

Entre o espetáculo e a política: singularidades indígenas¹

Barbara Glowczewski*

Em solidariedade aos nativos americanos do Quebec falantes de francês que se definem como *autochtones* (autóctones, “do lugar que habitam”), a UNESCO passou a adotar o uso dessa tradução da palavra *indígena* ao invés do vocábulo francês *indigène* em todas as suas publicações. O uso desta última é considerado politicamente incorreto devido ao seu uso anterior, do período colonial. Entretanto, algumas organizações não governamentais (ONGs), cujo objetivo é defender os direitos dos povos indígenas, preferem a expressão “*peuples indigènes*” (“povos indígenas”), para enfatizar seu estatuto singular. A reapropriação militante francesa do termo “*indigène*” surgiu em um contexto diferente, com o movimento dos *Indigènes de la République* (“Povos Indígenas da República”), organizado em reação a uma lei francesa aprovada em 2005 que exigia o ensino, nas escolas, de supostos “benefícios da colonização”.² Os protestos de historiadores e antropólogos franceses, bem como inúmeras petições, convenceram o então presidente, Jacques Chirac, a revogar esse artigo da nova lei, logo depois dos “tumultos” ocorridos nos subúrbios de Paris e de outras cidades francesas; os atores desses distúrbios civis eram, em sua maioria, jovens franceses cujos pais e avós tinham participado do processo de imigração da África colonial e pós-colonial para a França.³

1 Este artigo é uma tradução adaptada de “Between Spectacle and Politics: Indigenous Singularities”, prefácio escrito por Barbara Glowczewski para o livro *The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?*, organizado por Barbara Glowczewski e Rosita Henry. The Bardwell Press, Oxford, UK, 2011. © Barbara Glowczewski & Rosita Henry/The Bardwell Press.

2 Esse movimento incluiu povos descendentes de habitantes de colônias ou territórios da África francófona (Argélia, Tunísia, Senegal, etc.). Muitos outros cidadãos franceses vêm de outras partes do globo: países colonizados pela França que são agora independentes (como o Vietnã/ex-Indochina, Haiti, Madagascar, Vanuatu/ex-Novas Hébridas), ou que ainda estão sob o controle da França com uma população mista que inclui descendentes de escravos africanos (Martinica, Guadalupe, Reunião, Maiote), e povos indígenas: Kanaks, da Nova Caledônia, Mao’hi, da Polinésia Francesa, ou os índios Karib, Tupi-Guarani e Arawak, da Guiana Francesa. Só muito recentemente é que alguns ativistas provenientes destes últimos grupos decidiram reivindicar sua indigeneidade (*autochtonie*). Para os franceses, se a palavra “indígena” (*indigène*) era usada para referência a qualquer população colonizada, o termo autóctone (*autochtone*) é ainda mais ambíguo; é normalmente entendido no sentido filosófico do grego antigo, como o estatuto de qualquer habitante de um país. Comumente usado por africanistas para todas as populações africanas, pode também ser usado por qualquer francês que exija a herança de um lugar, especialmente nas regiões onde as leis da República proibiram que as línguas locais fossem faladas nas escolas (Bretanha, Occitânia e País Basco).

3 Mucchielli, L. Goaziou, V. L. *Quand les banlieues brûlent. Retour sur les émeutes de novembre 2005*. Paris: La Découverte, 2007.

Nas Nações Unidas, a expressão “povos indígenas” (do francês *peuples autochtones*) tende apenas a designar os povos colonizados que se identificam e são identificados assim devido a sua economia, baseada em atividades de subsistência como a caça, a coleta, a horticultura e o pastoreio, a uma visão muitas vezes holística e sagrada da terra, e por serem considerados minoria em suas próprias terras. Esses critérios parecem corresponder a milhares de grupos linguísticos espalhados pelo planeta, e que representam pelo menos 6% da população global. O pedido para que recebam o estatuto de povos soberanos já vem sendo discutido na ONU há mais de trinta anos e, enquanto isso, seus modos de vida, quer seja na Amazônia, na Sibéria, na Mongólia ou no deserto de Kalahari, são ameaçados pela violência de Estado, ou pela engenharia florestal e pelas empresas de mineração. Na África, o reconhecimento do estatuto de “povos indígenas” relaciona-se aos povos tuaregues, berberes, bosquímanos, pigmeus, fulas e massais, mas exclui os grupos étnicos que praticam a agricultura ou que foram historicamente deslocados, ou seja, a maioria do continente. Na América do Norte, na Austrália e na Nova Zelândia, muitos povos indígenas vivem hoje em cidades ou reservas antigas que se tornaram comunidades autogeridas. Em uma mesma família, a realização social de alguns – através da arte, da educação, do esporte, da ação social ou da política – contrapõe-se ao desespero e à angústia suicida de outros. Ainda assim, esses que conseguem geralmente exigem sua indianidade e o direito ao reconhecimento cultural e legal de sua diferença como os primeiros australianos; eles lutam politicamente para trazer à luz a especificidade dos problemas que afetam as comunidades de onde vêm.⁴ Alguns grupos exploram diversas estratégias discursivas sobre a sua relação com a natureza e aceitam, por exemplo, o papel de guardiães ecológico a fim de tentar recuperar um modelo público e economicamente justo de governo.⁵

Os povos indígenas também têm a intenção de controlar as representações de suas culturas produzidas por antropólogos, por museus e pela mídia. O Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas (*The Working Group on Indigenous Populations – WGIP*), que vem se reunindo desde 1982 na ONU, em Genebra, para definir modelos universais para os direitos humanos, foi fundamental para trazer à tona a questão dos direitos de propriedade intelectual sobre o conhecimento indígena e suas práticas, assim como a questão do estatuto e do destino dos produtos da pesquisa antropológica. Os aborígenes australianos se uniram às delegações de povos nativos americanos dos Estados

4 cf. Ostenfeld, S., Queux, S., Reichard, L. Breadline and Sitdown Money: The Aboriginal and Islander Peoples, Employment and Industrial Relations. In: Kelly, D. (ed.). *Crossing Borders: Employment, Work, Markets and Social Justice Across Time, Discipline and Place, Proceedings of the 15th AIRAANZ Conference 2001*. Vol. 1, refereed papers, 2001

5 Veja as edições do jornal francês *Ethnies* produzidas por Survival International France e ainda Kolig, E & Mueckler, H (eds). *Politics of Indigeneity in the South Pacific*. Hamburg: LIT-Verlag, 2002; Starn, O & De la Cadena, M. (eds). *Indigenous Experience Today*. Oxford: Berg Publishers, 2007; Bosa, B & Wittersheim, E. *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales Amériques, Pacifique*. Paris: Karthala, 2009 e finalmente Gagné, N.; Thibault, M. & Salain, M. (eds). *Autochtonies. Vues de France et du Québec*. Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2009.

Unidos e do Canadá, dos maoris da Nova Zelândia, e dos lapões da Finlândia e da Suécia, fazendo oposição à perfuração de petróleo na comunidade de Noonkanbah, localizada no extremo noroeste do continente, em 1980. Nessa época, eu estava fazendo pesquisa de campo na região para a minha tese de doutorado. Assim, tive a oportunidade de testemunhar a incrível solidariedade intertribal demonstrada por eles. Houve protestos em toda a Austrália, com o apoio de sindicatos, de movimentos ecológicos e de partidos políticos que se opõem às mineradoras multinacionais. Os grupos aborígenes viajaram centenas de quilômetros para dar seu apoio ao povo de Noonkanbah: os Warlpiris, da comunidade de Lajamanu, localizada nos limites do deserto de Tanami, trouxeram sua cerimônia do fogo usada para resolver disputas. Os que resistiam em Noonkanbah ofereceram-lhes, em troca, um menino para ser iniciado. Alianças que já existiam tradicionalmente foram, portanto, reatualizadas por estarem ancoradas na política de Estado. Tal processo não é apenas o resultado de uma resposta à colonização, mas mostra também que o ritual entre os aborígenes – e provavelmente em todos os lugares, sempre esteve ligado a uma forma de se retrabalhar o passado em relação ao presente. Devido à recusa de alguns colegas na França e na Austrália de reconhecer o dinamismo das sociedades que são moduladas por mitos e rituais, o fantasma da existência de povos erroneamente definidos como “sem história” (Wolf, 1982) continua a assombrar nossas disciplinas.

Este livro⁶ se propõe a enfrentar o “mal-estar da civilização” nascido da história de nossos conceitos: a agência⁷ indígena “perturba”, porque problematiza um paradigma dominante, que trata os povos indígenas predominantemente como meras vítimas da história. Este livro é intitulado *O Desafio dos Povos Indígenas (The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?)* como uma tentativa de demonstrar o contrário. Partimos da noção de que uma certa corrente ocidental das ciências sociais se sente politicamente desconfortável com a ideia de que as pessoas podem se afirmar como agentes de seus próprios destinos. O retorno do neo-evolucionismo tem levado um clima de cinismo e depreciação às iniciativas de empoderamento e de reconstrução de identidades de qualquer grupo socialmente desfavorecido, marginalizado ou dissidente, especialmente os migrantes, os refugiados, os imigrantes ilegais, as minorias culturais ou religiosas, e também os povos que se tornaram minorias em seus próprios territórios por causa de sua incorporação a Estados coloniais, como aconteceu à maioria dos primeiros habitantes de qualquer terra. A esses atores oprimidos pela história, vítimas tanto de discriminação social como de discriminação estrutural, muitas vezes se tem negado o reconhecimento

6 *The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?*, organizado por Barbara Glowczewski e Rosita Henry. [N da T].

7 A noção de agência vai ser abordada pela própria autora do texto. O termo é utilizado por algumas tendências contemporâneas das ciências sociais na análise das atividades individuais e coletivas, das práticas e dos movimentos sociais e dos sistemas sociais, adquirindo contornos variados segundo a corrente privilegiada. A autora usa esse termo para se referir ao “processo de se conceder a alguém o poder que é reconhecido por outros”. [N da T].

da agência como um modo de autossuficiência existencial em termos de suas ações e suas interações com o ambiente físico, econômico e político. A dificuldade de se traduzir para o francês, com uma palavra apenas, o processo de se conceder a alguém o poder que é reconhecido por outros (agência; “agency” em inglês) já indica como é complexo pensar em qualquer língua aquilo que não estamos acostumados a dizer.⁸ Investigar o impacto cultural e cognitivo da linguagem é parte importante do trabalho de desconstrução de uma estrutura de pensamento que é limitante, tendenciosa e excludente.

O nosso desafio antropológico aqui é produzir um relativismo dinâmico que constantemente associe as singularidades locais e que as refrate em uma diversidade de *performances* criativas que possam nos mover globalmente. O desafio é conceber que em nossas muitas expressões diferentes de ser e estar no mundo podemos gerar um tecido social complexo, com redes horizontais que fundam ou fazem divergir as singularizações, ao invés de destruí-las verticalmente em nome da dominação econômica, da violência, da guerra e da lei da vingança. A antropologia tenta mostrar a relevância de uma certa relatividade nas visões de mundo que são disseminadas através de palavras, símbolos e imagens, mas também através de outras expressões humanas que não se reduzem a elas. É uma busca de ferramentas para inventar conexões cognitivas ou afetivas que nos permitirão fazer todas as expressões ressoarem umas nas outras, para que possam operar juntas. Em cada língua, a escolha de alguns termos usados para definir as identidades e caracterizar o impacto social dos atores relevantes é um desafio, porque o contexto de recepção e difusão dessas palavras implica diferentes formas de percepção e de representação. Defender um relativismo contextual generalizado pode impedir toda a comunicação ou produzir estigmas quando as palavras coloquiais de alguns se tornam causa de dor para outros. Por outro lado, fingir haver uma linguagem comum que possa ser substituída por outras sempre abre uma lacuna, com risco de más interpretações naquilo que é sutil e complexo, ou de redução a uma compreensão simplista. Para além de palavras e imagens, observamos aqui o que as *performances* rituais, artísticas ou políticas são capazes de transmitir, não apenas através de símbolos e ícones, mas também através da percepção direta, intuitiva e sensorio-motora: é o que, de acordo com Francisco Varela, neurofisiologistas e outros especialistas do movimento e da percepção, definem como uma “complexidade enativa” característica das interações humanas com interfaces multimodais.

8 A tradução franco-canadense de “agência”, *agencité*, não é usada regularmente em francês e está sujeita a má interpretação devido ao vocábulo *agentivité*, usado na Teoria de Rede de Atores (*Actor Network Theory*), quando agência se reduz a ação sistemática sem a noção de empoderamento (*empowerment*). cf. Bruno, L. On recalling ANT. In: Law, J. & Hassard, J. (eds). *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004. Para saber mais sobre a discussão de “agência” cf. Ortner, S. B. *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, NC: Duke University Press, 2006 e Otto, T. & Pedersen, P. (eds). *Tradition and Agency: Tracing Cultural Continuity and Invention*. Aarhus: Aarhus University Press, 2005.

O Paradigma dos Indígenas Australianos

Muitas pessoas, incluindo jornalistas e intelectuais franceses, com frequência dizem erroneamente “*aRborigène*” em francês, em vez de *aborigène*, do latim “origem”. Trata-se, provavelmente, de um efeito inconsciente do estereótipo que associa aqueles que vivem da caça e da coleta a uma população que teria vivido “em árvores” (do francês *aRbres*), ancestrais dos povos da Idade da Pedra, ou até mesmo de macacos, que não são nativos na Austrália. Curioso notar que até o *Musée de l’Homme* (Museu da Humanidade), de Paris, reforçou esse erro ortográfico em um painel de informações da década de 1930, que ficou exposto até 1985, quando fui convidada para reorganizar a seção de exposição aborígene. Os aborígenes australianos incluem povos de mais de 250 línguas diferentes e 600 dialetos. A descrição de seus modos de vida, de seus rituais e de suas crenças levou a teorias sobre a religião, sobre os mitos e sobre o tabu do incesto, que estão na base da antropologia e da sociologia através dos escritos de Durkheim e Mauss, da psicanálise de Freud, e também do estruturalismo de Lévi-Strauss. As descobertas arqueológicas de restos humanos na Austrália datam de pelo menos 60 mil anos e indicam que os povos aborígenes estão entre as mais antigas sociedades do mundo. Por causa de sua cultura material baseada na pedra, pela ausência de ferro, vilas, terrenos cultivados ou pastoreio, os povos aborígenes são muitas vezes erroneamente identificados como sobreviventes da Pré-História. Desde o período da colonização britânica, há 220 anos, os aborígenes têm sido vítimas de genocídio físico, social e psíquico que ainda afeta seus descendentes, não apenas pelo legado dessa história traumática, mas também devido a uma sequência de políticas governamentais, incluídas as mudanças ocorridas em 2006. Os sobreviventes do massacre colonial buscaram, através de suas práticas na década de 1970, uma utopia social alternativa apoiada por muitos intelectuais e alguns políticos. Entretanto, essa vida alternativa em comunidades autogeridas foi colocada em xeque por meio de cortes drásticos de orçamento pelo governo, que aboliu a ATSI (The Aboriginal and Torres Strait Islander Commission: Comissão de Aborígenes e de Ilhéus do Estreito de Torres) e seus quinze conselhos regionais eleitos, depois de apenas doze anos de existência. Os resultados positivos de três décadas anteriores foram desprezados, apesar de ter-se assistido a uma criatividade que colocou a história da arte contemporânea de ponta-cabeça. Em uma campanha na mídia em pleno andamento desde 2006, o governo australiano vem denunciando os particularismos culturais aborígenes, sob o pretexto do fracasso global dos sistemas “coletivistas”.⁹ Aprovou-se legislação que permite o direito a propriedade privada em terras comunais, enfraquecendo leis anteriores que favoreciam a restituição coletiva

⁹ Sobre declaração do Ministro de Assuntos Aborígenes, Mal Brough, veja Glowczewski, B. *Guerriers pour la Paix. La condition politique des Aborigènes vue de Palm Island*. Montpellier: Indigène Éditions, 2008 e Behrendt, L.; Cunneen, C. & Libesman, T. *Indigenous Legal Relations in Australia*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

das terras de acordo com títulos tradicionais, primeiro com a Lei de Direitos à Terra/Território do Norte (*Land Rights Act*, NT/1976), em seguida com a Lei de Títulos Nativos de Propriedade (*Native Title Act*/1993), e a delegação de poderes de gestão dos orçamentos públicos a organizações aborígenes. A economia de comunidade não é considerada rentável. Isto apesar do fato de que a arte aborígine (produzida nas comunidades) tenha se tornado um símbolo da identidade australiana e venha sendo exibida no exterior para promover o turismo e outras indústrias: algumas obras de arte aborígine têm alcançado preços astronômicos no mercado internacional de arte contemporânea. O Museu de Quai Branly, em Paris, por exemplo, comissionou dois curadores e oito artistas aborígenes para instalar sua arte no interior de seu prédio administrativo.¹⁰ O reconhecimento da arte pressupõe a morte das sociedades que a produzem? Não se trata aqui de arte primitiva, mas de arte contemporânea, inspirada pelo pensamento ritual, mítico e espiritual e pela experiência colonial.¹¹

As dezenas de comunidades aborígenes ameaçadas de destruição no deserto ou em outras regiões do norte são as mesmas que, desde o final dos anos de 1970, forneceram as centenas de pintores que se tornaram mundialmente famosos por terem iniciado tendências estilísticas locais, chamadas, por alguns críticos de arte, de “escolas estéticas”. Na tradição do povo do deserto, todos os homens e as mulheres têm de saber pintar desenhos que identifiquem os seus próprios seres espirituais, os Sonhos (*Dreamings*) de seus antepassados totêmicos – animais, plantas, chuva ou fogo. Esses sonhos ligam cada pessoa e fazem dela um irmão ou irmã daquela espécie de quem recebem o nome, e também as ligam à terra que esses ancestrais marcaram em suas jornadas. O objetivo é pintar no corpo dos homens e mulheres de seu grupo as etapas das viagens desses ancestrais, que são como mapas mnemônicos do surgimento de diferentes lugares nomeados através de marcações geográficas das ações ancestrais: poços, colinas, rochas. A arte, nesse sentido, é parte integrante de uma relação com o mundo ancorada nos lugares; a primeira geração de artistas aborígenes pintou telas para usá-las como uma ferramenta política, a fim de transmitir essa mensagem espiritual e existencial. Atualmente, as galerias particulares alugam quartos de hotel na cidade para os artistas e até os encorajam para que comprem casas por ali, a fim de fazer com que deixem suas comunidades longínquas e passem a viver perto das galerias. Ao lado dos recursos minerais, a arte é uma das principais fontes

¹⁰ cf Henry, R. Performing Tradition. The Poetic Politics of Indigenous Cultural Festivals. In: Ward, G. K & Muckle, A (eds). *The Power of Knowledge, the Resonance of Tradition*. AIATSIS Indigenous Studies Conference, September 2001. Disponível em: <http://www.aiatsis.gov.au/research/docs/Indigenous_studies_conf_2001.pdf>; Price, S. *Paris Primitive: Jacques Chirac's Museum on the Quai Branly*. Chicago: Chicago University Press, 2007; Morvan, A. *Histoire, mémoire et rituel dans l'art kija contemporain du Kimberley Oriental (Nord-Ouest Australie)*. Unpublished PhD thesis, EHESS & Melbourne University, 2010 e, finalmente, Le Roux, G. *Création, réception et circulation internationale des arts aborigènes. Ethnographie impliquée et multi-située avec des artistes de la côte est d'Australie*. Unpublished PhD thesis, EHESS Paris & University of Queensland, 2010.

¹¹ Este aspecto é discutido pela autora na primeira parte do livro. [N da T]

de renda para as comunidades aborígenes no centro e no norte da Austrália, por isso, o êxodo de artistas, que muitas vezes alimentam famílias de vinte a trinta pessoas, pode significar o êxodo progressivo de toda a população. Recentemente, esse êxodo se mostrou uma realidade com o anúncio da decisão do governo australiano de interromper o financiamento descentralizado. Uma das intenções desse programa é, primeiramente, suprimir muitas das pequenas comunidades (postos), que surgiram com o movimento de retorno à terra natal nas décadas de 1980 e 1990, e depois esvaziar todos os antigos municípios das reservas para os quais os grupos foram levados à força. Esses assentamentos têm sido autogeridos por seus próprios conselhos aborígenes desde os anos 1970. Porém, os trinta anos da chamada autodeterminação (*self-determination*) significaram, na verdade, a entrega dos orçamentos para os conselhos comunitários e as organizações indígenas, sem que lhes fosse realmente permitido escolher o tipo de desenvolvimento que quisessem. Essa gestão foi muitas vezes desastrosa; subjugada pela lentidão burocrática, pela corrupção de funcionários (aborígenes ou não), e pela pressão de interesses externos. Com a extinção da ATSIC e dos conselhos regionais eleitos que administravam o seu orçamento, as comunidades ficaram sob o comando direto do governo, que tentou, em 2005, negociar “acordos de responsabilidade compartilhada” (SRAs: *Shared Responsibility Agreements*) com cada comunidade. Cento e sessenta, das 400 comunidades existentes em 2006, assinaram esses acordos, que foram resumidos em declarações do tipo “sem escola, sem piscina”: esses pais tiveram que se comprometer a enviar as crianças para a escola – caso contrário, a comunidade não teria uma piscina; outros tiveram que prometer dar banhos nas crianças diariamente, em troca de um posto de gasolina. Tendo em vista que bandos de crianças cheiram gasolina, centenas delas destroem-se diante de pais esbultados e, muitas vezes, enfurecidos pelo álcool, tais acordos parecem totalmente inadequados, especialmente se considerarmos o fato de que algumas famílias aborígenes – com exemplar determinação – têm tentado desesperadamente desenvolver formas inovadoras de terapia social e coletiva (por exemplo, acampamentos, oficinas, grupos de justiça, reuniões, rituais de cura sincrética), enquanto sucessivos governos parecem nem ter ouvido falar deles, preferindo impor suas próprias respostas institucionais.

Com a falta de oportunidades de comércio e trabalho, comunidades do interior da Austrália amontoam-se em casas desocupadas, cercadas por quilômetros de lixo produzido por nossa sociedade de consumo, e parecem subúrbios urbanos erguidos no meio do nada. Não é de surpreender que o governo se faça de avestruz e tente camuflar o problema, fingindo deslocar a população para a chamada “civilização” das cidades. As cidades, no entanto, já têm suas favelas periféricas com campos de andarilhos aborígenes que chegam para afogar-se no álcool, pois são incapazes de tomar seu destino em suas próprias mãos.

Um relatório governamental de 2006 anunciou que não era recomendável o ensino das línguas aborígenes, pois isso impediria a assimilação das crianças na nação australiana. Tal discurso faz ecoar os piores anos da colonização – quando a sedentarização foi forçada em missões, reservas ou internatos, em que se proibia o uso de línguas indígenas –, um período que o povo aborígene pensava ter terminado com o referendo de 1967 que incluiu todos eles no censo da Austrália. Muitas vezes, exatamente nas comunidades onde a educação era bilíngue – cerca de trinta línguas foram adaptadas para o currículo escolar – é que o tecido social parecia manter-se forte o suficiente para dar esperança àqueles que diariamente tinham que enfrentar o racismo e a humilhação por causa de sua condição de aborígenes. A educação bilíngue pode ter esse efeito redentor desde que a língua aborígene seja ensinada por um falante dessa língua e não por professores que, com sotaques ruins, simplesmente gaguejem transcrições palavra por palavra, seguindo a estrutura do inglês. Os “anciãos” devem ser reconhecidos como especialistas em sua própria cultura. Ainda que muitos não saibam ler e escrever, eles são especialistas em seus próprios idiomas e podem ajudar os jovens alfabetizadores aborígenes na escola. Juntos, eles podem transmitir o orgulho por sua cultura, ao mesmo tempo em que restauram a sutileza dos conceitos e a sintaxe de suas línguas, que transmitem uma percepção complexa do espaço, do tempo e da rede de conexões entre as pessoas e o seu ambiente. As línguas mortas como o grego ou latim antigo continuarão sendo ensinadas justamente para captar o que não pode ser traduzido: as estruturas lógicas de diferentes sistemas de pensamento. Por que não conseguimos aceitar que as línguas indígenas possam envolver um enriquecimento cognitivo semelhante? Esse efeito intelectual é vital e estruturador não só para o povo aborígene em si, mas também para a humanidade em geral; na verdade, cada língua revela a genialidade humana, através de seus conceitos específicos que podem ultrapassar, portanto, os limites das restrições cognitivas de outras línguas. Entender um novo idioma é abrir-se para o mundo, não apenas em espírito, mas fisicamente; é como aprender uma dança que nos ajuda a nos movimentarmos no espaço.

O sucesso da arte aborígene é um exemplo dessa abertura que toca pessoas de todo o mundo. É também uma grande fonte de esperança para todos os povos aborígenes do continente, especialmente para aquelas crianças (uma a cada cinco) que, entre os anos de 1905 e 1970, foram separadas à força de seus pais a fim de crescerem “protegidas” de sua cultura rotulada de “selvagem” ou “bárbara”. O reconhecimento do trauma dessas “gerações roubadas” e das muitas iniciativas que incentivam o orgulho pela cultura e a “autoestima” têm levado cada vez mais aborígenes que cresceram nas cidades a procurar as suas raízes, ainda que muitas gerações de mistura tenham dado-lhes a aparência de ter uma pele “branca”. Uma nova elite surgiu, com pintores, músicos, cineastas, advogados, ativistas de todo o tipo, criando associações e organizações que pressionam o governo constantemente com suas proposições, sejam estas

locais, regionais ou nacionais. Privado da possibilidade de ter representantes eleitos, o povo aborígine tem continuado seu ativismo através de vários outros meios – por exemplo, marchas e comícios, mas também com intervenções na área da saúde, da justiça ou da educação. Organizam festivais locais e regionais, para os quais convidam políticos e pessoas importantes do país para pensar com eles sobre seu futuro.¹² Todos esses encontros locais, nacionais ou internacionais são plataformas de ação política onde a vida é reinventada e a resistência se enraíza na mobilização criativa.

Criar Rituais na Tentativa de Digerir Conflitos Históricos

Tive a sorte de assistir a uma cerimônia secreta no deserto central da Austrália no ano de 1979 –, parte do que chamei um “culto à carga”, proibido por missionários por ser, supostamente, magia negra contra os colonizadores europeus (Glowczewski, 1983). Essa cerimônia, sonhada na costa oeste como uma mensagem espiritual e política dos antepassados, vinha sendo transmitida de grupo para grupo há cinquenta anos, sendo que cada um deles trazia novos elementos rituais, danças e canções, em resposta a acontecimentos recentes relacionados à mensagem. O sonho fora provocado pelo naufrágio, ocorrido em 1912, no Oceano Índico, de um navio que nunca foi encontrado, assim como os corpos de muitos aborígenes que ele transportava. O sonhador viu os espíritos dos aborígenes que tinham viajado nesse barco costa acima ou abaixo: homens, mulheres e crianças que haviam sido deportados como prisioneiros, como leprosos ou como crianças de descendência mista. Tanto na versão observada por mim no deserto, em 1979, como na versão lembrada por alguns anciãos que a tinham visto encenada na costa oeste, em Bidyadanga, na década de 1920, ou mais tarde, em Broome, certos eventos traumáticos foram reenatuados¹³ por homens e mulheres que tinham sido iniciados em uma nova lei no sentido aborígine, isto é, em regras de comportamento social legitimadas pelos ancestrais espirituais. Essa nova lei, definida como “dois caminhos” (*two way*), leva em consideração a interação com o poder do Estado corporificado por homens brancos e tem o objetivo de reconhecer um novo papel social para os “homens do meio” (*middle men*): no culto eles representam uma nova geração de homens e mulheres divididos entre a lei tradicional e a lei dos colonos ingleses que tinham invadido suas terras e impedira-os

12 cf. Préaud, M. *Country, Law and Culture: Anthropology of Indigenous Networks from the Kimberley (Northwestern Australia)*. PhD dissertation, EHESS/JCU, 2009; Healy, J. L. *The Spirit of Emancipation and the Struggle with Modernity The Spirit of Emancipation and the Struggle with Modernity: Land, Art, Ritual and a Digital Knowledge Documentation Project in a Yolngu Community, Galinwin'kau, Northern Territory of Australia*. PhD dissertation, Melbourne and Paris, The University of Melbourne, Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, 2008 e, finalmente, Glowczewski, B. *Ritual and Political Networks Among Aborigines in Northern Australia. Ancestral Pathways Across the Seas*. In: Dougoud, R. C. & Müller, B. (eds). *Dream Traces. Australian Aboriginal Bark Paintings*. Exhibition Catalogue. Gollion: Infolio Editions/Geneva: Musée d'Ethnographie, Col. Sources et témoignages, n. 10, 2010.

13 A autora utiliza o termo inglês *reenacted*. Manteve-se a tradução literal por tratar-se de formulação proposta por Francisco Varela e já consagrada em publicações brasileiras. De acordo com o autor enaturar é “fazer emergir o sentido” a partir de uma rede de relações. [N da T]

de continuar seu modo de vida baseado em uma economia nômade de subsistência e em uma distinção simbólica dos papéis de gênero. A expressão kriol – “homens do meio” – é também usada em referência a condutores de camelos do Paquistão chamados de “afegãos” e a trabalhadores contratados, pescadores (indonésios, malaios e outros), muitas vezes muçulmanos, assim como em referência a seus filhos cujas mães eram aborígenes. As uniões mistas eram proibidas por lei, até a década de 1970, exceto com permissão especial da administração colonial. As filhas e os filhos de pais asiáticos ou europeus, ainda bebês, em sua maioria, foram rastreados pela polícia, retirados de suas famílias aborígenes e criados em instituições para se tornarem empregadas domésticas ou trabalhadores rurais para os assentados. O culto secreto foi compartilhado por dezenas de grupos (línguas) em mensagem performática cuja encenação mudava de acordo com o ritmo dos vários eventos históricos – por exemplo, durante a Segunda Guerra Mundial, incluiu-se uma canção sobre o bombardeio japonês da cidade de Broome com uma dança sobre uma peça de avião. Isso mostra de que maneira um rito aborígene pode vir a reorganizar a identidade como uma constelação de relações intersubjetivas, não só entre pessoas, mas também com todos os elementos do ambiente natural, social e técnico. Perto do final dos anos de 1970, quando os grupos do deserto receberam o culto secreto dos grupos de Kimberley¹⁴ como parte de um ciclo de troca cerimonial, a expressão “homens do meio” passou a incluir todas as pessoas não-indígenas que estavam trabalhando para o reconhecimento de direitos indígenas, isto é, advogados de direito à terra, antropólogos, agentes culturais e representantes políticos. Chamo esse culto de “histórico”: ainda secreto na década de 1980, serviu como uma forma de resistência, permitindo que as pessoas pudessem retrabalhar suas próprias memórias, a fim de obter recursos de uma maneira que estivesse em harmonia com o espírito dos antepassados.¹⁵ Dez anos depois, o apoio de ativistas não-aborígenes a aborígenes permitiu o estabelecimento da Comissão Real da Geração Roubada (*The Stolen Generation Royal Commission*).

Realizar eventos no presente, com referência aos antepassados, coloca os performers e seus ancestrais em uma nova configuração reticular que reafirma a agência social de todos os atores envolvidos e mostra como a memória ancestral é compartilhada. A fixação de um universo social dinâmico em referências ritualizadas é exemplo de um processo de atualização que ressoa com o tipo de agenciamentos definido por Félix Guattari, que propõe uma matriz que articula múltiplas intersubjetividades.¹⁶ A atualização em

14 A autora designa uma região, ao norte da Austrália ocidental, onde se localizam as comunidades aborígenes de Broome e Bydyadanga. [N da T]

15 cf. Glowczewski, B. Culture Cult. The Ritual Circulation of Inalienable Objects and Appropriation of Cultural Knowledge (North-West Australia). In: Ballini, M. J. and Juillerat, B. (eds). *People and Things – Social Mediation in Oceania*. Durham: Carolina Academic Press, 2002.

16 cf. Guattari, F e Glowczewski, B. Les Warlpiri. Espaces de rêves 1 (1983) e Espaces de rêves 2 (1985). *Chimères*, vol. 1, 1987. Disponível em:

<http://www.revue-chimeres.fr/drupal_chimeres/files/01chi02.pdf> Guattari, F. *Chaosmosis: An*

ritos de alianças políticas também ilustra as teorias performativas do ritual e a definição de cognição de Varela como “enação”: “ação efetiva: história do acoplamento estrutural que faz emergir um mundo”.¹⁷ O ritual é uma ferramenta para enação e produção de intersubjetividades, não só através da *performance*, mas também através da interpretação e da transposição dos sonhos que, entre os povos aborígenes, gera novas danças e canções. Quando os povos indígenas perdem seus rituais, eles perdem uma ferramenta de compreensão do mundo, algo sem o qual eles podem desestabilizar-se: os missionários compreendiam isso muito bem quando proibiam os aborígenes e outros povos indígenas de continuar suas vidas de rituais e obrigavam-nos a destruir os seus objetos sagrados. Contudo, a enação específica dos rituais também pode surgir em outras *performances*, especialmente as artísticas. Rosita Henry¹⁸ mostrou, por exemplo, como – quando as danças são elaboradas para espetáculos culturais no Centro Cultural Tjapukai, em Cairns – os jovens aborígenes, que não cresceram em contextos rituais tradicionais, explicam a facilidade com que adotaram gestos, posturas e movimentos corporais que são “reconhecidos” pelos anciãos como um estilo tradicional. Segundo os jovens *performers*, essa linguagem corporal dinâmica emergiu deles no processo da dança, estimulada pela música tradicional: escondida como um negativo (fotográfico) que se revela no papel, nesse caso, através do corpo em movimento.

É essencial, para os antropólogos, pensar em como a memória atualiza-se. Ela surge com imagens ativas do passado que produzem elementos que incluem os acontecimentos presentes, nutrindo os indivíduos, suas relações sociais e suas relações com o mundo. Essa é uma das chaves para compreender como as construções de identidade podem promover a alteridade, ao invés de lhe fazerem oposição; para que isso aconteça, suas transmissões para a próxima geração exigem um equilíbrio existencial que permita que as pessoas venham a superar a angústia da perda de construções de identidade anteriores. A questão não é encontrar o que se perdeu, mas viver nos espaços vazios e, ao mesmo tempo, aprender a criar novas relações. À sua maneira, as sociedades tradicionais aborígenes já haviam dominado esse ato de luto: eles eram proibidos de dizer o nome dos mortos e das coisas que evocavam seus nomes, até mesmo de ir a lugares que os finados costumavam frequentar. O fato de que, como caçadores-coletores, não construíam aldeias ajudou-os a manter a flexibilidade de movimento. Eles foram capazes de lidar com rup-

Ethico-Aesthetic Paradigm. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1985 e, ainda, Glowczewski, B. Guattari and Anthropology: Existential territories among Indigenous Australians. In: Alliez, E. & Goffey, A. (eds). *The Guattari Effect*. London/New York: Continuum Books, 2011. Original em francês disponível em: <<http://www.cairn.info/revue-multitudes-2008-3-page-84.htm>>

17 cf. Varela, F. J. Whence Perceptual Meaning? A Cartography of Current Ideas. In: Varela, F. J and Dupuy, J. -P. (eds). *Understanding Origins. Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*. vol. 130. Boston Studies in the Philosophy of Science, Boston: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 256.
18 cf. Henry, R. Dancing into Being: The Tjapukai Aboriginal Cultural Park and the Laura Dance Festival, *The Politics of Dance*, special issue 12, *The Australian Journal of Anthropology*, n. 11, 2000.

turas de memória (produzidas pelos tabus relacionados aos nomes dos falecidos) através de uma linguagem constantemente enriquecida com sinônimos, metáforas e, também, com substitutos não discursivos usados para designar os vestígios deixados pela ausência dos mortos. O abandono das casas, devido à recusa de viver onde uma pessoa faleceu, exaspera os administradores. No entanto, com essa atitude comum, insiste-se que a terra é habitada por espíritos com os quais é preciso lidar constantemente a fim de se viver em paz. Caso contrário, fica-se condenado a ser assombrado pela violência, pela morte e pela loucura.

Nos meus primeiros textos sobre os aborígenes destaquei meu encanto pela sua capacidade de combinar múltiplas identidades – devires totêmicos, papéis de parentesco, androgenia simbólica, etc. – e de brincar com a intersubjetividade não só entre os seres humanos, mas também com todos os elementos de seu ambiente, que são entendidos como atuantes em interação com os humanos. Todos estes elementos são animados não no sentido de serem habitados por uma alma, mas movidos em relações dinâmicas que se transformam, sempre alterando um pouco os elementos em interação, sejam eles humanos, animais, plantas, minerais, objetos ou ideias. O conceito aborígene de Sonho (*Dreaming*) pode ser entendido não como sonho em oposição à realidade, mas como o virtual em uma relação dinâmica com o atual. Nesse sentido, sonho, memória, história e passado, todos pertencem ao virtual, que é uma dimensão sempre presente uma vez que virtualiza suas potencialidades no ambiente: por exemplo, diz-se que as crianças, bem como os jovens de todas as espécies, ou os ventos e a chuva “esperam” para se manifestar: todos já estão virtualmente ali, mas precisam ser atualizados por meio de uma *performance*. Já escrevi sobre essa autorreferência:

Pintada com o seu totem ou outro, a pessoa abandona o registro de sua identidade social para entrar em uma alteridade cosmológica que vai fundi-la ao Sonho [*Dreaming*], o espaço-tempo como lei que inclui todos os seres totêmicos [...]. Os heróis míticos aborígenes, como nomes totêmicos, são conceitos que os homens, por um lado, desdobram em histórias e, por outro, geram um ao outro em um processo de retroalimentação que constantemente vai modificá-los para que eles reflitam e integrem o factual.¹⁹

A questão antropológica que me guiou todos esses anos é: o que é a interpretação? Essa questão envolve tanto a noção de *mise en scène* e de atuação, como no teatro, quanto a noção de hermenêutica, que é a busca pelo significado. Compartilhar com o povo aborígene o ritual e o mito corporificados

19 cf Glowczewski, B. Rêver n'est pas rêver. Autoréférence dans la cosmologie des Aborigènes d'Australie. *Les Cahiers du CREA*, Epistemologie et anthropologie. Autoréférence, identité et altérité, n.16, 1993.

na vida cotidiana me fez descobrir que, longe de serem histórias da criação inalteráveis e gestos rituais repetitivos, as práticas míticas e rituais podem ser testemunhos reais de um processo criativo de reatualização, ou de “diferença na repetição”, como nos coloca Deleuze:

É que o conceito, creio eu, comporta duas outras dimensões, as do percepto e do afecto. É isso que me interessa, e não as imagens. Os perceptos não são percepções, são pacotes de sensações e de relações que sobrevivem àqueles que os vivenciam. Os afectos não são sentimentos, são devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro).²⁰

Nos anos de 1980 – para grande desgosto de alguns antropólogos – enfatizei os jogos de *role-playing* para explicar a organização ritual, bem como as de parentesco, que estavam em jogo na gestão da terra, nas disputas de assentamento, e nas alianças de casamento:

É como se o conservadorismo aborígine fosse expresso nos seguintes termos: vamos conservar se preservarmos o outro e seu/sua diferença, pela identificação parcial com ele/ela. Isso se aplica à terra, aos animais e outras espécies, ao outro sexo ou a outras gerações, outros grupos ou tribos [...] Vimos que há uma diferença/uma distância entre a visão de mundo e a organização social, mas ambos têm elementos conservadores e dinâmicos [...] dinamismo envolve uma prática/pensamento de transformação como adaptação; o conservadorismo refere-se a uma prática/pensamento de preservação das diferenças institucionalizadas através de identificações simbólicas. Os povos aborígenes não têm deuses, fazem-se outros através de um processo complexo de transferências simbólicas.²¹

Graças ao povo aborígine, eu pude experimentar uma forma de memória associativa que funciona como uma rede viva: suas diferentes conexões são ativadas a cada *performance* ritual, quando homens e mulheres pintam seus

20 No texto em inglês a autora refere a página 17 do texto “Signes et événements — de Deleuze (*Magazine Littéraire*, Paris, 1998) cujo trecho citado é traduzido por ela. Aqui utilizamos a citação em português que se encontra em Deleuze, G. *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Ed. 34, 1992, p. 171. [N da T]

21 Glowczewski, B. Le Rêve et la terre. Autoréférence dans la cosmologie des Aborigènes d’Australie. *Les Cahiers du CREA*, Epistemologie et anthropologie. Autoréférence, identité et altérité, n.16, 1993, p. 150 e 153. Veja, também, da mesma autora, os seguintes artigos: A Topological Approach to Australian Cosmology and Social Organization. *Mankind*, vol. 19, n. 3, 1989; The Paradigm of Indigenous Australians: Anthropological Phantasms, Artistic Creations, and Political Resistance. In: Le Roux, G. & Strivay, L. (eds), *The Revenge of Genres: Australian Contemporary Art*. Exhibition Catalogue French/English, Paris: Éditions Ainu, 2007 e Micropolitics in the Desert Politics and the Law in Australian Aboriginal Communities. (Interview by Erin Manning and Brian Massumi 27 Nov. 2008) *Inflexions*, n. 3, *Micropolitics: Exploring Ethico-Aesthetics*, online journal, 2009. Disponível em: <http://www.senselab.ca/inflexions/volume_4/n3_glowczewski.html>

corpos, cantam e interpretam, através da dança, uma complexidade de sentidos. Esses sentidos são atualizados em alianças passadas e presentes, mas também em uma emoção estética e espiritual que parece impulsionar todos os participantes para um futuro como o surgimento de uma “possibilidade”, que é ao mesmo tempo interna e externa, a expressão da intersubjetividade de todos: uma exibição de identidades com múltiplas polaridades, tensões e atrações, conjunções e disjunções de alteridades, resultando em uma rede dinâmica e aberta.

Se centenas de diferentes grupos australianos se reproduziram e até mesmo se segmentaram em novas singularidades durante milhares de anos, não foi porque cada um deles se isolou, mas porque, ao contrário, todos estavam conectados em complexas redes de intercâmbio, circulação de objetos do cotidiano, armas, ferramentas, argila, tabaco, e também músicas e rituais. Produções tangíveis e intangíveis circularam em todo este imenso continente por milhares de quilômetros. Essa circulação não só produziu alianças contemporâneas, como também atualizou alianças ancestrais memorizadas em mitos totêmicos que conectam lugares por todo o continente. A troca de objetos tradicionais e rituais foi dificultada pela sedentarização imposta aos aborígenes, mas continuou até a década de 1980, quando o intercâmbio tornou-se menos material e mais político. Na verdade, o movimento das pinturas feitas para venda foi uma maneira de transpor esses caminhos de alianças. Alguns artistas até dizem que as viagens de suas pinturas e dos artistas, em exposições realizadas em grandes capitais do mundo, são uma forma de espalhar seus caminhos de Sonho (*Dreaming*) por todo o planeta. A resistência cultural aborígine – demonstrada pelo sucesso global de suas pinturas – nos oferece um modelo que tentamos delinear em nosso livro, ao compararmos várias situações australianas às experiências corporificadas de outros povos indígenas cujas singularidades existenciais, que não podem ser reduzidas a identidades fixas, expressam um gênio criativo semelhante: tais singularidades buscam ancoragem em uma relação ancestral multimodal de conexão espiritual com a Terra.

Interpretação e Reapropriação: de Exótico a Inalienável

As melhorias tecnológicas das ferramentas audiovisuais – a mídia, a Internet, e a crescente circulação pública de imagens para uso privado –, desafiam a antropologia a responder às questões de produção e de distribuição de todos esses registros, quer sua acessibilidade seja deliberada ou não. A “captura” neutra da realidade com tais ferramentas é questionável; o meio utilizado, na verdade, revela mais o olhar daquele que observa e produz as imagens. Os antropólogos que documentam suas pesquisas por escrito, através do som ou de imagens, têm de se posicionar em relação ao que estão registrando. Temos, assim, que pensar sobre como o fazemos e para quem, em termos de conteúdo, formato e meios escolhidos para devolver os resultados

de nossa pesquisa e sua interpretação, tanto para as pessoas que registramos, quanto para os especialistas e para um público maior. Confrontado com questões éticas e tecnológicas, o pesquisador precisa analisar uma infinidade de imagens para contextualizar suas próprias imagens e sua escrita. Para lidar com essa proliferação, é preciso constantemente mudar de lugar, navegar em redes cujos vínculos são muitas relações intersubjetivas: nesse espaço é preciso reaprender a posicionar-se de maneira reflexiva para adotar muitos pontos de vista, como se fossem mudanças de iluminação durante um show. O espetáculo, nesse caso, é a sociedade enquadrada espacial e temporalmente, que é a especificidade local de uma situação cultural que, no entanto, só existe à luz do global. Mas essa luz global não deve ser a luz branca de um projetor que elimina todas as características, a ponto de deixar os atores e os espectadores cegos. Essas luzes, de fato, cegam-nos com frequência. Portanto, precisamos urgentemente encontrar uma maneira de acender a luz adequada para cada atmosfera e usar todos os diferentes truques de iluminação que permitam uma mudança de ângulo para realçar as pessoas, os lugares e, acima de tudo, as emoções estéticas produzidas nas *performances*.

As *performances* que nos interessam aqui foram primeiramente executadas por povos indígenas. Cada *performance* precisa ser “considerada” como é, já sob holofotes e sempre ameaçando resultar em uma apresentação sem sutileza, profundidade, sombras e impacto. Hoje, anuncia-se novamente que os povos indígenas estão fadados a desaparecer.²² Somos constantemente convidados para sermos espectadores de sua agonia final. Nossos olhos, no entanto, se afastam, porque um palco é espaço de atuação, não de morte de verdade. A arte da *performance* é a da simulação. Sabe nos fazer chorar, mas isso não é o mesmo que participar da dor ritualizada dos funerais. Minha tese é que todas as imagens envolvem alguma forma de encenação ou de construção. No caso de imagens que apresentam os povos indígenas, sua encenação carrega séculos de moralismos e de certezas científicas ocidentais e coloniais. Essas certezas seguramente têm sido desconstruídas por uma geração de antropólogos e de outros pensadores; no entanto, as imagens continuam a produzir seus efeitos perversos, que os novos discursos revisionistas voltam a legitimar.

A mídia está sempre buscando capturar imagens de exotismo ou de alteridade “notável”. A alteridade ou é um excesso de sucesso – indígenas se tornam estrelas por uma ou mais temporadas, ou um excesso de tristeza, incluindo as vítimas de catástrofes, guerras ou misérias, cuja estigmatização também ocorre a partir do momento em que eles mesmos se colocam nessa posição. Diante de tais imagens, a antropologia tem a tarefa de analisar os estereótipos e os novos códigos que fazem parte da construção das identidades produzindo tolerância, mas produzindo também novos preconceitos e discriminações. Outra fonte de produção de imagens vem dos próprios ato-

22 cf. McGregor, R. *Imagined Destinies. Aboriginal Australians and the Doomed Race Theory, 1880–1939*. Melbourne: Melbourne University Press, 1997.

res indígenas: eles representam a si mesmos no cotidiano através das ações individuais ou coletivas que praticam. Entretanto, eles também se mostram capazes de controlar suas próprias imagens: exibindo as suas pinturas, em turnê com sua música, filmando ou escrevendo suas histórias e suas vidas presentes, e imaginando seu futuro.

As *performances* ao vivo e as criações artísticas são parte integrante da transmissão da cultura tradicional entre os povos indígenas. O crescente interesse internacional por essas formas estéticas foi ampliado pelas recentes adaptações para novas mídias e para os contextos de *performances* em festivais, teatros, galerias e museus.²³ A demanda do público por informações sobre este fenômeno cultural é muito forte na Europa, algo agravado por questões pós-coloniais relativas aos povos indígenas, mas também por uma tendência em voga que busca encontrar raízes europeias pré-cristãs. O público europeu raramente tem conhecimento ou recursos culturais suficientes para conseguir avaliar o significado e a “autenticidade” dessas *performances* e dessas produções. Redes locais e globais que atualmente promovem a arte, a literatura e os filmes de povos indígenas nos ajudam a entender as novas dinâmicas em jogo, que organizam não apenas as identidades culturais, mas também o que se diz sobre a soberania e sobre outras perspectivas existenciais. Obviamente, é graças à pesquisa de campo que aprendemos a colocar em perspectiva os escritos do passado. Não se pode deduzir do presente que tudo o que foi escrito no passado estava errado. No entanto, como em um inquérito policial, pode-se tentar desvendar o impacto de alguns fatos, já observados nos textos antigos, e interpretá-los de maneira diferente daqueles que os reportaram a nós, e que estavam necessariamente presos a paradigmas, ou até mesmo a preconceitos de seu tempo, especialmente em relação à situação das mulheres e dos nativos “não civilizados”.

As Nações Unidas dão testemunho do fluxo de delegações indígenas provenientes de diferentes países – mais recentemente da África Subsaariana, da Índia ou da Sibéria –, que enriqueceram o conteúdo e, acima de tudo, a formulação dos artigos do projeto de declaração dos seus direitos, em sua maior parte desenvolvida originalmente por nativos americanos, maori, sami e indígenas australianos. No dia 13 de setembro de 2007, logo após este livro ser publicado pela primeira vez em francês, a Assembléia Geral da ONU adotou a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas, com 143 votos a favor, onze abstenções e quatro votos negativos, dos EUA, Canadá, Austrália e Nova Zelândia que têm, desde então, reconsiderado a sua posição. Na Conferência das Nações Tribais na Casa Branca, no dia 16 de dezembro de 2010, o presidente dos EUA, Barak Obama, em seu longo discurso endereçado aos

23 cf. Glowczewski, B. *Yapa: Aboriginal Painters from Balgo and Lajamanu*. English/French Art Catalogue, Paris: Baudoin Lebon, 1991; Dussart, F. *The Politics of Ritual in an Aboriginal Settlement: Kinship, Gender and the Currency of Knowledge*. Washington, D. C.: Smithsonian Institution Press, 2000 e, ainda, Poirier, S. *A world of relationships. Itineraries, Dreams, and Events in the Australian Desert*. Toronto: University of Toronto Press, 2005.

primeiros americanos, anunciou que depois de uma revisão de nove meses “os Estados Unidos dariam seu apoio à declaração”.²⁴ O Canadá assinou a declaração no dia 13 de novembro desse mesmo ano. O governo da Nova Zelândia anunciou o seu apoio em 07 de julho e a Austrália em 03 de abril de 2009. Em 2008, tanto o Canadá quanto a Austrália organizaram cerimônias nacionais para fazer um histórico pedido de desculpas oficial às crianças indígenas que foram separadas à força de pais.²⁵ O então recém-eleito primeiro-ministro trabalhista australiano, Kevin Rudd, declarou a sua convicção de que “as injustiças do passado” nunca mais devem voltar se repetir, e prometeu “um futuro em que todos os australianos, quaisquer que sejam suas origens, são realmente parceiros iguais, com igualdade de oportunidades e com participação igual na elaboração do próximo capítulo da história deste grande país, a Austrália”. Ele não impediu, contudo, a intervenção de emergência no Território do Norte, que havia sido implementada pelo seu antecessor liberal em junho de 2007, através da suspensão da Lei de Discriminação Racial (*The Racial Discrimination Act*), de 1975. Sessenta e três comunidades aborígenes tiveram suas terras confiscadas por cinco anos, e os programas de autogestão foram suspensos pelo Governo Federal. A educação bilíngue também foi interrompida, e o ensino de línguas indígenas faladas em casa ficou reduzido à meia aula por semana. Essa intervenção tem contrariado muitos povos aborígenes e tem sido criticada por alguns antropólogos e políticos, tanto em relação às condições de sua imposição quanto aos seus péssimos resultados depois de quatro anos. Toda a questão, porém, ainda divide alguns líderes aborígenes que estão lutando para encontrar soluções para a má administração e para o desespero daqueles que, nesses lugares, têm que lidar com a violência, a saúde precária e a discriminação.²⁶ Em março de 2009, depois de uma denúncia feita por um coletivo de comunidades aborígenes, a ONU escreveu uma carta endereçada a Kevin Rudd, expressando sua preocupação com a suspensão da Lei da Discriminação Racial. Em agosto de 2009, o relator especial da

24 Mais informações sobre o discurso do presidente americano encontram-se disponíveis em: <<http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2010/12/16/remarks-president-white-house-tribal-nations-conference>>

25 Vídeos e transcrições de retratações: Primeiro Ministro Stephen Harper, 11 de junho de 2008 – Retratção pelas Escolas Residenciais Indígenas (*Indian Residential Schools Statement of Apology*) disponível em: <<http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/rqpi/apo/pmsb-eng.asp>>; Primeiro Ministro Kevin Rudd, 13 de fevereiro de 2008 – Retratção às Gerações Perdidas (*Apology to the Stolen Generations*) disponível em: <<http://australia.gov.au/about-australia/our-country/our-people/apology-to-australians-indigenous-peoples>> Veja ainda Christen, K. *Aboriginal Business. Alliances in a Remote Australian Town*. Santa Fe, New Mexico: School for Advanced Research Press, Global Indigenous Politics Series, 2008.

26 A este respeito cf. Altman, J. & Hinckson, M. *Culture Crisis: Anthropology and Politics in Aboriginal Australia*. Sydney: University of New South Wales Press, 2010 e Langton, M. The End of ‘Big Men’ Politics. *Griffith REVIEW* Edition 22: *MoneySexPower*, 2008. Disponível em: <<http://griffithreview.com/edition-22-moneysexpower/the-end-of-big-men-politics>> No Koori Mail (Jornal de Koori) de 11 de fevereiro de 2011 lê-se: “O oficial de justiça social dos aborígenes e do Estraito de Torres, Mick Gooda, atacou o Ministério do Trabalho (*Federal Labour*) por sua nova intervenção no Território do Norte, dizendo que elementos-chave ainda continuam discriminatórios. Em seus primeiros relatórios de justiça social e de títulos nativos, divulgados na quinta-feira, o Sr. Gooda critica principalmente a aquisição compulsória, particular, de arrendamentos de terras aborígenes em 64 comunidades.”

ONU, James Anaya, ressaltou a necessidade de se restabelecer a proteção da Lei de Discriminação Racial, mas também de se encorajar a parceria com organizações aborígenes australianas.²⁷ Desde então, a Comissão de Direitos Humanos Australiana, produziu um Manual da Comunidade para a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas da ONU, pedindo à comunidade que fizesse lobby em todos os níveis de governo para implementar as recomendações da ONU feitas pelo Relator Especial das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas.²⁸

O Artigo 31 da Declaração (p. 33, dos 46 artigos) ressalta o direito indígena de “manter, controlar, proteger e desenvolver a propriedade intelectual sobre seu patrimônio cultural, conhecimentos tradicionais e suas manifestações culturais tradicionais”.²⁹ O princípio dos direitos autorais foi estendido a todos os pintores do mundo quanto à reprodução de sua arte seja em livros ou outros usos; baseados nisso, os artistas aborígenes conseguiram deter a fabricação de um tapete por uma empresa da Indonésia, que tinha copiado uma pintura aborígine em casca de árvore sem pedir a permissão do autor.³⁰ A grande questão são os direitos de autor sobre desenhos que existiam antes da comercialização dos meios recentemente introduzidos como telas (ou carros, fachadas, pisos ou tetos de edifícios, e assim por diante); eles foram perpetuados mentalmente com desenhos e instalações que nunca foram copiados, mas apenas lembrados. Na verdade, a pintura em corpos, areia, ou em tábuas nos rituais, assim como a confecção de máscaras destruídas no final de rituais em outras culturas, permite entender a pintura como uma *performance* ativa cuja força espiritual reside precisamente na destruição do padrão e das formas, que são produzidos como parte integrante da produção do ritual em si. Apesar da ausência de mídias permanentes – ou talvez porque os povos aborígenes rejeitaram–nas – os desenhos passaram de ritual a ritual, de geração a geração, memorizados como mapas mentais que criptografavam muitos outros aspectos do conhecimento que, mesmo não transcritos, foram transmitidos: sobre as estações do ano, os animais, as plantas, e todas as conexões perceptíveis com o meio ambiente, como aquelas entre os ritmos sonoros e as formas visuais.

De acordo com a lei de direitos autorais vigente, padronizada através de acordos internacionais, os direitos são concedidos àqueles que primeiro regis-

27 cf. <<http://unsr.jamesanaya.org/list/country-reports>>

28 cf. <http://www.hreoc.gov.au/declaration_indigenous/index.html>

29 No dia 14 de dezembro de 2007, o Alto Comissariado de Direitos Humanos dos Povos Indígenas, cujo primeiro encontro ocorreu em Genebra, entre os dias 29 de setembro e 3 de outubro de 2008, substituiu o antigo Conselho Mundial dos Povos Indígenas (WCIP: *World Council of Indigenous Peoples*). Outra entidade ligada à ONU, a Organização Mundial da Propriedade Intelectual (WIPO: *World Intellectual Property Organization*), concentra-se, como o nome sugere, nas questões de propriedade intelectual. Disponível em: <http://www.wipo.int/about-wipo/en/what_is_wipo.html> A convenção da UNESCO de 2003 sobre o Patrimônio Cultural Imaterial, ratificada pelo 125º país em 2010, estabelece outros direitos para a proteção do conhecimento indígena.

30 cf. Janke, T & Frankels, M. *Our Culture, Our Future. Report on Australian Indigenous Cultural and Intellectual Property Rights*. Prepared for ATSIC, 1998. Disponível em: <<http://www.frankellawyers.com.au/media/report/culture.pdf>>

trarem o material em um suporte (gravação, fotografia, transcrição de matéria publicada). Os povos indígenas afirmam, no entanto, que o conteúdo do conhecimento ancestral, assim como as criações iniciadas quando dormindo ou acordados, pertence a eles e não pode ser apropriado por outros, porque tais conhecimentos e criações são, no seu ponto de vista, culturalmente inalienáveis. Por isso, vêm pedindo há décadas que as emissoras públicas não distribuam certas histórias, canções, desenhos ou objetos sagrados considerados por eles como segredo.³¹ Os recursos gerados pela comercialização é frequentemente uma fonte de riqueza para aqueles que compram os direitos autorais, não para aqueles que são os criadores ou seus descendentes. Ainda que possa parecer contraditório, algumas pessoas têm proposto a livre circulação, como uma forma de garantir que os autores venham a se reapropriar dos benefícios decorrentes de suas produções. É um desafio interessante pensar que a lógica da inalienabilidade na circulação de desenhos pintados, cantados ou dançados, aproxime-se mais de um universo audiovisual muito diferente trazido pelas novas tecnologias: na verdade, os designers de software livre entendem que ficam mais protegidos através da circulação livre de suas criações – distribuídas com *copyleft*³² ou licenças *creative commons* – e não com direitos autorais que anulam a inalienabilidade dos seus direitos em benefício de grandes corporações. Será que o patrimônio indígena, que durante séculos circulou de pessoa a pessoa em trocas complexas de dom e contra-dom, vai ter reconhecimento equivalente ao concedido aos designers de software, que têm respeitadas as suas criações e recebem benefícios por elas? Hoje em dia não funciona bem o sistema de reconhecimento dos trabalhos criativos dos indígenas, já que seus principais beneficiários são os museus e os colecionadores.

As contribuições reunidas neste livro – *The Challenge of Indigenous Peoples: Spectacle or Politics?* – mostram que as redes locais e globais, que atualmente promovem a diversidade cultural, o lugar de populações indígenas e suas produções históricas e contemporâneas, ajudam-nos a compreender as novas dinâmicas sociais. Estas parecem funcionar como redes autorreferenciais, isto é, surgem em pontos de cristalização das crises sociais e políti-

31 Veja os protocolos culturais para fazer um CD-ROM em Glowczewski, B. *Dream Trackers. Yapa Art and Knowledge of the Australian Desert* CD-ROM, developed (in Warlpiri/ English and French) with 50 Warlpiri artists and traditional custodians from the Warnayaka Art Centre, Lajamanu), Paris: UNESCO Publishing, 2000 e ainda Returning Indigenous Knowledge in Central Australia: this CD-ROM Brings Everybody to the Mind. In: Ward, G. K. & Muckle, A. (eds). *The Power of Knowledge, the Resonance of Tradition*. AIATSIS Indigenous Studies Conference, September 2001, Canberra, AIATSIS, 2005. Da mesma autora, sobre este assunto, ver os artigos Lines and Crossings: Hyperlinks in Australian Indigenous Narratives. In: Cohen, H. & Salazar, J. (eds). *Media International Australia incorporating Culture and Policy*, n. 116, 2005. Disponível em: <<http://hal.inria.fr/docs/00/17/79/51/PDF/03-GlowczewskiMIA.pdf>> e The Paradigm of Indigenous Australians: Anthropological Phantasms, Artistic Creations, and Political Resistance. In: Le Roux, G. & Strivay, L. (eds). *The Revenge of Genres: Australian Contemporary Art*. Exhibition Catalogue, French/English, Paris: Editions Aïnu, 2007.

32 O termo *copyleft* brinca com a palavra *copyright* (direito autorial, em inglês; ou literalmente, “direito de cópia”). Uma obra com licença *copyleft* exige que seu uso e que as obras dela derivadas passem também adiante a liberdade de cópia e de modificação. As licenças *creative commons*, por sua vez, garantem a distribuição e uso de obras desde que se respeitem alguns direitos básicos (uso não comercial, por exemplo). [N da T].

cas. Esses pontos funcionam como caixas–pretas que são, ao mesmo tempo, produzidas por e disparadoras do surgimento, da formação e da afirmação não apenas de identidades culturais, mas também de visões de um mundo existencial que aspiram a uma forma soberana de controle, especialmente das imagens produzidas e publicamente enunciadas sobre essas alteridades. Não se trata de uma oposição dual entre Nós e Eles, mas de uma constante negociação entre múltiplas singularidades; uma reavaliação ética e crítica em que a interpretação do pesquisador é desafiada por uma multiplicidade de fatores que interagem em termos de atrações, tensões e rupturas.

O controle e a definição dos selos de autenticidade para produções e serviços rotulados como “indígenas” são, por exemplo, determinados pelas incertezas de um mercado internacional que está se tornando a principal forma de sobrevivência para muitos grupos indígenas que enfrentam a concorrência de todos os outros atores e produtores dessa economia de consumo e serviços em expansão: galerias, museus, jornalistas, acadêmicos, agentes de viagens, além de representantes do governo, lobistas, associações, ONGs, companhias de mineração multinacionais e outras empresas, especialmente na área legal. É imprescindível que a interpretação antropológica das identidades sociais e culturais leve em consideração todas essas interações em nível local e global. Entre os fatores a serem avaliados estão os desejos, muitas vezes conflitantes, das pessoas com quem o pesquisador trabalha, assim como os propósitos das instituições que o/a empregam e de todas as organizações – indígenas, nacionais, internacionais ou não–governamentais – envolvidas no campo. Outros fatores são as alianças e os conflitos entre o grupo estudado e os outros grupos, as tendências intelectuais e acadêmicas específicas desse ou daquele grupo, locais ou importadas, e acima de tudo a pressão global de corporações e da mídia, que medem as identidades culturais em termos de um mercado de autenticidade, como uma fonte de rendimento econômico. Dada essa configuração social contemporânea, o tema de uma monografia etnográfica não pode mais ser pensado em termos de cultura ou sociedade homogênea. Ao contrário, como antropólogos, nosso desafio é investigar espaços de heterogeneidade e de fluxos numerosos, onde os habitantes constroem–se em constelações de múltiplas identidades. Essas identidades podem ser determinadas por vínculos de sangue, educação, condições de vida ou cultura, porém, para muitos, são também recompostas por diferentes compromissos econômicos e políticos. Erkki afirma que “os pós–estruturalistas entenderam as identidades como instáveis, múltiplas, flutuantes e fragmentadas, e isso quer dizer que excluíram do conceito de identidade a ideia de permanência e de semelhança”.³³ Lembrando Brubaker e Cooper: “Essa semelhança deverá manifestar–se em solidariedade, em disposição compartilhada e consciência.”³⁴

33 Kupiainen, J.; Sevanen, E & Stotesburv, J. A. (eds). *Cultural Identity in Transition: Contemporary Conditions, Practices and Politics of a Global Phenomenon*. New Delhi: Atlantic, 2004, p. 18.

34 Brubaker, R & Cooper, F. *Beyond Identity. Theory and Society*, vol. 29, n. 1, 2000, p. 7.

Eu já havia problematizado, em outra ocasião, o debate essencialista que se propagava na antropologia e nos estudos culturais na década de 1990.³⁵ Ainda hoje continuo aceitando um aspecto essencialista na forma como as pessoas se autodefinem, desde que se entenda isso como algo flutuante e disseminado dentro de uma rede de conexões que caracteriza a ontologia indígena em questão: para mim, como antropóloga, a “desconstrução” da realidade, a fim de entendê-la, não pode envolver a rejeição dos sistemas de interpretação daqueles que estudamos. É muito fácil, e até mesmo arrogante, rotulá-los como sistemas de crenças “irracionais”; são, ao contrário, ferramentas usadas para a percepção e a compreensão do mundo cuja eficiência simbólica se mede pela forma como se articulam com outros sistemas, especialmente as práticas sociais.

Uma das vocações das ciências sociais é tentar posicionar esses sistemas de interpretação em redes dinâmicas que possam ser comparadas. A maneira como as diferentes afirmações são conectadas gera *insights* sobre a fluidez e o processo constante de recomposição das identidades.

Se tem sido difícil falar sobre essas questões nos últimos vinte anos, provavelmente é porque estamos apegados a um velho paradigma: o nacionalismo. Sempre que se fala sobre identidade, pensa-se em fronteiras culturais. Uma lição que se aprende com os povos indígenas é que o encontro entre o mundo das diásporas e das tecnologias contemporâneas com as antigas formas de funcionamento, produtoras de muitas línguas e estilos de vida, pode ser mediado por correntes subjacentes que tradicionalmente ligava as pessoas. Graças a esses fluxos, a diversidade cultural pôde florescer e exatamente como a biodiversidade do meio ambiente preserva-se de acordo com suas conexões dinâmicas e ecológicas. Esses modelos ancestrais encontram hoje um momento histórico no cenário tecno-étnico que chamamos de globalização, como se isso implicasse assimilação. No entanto, ainda que o rolo compressor do monstro técnico autorregulado use meios cada vez mais violentos para desestabilizar-nos tanto física quanto psiquicamente, estamos também interligados e somos constituídos por fluxos reticulares que constantemente reinventam singularidades de resistência nesse amálgama.³⁶ Alguns pensadores – como Deleuze e Guattari – perceberam que o aceleração dessa revolução em termos de movimentos baseados na redefinição de identidades (“*identitaires*”) e de nações (“*nationalitaires*”) não produz necessariamente a xenofobia e o nacionalismo: eles teorizaram a construção de redes abertas (redes sociais como rizomas), a que chegaram não só através de suas análises do capitalismo e da descolonização, mas também se interrogando sistematicamente acerca

35 cf. Glowczewski, B. In Australia it's 'Aboriginal' with a Capital 'A'. Political Aboriginality and New Singularities. In: Tcherkezoff, S. & Douaire-Marsaudon, F. (eds). *The Changing South Pacific*. Canberra: Pandanus Books/The Australian National University, 2005.

36 cf. Castells, M. *The Power of Identity*. Cambridge, Mass: Blackwell, 1997 e *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell, 2000 e, ainda, Appadurai, A. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

do processo de pensamento. Mostraram ainda que essa intuição cognitiva já era compartilhada por pensadores mais antigos, como Vico, Whitehead e Tarde. Os povos indígenas também nos ensinam a questionar esses processos de subjetivação. Povos exilados ou migrantes, que atravessam o mundo em busca de um território existencial, exploram novas formas de reancoragem. Na procura por aquilo que ainda desajeitadamente chamamos “identidade”, a busca é uma maneira de aceitar a nossa própria multiplicidade, enquanto reconhecemos, ao mesmo tempo, a singularidade de cada agenciamento de subjetividades.

O objetivo do nosso trabalho é acompanhar as situações em que múltiplas identidades tentam emergir, não como um espelho reflexivo da alteridade (a oposição divisionista entre Nós e Eles, Eu e Outro), mas como uma condição para a constituição de lugares que funcionem como encruzilhadas, levando a um novo espaço.

Tradução do original em inglês de Davina Marques.

**Barbara Glowczewski* é Diretora de Pesquisa no Laboratório de Antropologia Social do *Collège de France* (CNRS/ EHESS/ Collège de France). É autora de diversos livros, artigos e produções audiovisuais que discutem rituais, mitos, gênero, pensamento reticular e mudança social, entre eles *Les Rêveurs du désert – aborigènes d’Australie, les Warlpiri*. Tem também trabalhado com exposições de arte aborígene.

