreto pretendia “emancipar” os índios da tutela estatal. Quem se oporia à emancipação, que evoca libertação? Aqueles militares usaram esse canto da sereia (como os japoneses usaram o simbolismo das flores de cerejeira) para criar um campo de ambiguidade que é típico de *méconnaissance*. Usaram uma palavra com alto grau de aprovação popular para deflagrar ações com alto grau de dano social para os indígenas. Ao simular uma alforria para os índios, o decreto visava, de fato, tornar alienáveis as terras indígenas, que são



propriedade do Estado, em benefício de grupos de interesse privados e estatais. Os indígenas só teriam direito ao uso exclusivo e permanente de suas terras na condição de tutelados do Estado. Porém, esse ato de desastrada *méconnaissance* não enganou ninguém e teve dois efeitos que, irônica e dialeticamente, favorecerem os indígenas: primeiro, deflagrou um movimento social inédito em defesa dos direitos indígenas e, segundo, se autodestruuiu na queda de braço entre o governo, de um lado, e os índios com seus aliados, de outro.

Em 1982, seis anos antes da promulgação da Constituição Federal pós-ditadura, eu me indignava com a indigência com que o Estado tratava a questão indígena e com a persistência da tutela como instrumento de submissão: Ao índio, dizia eu, não é permitido livrar-se da tutela sem deixar de ser índio, reconhecido legalmente como tal. Por quê? Porque o pressuposto é que o índio nunca vai deixar de ser relativamente incapaz. O que lhe dá essa incapacidade? A falta de conhecimento, traquejo, percepção da sociedade nacional que o envolve. Podemos então concluir que a maior justificativa para a tutela é a ignorância do índio sobre a sociedade brasileira. Como manter essa justificativa? Mantendo o índio ignorante. A tutela, portanto, alimenta-se da ignorância do índio face à sociedade que o domina (1984: 283).

Já naquela época admirávamos a eloquência de figuras como Russell Means e Vine Deloria, índios norte-americanos que arrebatavam ouvintes e leitores e constrangiam autoridades, ou os militantes Shuar do Equador que, em 1980, encantaram os antropólogos na reunião da Associação Brasileira de Antropologia no Rio de Janeiro. Enquanto isso, no Brasil, pouquíssimos indígenas dominavam o português suficientemente para discorrer sobre o indigenismo brasileiro.

Naqueles anos de 1980, eu sugeria que nos restava a nós, aliados históricos da causa indígena, juntar “todos os nossos esforços na consolidação da organização indígena

e delegar aos próprios índios, cada vez mais esclarecidos sobre a sociedade dominante, a tarefa de tomarem o seu destino em suas próprias mãos, através de uma participação direta na feitura de leis e decisões que os afetam, sem intermediações autoritárias” (1984: 286). Eu tinha certeza que esse tempo viria, só não sabia quando.

Quase 30 anos depois, muito daquele caminho utópico está sendo trilhado, em grande parte, graças às grandes mudanças que levaram o Brasil a promulgar a Constituição de 1988, que trouxe importantes benefícios jurídicos e políticos aos povos indígenas. Hoje temos no país mais de 13 mil estudantes universitários indígenas (Gersem Baniwa, comunicação verbal), duas dezenas de advogados indígenas e diversos profissionais indígenas especializados em várias áreas, como, por exemplo, agronomia. Ainda é muito pouco, mas, enfim, a sociedade nacional já não é mais um mistério impenetrável para eles e, sendo conhecida, pode ser, se não transformável, ao menos, gerenciável.

Se os velhos problemas continuam a afligir os povos indígenas – em alguns casos piorou muitíssimo (como o conflito de terras enfrentado pelos Kaiowá de Mato Grosso do Sul) – o alto grau de conscientização, advindo em grande medida do acesso à educação superior, tem equipado os indígenas para a gestão de seus próprios assuntos, dispensando o protagonismo de seus aliados que, na melhor das hipóteses, passaram a desempenhar o papel de atores coadjuvantes (Ramos 2008).

Com a crescente conscientização vem a participação em fóruns que eram alheios à grande maioria dos índios até a segunda metade do século XX. E com a participação vem a exposição a um mundo semântico, por vezes impenetrável, que tem causado grandes transtornos aos indígenas, principalmente àqueles que têm ocupado posições de destaque no contexto interétnico. Os desencontros semânticos gerados por aquilo que Paul Ricoeur (1978) chamou de conflito de interpretações talvez sejam a complicação

mais notável que os indígenas enfrentam neste início do século XXI. Vou me limitar aqui a três conceitos – e práticas – que exemplificam essa nova face da fricção interétnica, que poderíamos chamar de fricção epistêmica. Como já indiquei, esses conceitos são: democracia, poder e nepotismo. Certamente há muitos outros, mas estes três bastam para desenvolver o meu argumento.

### **Democracia**

A maior marca da modernidade, talvez o maior produto de exportação do Ocidente, o conceito de democracia tem sido objeto de profundas críticas recentes (Sieder 2002, Van Cott 2008, Paley 2008, Fisher 2009, Comaroff e Comaroff 2012). Desde que Alexis de Tocqueville surpreendeu o mundo ocidental com a sua alentada análise sobre os prós e os contras da democracia na América no século XIX, a literatura sobre democracia tem crescido exponencialmente. Ainda no século XIX, Lewis Henry Morgan exaltou com entusiasmo o sistema justo e igualitário dos Iroqueses do estado de Nova York que só perdia em democracia para os Estados Unidos de que era filho e grande admirador.

A democracia tem sido definida como a vontade da maioria, sendo que essa maioria normalmente se calcula como a metade mais um. É também caracterizada como um regime onde há eleições livres e justas, um sistema multipartidário, imprensa e expressão livres (Paley 2008: 3). Mas não é difícil encontrar tudo isso em sociedades que, em sua consciência, não poderíamos chamar propriamente democráticas (exemplo, a Colômbia. Como Estado-nação moderno, é formalmente democrático, enquanto a Colômbia profunda, composta de múltiplos poderes em litígio nos moldes dos antigos cacicados, transformando grande parte da população em objeto de atos violentos e convertendo a noção de cidadania quase num conceito vazio). Com o advento de novas

nações, principalmente na América Latina, o termo democracia começou a ser adjetivado. Em oposição à democracia liberal norte-americana e europeia, muito associada à lógica do mercado, surgiram, entre outras, a democracia alternativa, a democracia funcional e a democracia radical, tentativas de conjugar regimes pré-coloniais participativos com a modernidade vinda de fora.

Mas, todos nós que temos uma experiência etnográfica, seja em aldeias, seja em fóruns interétnicos, percebemos que a vontade da maioria, ou seja, metade mais um, deixaria a outra metade menos um extremamente insatisfeita. O voto não faz parte do código indígena de tomada de decisões. O que observamos – e muitas vezes nos exaspera – são intermináveis discussões, ponderações, argumentações e contra-argumentações que podem levar horas, talvez dias, até que se chegue a um consenso que engloba não a maioria, mas todos. São ocasiões em que a paciência para ouvir e o respeito pela voz e opinião do outro mostram uma faceta indígena digna de admiração e reverência.

Aliada a esse consenso está a faculdade do “povo” de intervir no curso dos acontecimentos, seja com relação ao comportamento de um líder, seja em decisões coletivas. Numa sociedade indígena autônoma, não se delega poder a representantes, mas a um líder a incumbência de coordenar ações. As orientações de um líder são acatadas na medida em que coincidem com a vontade do “povo”, como bem analisa Pierre Clastres (1978) em seu inspirador livro *A sociedade contra o Estado*. A chamada Liga dos Iroqueses nos dá um exemplo esplêndido.

É curioso notar como os pais fundadores dos Estados Unidos, ao formular a constituição do novo país, se inspiraram, sem o devido reconhecimento, na “Grande Lei da Paz” elaborada pela Liga dos Iroqueses séculos antes da invasão europeia. A Grande Lei da Paz unificou cinco nações indígenas distintas numa aliança que continua vigente. Na versão publicada pelo periódico *Akwesasne Notes* da nação Mohawk, a Constituição

Hotinonsionne (Ho-de-no-sau-nee na grafia de Morgan 1972) contem 117 artigos. Ver, por exemplo, o seguinte postulado:

Sempre que um assunto especialmente importante ou urgente se apresente perante o Conselho da Liga e a natureza do assunto afete todo o corpo das Cinco Nações, ameaçando destruí-lo, os Chefes da Liga devem submetê-lo à decisão de seu povo e a decisão do povo afetará a decisão do Conselho da Liga. Essa decisão será a confirmação da voz do povo (*Akwesasne Notes*, Mohawk Nation 1999: 45).

Compare-se com a primeira frase da constituição americana que permanece intacta até hoje:

Nós, o povo dos Estados Unidos, a fim de formar uma União mais perfeita, estabelecer a justiça, assegurar a tranquilidade interna, prover a defesa comum, promover o bem estar geral e garantir para nós e para os nossos descendentes os benefícios da Liberdade, promulgamos e estabelecemos esta Constituição para os Estados Unidos da América.

Voltemos à espinhosa questão do voto como aspecto central na definição de democracia. Mesmo quando é livre e justo – muito pouco frequente na prática – o voto não deixa de ser uma excrescência desnecessária e potencialmente turbulenta quando imposto a povos que sempre foram regidos pela lógica do consenso.

Jean e John Comaroff abordam a questão do controle sobre os atos do líder no livro *Theory from the South* (2012). Dizem eles que os Tswana da África do Sul consideram o voto em si pouco importante e “só valia se houvesse necessidade de depor um soberano que consistentemente deixasse de observar os padrões do bom governo; a

fonte de legitimidade era, em última instância, o desempenho atestado publicamente e não a cabine de votação” (2012: 30).

Este é um ponto nevrálgico da democracia liberal, mas que tem tido pouca atenção comparativa com contextos indígenas nas Américas. Temos, por exemplo, Jane Mansbridge, que distingue democracia adversária de democracia unitária: "quando há conflito de interesses, a política democrática requer instituições adversárias. Quando não há conflito de interesses, as instituições unitárias são mais apropriadas" (1983: 4). Baseada nesta autora, Donna Lee Van Cott afirma que a política indígena que chama “democracia unitária” é a prática indígena nos Andes que dá “preferência à tomada de decisões por consenso em vez de voto; à participação direta de todos os membros da comunidade em interações face a face em vez de representação; ao pressuposto de que há interesses comuns e não contraditórios; e à ética de respeito igual” (em Van Cott 2008: 13). Estes parâmetros têm sido adotados no Equador e na Bolívia. Nesta última, o movimento político por uma democracia participativa de consenso (Van Cott 2008: 3) adotou o conceito de democracia radical na campanha de Evo Morales para a presidência. Num de seus discursos depois de eleito, Evo cunhou a frase “somos todos presidentes” que chegou a ser tomada ao pé da letra pelos cocaleiros, até que a crescente centralização do poder e o distanciamento de Evo acabaram por destruir essa ilusão como um castelo de areia. Conforme Evo se afastava daqueles que o elegeram, estes “deixavam de se referir a si mesmos como presidentes” (Grisaffi 2013: 49). Este caso reafirma uma séria dúvida: a manutenção do regime de consenso num sistema estatal é mesmo realizável? (*pace* Orta 2013: 111).

Mas, além do direito de eleger governantes e representantes, há o aspecto do controle sobre eles. Com raríssimas exceções, os membros de uma sociedade democrática que elegem "livremente" seus líderes enfrentam tamanhas barreiras para destituir um mau

governante que, para todos os efeitos, essa possibilidade é quase inalcançável (exemplos recentes são o processo de impeachment de Richard Nixon nos Estados Unidos em 1974 e de Fernando Collor no Brasil em 1992). Quase sempre recorre-se ao álibi de que o tal governante foi eleito pelo voto popular. O caso Tswana, que parece ser uma exceção que confirma a regra, impõe-se como um híbrido que despreza o voto de eleição e valoriza o voto de rejeição. É um exemplo que faria muito bem à saúde democrática do mundo.

Aqui temos uma importante questão, que é a diferença de escala. É difícil imaginar que países como o Brasil, com 200 milhões de pessoas, consigam ser governados por consenso à maneira de uma sociedade indígena que, na melhor das hipóteses, conta com uns poucos milhares de membros. Até que ponto uma estrutura estatal, centralizada, é compatível com as exigências do processo que leva ao consenso universal? Este tema poderia ser apenas mais uma curiosidade acadêmica se não se transformasse em imposição aos indígenas dos pressupostos ditos democráticos (como eleições, representação e a vontade da maioria), principalmente, mas não exclusivamente, em situações interétnicas, como participação em conselhos de saúde e educação, até mesmo em questões de anuência prévia. Até que a história me desminta, democracia, adjetivada ou não, não viaja bem para o mundo indígena, porque não se ajusta facilmente ao ritmo e ao envolvimento integral que o regime de consenso exige. Como parece ser o caso dos Tswana da África do Sul, para os povos indígenas sul-americanos uma democracia inteligível “nada tem a ver com eleições competitivas, liberdades individuais, sufrágio universal, nem voto secreto, [mas sim com a congregação de] todos os membros da comunidade para debater, decidir e fazer as suas próprias leis” (Grisaffi 2013: 48 sobre a posição dos cocaleiros bolivianos vis-à-vis o governo de Evo Morales).

Mas é preciso refletir um pouco mais sobre a questão do consenso. Ao contrário do que poderia parecer a um olhar desavisado, consenso não quer dizer, de maneira

nenhum, harmonia. Em situações de grande teor contencioso, o consenso continua sendo o modo canônico de tomada de decisões. Em contextos indígenas, por mais afetadas que sejam as pessoas pelas exigências de acomodação ao sistema nacional vigente, os litígios raramente se resolvem pelo voto, mas pela busca de consenso, mesmo que isso implique em longa argumentação e contra-argumentação, que em si mesmas podem gerar animosidade. Não é incomum que debates acirrados estendam o tempo de tomada de decisões por dias inteiros. De fato, podemos dizer que quanto maior a disputa, mais prolongado é o processo consensual.

Chantal Mouffe propõe distinguir antagonismo de agonismo. No primeiro caso, trata-se de "conflitos para os quais não há solução racional, daí a dimensão de antagonismo que caracteriza as sociedades humanas" (2013: 3). Enquanto antagonismo envolve disputas entre inimigos, agonismo implica o reconhecimento de conflitos, mas entre *adversários* (2013:7). Não tendo experiência etnográfica com povos indígenas, Mouffe não reconhece a possibilidade de se alcançar consenso total, sem exclusões, como ocorre nas democracias liberais que são seu campo de estudo. No entanto, para resolver o problema do resíduo consensual que advém do antagonismo constitutivo das sociedades humanas, a autora cria o conceito de *consenso conflitual*: "Fazendo esta distinção entre antagonismo propriamente dito e agonismo, posso asseverar a impossibilidade de erradicar o antagonismo ao mesmo tempo que vislumbro uma ordem democrática pluralista" (2013: 139). Não posso deixar de notar a semelhança no uso do termo agonismo por uma cientista política contemporânea e por um dos pilares da antropologia clássica, Marcel Mauss (1974) , que caracterizou como agonísticas as disputas por poder e prestígio políticos entre grandes chefes adversários na costa noroeste da América do Norte.



Consenso, portanto, refere-se a um modelo político de resolução de problemas e nada tem a ver com fantasias de comunismo primitivo ou de harmoniosa vida pristina e paradisíaca de que teriam gozado os povos indígenas pré-colombianos antes de ser corrompidos pelo contato interétnico. Consenso, portanto, é uma alternativa à eleição pelo voto; entre outras características, este envolve a exclusão (de quem perde) e a impessoalidade do sigilo como fatores incompatíveis com os procedimentos comumente encontrados entre povos indígenas.

O contraste entre o sistema democrático ocidental e o indígena tradicional nos leva a outro conceito que expõe diferenças gigantescas entre o Estado nacional e as sociedades indígenas e que, como o desencontro sobre democracia, pode trazer grande prejuízo aos índios. Refiro-me à noção de poder.

## **Poder**

Max Weber talvez seja a autoridade do Ocidente mais citada quando se trata de Estado e violência.<sup>1</sup> Para ele, sem violência controlada não há governo. Diz ele: “Se só existissem estruturas sociais de que a violência estivesse ausente, o conceito de Estado teria também desaparecido e apenas subsistiria o que ... se denomina ‘anarquia’”. Logo a seguir, enuncia a célebre definição de Estado como aquele que “reivindica o monopólio do uso legítimo da violência física”. Daí decorre o seu entendimento sobre política como “o conjunto de esforços feitos com vistas a participar do poder ou a influenciar a divisão do poder, seja entre Estados, seja no interior de um único Estado” (1970: 56).

Por estas definições as sociedades indígenas no Brasil viveriam em estado de anarquia se não fosse pela presença de algum tipo de violência, ou seja, elas só se

---

<sup>1</sup> Outros autores notáveis são Bertrand de Jouvenel (1952), Hannah Arendt (1970) e Michel Foucault (1979). Sobre a análise de casos específicos de exercício de poder, ver Gluckman e Eggan (1965) e Fogelson e Adams (1977).

qualificariam aos olhos weberianos porque nelas detectamos atos violentos, e porque existem esses atos na ausência de Estado, nem anárquicas elas seriam. Concluímos, então, que a realidade indígena, ao passar ao largo da análise de Weber, limitou-a, porque descartou, quero crer por ignorância, um termo importante de comparação capaz de penetrar mais profundamente a questão geral do poder e do político.

O uso legítimo da violência física como freio da violência ilegítima, assim como a questão do voto, parece ser a maneira mais cômoda de lidar com uma sociedade de massas onde o consenso talvez seja impossível. Embora haja outros modos de controle social, punir a violência privada com violência estatal é a forma disciplinar canônica do Estado. É o *regime da coerção*.

Contrastando radicalmente, temos nas sociedades indígenas brasileiras o *regime da persuasão* como o modo clássico de exercer o poder político. Nele não há leis impessoais que compelem à conformidade. Ao contrário, “as pessoas têm que ser persuadidas a participar cooperativamente” (Kracke 1978: 4). É o que falta na análise de Weber sobre o poder político e é o que sustenta Pierre Clastres (1978) em seu perspicaz insight sobre a sociedade contra o Estado. Resistindo à tendência de líderes ambiciosos de centralizar o poder e, ao centralizar, transformar persuasão em coerção, sociedades indígenas como os Tupinambá quinhentistas criaram, segundo a percepção de Clastres, mecanismos que estancavam o processo que levaria potencialmente à centralização estatal. Criou-se então um efeito de pêndulo entre o um (o Estado) e o múltiplo (as comunidades), com a vantagem, em última instância, do múltiplo.

Diz Foucault que em qualquer sociedade "existem relações de poder múltiplas que atravessam, caracterizam e constituem o corpo social e que estas relações de poder não podem se dissociar, se estabelecer nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação e um funcionamento do discurso" (1979: 179). Certamente,

o próprio processo de socialização é coercitivo, pois moldar um ser humano à imagem e semelhança de uma sociedade específica implica, necessariamente, alguma medida de coação. Em minha experiência de campo entre o povo Sanumá (subgrupo Yanomami do norte do Brasil) não faltaram ocasiões em que o "discurso" produtor de normas, aplicado a crianças rebeldes, surtiu o efeito desejado sem o apelo à força física. Igualmente, ações antissociais e crimes localmente definidos existem em todas as sociedades e em todas há mecanismos de controle, punição e reparação. No registro etnográfico de povos indígenas no Brasil, encontramos uma gama de recursos corretivos que vão desde advertências como boatos e fofocas ao ostracismo e eventual expulsão, geralmente, por um período de tempo definido.<sup>2</sup>

No entanto, no campo do político propriamente dito, da distribuição e uso de poder, não são os recursos coercitivos weberianos que movem a ação, mas a potencia de convencimento advindo da experiência transformada em autoridade que seja capaz de persuadir as pessoas a tomar decisões e desenvolver ações, principalmente, coletivas. Não é por acaso que um dos atributos mais desejáveis de um líder é o seu talento na oratória, através da qual discursos de persuasão alcançam seus objetivos. Se nos restringíssemos à acepção weberiana de poder como o acesso aos mecanismos legítimos da força e de política como a busca e manutenção do poder, então chegaríamos à conclusão lógica de que não há nem poder nem política nas sociedades indígenas, lógica essa que não tem qualquer suporte etnográfico. O que falta na visão weberiana é abrir o leque de possibilidades para incluir outras formas do político que não sejam diretamente atreladas à violência, à força física e à centralização do poder.

---

<sup>2</sup> Na minha experiência com os Sanumá, o aspecto do sistema punitivo dos brancos que mais os horroriza é a prisão. No confinamento solitário prolongado, a separação radical da sua sociedade é prenúncio de morte (Gustavo Menezes, comunicação pessoal).

Neste aspecto, o filósofo alemão Hans-Georg Gadamer pode nos ajudar quando articula poder a autoridade. Essa autoridade não deve ser confundida com a noção do senso comum de que uma autoridade é quem tem poder de mando. Na visão humanista de Gadamer, autoridade vem de autor, aquele que acumula conhecimento. Assim, o poder legítimo deve ser aquele baseado na autoridade do conhecimento, da sabedoria. Como tantos de nós observamos no campo, o conhecimento de um líder (que também pode ser xamã) é a fonte de sua autoridade e de sua capacidade de persuasão. É o que lhe confere o respeito e a confiança que lhe é depositada. Daí o grande valor da oratória. Espera-se que um bom líder seja fluente, influente e convincente em seus discursos. Os longos monólogos da madrugada ou da noitinha pronunciados por um líder yanomami representam nada menos do que o exercício de autoridade e persuasão, quando exorta seus liderados a executar tarefas de acordo com suas orientações que, em si, são produto de longa experiência acumulada.

Com sua longa história de viver sob a política da persuasão, os indígenas no Brasil estão pouco ou nada preparados para enfrentar o regime de coerção que lhes é imposto pela desigualdade das relações interétnicas. Os dramas vividos por indígenas encarcerados mostram que a diferença entre persuasão e coerção não é apenas um expediente conceitual: é uma realidade feita de sofrimento, desespero, desamparo e incompreensão. Pesquisas recentes mostram que “toda a heterogeneidade de casos, dramas sociais e processos que têm culminado no encarceramento de índios tem desembocado na vala comum de estereótipos e julgamentos apressados sobre o lugar inferiorizado do índio na sociedade” (Silva 2009: 220-21). Em suma, a fórmula weberiana da política de coerção reduz os índios apanhados nas malhas da lei nacional à condição subumana de objetos despidos de dignidade e até de identidade, pois, ao serem presos, deixam de ser índios para ser classificados muitas vezes como "pardos". Como

ninguém quer se aventurar pelo terreno da imputabilidade indígena, para prender um índio é preciso despi-lo de indianidade.

### **Nepotismo**

Vamos agora ao terceiro conceito alvo de conflito de interpretações – nepotismo. Nepotismo tem sido classificado como um tipo de corrupção. No entanto, trazendo uma visão tipicamente antropológica – desafiar ideias recebidas e questionar categorias convencionais – Cris Shore e Dieter Haller se perguntam: "O conceito de 'corrupção' é passível de tradução em outras culturas de modo a permitir uma comparação de sentido?" Afinal, continuam, "o que é classificado como nepotismo e favoritismo na Escandinávia pode bem ser visto como um dever moral de ajudar amigos e família em partes da Ásia e da África – ou até mesmo em setores da classe política francesa" (Shore e Haller 2005: 9). Em muitos países, "corrupção pode não ser legal, mas tem sua própria moralidade, pelo menos aos olhos do público local" (: 12). O que quero ressaltar é que as práticas de favorecimento de parentes em sociedades indígenas não representam uma fuga das normas públicas, impessoais, mas são a própria norma, o cânone da boa conduta. Esse contraste gritante entre a economia moral indígena e a ocidental é um dos pontos mais salientes dos mal-entendidos interétnicos.

O *-ismo* de nepotismo já indica o que o Novo Dicionário Aurélio chama de "condição patológica". De que consta a condição patológica do nepotismo? Qual é a fonte de patologia de uma relação originalmente legítima de parentesco entre avô e neto ou tio e sobrinho? Sem o tempo hábil para uma investigação aprofundada do assunto, arrisco uma interpretação que, se não faz justiça à sua complexa história, ao menos faz sentido para o meu propósito imediato.

Na reestruturação sociopolítica da Grécia Antiga (a partir do século V antes de Cristo), a passagem da sociedade gentílica (organizada em clãs, "gentes") regida por normas de parentesco foi sendo substituída pelo sistema de sociedade civil regida por normas de propriedade e território. Surgia a figura da *civitas* e, com ela, a de cidadania. Em consequência, cria-se a esfera pública que deve ser separada da esfera privada. Morgan (1963 [1877]: 242-284), que com razão tanto influenciou Engels, examina o longo e conflituoso período de transição entre a sociedade gentílica e a sociedade de Estado num brilhante exercício que poderíamos chamar de análise das formas elementares da vida civil. Formas anteriores de transmissão de direitos, como herança de cargos e propriedade, baseadas em instituições como o avunculato (tio materno-sobrinho) e o nepotismo (avô-neto), passaram a ser vedadas como incompatíveis com os princípios democráticos da igualdade universal. O Brasil tem testemunhado várias tentativas de eliminar o nepotismo, hoje visto como favorecimento ilícito de parentes em cargos públicos, como uma prática imoral e anticonstitucional passível de punição, precisamente porque fere o preceito democrático que condena o contágio do público pelo privado. E muito embora no Brasil, como alhures, tais práticas sejam de conhecimento geral e até mesmo necessárias para o funcionamento do sistema social, elas incitam a censura e o repúdio (Gupta 1995; Haller e Shore 2005).

Alheios à trajetória política do nepotismo no Ocidente, os povos indígenas, como tantos outros mundo a fora, permanecem fieis à sua história "gentílica", ou seja, ao compromisso com parentes que faz parte da estrutura das relações humanas que rege suas decisões. O registro etnográfico nos brinda com alguns exemplos dramáticos de pessoas que se aventuraram no terreno movediço da impessoalidade do mercado sem conhecer suas regras e sanções. A frustração e desilusão que resultam do fracasso podem até levar o incauto à morte. Um desses casos, não tão dramático, me foi relatado por Roberto

DaMatta sobre um índio Apinajé que abriu uma venda e em pouco tempo foi à falência, porque não podia se negar a vender fiado aos seus parentes. Ficou economicamente arruinado, mas contente por ter fortalecido seus vínculos familiares. Outro exemplo, esse sim, trágico, contado por José Pimenta, vem do Acre e traz o fim melancólico do indígena Ashaninka que, imitando um exemplo bem-sucedido de cooperativa indígena na região, decidiu criar a sua, mas ignorando o rígido controle impessoal de produção e consumo. Seus parentes exigiam bens sem haver produzido para a cooperativa, ferindo uma regra básica de mercado. Em pouco tempo, sua cooperativa faliu, os habitantes da aldeia abandonaram-na e o homem, perplexo e amargurado, acabou deixando-se morrer, sozinho na floresta, aparentemente de tristeza (Pimenta 2006: 12). São exemplos que mostram os efeitos deletérios desse conflito de interpretações. Lá, onde privilegiar os parentes é virtude e obrigação, não se pode imaginar que aqui essa prática seja uma séria infração que, ainda que não leve à cadeia, pode sofrer graves sanções.

Mais uma vez, esse desencontro poderia ser apenas matéria pitoresca gerada pelo gosto da antropologia pela diversidade cultural, se não fosse pelas consequências desastrosas no campo das políticas interétnicas. Não são raros os casos de acusações de corrupção por parte de agências financiadoras a organizações indígenas receptoras de recursos financeiros. Boa parte das queixas advém, exatamente, da intolerância à prática do que nas ditas democracias liberais se tem chamado de nepotismo, ou seja, o favorecimento ilícito de parentes em contextos públicos. Impõe-se aos índios uma ética que não só lhes é estranha, impraticável, mas até incompreensível. Se a nossa lógica urbana não alcança a deles, como esperar que a deles alcance a nossa? Aplicamos as nossas regras como se fossem universalmente aceitas e acatadas, numa versão tardia, mas funesta, do etnocentrismo clássico.

Intimamente ligadas ao fortalecimento de laços de parentesco via distribuição de bens e favores, estão a reciprocidade e a generosidade. A primeira é um atributo necessário na convivialidade indígena. Ela garante a distribuição minimamente equitativa de bens e serviços na ausência de instituições especializadas para esse fim. No entanto, a reciprocidade faz mais. Ela é também vista como um mecanismo regulador na prevenção de possíveis hostilidades, ao criar cumplicidade entre quem dá e quem recebe (Santos Jamioy, sábio da etnia Kamëtsá na Colômbia, comunicação pessoal). Indo além da análise maussiana das trocas agonísticas, esta interpretação da reciprocidade enfatiza o lado, digamos, diplomático da lógica da dádiva ao delegar a quem dá o papel de operador de uma colaboração que limita ou impede o surgimento de manifestações agressivas. Sendo o receptor, sempre já, um aliado com potencial de se tornar adversário, a reciprocidade atua aqui como se fosse uma apólice de seguros, concorrendo para desarmar possíveis conflitos entre parceiros de troca. Novamente, esta lógica não se coaduna bem com a lógica impessoal da mercadoria, alheia a tais nuances da vida em comum e que confunde quem tenta navegar por ambas ao mesmo tempo. Por exemplo, aplicar a tão comum reciprocidade postergada a um supermercado seria incorrer no risco de acusação de roubo a quem tentasse praticá-la.

Como a reciprocidade, também a generosidade é um elemento fundamental na vida indígena. Espera-se de um parente bem posicionado e próspero que atue como uma fonte de redistribuição em sua comunidade. Esta expectativa pode causar transtornos sérios, por exemplo, a pessoas que gerenciam recursos coletivos, como membros de associações responsáveis pela aplicação de doações financeiras. Na região do Alto Rio Negro, indígenas gestores com frequência se queixam de parentes que os pressionam a distribuir esses recursos como forma de estreitar laços de parentesco. Porém, essa expectativa de generosidade tem como contrapartida ameaças de feitiçaria em caso de



recusa, o que coloca os gestores na delicada posição de decidir entre agradar seus parentes, arriscando-se a acusações de malversação de recursos por parte dos doadores e agradar a esses doadores com um desempenho ocidentalmente esperado, mas incorrendo no risco de ser vítima de feitiçaria (envenenamento) por parentes frustrados (Luciano 2006). A proverbial generosidade de um bom líder é submetida a outra leitura, inversa, quando se trata de situações no campo interétnico que envolvem o manejo de normas advindas do mercado, seja de commodities ou de projetos. Perplexos com tal discrepância, muitos indígenas gestores sucumbem ao fosso que separa essas duas lógicas antagônicas ou se recusam a assumir tais responsabilidades.

### **Em suma**

Nestes novos tempos do indigenismo brasileiro, quando entra em cena um ator retardatário, mas há muito esperado e bem-vindo – o intelectual indígena – o mínimo que nós, antropólogos, podemos fazer é pôr à sua disposição a nossa longa prática de atravessar os abismos da *méconnaissance* transcultural e, juntos, desfazermos as armadilhas do falso entendimento, de modo a construirmos pontes de compreensão mútua. Talvez mais do que no passado, ela é muito necessária agora, quando a própria autonomia indígena, já existente ou por construir, depende da comunicação mais eficiente possível com o Estado-nação. Afinal, é o Estado que continua ditando as regras do (con)viver interétnico.

Os três conceitos aqui tratados estão intimamente interligados e compõem uma vasta paisagem de mal-entendidos onde os indígenas enfrentam um verdadeiro campo de fricção epistêmica. É deles o ônus de se ajustar à semântica sóciopolítica da sociedade dominante, pois não é o Estado nem a Nação que se dispõe a desfazer esses mal-entendidos. Cabe a profissionais como nós, mas talvez mais ainda aos intelectuais

indígenas que despontam no horizonte brasileiro debruçar-se sobre essas questões e tentar reconhecer, para depois superar, as armadilhas de um léxico traiçoeiro que, ao gerar *méconnaissance*, põe os indígenas em franca desvantagem na arena interétnica.

### **Agradecimentos**

Sou grata a Luis Roberto Cardoso de Oliveira, a Myriam Jimeno, a Marta Zambrano e a Luis Cayón pelos comentários instigantes e sempre bem-vindos.

## Referências Bibliográficas

- Arendt, H. [1970] *On violence*. Nova York: Harvest/Harcourt.
- Clastres, P. [1978] *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Comaroff, J. e J. Comaroff [2012] *Theory from the South: Or, how Euro-America is evolving toward Africa*. Boulder: Paradigm.
- Fogelson, R. e R. Adams (Eds.) [1977] *The anthropology of power: Ethnographic studies from Asia, Oceania, and the New World*. Nova York: Academic Press.
- Foucault, M. [1979] *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Gadamer, H-G. [1975]. *Truth and method*. Nova York: Crossroads.
- Gluckman, M. e F. Eggan (Eds) [1965] *Political systems and the distribution of power*. Londres: Tavistock.
- Grisaffi, T. [2013] 'All of us are Presidents': Radical democracy and citizenship in the Chapare Province, Bolivia. *Critique of Anthropology* 33(1), 47-65.
- Gupta, A. [1995]. Blurred boundaries: The discourse of corruption, the culture of politics, and the imagined state. *American Ethnologist* 22(2), 375-402.
- Haller, D. e C. Shore (Eds.) [2005]. *Corruption: Anthropological perspectives*. Londres: Pluto.
- Jouvenel, B. [1952] *Power: The natural history of its growth*. Londres: The Batchworth Press.
- Karsten, F. e K. Beckman [2012] *Beyond democracy*. [www.beyonddemocracy.net](http://www.beyonddemocracy.net)
- Luciano, G. (Baniwa) [2006] "*Projeto é como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar*": *Experiências dos povos indígenas do alto rio Negro*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Mansbridge, J. [1983] *Beyond adversary democracy*. Chicago: University of Chicago Press.

- Mauss, M. [1974] Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *Sociologia e Antropologia* I. São Paulo: EPU/EDUSP.
- Morgan L. H. [1963] *Ancient society*. Nova York: Meridian.
- Mouffe, C. [2013]. *Agonistics: Thinking the world politically*. Londres: Verso.
- Ohnuki-Tierney, E. [2002] *Kamikaze, cherry blossoms, and nationalisms: The militarization of aesthetics in Japanese history*. Chicago: Chicago University Press.
- Ohnuki-Tierney, E. [2009] At the base of the local and transnational conflicts: The political uses of inferiorization. In F. Aulino, M. Goheen e S.J. Tambiah (Eds.), *Radical egalitarianism: Local realities, global relations* [pp. 220-232]. Nova York: Fordham University Press.
- Orta, A. [2013]. Forged communities and vulgar citizens: Autonomy and its *límites* in semineoliberal Bolivia. *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 18(1), 108-133.
- Paley, J. (Ed.) [2008]. *Democracy: Anthropological approaches*. Santa Fe: School for Advanced Research Press.
- Pimenta, J. [2006]. Reciprocidade, mercado e desigualdade social entre os Ashaninka do rio Amônia. *Série Antropologia* 392, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília.
- Pina-Cabral, J. [2002] *Between China and Europe: Person, culture and emotion in Macao*. Londres: Continuum.
- Ramos, A. R. [1984]. O Brasil no movimento indígena americano. *Anuário Antropológico*/82, 281-286.
- Ramos, A. R. [2008] Disengaging anthropology. In D. Poole (Ed.) *A companion to Latin American anthropology* [pp.466-484]. Londres: Blackwell.
- Ricoeur, P. [1978] *O conflito de interpretações*. Rio de Janeiro: Imago.

- Sieder, R. (Ed.) [2002] *Multiculturalism in Latin America: Indigenous rights, diversity and democracy*. Nova York: Palgrave/Macmillan.
- Silva, C.T. [2009] Criminalização indígena e abandono legal: Aspectos da situação penal dos índios no Brasil. In C.T. da Silva, A. C. de S. Lima e S. Baines (Eds.) *Problemáticas sociais para sociedades plurais: Políticas indigenistas, sociais e de desenvolvimento em perspectiva comparada* [ pp. 209-222]. São Paulo: Annablume.
- Tocqueville, A. [2003]. *Democracy in America and two essays on America*. Nova York: Penguin.
- Van Cott, Donna Lee. 2008. *Radical democracy in the Andes*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Viveiros de Castro, E. [2004]. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti. Journal of the society for the anthropology of Lowland South America* 2(1), 3-22.
- Weber, M [1970]. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix.

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**  
**Últimos títulos publicados**

430. DIAS, Juliana Braz, SILVA, Kelly Cristiane, THOMAZ, Omar Ribeiro, TRAJANO FILHO, Wilson. Antropólogos brasileiros na África: algumas considerações sobre o ofício disciplinar além-mar. 2009.
431. JIMENO, Myriam, CASTILLO Ángela y VARELA Daniel. A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas. 2010.
432. RIBEIRO, Gustavo Lins. A globalização popular e o sistema mundial não hegemônico. 2010.
433. BARROS, Sullivan Chaves. Sociabilidades míticas na umbanda: identidade étnica e consciência subalterna. 2010
434. LOZANO, Claudia. Nuevos actores, viejos conflictos y lenguaje de los derechos: Los movimientos de mujeres por la justicia en la provincia Argentina de Catamarca (1990-1998). 2010
435. RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologia da Globalização. Circulação de Pessoas, Mercadorias e Informações. 2012
436. RAMOS, Alcida Rita. Duas conferências colombianas: passado, presente e futuro da antropologia. 2012
437. MELO, Rosa Virgínia. A União do Vegetal e o transe mediúnico no Brasil. 2012.
438. RAMOS, Alcida Rita. Ouro, Sangue e Lágrimas na Amazônia: Dos Conquistadores aos Yanomami. 2012
439. RAMOS, Alcida Rita. Mentos Indígenas e Ecúmeno Antropológico. 2013.
440. SAUTCHUK, Carlos Emanuel. Cine-arma: a poiesis de filmar e pescar. 2013.
441. ALVAREZ, Silvia Monroy. Pacificação e violência. Possibilidades de comparação Colômbia e Brasil. 2014
442. RAMOS, Alcida Rita. Povos Indígenas e a Recusa da Mercadoria. 2014.
443. PANTOJA, Leila Saraiva. Nem vítima, nem algoz: mulheres de bicicleta em Brasília. 2014
444. RAMOS, Alcida Rita. Ensaio sobre o não entendimento interétnico. 2014.

A lista completa dos títulos publicados pela Série Antropologia pode ser solicitada pelos interessados à Secretaria do:

Departamento de Antropologia

Instituto de Ciências Sociais

Universidade de Brasília

70910-900 – Brasília, DF

Fone: (61) 3107-7299

Fone/Fax: (61) 3107-7300

E-mail: [dan@unb.br](mailto:dan@unb.br)

A Série Antropologia encontra-se disponibilizada em arquivo pdf no link: [www.dan.unb.br](http://www.dan.unb.br)

**Série Antropologia** has been edited by the Department of Anthropology of the University of Brasilia since 1972. It seeks to disseminate working papers, articles, essays and research fieldnotes in the area of social anthropology. In disseminating works in progress, this Series encourages and authorizes their republication.

1. Anthropology 2. Series I. Department of Anthropology of the University of Brasilia

We encourage the exchange of this publication with those of other institutions.

**Série Antropologia Vol. 444**, Brasília: DAN/UnB, 2014.

