

RESENHAS

BASINI, José. 2015. *Índios num país sem índios. A estética do desaparecimento: um estudo sobre imagens indígenas e versões étnicas*. Manaus: Editora Travessia/Fapeam. 520 pp.

JOÃO ROBERTO BORT JÚNIOR

O título *Índios num país sem índios* expressa oposições em tensões. A obra sobre índios e descendentes no Uruguai contemporâneo certamente fará intelectuais e operadores do Estado repensarem a questão no país e, em vista disso, suas práticas. Certamente, nunca estiveram tão ausentes quanto um viés ao mesmo tempo epistêmico, hegemônico e valorativo incitou historicamente a pensar. Um viés implicado no “estatismo” – ou seja, práticas e saberes de Estado efetivadas por uma multiplicidade de atores sociais – e que investia na produção de um imaginário – “país sem índios” – orientador da percepção social. O livro aborda a temática indígena num país onde mecanismos histórico-sociais – uma “estética do desaparecimento” de longa duração – acorrentou indígenas e seus descendentes à inexistência, ao passado remoto ou a estereótipos que, por sua vez, aprisionaram as possibilidades dos uruguaios perceberem a potência desses Outros: a de responderem às amarras e a de continuarem existindo na atualidade depois de larga descontinuidade histórica.

Durante décadas, acreditou-se que, desde o nascimento do Estado uruguai e do massacre em Salsipuedes implementado pelo exército republicano, ambos na primeira metade do século XIX, os indígenas estavam extintos. A integração dos sobreviventes do genocídio dos Charrúa – macro etnônimo que ocultou ampla diversidade em razão do pouco conhecimento histórico sobre os antigos habitantes da Banda Oriental (um vazio historiográfico) – enquanto trabalhadores rurais contribuiu para a finalização desta política de extermínio. Foi a identidade étnica tornada sensível à sociedade mais ampla, principalmente a partir da década de 1980 com a constituição de grupos e associações aborígenes e a entrada de famílias Mbyá Guarani no país, que provocou, por tais contingências, alterações nesta duradoura estrutura de entendimento da sociedade como nação homogeneousmente não-indígena. Logo, Basini oferece-nos a partir de sua análise focal do problema da “produção de imagens e versões presentes no Uruguai em relação à questão indígena” (: 20) uma etnografia da reversibilidade de um “país sem índios”. Dito isso, suas existências atuais são compreendidas em relação à sua diferença – “falar de índios é sempre falar de não-índios” (: 22) –, às ausências e às presenças – não se trata de “presenças nem ausências absolutas” (idem).

O livro está dividido em dois prólogos, uma introdução, seis capítulos – dos quais cinco estão divididos em partes mais etnográficas (Parte I; Interlúdio; Parte III) –, uma conclusão e dois epílogos... A primeira parte da obra é “quando os índios saem...” da história pelas práticas de pensadores, artistas e agentes estatais. O “Interlúdio” – trecho musical entre dois atos ou duas cenas – é o momento em que aparições indígenas tencionam com as estruturas da percepção do Uruguai como “país sem índios”. E, na segunda parte, é “quando os índios entram...” na história por meio de suas práticas de mobilidade, no caso dos Mbyá Guarani, e de suas reivindicações, no caso das atuações de descendentes, não-descendentes ligados a temática e dos próprios Mbyá Guarani.

No primeiro capítulo, encontramos influências de abordagens que contemplam o poder como constituinte da vida social, em especial, a microscopia do poder de Michel Foucault e a análise histórico-situacional de João Pacheco de Oliveira. É louvável a densidade conceitual-metodológica do capítulo, em que correlaciona definições e perspectivas de inúmeros autores. Entretanto, em alguma medida aparta-se da etnografia. Noções baluartes são pouco retomadas e suas aparições tornam-se rarefeitas, como, por exemplo, a de *diagrama* de Foucault e as de *duração social e tempos múltiplos e contraditórios* de Fernand Braudel, embora esteja claro a maior centralidade de longa duração para compreender a demorada permanência, na história uruguai, do estruturante imaginário da ausência. É mito-práxis de Sahlins que, pelo contrário, percorre mais evidentemente seu texto para tratar das contingências e eventos que assolam as estruturas míticas da nação Uruguai e da sociedade Mbyá Guarani. Noutro exemplo, é considerável o silenciamento do conceito fundamental de estatismo no segundo capítulo, onde o julgamos indispensável para a apresentação do processo civilizatório do Uruguai.

Com especial interesse em seu caráter múltiplo, esse processo é descrito: disputas, apropriações, englobamentos, que conduziram à produção de fronteiras identitárias, além de imagens e versões étnicas silenciadas. É nesse movimento de formação do mito da nação uruguai que se localiza o desaparecimento progressivo dos índios. Para tanto, contribuíram ações de extermínio, jornalistas, livros pedagógicos, poetas, romancistas e toda sorte de estrategistas que, num dado campo de poder, legitimou concepções identitárias, em particular, a visão de um Uruguai equilibrado em suas formas raciais, europeamente marcado. Assim, nascia o mito da civilização uruguai composto radialmente por fragmentos de romantismo e culturalismo – valorizando virtudes indígenas, mas para as deixar no passado daquela homogênea sociedade com topologia suave e clima balanceado – entrecruzados com outros valores cristãos – predestinando diferenciadamente a nação –, laicos e positivistas – orientando políticas educacionais dos primórdios do século XX para conduzi-los à igualdade e à excelência. De resto, o Estado Nacional atualizava nos nativos sobreviventes tais imagens para “silenciar o seu passado étnico” (:153).

A sensação ao término da descrição é a de há uma correlação mecânica entre as práticas dos atores sociais e as do Estado na política de extinção e assimilação de sobreviventes de Salsipuedes. Análises como as de John Monteiro em *Negros da Terra* (1994) sobre o Brasil Colônia fazem desconfiar da correspondência perfeita entre os interesses de colonos, Estado e religiosos no que concerne aos indígenas. Se é o conceito de estatismo – mecanismo de regulação e controle descentralizado do Estado de cujo espírito participam outras agências – que permite trazer sentido para tal correlação entre práticas de

Estado e de atores, contudo não é operado junto à análise empírica. A definição aparece anterior e posteriormente ao capítulo, mas sobretudo aclarado numa nota de rodapé (:178) para fazer comparações com o conceito de estatidade que serviu a uma pesquisa sobre o caso argentino.

Mas, se, por um lado, as imagens produzidas tenderam à hegemonização e controle, por outro, os indígenas aderiram a elas como recursos de resistência e subjetivação. Os nativos “não tiveram outra alternativa mais do que (...) dissimular e invisibilizar sua própria imagem, e de se apropriar de outras imagens menos perigosas como a imagem de mestiço, peão rural, etc.” (: 82). E ao fazerem puderam, depois de décadas de mímese e invisibilidade – algo nesse sentido poderia ser dito sobre a categoria de caboclo no Nordeste brasileiro? – reinventarem-se na contramão à razão do Estado por meio de associações indígenas.

A respeito disso, no “Interlúdio”, indaga sobre a subjetivação que guiou identidades a manifestarem-se publicamente e, em razão disso, reverter uma “estética das ausências”. São subjetividades que, conforme teoriza, estão referenciadas na “micro-histórias neonativas” – onde neo deve marcar descontinuidades entre passado e presente – e que parecem consistir em força para sua saída do anonimato. Visibilizam-se com a constituição de associações indigenistas, grupos aborigenistas e descendentes e com a publicização da presença Mbyá Guarani. As tensões desses processos são notáveis num país em que suas estruturas perceptivas estão orientadas segundo o desaparecimento da alteridade nativa. Isso fica saliente nas dificuldades de institucionalização das entidades representativas e no reconhecimento dos Guarani como indígenas, tidos como iconoclastas de alguma seita ou como integrantes do MST migrados do Brasil. No que concerne a apreensão dos Mbyá, colaboraram antropólogos uruguaios que, de uma visão esquemática baseada no passado nacional e na ótica da perda, julgaram impossível a existência ameríndia no território. Um claro vazio antropológico ligado a “metafísica do Estado” de que trata o autor e que deve explicar em parte sua escolha por uma instituição brasileira para a realização da pesquisa. Segundo ele, um vazio que, correlato ao historiográfico, demonstrava o desconhecimento dos debates sobre as relações internéticas e pós-coloniais. No Brasil, compara, não seria possível a desconsideração da identidade étnica de famílias dentro seu território, pois os indígenas compuseram parcialmente a formação histórica da nação e, consequentemente, são existentes em nossos referenciais mentais. Ademais, afirma em certa altura que a integração social promovida pelo Estado brasileiro teria sido muito distinta da prática viabilizada no Uruguai, que expulsava para homogeneizar. Sobre a comparação, duas observações críticas devem ser feitas.

Primeiramente, questionamos por que “certo paralelismo” entre “a política indigenista rondoniana no Brasil”, leia-se integracionista, e a integração dos sobreviventes dos massacres étnicos como peões no Uruguai (:153) transforma-se em dessemelhança no ponto da descrição sobre o reconhecimento dos Mbyá Guarani. Neste instante, “o lema dos rondonianos (...) integrar o índio à vida nacional e (...) defender as fronteiras” vira um “*double blind*” diferente do “da Inteligência Uruguaia, *expulsar para homogeneizar*” (:195). Duas considerações acerca das práticas integracionistas de ambos os países com duas conclusões tendencialmente opostas. Talvez fosse interessante reconhecer a continuidade entre os processos. Se os Mbyá Guarani eram lidos enquanto trabalhadores ligados ao MST, não estavam sendo categorizados por outra chave que não a da classe, que, afinal, embasava a perspectiva

integracionista dos sobreviventes de Salsipuedes. Ademais, não é completamente verdade que “jamais o Serviço de Inteligência do Brasil consideraria que não há índios numa estância” (:195). A história do Nordeste indígena brasileiro é exemplar sobre as crônicas de extinção que levaram a desaparição de aldeamentos no século XIX e a obstáculos para o reconhecimento estatal de povos indígenas no século XX. A formação do mito de origem da sociedade paulista e da perspectiva historiográfica caudatária de Varnhagen, ensina John Monteiro, não se fez também sem a condenação de indígenas, em particular os Tapuia, à crônica da extinção. No Brasil, para ficar com apenas mais dois exemplos, *O Último Tamoio* de Rodolfo Amoedo e Moema de Rodolfo Bernardelli (inspiramo-nos em Cristina Pompa no curso *Povos Indígenas entre Olhares*, Universidade Federal de São Paulo) são parte das simbolizações nas quais a morte aparece como destino de ameríndios e suas virtudes como legado para o brasileiro. Isso parece perfeitamente comparável às leituras estéticas da fortuna de Charrúas no Uruguai. Há certamente mais “paralelismos” entre “estéticas do desaparecimento” no Brasil e no Uruguai e que, apesar de Basini resolver rapidamente, seu livro fornece insumos para uma antropologia histórica comparada.

A entrada dos índios na história é apresentada na segunda parte. Nessa se expõe, de modo geral, as trajetórias de famílias Mbyá Guarani, sua chegada nos anos de 1970 no Uruguai e suas estratégias em situações de englobamento pelo Estado (capítulo IV); as associações indigenistas e os descendentes de aborígenes, demonstrando suas sociogêneses com destaque as suas analogias e distinções, suas simbologias, discursos e lógicas de divisão e agregação (capítulo V) e, por fim, os vazios historiográficos, jurídico e antropológico na atual questão indígena do país (capítulo VI). Dessa parte, realçamos as complexas táticas mbyá guarani de dispersão para territorializar-se e visibilizar-se, mas que se conjugam com invisibilizações em bairros urbanos. Para compreende-las, é preciso aproximar-se da tecnologia de mobilidade com que atravessam fronteiras dos Estados Nacionais. São sociedades sem Estado, nele englobadas, mas contra ele. Não porque se opõem, mas sim porque nele se apoiam para viver uma territorialidade desviante. Sobre esse aspecto, os marcos (ou vazios) jurídicos não apreendem a mobilidade que caracteriza a vivência Mbyá Guarani, que não deve ser traduzida em prescindibilidade territorial. Sendo capazes de se apoiar na lógica Outra para continuarem existindo contemporaneamente – como indicam não apenas o “interesse especial” pela “Festa do Río” (: 269), onde vendem e compram, mas também o uso de carteirinhas para atravessar aduanas e a captura mito-prática dos jesuítas –, parece inadequado separar contrastivamente, em quadros sinópticos que faz o autor (:286), a sociedade moderna desses que se autonomeiam “índios civilizados”. A atualidade dos Mbyá Guarani explica-se justamente na potência de suas estratégias miméticas e apropriadoras do Outro enquanto ferramentas de diferenciação.

Acerca das associações e grupos indigenistas criados a partir dos anos de 1980, salientamos que seus interesses foram o de expressar o orgulho aborígene (indígena, no Uruguai, é marca do colonialismo), no caso dos descendentes dos Charrúa e outros, e representar civilmente os propósitos familiares, no caso dos Mbyá Guarani. Na década seguinte, outros grupos formados por descendentes e simpáticos ao problema exigiam especialmente a revisitação da memória oficial e, fruto disso, a revisão da historiografia, dos planos educacionais e a repatriação dos restos mortais do cacique charrúa Vaimaca Peru que estavam na França desde 1833. A identificação étnica dos descendentes era determinada por

marcadores biogenéticos como enzimas sanguíneas e dermatoglifos. É interessante notar, racializava-se a questão étnica e mantinha os indígenas “reinventados”, diz o autor, “dentro dos esquemas cognoscitivos do estatismo” (:345). Há uma questão comparativa não colocada pelo autor, mas que permite ser apontada: a atuação dos descendentes que se opunham à “estética do desaparecimento”, todavia internamente à lógica estatista, era contra o Estado? Afinal de contas, a sociedade Mbyá Guarani, apesar de estar englobada pelo Estado, é contra, porque sobre ele apoia-se... A resposta provavelmente está na noção de descendente, uma categoria que, à primeira vista, não é operada entre indígenas no Brasil: não são nem índios, nem são não-índios. São cidadãos uruguaios integrados à organização social, com manifestações subjetivas que os convoca a uma direção distinta da do poder estatal.

A determinação genética de ostentação racista, que a antropologia biológica no Uruguai alimentava, faccionava os membros das associações, mas que, com o tempo, foi substituída por elementos subjetivos, como o sentimento de descendência indígena. E a mestiçagem naquele contexto dava continuidade a existência, jogando para o esquecimento aquilo que não lhes é mais familiar: por exemplo, a indesejável vida em acampamentos e a vestimenta de seus antepassados. Contudo, acham a manifestação do orgulho étnico fundamental. Consequentemente, não fazem reivindicações de territórios enquanto lugares para viver, mas os demandam como parte da memória, como locais de repouso dos espíritos de seus ascendentes. E tal atuação desloca as certezas sobre a história oficial de Salsipuedes.

Antes de finalizar, alguns apontamentos sintéticos sobre o livro. Primeiro, a edição impressa – que é a terceira versão da tese de doutorado defendida doze anos antes – necessitaria de uma acurada revisão textual. Apresenta equívocos ortográficos, variações na grafia de palavras mbyá guarani, abuso do itálico – usado, entre outros motivos, para transcrever trechos com e sem aspas – e um epílogo mantido em espanhol, apesar de ter havido uma tradutora – sua presença é sensível numa nota de rodapé (:35), já sua ausência, na ficha catalográfica. Ademais, a obra é um brinde para aqueles que fazem pesquisa entre populações indígenas, inclusive no Brasil. Como já dissemos acima, seria formidável aprofundar o entendimento das especificidades e dos paralelismos entre as “estéticas do desaparecimento” no Brasil e no Uruguai. A marca do bilinguismo de Índios num país sem índios pode, noutro sentido, ser um convite à investigação antropológica comparada. Não obstante, não seria o caso de passarmos a chamar de “estéticas da eliminação”, algo assim, e abandonar a concepção de “invisibilidade”? Pois, conforme Basini, não procuram produzir apenas desaparecimento (deixar de estar à vista); igualmente efetivam silêncios e extermínios. Assim, se não alterarmos os termos continuaremos acreditando que se tentou faze-los invisíveis, quando, na verdade, tentou-se silenciar, apagar, eliminar. Foi uma tentativa de limpeza ontológica. Além disso, se trocarmos os termos de nossas descrições poderemos nos dirigir para longe da tradição ocidental que, como lembra João Pacheco de Oliveira em *A viagem da volta* (1999), identifica visão e conhecimento. E, por fim, aproximaremos mais da perspectiva epistêmica dos indígenas, que diante do poder da destruição dessas estéticas foram bastante aptos a estarem imperceptíveis – aquietados e invisíveis – durante algum tempo e, por isso, resistiram.

João Roberto Bort Júnior é mestre em Ciências Sociais pela UNIFESP, doutorando em Antropologia Social na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e professor de Sociologia da Secretaria de Educação do Estado de São Paulo (SEE/SP).

RECEBIDO: 22/05/2018

APROVADO: 27/07/2018