



CRISES NO TEMPO  
HORIZONTES ETNOGRÁFICOS NA  
AMAZÔNIA E NA MELANÉSIA



EDITADO POR  
TONY CROOK E MARILYN STRATHERN



**CRISES NO TEMPO**

Portuguese edition published in 2025 by  
Sean Kingston Publishing  
www.seankingston.co.uk  
Canon Pyon

Editorial selection © 2024 Tony Crook and Marilyn Strathern.

Individual chapters © 2024 Virginia Amaral, Tony Crook, Bruno Nogueira  
Guimarães, Simon Kenema, Andrew Moutu, Priscila Santos da Costa, Marilyn  
Strathern and Aparecida Vilaça.

Images © contributors and copyright holders named in the captions.

This book is published under a Creative Commons Attribution Noncommercial  
Non-derivative 4.0 International license (CC BY-NC-ND 4.0). This license  
allows you to share, copy, distribute and transmit the work for personal and non-  
commercial use providing author and publisher attribution is clearly stated. If  
you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the  
modified material. Further details about CC BY-NC-ND licenses are available at:  
[creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0)

British Library Cataloguing in Publication Data  
A catalogue record for this book is available from the British Library.  
The moral rights of the editor and authors have been asserted.

Print ISBN 978-1-912385-69-0

Ebook DOI 10.26581/B.CROO02

# Crises no tempo



## Horizontes etnográficos na Amazônia e na Melanésia

EDITADO POR

TONY CROOK E MARILYN STRATHERN



Sean Kingston Publishing

[www.seankingston.co.uk](http://www.seankingston.co.uk)

Canon Pyon



# PREFÁCIO

## Crises no tempo

TONY CROOK<sup>1</sup>



O tempo tem sido um elemento central na forma como a antropologia representa as crises, inclusive as suas próprias. Tanto os antropólogos quanto a disciplina em si estão inevitavelmente envolvidos em múltiplas crises, seja nas que vivenciam em suas respectivas épocas, seja naquelas que contribuem para criar. Gerações de estudiosos foram formadas em épocas definidas por ‘debates metodológicos intermináveis [e] disputas de perspectiva’, que constituíram diversas ‘viradas’ dentro de uma crise disciplinar mais ampla – tanto que, em retrospecto, Kapferer sugere que ‘a crise é o modo de reprodução disciplinar da antropologia sociocultural’ (2018:1). Entretanto, o diagnóstico original de Clifford propõe um importante experimento de pensamento alternativo: ‘O que seria necessário, por exemplo, para associar de forma consistente as sociedades inventivas, resilientes e enormemente variadas da Melanésia ao *futuro* cultural do planeta?’ (1986:115, grifo do original). Como os capítulos seguintes demonstram, Clifford poderia, é claro, ter dito o mesmo sobre a Amazônia.

Um prefácio é, convencionalmente, um suporte ao leitor que olha para o futuro, antecipando o que está por vir ao enquadrar o que se segue; mas, ao mesmo tempo, revisita o passado, olhando de trás para frente para as origens do volume, escrevendo retrospectivamente, após os acontecimentos. Esse momento oferece seu próprio horizonte etnográfico, uma posição que difere das anteriores e das que ainda virão dentro de um projeto de pesquisa-e-escrita. O presente volume e o projeto mais amplo, ‘Horizontes Etnográficos’, são motivados pelas consequências, e também respostas, a diversas bases conceituais que orientam descrições, análises e intervenções, levantando questões sobre o que é considerado uma ‘crise’ e como as noções de ‘tempo’ estão interligadas. Essas conceitualizações são, naturalmente, polifônicas e

---

1 Este trabalho, produzido sob os cuidados do projeto Ethnographic Horizons no Centre for Pacific Studies, da Universidade de St Andrews, foi apoiado pela International Balzan Foundation.

instrutivas – como discutido nos nossos exemplos etnográficos da Amazônia, Melanésia e também um da América do Norte. Por exemplo, as causas, as ‘responsabilizações’ e as consequências das crises implicam compromissos específicos com o tempo (Crook e Strathern 2021). *Crises no Tempo* inclui exemplos etnográficos e análises que problematizam esses termos, que servem ao volume como catalizadores e provocações para questionar as bases para equivalências conceituais ou ligações codependentes.

Ideias de tempo e crise podem surgir intrinsecamente ligadas, definindo-se mutuamente. Como resultado, conceber o tempo como linear implicaria a possibilidade de seu esgotamento, onde atingir um ponto crítico — ou até mesmo o fim do tempo — caracterizaria uma crise. Da mesma forma, responder às crises dentro dessa lógica implica uma urgência de agir a tempo. Problematizar essas conexões serve como um lembrete indicativo de um horizonte etnográfico específico – no qual conexões antes tidas como garantidas passam a perder sua força. É revelador que múltiplas crises contemporâneas sejam vivenciadas junto com perturbações na aparente naturalidade das compreensões de tempo. O fato de que as ideias de tempo estão, por assim dizer, em crise, impulsiona as contribuições deste livro. Explorar como diferentes concepções de tempo moldam distintas noções de crise leva, inevitavelmente, à questão das alternativas – seja questionando sua primazia ou rejeitando a necessidade dessas interconexões.

A introdução de Strathern a este volume estabelece uma abordagem do horizonte etnográfico como um ponto de observação privilegiado e elabora como o próprio horizonte temporal do etnógrafo pode não ser a melhor posição a partir da qual abordar narrativas sobre crise e tempo. O método adotado aqui não envolve nada mais complexo ou elusivo do que um simples empréstimo de exemplos de lógicas relacionais e de compromissos sociais, estéticos e temporais específicos. *Crises no Tempo* reconhece que a própria configuração temporal e o horizonte do etnógrafo proporcionam necessariamente uma visão específica e parcial, explorando isso como um ponto de observação produtivo para os problemas que motivam o pensamento contemporâneo: problemas como ‘crise’ e ‘tempo’, descritos e analisados neste volume, por exemplo.

## Referências

- Clifford, J. 1986. ‘On ethnographic allegory.’ In J. Clifford and G. Marcus (eds), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp. 98–121. Berkeley: University of California Press.

- Crook, T. and Strathern, M. 2021. 'The attribution of responsibility and modes of crisis response', Association of Social Anthropologists Conference 2021, St Andrews and online: [www.theasa.org/conferences/asa2021/panels#9953](http://www.theasa.org/conferences/asa2021/panels#9953) (accessed 20 May 2023).
- Kapferer, B. 2018. 'Anthropology at risk', *Anthropology Today* 34(6): 1–2.



## AGRADECIMENTOS

*Crises no Tempo* é um trabalho coletivo fruto do projeto de pesquisa ‘Tempo e o horizonte etnográfico em momentos de crise’, financiado pela Fundação Internacional Balzan como parte do Prêmio Balzan de 2018 em Antropologia Social, concedido a Marilyn Strathern. Sediado no Centro para Estudos do Pacífico no Departamento de Antropologia Social da Universidade de St Andrews, esse projeto contribuiu não só para o conhecimento sobre as regiões da América do Sul e do Pacífico, como também para aprofundar interesses temáticos em tempo e temporalidade. Durante o período de realização do projeto, entre 2019 e 2022, a pandemia de Covid-19 ofereceu um exemplo comparativo vívido e direto de uma crise compartilhada. Envolveu, em especial, a reconfiguração da dinâmica entre participantes geograficamente distantes, os autores desse volume, cada um em seu país de origem, cujas pesquisas se concentram na Amazônia e na Melanésia. Embora St Andrews e o Centro Incontri Umani em Ascona, Suíça, tenham servido como pontos ocasionais de encontro, o formato distribuído da pesquisa ganhou vida própria por meio de animadas conexões virtuais. Isso ampliou o alcance do projeto e manteve nossa presença nos horizontes uns dos outros – pondo em prática, de maneiras inesperadamente importantes e produtivas, as preocupações teóricas centrais. *Crises no Tempo* é também um reconhecimento do apoio da Fundação Internacional Balzan, especialmente para nossos quatro pesquisadores em início de carreira, cujos capítulos formam o núcleo deste volume, acompanhados das contribuições dos dois editores e dos dois consultores do projeto.

Somos muito gratos tanto a Aparecida Vilaça quanto a Andrew Moutu pelo incentivo e conselhos ao longo do caminho; no contexto deste volume, isso se estende a Vilaça por fornecer sua própria perspectiva para o empreendimento, e a Moutu por nos permitir reproduzir um diálogo que surgiu das profundezas da Covid-19. Christina Toren e Françoise Barbira Freedman foram comentaristas estimulantes. A Fundação Balzan também vem apoiando a pesquisa de doutorado de Gregory Bablis (Museu Nacional e Galeria de Arte, Port Moresby, supervisionado por Adam Reed na Universidade de St Andrews), que animou nossa discussão coletiva durante seu ano de pré-trabalho de campo.

A Universidade de St Andrews foi proativa no apoio ao projeto original (‘Tempo e o horizonte etnográfico em momentos de crise’) e generosa na assistência a diversas trajetórias de pesquisa envolvidas. Isso não teria ocorrido sem o entusiasmo da Reitora, Professora Dame Sally Mapstone,

e a boa vontade do Vice-Reitor de Pesquisa, Professor Derek Woollins. A Diretora do Centro de Estudos do Pacífico assumiu a maior parte do trabalho administrativo envolvido. O projeto foi repetidamente hospedado pelo Centro Incontri Umani em Ascona, e agradecemos especialmente à Diretora, Angela Hobart, pela hospitalidade.

Por fim, nossa gratidão é direcionada àqueles envolvidos no anônimo processo de revisão, e às sugestões úteis que surgiram dele, em especial a Sean Kingston, pela visão ampla que teve do potencial deste volume.

Tony Crook, St Andrews  
Marilyn Strathern, Cambridge



# CONTEÚDOS

CAPÍTULO 1	<b>Realocações do tempo</b> <i>Uma introdução</i> MARILYN STRATHERN	1
CAPÍTULO 2	<b>Tempo e crise na religião Areruya</b> VIRGÍNIA AMARAL	29
CAPÍTULO 3	<b>A Crise de Bougainville</b> <i>Uma perspectiva nagovisi</i> SIMON KENEMA	51
CAPÍTULO 4	<b>Investimentos sem futuro, dívidas sem passado</b> <i>Horizontes de mercadorias no Brasil Central</i> <i>Indígena</i> BRUNO NOGUEIRA GUIMARÃES	73
CAPÍTULO 5	<b>‘A Papua-Nova Guiné foi a última, mas agora é a nossa vez’</b> PRISCILA SANTOS DA COSTA	101
CAPÍTULO 6	<b>Os horizontes de Al Gore, tacos de hóquei, hologramas e esperança</b> <i>Traçando a natureza e o tempo numa crise</i> TONY CROOK	129
POSFÁCIO	<b>‘Tempo e crise’ na perspectiva do horizonte etnográfico de uma Amazonista</b> APARECIDA VILAÇA	155
EPÍLOGO	<b>Irmãs, sobre perdição e melancolia</b> <i>Um diálogo sobre horizontes</i> ANDREW MOUTU	173
CONTRIBUIDORES		175
ÍNDICE		178



# Realocações do tempo

## *Uma introdução*

MARILYN STRATHERN<sup>1</sup>



Burocracia na Papua-Nova Guiné, créditos financeiros no Brasil Central indígena, movimentos proféticos na Amazônia, conflitos militares na Ilha de Bougainville: esses não são os temas que vêm imediatamente à mente quando antropólogos unem Amazônia e Melanésia. Isso se deve, em parte, às narrativas tradicionais da antropologia, com seu próprio sentido de fluxo temporal, lembrando a formação dessas categorias (Melanésia, Amazônia) em antigas ambições analíticas já superadas. Este é apenas um dos sentidos em que o tempo é abordado neste livro, mas de forma alguma o único.

O ponto de partida da pesquisa da qual o livro surgiu pode ser brevemente resumido. Pode-se pensar que, quanto mais o mundo muda, mais remotas se tornam as épocas anteriores. Afinal, antropólogos estão plenamente cientes de que seus estudos etnográficos envolvem horizontes temporais específicos. O tipo de tempo presente em que os etnógrafos realizam suas observações ajuda a criar um 'horizonte etnográfico' fadado a retroceder ao passado. O processo parece simplesmente ser obra do tempo, deixando intacta a integridade do horizonte como um registro do presente daquela época. Contudo, retrospectivamente, o presente particular do etnógrafo não necessariamente forneceu os instrumentos mais adequados para se entender a vida social contemporânea 'daquele tempo'. Isso não se torna apenas uma questão de interesses analíticos em evolução, mas também de mudanças nas circunstâncias do universo mais amplo do etnógrafo. O que aparentemente

---

1 Este trabalho, produzido sob os cuidados do projeto Ethnographic Horizons no Centre for Pacific Studies, da Universidade de St Andrews, foi apoiado pela International Balzan Foundation.

era passado pode voltar a ser relevante a ponto de não poder ser ignorado. Talvez, de fato, deva-se esperar incongruências entre a época do pesquisador e o que está sendo pesquisado. Provável em qualquer conjuntura, essa expectativa é apurada quando o presente parece inexoravelmente apontar para uma ruptura. Hoje, percepções sobre calamidades sociais e ambientais – junto a novas incertezas e futuros duvidosos – geram uma aguçada sensibilidade em relação a períodos concebidos como sendo de crises. Como outros já observaram, o tempo fora de lugar pode até mesmo se afigurar como uma crise no próprio tempo (Bear 2020:ix; Rowlands 2022:44). Não há nada de novo nessas percepções sobre os tempos atuais e, ao mesmo tempo, tudo é novo – na medida em que elas de fato moldam ‘o presente’. Esse é o contexto em que esses capítulos foram escritos. Pode-se perguntar, com tanta ‘crise’ contida no presente atual, se o conceito ainda poderia levar a novos entendimentos de um momento permeado pela percepção de tempos desordenados.

Esses ensaios trazem a promessa de uma resposta; ela reside na maneira com que situam as crises ‘em’ relação ao tempo. O que se segue esboça algumas das ideias por trás dos ensaios e algumas das reflexões que eles geraram. Minhas observações são uma forma de interpretação, que também convida os distintos capítulos a falarem por si mesmos.

### **O tempo dos antropólogos**

Em sua Firth Lecture de 2021, Aparecida Vilaça nos lembra que, há mais de cinquenta anos, Lévi-Strauss comparou as ações dos vírus, que obrigam outros seres a reproduzi-los, com o método de imposição do colonialismo. ‘Vírus’ salta aos olhos: as palavras de Lévi-Strauss não poderiam ter sido lidas naquela época como são lidas agora.<sup>2</sup> Ninguém passou incólume pelo coronavírus da Covid-19, e há muitos sentidos nos quais os antropólogos do presente descobrem que, assim como os horizontes das demais pessoas, os seus também mudaram. Estar consciente do tempo do antropólogo é uma das formas de apreciar a multiplicidade nas ordenações temporais.<sup>3</sup> Assim, a outrora radical evocação, por Fabian, da coetaneidade temporal, o ‘compartilhamento do Tempo presente’ (1983:32; ver também 2010), que insistia na paridade temporal das sociedades indígenas com o resto do mundo (contra elas frequentemente serem desconsideradas, tidas como pertencentes a um passado tradicional), atualmente pode ser criticada por não abordar a

---

2 Mesmo que o ‘imaginário pandêmico’ tenha uma longa história (Lynteris 2020).

3 Como Stavrianakis (2019:4) observou sobre si mesmo e seus interlocutores, o ‘espaço histórico em que minha própria investigação se desdobra começa em um presente, um presente em que tanto eu, como o sujeito conduzindo a investigação, e aquelas pessoas com as quais busquei me engajar (...) estamos em movimento’.

suposição hegemônica de que o presente de todos é o mesmo (por exemplo, Otto 2016; Rifkin 2017). Povos que compartilham o mesmo presente podem viver em tempos diferentes, e os antropólogos escrevem de bom grado sobre múltiplas temporalidades.<sup>4</sup> Debates melanesianistas sobre o agora indigenizado termo ‘costume’ destacaram o inapropriado registro temporal implícito na tradução de volta ao inglês como ‘tradição’. De fato, é a língua inglesa que introduz uma referência ao tempo onde seria possível favorecer o reconhecimento de uma força metafísica mais geral, inseparável de mudanças contínuas (Hirsch 2021:20, sobre o Fuyuge melanésio),<sup>5</sup> ou, com Fausto e Heckenberger para a Amazônia (2007:5), a capacidade para constantes transformações.

Observe como a percepção de tempo do antropólogo muda. Os ‘quadros temporais de referência’ de Rifkin (2017:30) são, deliberadamente, pluralizados para falar (no contexto da América do Norte) tanto sobre trajetórias indígenas quanto não indígenas, mantendo-as assim juntas sem implicar noções de tempo compartilhadas no mesmo presente. O ímpeto para se reconhecer a coetaneidade ou a contemporaneidade entre sociedades novamente reaparece,<sup>6</sup> mas, a partir da abertura de outro horizonte temporal por Rifkin, agora ‘temporalidades discrepantes’ ou ‘épocas entrelaçadas’ se afetam mutuamente.<sup>7</sup> Sua proposta é um chamado à ação. O tempo, compreendido

---

4 Uma extensa discussão sobre a noção de temporalidade pode ser encontrada em Ringel (2016). Ele argumenta que o conceito de ‘temporalidades múltiplas’ mistura o entendimento do caráter ‘culturalmente’ discreto de objetos ou épocas com o fenômeno da heterogeneidade coexistente nas relações temporais; para este último, ele prefere falar em ‘multiplicidade temporal’ (ver também Rifkin 2017:16).

5 Hirsch (2021:214) posteriormente cita a ‘transformação das transformações’ de Gow (2001:309) neste contexto. Sobre o irônico ‘esquecimento’ do ‘costume’, ver Demian (2021).

6 Isto é, o argumento de Fabian sobre a restituição da dignidade aos relatos de povos indígenas, enfatizando a realidade histórica de sua coexistência com os colonizadores e outros, é invertido para se exigir a dignidade do tratamento dos quadros de referência das pessoas (o que torna qualquer coisa coetânea) em seus próprios termos. Rifkin (2017:31) deixa claro que o problema estava na maneira com que as formulações iniciais passaram a ser interpretadas como um aparente endosso de uma cronologia universal.

7 Assim, na era dos tratados dos Estados Unidos da América com os povos nativos, o quadro de referência dos não nativos se orientava em torno das antecipações coloniais de civilização, ao passo que os quadros de referência dos nativos se voltavam para a manutenção do território, há muito em sua posse, frente às invasões (Rifkin 2017:77–8; 95). Minha descrição não é inteiramente justa com Rifkin, que também busca superar a antinomia defendendo o reconhecimento político da ‘soberania temporal’ (ibidem:179).



etnograficamente, deve ser um registro de diferenciação produtiva. A questão é até que ponto queremos seguir neste caminho.

Fausto e Heckenberger partem de um lugar familiar para o tempo dos antropólogos, frequentemente evocado em conjunto com os desenvolvimentos de pressupostos e paradigmas na disciplina (ver Foster *et al.* 1979:330; Howell and Talle 2012:15, observando Colson, 1984). Na verdade, tomam as transformações nos modelos antropológicos como sujeitas a um presentismo suspeito, especialmente quando pode ser demonstrado como os modelos são alinhados a tendências políticas e econômicas globais. É claro que acusar novos movimentos teóricos de serem modismos sempre foi parte do arsenal dos críticos.<sup>8</sup> Não obstante, seu argumento é que a constante ‘aceleração de nossa consciência reflexiva’ tem um efeito inoportuno; ela joga os antropólogos para ‘fora do tempo’, tornando-os ‘incapazes de definir [sua] própria tradição de dinâmica intelectual’ (Fausto e Heckenberger, 2007:3). Pode-se, de fato, afirmar que os antropólogos estão invariavelmente fora do tempo de alguma maneira, seja em relação à sua disciplina ou ao seu objeto de estudo. Escrevendo sobre os Chewong malásios, cuja cosmologia tanto a inspirara, anos depois Howell (2012:159) se viu recorrendo a antigos debates antropológicos nos quais ela praticamente não tomara parte. O desmatamento avassalador das terras Chewong posteriormente conduziu os seus interesses para práticas de caça e coleta, e uma bibliografia que antes lhe escapara se tornou urgentemente presente.

A possibilidade de ser lançado para fora do tempo se torna iminente quando o tempo do antropólogo envolve um futuro de extinção em massa – imaginando, por exemplo, a próxima pandemia como seu prenúncio. Lynteris (2020:1) toma isso como uma das muitas ‘variações míticas do fim do mundo’ delineadas por Danowski e Viveiros de Castro (2017), para os quais o tempo já está em um modo de diferenciação. Pois um quase inconcebível horizonte de extermínio é encontrado na atual América do Sul dos colonizadores. Somos convidados a retorcer a percepção de um horizonte à frente, imaginando a extinção no passado. Os fins do mundo, com seus cenários de catástrofe, não podem ignorar a conquista ibérica, e para os povos das Américas o fim do mundo já ocorreu. O desejo por um futuro, Danowski e Viveiros de Castro observam, pode ser alternativamente acionado enquanto um retorno a um devir indígena. Esse ‘devir indígena’ animará seus próprios ordenamentos

---

8 É preciso, sim, ser crítico em relação às persuasões atuais. São justamente “nossas noções culturais mais caras, aquelas que definem positivamente nossa experiência subjetiva contemporânea, como a consciência histórica e a agência individual” que tendem a ser projetadas sobre os sujeitos de estudo (Fausto e Heckenberger 2007:4).

temporais. Assim, sabemos de povos amazônicos que mantêm versões radicalmente alternativas de seus seres e transformações (Vilaça, 2007:172; 2016), tais quais as gerações alternadas, as metades e os pares de irmãos dos latmul melanésios, como descritos por Andrew Moutou (2013), justapõem indefinidamente seus estados temporais.

Conceber a existência de escalas ou graus de extermínio pode funcionar como um gesto benéfico para os vigilantes do clima euro-americanos. Quanto se pode salvar? Quanto tempo nos resta? Esse é o outro lado de um sentido progressivo ou evolutivo de futuros que apenas avançam. As transformações de épocas nos mundos amazônicos e melanésios, porém, frequentemente contêm uma forma de reversibilidade – para ecoar as observações de Corsín Jiménez e Willerslev (2007) sobre a Sibéria – na alternância repetitiva dos pontos de vista, mesmo nas situações em que (como, brevemente, argumento para um caso melanésio) os horizontes sociais das pessoas são prontamente reconfigurados.<sup>9</sup> A capacidade em questão é aquela de se tornar outra coisa, de florescer onde antes não se florescia, de ser um parente morto ao invés de vivo: a transformação é muitas vezes abrupta, cataclísmica. Tais mundos também estão, é claro, constantemente se transformando<sup>10</sup> – como é destacado nos capítulos seguintes – mediante formas que os euro-americanos tendem a descrever, em termos temporais, como uma questão de história. Pode ser interessante historicizar um momento particular de uma perspectiva euro-americana.

O poder da conjunção de Lévi-Strauss, colonização viral, reside em uma comparação dos processos reprodutivos.<sup>11</sup> Em 2015, entendi a colonização na Papua Nova Guiné de uma forma que eu nunca havia realmente compreendido em 1964–5 ou durante os anos que precederam a independência (1975). Se, de repente, me vi abalada de uma maneira inédita pelo impacto de um desenvolvimento forçado, não foi em virtude de novas ferramentas comparativas ou analíticas, mas porque meu próprio horizonte temporal havia se alterado. A transformação das circunstâncias no mundo dos antropólogos reavivou uma época anterior, como se o tempo do colonizador estivesse esperando para que eu o alcançasse. Os habitantes das ilhas do Pacífico têm sido incessantemente informados de que são remotos e vulneráveis, atributos

---

9 Pode-se ser o ancestral de alguém (Moutou 2013:145; Rumsey 2000) sem se repetir as particularidades das relações daquela pessoa.

10 Sigo a inflexão dada por Hirsch (2021:11): os Fuyuge da Papua Nova Guiné ‘entendem as mudanças trazidas por missionários e pelo governo como um processo iniciado por eles mesmos em um passado ancestral’.

11 Sem desconsiderar o papel que os vírus tiveram nas premonições de extinção Tupi vistas pelos olhos de um observador do século XVI (Werbner 2016:51).

que são menos uma invenção da atual emergência climática que antigos tropos coloniais (Crook e Rudiak-Gould 2018:15). Talvez seja possível reconsiderar esse tropo de vulnerabilidade. A emergência climática era o agente e, ao ser sobrecarregada por ela, senti-me momentaneamente nada menos que ‘colonizada’; Isso me impeliu a outra reconsideração.

Resumidamente, o país inteiro estava no meio de uma fase de El Niño incomumente intensa.<sup>12</sup> As ilhas costeiras estão habituadas à seca; mas esse não é exatamente o caso, pelo menos não nessa medida, das Terras Altas, onde o povo de Hagen viu os riachos das montanhas secarem e a vegetação murchar. A visão das plantas ressecando foi uma epifania: algo que eu conhecia havia cinquenta anos agora era visto novamente. Essa era a vulnerabilidade das plantações que as pessoas cultivavam. Suas práticas de regeneração não permitiam uma fase de sementes; era necessário ter tubérculos, bulbos ou caules para criar tubérculos, bulbos ou caules. Subitamente, ao recordar a reviravolta de Howell, toda a antiga base de subsistência das Terras Altas ganhou um novo significado, pois era 2015, com seu horizonte se estendendo apenas até as irreversíveis mudanças climáticas. Minha reação tardia ao alicerce vegetal dos meios de vida de Hagen me lançou em um presente etnográfico, como se as práticas de cultivo ancestrais também estivessem esperando que eu (e o mundo em que eu estava) as alcançasse.

Isso me levou a redescrever o mundo de Hagen de 1964–5, com uma apreciação distinta da propagação de plantas e de pessoas.<sup>13</sup> Um ser vivo é gerado a partir de outro, como se estivessem indissolúvelmente combinados. No entanto, é apenas por meio da separação e da repartição dos materiais que uma nova planta brota onde havia a antiga. Os jardineiros cortam suas plantas, assim como as pessoas se separam umas das outras e reconstituem suas capacidades vitais em novas combinações para produzir as gerações futuras. Particionar é crucial: a criação da nova planta genitora (o fragmento do material a ser replantado) a partir de uma filha anterior (no caso do taro ou inhame, o bulbo ou tubérculo em crescimento, desenterrado para ser comido) é onde, na vida social, as pessoas devem se dividir (por gênero, clãs, gerações, metades) para se reproduzir. A vitalidade de uma se exaure no florescimento da outra. Com uma inflexão amazônica, podemos enfatizar os estados alternados do ser: pais se transformam nos filhos que geram e os filhos se transformam em pais geradores, cada substituição oferecendo novos

---

12 Esses são eventos recorrentes; 2015–16 foi prolongado e severo (ver Jorgensen 2016).

13 Strathern 2017, 2019a, 2019b, 2021. As plantas e o seu cultivo têm um lugar nesses relatos bastante semelhante aos ‘objetos e artefatos’ que informam a análise dos sistemas visuais de Fortis e Kùchler (2021:2, 10).

horizontes de relações.<sup>14</sup> ‘Reposição’ – uma noção melanésia<sup>15</sup> – pode sugerir uma repetição atemporal. Na verdade, parece haver uma temporalidade excessiva na recorrente recriação de eventos que dão origem a horizontes.<sup>16</sup>

‘Estados estáveis fraturados por eventos catastróficos que reestruturam o mundo e resultam em novos estados estáveis’ (Scaglione 1999:212): assim um etnógrafo dos Abelam, cultivadores de inhame nas terras baixas de Papua Nova Guiné, descreveu uma visão episódica da história.<sup>17</sup> As pessoas veem o passado dividido em épocas distintas: o tempo dos antepassados, o tempo dos australianos, o tempo da independência. Quando a mudança ocorre, ela é cataclísmica, ‘toda a um só tempo’. No entanto, tais épocas também podem aparecer como versões ampliadas de atos cotidianos. As pessoas criam rupturas dramáticas a partir do casamento, da iniciação, do ato de se tornar um ancestral. Disso se conclui que, como a ação é sempre necessária para manter a ‘vida’ em circulação, a regeneração não é automática. No mesmo ano, Iteanu (1999) fez observações similares para os Orokaiva, cultivadores de taro. Tudo é incerto, e não se pode esperar que as coisas, sem auxílio, cresçam por si mesmas ou se refaçam.<sup>18</sup> Como é rotineiramente verdadeiro para a maneira com que as crianças amadurecem e as plantas florescem, o crescimento deve ser efetuado por meio de atos de atenção pessoal. Concomitantemente, as pessoas veem sinais de ações de pessoas por toda parte. Portanto, nesse registro, que se repete ele mesmo em relatos da socialidade melanésia, haveria

---

14 Acerca das plantas, isto se manifesta dramaticamente na maneira com que as pessoas procuram por novas variedades para serem plantadas lado a lado, e abrem a terra fresca para alterar as condições de crescimento da planta.

15 Por exemplo, Scaglione (1999:221–2); Stasch (2009:147).

16 No mundo natural (euro-americano), o tempo flui para sempre, trazendo novas circunstâncias à tona. Questões existenciais surgem disso: como lidar com a mudança? (Resposta: as pessoas respondem e se adaptam). Um olhar melanésio, ao contrário, poderia apontar que as pessoas alteram o tempo em que estão a partir de suas novas práticas, doravante efetuando mudanças assim como efetuam vida e morte. A mudança não é o ‘problema’ existencial que é para aqueles que assumem que o tempo flui continuamente; para um comentário amazônico, ver Vilaça (2016:241).

17 O teor da vida entre os Abelam é diferenciado entre uma estação de crescimento e uma estação cerimonial, havendo numerosas variantes pela Amazônia e Melanésia de tais oscilações temporais, sejam elas entendidas como alternâncias coexistentes ou como cada uma produzindo novos horizontes para ações futuras. Ver Ballard (2018) para uma reconsideração do episódico, entre outros modos de temporalidade no Pacífico.

18 A genérica e frequentemente repetida natureza dessa suposição é destacada pela exposição de Goldman (1993) sobre os Huli da Papua-Nova Guiné em que, quando se trata da responsabilidade pessoal, é possível imaginar acidentes “sem auxílio”.

alguma crise sendo produzida a partir de acontecimentos cotidianos? O aparente paradoxo nos faz refletir.

Se a nova percepção foi uma epifania ou minha própria pequena crise etnográfica, nela residiu a gênese do esforço atual que reuniu diferentes gerações de melanesianistas e amazonistas. Elas têm a dizer algo bastante interessante sobre o conceito de crise. De fato, as variações nos registros temporais encontradas aqui nos fazem questionar até que ponto o conceito de crise permanece constante. Como veremos, o conceito nos leva mais longe: ele surge como uma lente por meio da qual certas articulações do tempo podem ser diferenciadas, sem esquecer o que tenho chamado de o tempo dos antropólogos.

### Colocando tempo e crise juntos

Ao longo da década que antecedeu a pandemia, o ‘tempo’ se tornou um atributo das reflexões antropológicas sobre a prática etnográfica (Dalsgaard e Nielsen 2016; Kirtsoglou e Simpson 2020; Melhuus, Mitchell e Wulff 2010; Ringel 2019; Rollason 2014). Tais meditações mobilizam acadêmicos que experimentaram todo tipo de profundidade temporal em seus estudos. A oportunidade para esta autora observar além de seu horizonte de 1964–5, como ela vividamente se fez presente em 2015, se ofereceu também no trabalho daqueles cujos ensaios integram esta coletânea. Crook e Vilaça, junto a Moutu, que se uniu às nossas conversas, pertencem à geração que realizou seu primeiro trabalho de campo contra o pano de fundo da antropologia ensinada nos anos 1990, enquanto que Amaral, Kenema, Guimarães e Santos da Costa foram treinados cerca de duas décadas depois.

Assim apresentado, o tempo dos antropólogos possui uma linearidade, como, de fato, também há em minha descrição dos eventos que ocorreram em Hagen. Esperar que o tempo esteja em dia é uma forma bastante linear de expressar o desafio que, ao abordar o escopo do relato histórico, o historiador do século XX Koseleck (2022)<sup>19</sup> percebe em termos de uma inevitável disjunção entre ações e conceptualizações, experiência e discurso. Eles podem mudar em ritmos diferentes. A disjunção se torna vividamente aparente na evocação de Ferme (2018) do atraso. Ela escreve sobre o doloroso processo de se recordar, eventualmente, de ser testemunha de um espetáculo durante seu trabalho de campo em Serra Leoa, o desenterrar de um trauma que a levou ao fenômeno do atraso (segundo Caruth, 1996) no processamento de eventos violentos. Ela foi sujeitada a um excesso de visão, ‘a eclosão visual de

---

19 Tomo algumas liberdades aqui, dado que, do ponto de vista de seus próprios interesses, o próprio Koselleck (2002:23) argumentaria que nunca pode haver um “estar em dia”.

um aspecto da experiência que não pode ser assimilado no presente' (Ferme 2018:40). Ela também fala das temporalidades disjuntivas ou discordantes da escravidão e do colonialismo, e, então, das rupturas sem precedentes sofridas pelas pessoas durante a guerra civil ocorrida entre 1991 e 2002. Para ela, Ferme (2018:24) é explícita, só se tornou possível escrever sobre a guerra civil após seu acontecimento porque, dentre outros motivos, ela estava lidando com 'eventos que eram virtualmente esquecidos em curtos períodos de tempo'.

Para mim, essa parece ser uma provocação particularmente poderosa para a noção de presente etnográfico. Escrever no tempo do próprio trabalho de campo é um axioma que antropólogos e etnógrafos levam a sério. Onde quer que ocorram (a maior parte das vezes em análises ou reflexões), problemas sobre fidelidade etnográfica parecem estar ligados à adequação de registros ou memórias. E, no entanto, não há atenção aos processos de rememoração e interlocução que seja suficiente para lidar com a questão de se cortes ortogonais (Viveiros de Castro, 2015:195) frente aos momentos etnográficos: o fato de que o presente que o etnógrafo habitou não foi um ponto de vista onisciente, a partir do qual se poderia registrar tudo o que ocorria. Realmente, talvez se possa deixar de lado o inconcebível (o não saber) da extinção, o estado de não saber em que Ferme fora lançada. Contudo, esse não foi o único sentido do tempo que tornou a guerra palpável. A guerra retornou para todos como uma presença contínua na história dos Mende sobre uma criança refugiada que faleceu uma década depois pois, quando houve a queimada do solo para uma nova plantação, ela não possuía os mesmos conhecimentos e reflexos que uma pessoa criada em meio a essas tarefas cotidianas. Por intermédio do chefe mende que supervisionou o incidente, as pessoas concluíram coletivamente que a guerra é que fora a causa da fatalidade.

Os danos retardados da guerra podem assumir a estrutura de traumas, como o da violência que Ferme testemunhou.<sup>20</sup> Aqui reside o que podemos conceber como uma bifurcação de caminhos, entre o momento que os etnógrafos testemunham (que progrediu continuamente de maneira inalterada) e o momento da recordação (dormente até ser ativado em outro contexto). Na

---

20 O próprio comentário de Ferme diz respeito às vantagens da observação lenta, aos lapsos de tempo que só podem tomar forma em seus ritmos específicos. O fenômeno de futuros divergentes é bem conhecido a partir do relato de Munn (1990) sobre o Gawa melanésio; ver, por exemplo, o emprego de Nielson (2014:168) de seu argumento. Kenema (Capítulo 3) fala das pessoas de Bougainville sendo prudentes em relação ao potencial de qualquer solução (para um problema) de iniciar eventos que podem seguir por direções inesperadas. Semelhante como essa orientação possa parecer à noção de crise (a bifurcação do momento presente), as pessoas de Bougainville parecem, antes, estarem cuidando tanto do futuro quanto cuidam do passado.

medida em que o que se desdobra tardiamente se torna recuperável muito após o acontecimento, como ela observa, então o testemunho inicial ‘não conduz a um conhecimento cumulativo do evento’ (2018:39). Sua observação nos oferece um contraste pertinente ao conceito de crise. Ideias sobre crises parecem especificamente evocar a co-ocorrência de possibilidades divergentes, em que a vida está em jogo ou a direcionalidade se torna evidentemente rompível, e pode até mesmo ser articulada como uma superfluidez de eventos. Longe dos lapsos de tempo que interessam a Ferme, os futuros são imaginados como iminentes, quase como se reunissem quantidades de conhecimentos tão volumosas que os desfechos se tornariam imprevisíveis. Bryant e Knight (2019:43) enfatizam a imediaticidade (do presente) que as crises colocam em primeiro plano. Quais enquadramentos temporais, então, tais imaginações provocam? Ao colocar a questão desta maneira, podemos indagar o que, exatamente, o conceito de crise nos diz sobre o tempo.

Não quero dar a entender que essa foi nossa questão motivadora. Pelo contrário, ela é uma questão à qual nossa pesquisa nos levou (dentre outras). A rubrica original, como o Prefácio de Tony Crook esclarece, situa ‘crise’ ao lado de ‘tempo’ em razão de sua frequente justaposição no vernáculo euro-americano, o que também é informativo, é claro, de muito da exposição antropológica. O que pode resultar de uni-los mais uma vez, desta vez deliberadamente? Um conceito extensamente globalizado, a crise permeia inúmeros espaços dos discursos acadêmicos e populares, mesmo quando sua utilidade analítica está sujeita a maiores elaborações. Assim, a crise reúne em si todos os empregos possíveis (Moutu 2020), sendo sua própria onipresença um sinal de superfluidez. Utilizada originalmente em tomadas de decisões de vida ou morte (ver Koselleck 2002:237), ela implica uma bifurcação de destinos frente ao que está para acontecer, uma pressão temporal do futuro sobre o presente. Etnograficamente interessante, então, é como os antropólogos e seus interlocutores evocam a crise como um conceito. Aqui, os quatro capítulos centrais desse volume oferecem consideráveis esclarecimentos. Para propósitos de debate, tomo alguns elementos deles; também destacados na introdução a cada capítulo.

### **Os capítulos centrais: uma interpretação**

Simon Kenema (capítulo 3) aborda a guerra civil na Papua Nova Guiné (PNG). Ele situa uma narrativa explícita sobre crise, chamada na mídia nacional de ‘Crise de Bougainville’. O Estado da PNG imaginou uma bifurcação de possibilidades futuras como uma bifurcação de povos, na medida em que lados opostos concretizariam suas diferenças enquanto vencedores e perdedores, posições que se repetiram quando um referendo se apresentou

como a solução para o conflito.<sup>21</sup> Por mais disruptivo que tudo isso tenha parecido aos Nagovisi do sul de Bougainville, a preocupação deles foi por um futuro com contornos bastante distintos: o destino daquela interpenetração mútua de pessoas, entendida como o plano do parentesco. Isso evocou não o que o Estado poderia ver – a ausência de conflito – mas, pelo contrário, um nexos de antecipações em que o conflito, como qualquer outro afazer cotidiano, é encarado de acordo com a ‘densidade relacional’ das vidas das pessoas. A guerra civil ameaçou extinguir essas vidas.<sup>22</sup>

É uma interpenetração de pessoas razoavelmente diferente que os ‘clientes’ Apanjekra no Brasil Central, apresentados por Bruno Guimarães (capítulo 4), almejam extrair de suas relações com os ‘patrões’ dos benefícios sociais, dos quais dependem em suas capacidades administrativas.<sup>23</sup> Guimarães demonstra como as demandas urgentes dos primeiros para engajamentos interpessoais criam uma crise para os patrões, dadas as escolhas que estes são levados a fazer enquanto buscam assegurar retornos financeiros, com investimentos de tempo e cálculos sobre sua duração integrando suas preocupações. O próprio sistema é percebido, por seus críticos, como promotor de outras crises. Mas, se os clientes Apanjekra não parecem estar cronicamente na fenda desses dilemas, isto nos leva a uma indagação.<sup>24</sup> Em que tipo de tempo, atormentado por crises, os patrões e seus críticos estão presos?

Talvez o próprio reconhecimento da crise seja uma forma de diagnóstico da temporalidade em questão. Se a noção de crise como uma co-ocorrência de possibilidades divergentes parece particularmente apropriada à visão historicizante do Estado da Papua Nova Guiné ou à racionalidade econômica de um intermediário brasileiro de benefícios sociais, então ponderar sobre tais

---

21 Ver Bryant e Knight (2019:46–7) a respeito da crise do referendo pós-conflito do Chipre, ou Greenhouse (2019:79) sobre o racha dos Estados Unidos da América de Trump, nos quais votar de certa maneira poderia transformar alguém em um tipo distinto de pessoa.

22 Extinção não é um termo dramático para descrever a obliteração da vida que parecia estar ameaçada. Pode-se acrescentar que os conflitos da guerra estavam distantes dos processos (pro)criativos de divisão e partição, como as relações de metades, que em Nagovisi eram inerentes ao ‘plano imanente’ (meus termos) do parentesco. Kenema retrata a guerra como introduzindo uma lógica temporal alienígena.

23 Com as considerações prévias em mente, pode-se notar a descrição de Guimarães dos pressupostos Apanjekra de que, se as interações cessarem, a dívida (a relação que eles mantêm) esmaecerá até deixar de existir.

24 Contudo, como os relatos Apanjekra atestam, houve uma escolha que foi fundacional de uma época: estão, atualmente, vivendo em um tempo que passou a existir quando escolheram um arco ao invés de uma espingarda.



horizontes pode levar à apreensão do tipo de tempo que é evocado. Podemos nomeá-lo.

Elaborando sobre o trabalho de predecessores que tomaram o tempo como seu objeto, Hodges (2014) propõe um nome particularmente apto, se não surpreendente. Ele analisa, a partir de Arendt, o que chama de ‘tempo processual’, uma configuração específica às organizações modernas (de conhecimento, da expansão capitalista, dos regimes governamentais). Primo do tempo linear, ele envolve um “fluxo” ou ‘corrente’ especializado e fluvial, por meio do qual os processos se desdobram rumo a objetivos futuros’ (2014:34–5). No vernáculo inglês, isso implica na percepção do senso-comum sobre o fluxo do tempo. É, também, o tempo de boa parte das ciências sociais, o fluxo que permite o estudo da vida social como um processo, como se o tempo existisse da mesma maneira para todos os atores, cujos atos são, então, percebidos nos termos de seus efeitos organizacionais (temporalmente) sempre progressivos. Discernir os efeitos processuais, ao se tomar as possibilidades organizacionais do fluxo do tempo, parece ser tão apropriado para o planejamento de um Estado ou exército buscando conduzir os eventos para uma determinada direção quanto para as tomadas de decisões estratégicas que precisam considerar os resultados econômicos prováveis.

Isso é, em larga medida, um ponto de vista (externo) privilegiado, a partir do qual as ciências sociais podem conceber e analisar o tempo processual. Hodges cristaliza as observações de muitos pensadores e escritores na noção (contrastante) de imanência temporal.<sup>25</sup> Aqui o tempo nada mais é que uma propriedade emergente de eventos. Ele é uma multiplicidade diferencial ‘preocupada com a criação de momentos epocais’ (2014:47), o que – ao invés de fornecer qualquer medida transcendente por meio da conexão de momentos distintos – aponta para o potencial temporalizador de qualquer realidade em construção.<sup>26</sup> Um modelo para o tempo processual é inadequado para conceber a atualização de eventos que só podem ser ‘imanescentes no tempo’ (Hodges 2014:46). Um exemplo vem do fracasso de uma empresa francesa de desenvolvimento de sementes, cujo futuro foi capturado por uma nova interpretação genética de como controlar os processos das plantas para

25 É nesse sentido que me refiro à imanência neste capítulo. O esclarecimento é necessário na medida em que, alhures, adotei o conceito de Alan Strathern (2019) de imanentismo [immanentism] como definidor de certas cosmologias, ao mesmo tempo em que é um elemento de todas.

26 Oferecendo outra descrição no mesmo volume, Nielson (2014:168) traça, assim como fizera Hodges (2008), a genealogia de tal pensamento por meio de Bergson e Deleuze, o próprio Deleuze partindo de Bateson (ver também Jensen e Rödje 2010:18–22).

promover a produção de biocapital. As metas processuais de maior eficiência e instrumentalidade, baseadas nas modificações genéticas, obscureceram os princípios das práticas de cultivo originais, que valorizavam o que poderia emergir dos experimentos de hibridização. Não sendo subordinados aos procedimentos da mesma forma, esses (abortados) futuros emergentes dependiam do potencial do que permanecia imanente.<sup>27</sup> Antes de refletir sobre tal imanência temporal em relação a nossos dois capítulos, é preciso completar o quarteto.

Que a crise esteja presente em certas narrativas e não em outras é precisamente o que Virgínia Amaral destaca sobre os Ingarikó amazônicos (capítulo 2). Ela o faz à luz de um corpo de ensinamentos, conhecido como Areruya, que torna evidente que são os brancos que têm mais a temer sobre determinadas catástrofes futuras, e cujas vidas visivelmente atualizam as crises que os Ingarikó atribuem não ao tempo presente, mas ao de seus antigos profetas. Eles não se consideram parte de tais apreensões. Antes, um futuro ingarikó poderia ser praticamente um presente expansivo (ver abaixo), um plano de possibilidades que – em inglês se poderia dizer ‘dentro do qual’ – é também onde as pessoas vivem. Estar consciente de seu próprio ponto de vista historicizante permite à etnógrafa ponderar sobre as teorias amerindianistas sobre pontos de vista enquanto tais.

Com Priscila Santos da Costa (capítulo 5), encontramos dentro do mesmo corpo de ensinamentos – aquele do *Unity Team*, um movimento reformista da Papua Nova Guiné batalhando contra o que percebiam ser a corrupção do parlamento nacional – tanto o tempo processual quanto uma contraposição a ele. De um lado, Santos da Costa enfatiza a linearidade de sua narrativa histórica e a identificação de repetidas crises que desencadeiam momentos triunfantes de poder. Por outro lado, ao invés de estar simultaneamente orientado rumo a um futuro ainda porvir, o *Unity Team* se percebia vivendo em um presente expansivo. Isto significava que eles já seriam capazes de perceber a capacidade ou o poder de impulsionar ações e podiam apontar os sinais de sua presença. De fato, o poder imanente à sua condição presente tornou-se evidente na ocasião da apresentação da Bíblia com a qual o relato de da Costa se inicia.

Esses quatro capítulos invocam uma noção de crise articulada por ou atribuída a contextos específicos. Esteja a crise associada a certos tipos de crítica política, à preocupação de empreendedores, aos hábitos dos brancos ou à visão de longo prazo de mudanças nas condições de vida, ela parece

---

27 Caso o desenvolvimento tivesse sido bem-sucedido, o resultado final teria sido uma espécie de planta desafiadora de se controlar, ‘cuja identidade genômica e reprodutiva seria resistente à sua transformação em mercadoria’ (Hodges 2014:38).

provocar uma sensação aguda do tempo processual de Hodge. Nessa conceitualização, o tempo se move sempre adiante. Isto posto, cada capítulo também indica entendimentos temporais significativamente distintos, e voltamos à contraposição de Hodge da descrição de atualizações que só podem ser imanentes no tempo. Contudo, dizer de forma abreviada – ‘imane no tempo’ – poderia implicar que o tempo continua em fluxo, o que não é a intenção de Hodge. Ele defende uma concepção da vida social não enquanto existência dentro de um fluxo temporal, e sim enquanto existência ‘gerada em um campo imanente’ (de eventos em produção) (2024:47). Aqui, o tempo é tudo menos ‘para frente ou para trás’, como Greenhouse observa (2019:73), e a agência não está no tempo, mas(faz) tempo. Desvencilhar-se da fachada do tempo linear, ela argumenta, revela o tempo enquanto uma energia cinética produzida no calor da disputa ou do comprometimento, cujo índice – longe das sequências (processuais) ou dos resultados – é a energia que ele toma ou fornece. Dessa forma, o engajamento elimina a distância entre um momento e outro. Poderíamos encontrar correspondência a tal agência ou energia em nossos capítulos? Poderia ela estar implícita na forma com que as pessoas sustentam seus laços de parentesco, ampliam os vínculos entre padrões e clientes, buscam a aderência a ensinamentos ou, realmente, cultivam as capacidades presentes nas quais os reformistas se encontram?

### **Realocações (com um viés melanésio)**

Seria útil, na busca por esse último ponto, refinar certos entendimentos processuais a respeito do fluxo do tempo. Na medida em que tal fluxo traz consigo uma noção de movimento adiante, uma sequência antecipada de eventos também pode ser interrompida. O que se apresenta enquanto cessação ou ruptura no movimento (movimento naquelas ações e inclinações que as pessoas enxergam como em continuidade) pode ser apreendido como uma bifurcação nos caminhos – uma crise – contanto que algo siga em frente, mesmo que por uma trajetória que não a que se pensava trilhar. Este algo é o ‘tempo’, e é o tipo de tempo que a crise produz.

Por meio de de exemplos concretos, Bryant e Knight (2019:43) lidam com tempos de crises ‘vernaculares’ (euro-americanos) precisamente no sentido de fluxos desviados, ‘momentos em que a antecipação e, portanto, a suspensão da ansiedade, não são possíveis’ e, no entanto, o futuro está sendo feito no instante presente (‘agora’). Enquanto o tempo segue a fluir rumo ao futuro, há uma incerteza radical sobre qual caminho ele irá tomar. Um fluxo natural ou autônomo dos eventos repentinamente fracassou, e a crise retorna, assim como retorna a incerteza sobre o futuro. Eles nos mostram um momento em que algo assim toma forma:

Sentada em minha escrivania, não tenho um senso de um ‘agora’ maior que tenho o de um ‘aqui’. [...] Mas posso me tornar consciente de ambos nos momentos do que chamamos de crise, momentos em que as contingências entram em jogo e interrompem minha relação intencional com o mundo.

(Ibid.:46)

Quando o foco se volta para a interrupção, como em uma recente investigação sobre ruptura (Holbraad, Kapferer e Sauma, 2019),<sup>28</sup> fraturas podem ser imaginadas (a partir de Weber) de maneira semelhante às crises, como cortes críticos ou pontos de inflexão que instigam mudanças fundamentais de direção. O efeito pode ser positivo ou negativo, mas o movimento contínuo do tempo parece permanecer inexorável.<sup>29</sup> Dito isto, a própria intenção dos editores é permitir que o conceito de ruptura se multiplique mediante diversos campos etnográficos, ‘rompendo’, por sua vez, com os pressupostos de linearidade. O que dizer, então, sobre as mudanças catastróficas referidas (acima) por Scaglione? Aqui, minha interpretação assume uma direção especificamente melanésia. Me recordo das pessoas de Hagen e seus semelhantes, para os quais a produção de fratura e divisões sonda a condição (imane) do mundo, e o faz incitando as pessoas à ação. Se tais fraturas são rupturas, ao invés de se assemelharem às crises, elas apontam para o tipo de transformação cataclísmica que, como os momentos epocais de Hodges sugerem, precipitam o presente como outra época em uma miríade de escalas (Hirsch 2021:27).

Divisões entre gerações podem ter tal efeito epocal, como quando uma geração parece brotar no lugar da outra. Descrevendo a velhice em Orokaiva, Iteanu (1999) nota que homens e mulheres não envelhecem por meio do ‘tempo’ ou em razão dele, mas em razão do que as pessoas fazem (em termos, digamos, de suas relações com todos os tipos de entidades). Entre os Orokaiva, então, o crescimento e a deterioração corporal são vistos como consequências não da duração, ou do lapso temporal neste sentido, mas das ações deliberadas das pessoas. Se impelir as pessoas a agir é um método de investigação do estado do mundo – para dizer em inglês – então essa não é exatamente a ação

---

28 Holbraad, Kapferer e Sauma (2019:15) descartam a ‘crise’ como um enquadramento excessivamente carregado para delinear os levantes contemporâneos, situando sua força constitutiva na “grande narrativa” da interpretação histórica moderna (...) [onde] se tornou um ingrediente proeminente das formações ideológicas do capitalismo contemporâneo’. Eles preferem, em razão de seus propósitos etnográficos, o conceito de ‘ruptura’ por sua bagagem mais leve.

29 Assim, Hodges (2014:40) caracteriza uma visão processual da história contemporânea enquanto ‘intervalos adjacentes no “fluxo de tempo” (...) divididos por grandes rupturas’.

que Koselleck (acima) viu como um contraponto à conceitualização; talvez ela esteja mais perto da noção de agência de Greenhouse (2019:87), encontrada não ‘no’ tempo, mas enquanto tempo, simultaneamente crescendo e minguando, um ‘calor indeterminado e potencializador’. Se fôssemos transpor (equivocar) essas abstrações para um idioma melanésio, uma abreviação para a imanência do tempo na atualização dos eventos poderia ser bem fraseada como a atualização das ações imanentes nas – ou como um campo imanente de – ‘pessoas’. Pessoas incluem metapessoas, visíveis e invisíveis, e, nesse sentido, eventos (tempo) seriam imanentes às ações das pessoas.

É aqui que podemos localizar algo análogo à energia da agência. A vantagem analítica de tal formulação é a dinâmica social que ela inscreve. Consideremos as dimensões temporais da regeneração episódica, como foi observado brevemente a propósito do cultivo de plantas na Melanésia. Implícita no crescimento e decadência de corpos de todos os tipos está a necessidade cosmológica (Moutu 2013) de constantemente trazer os fenômenos à existência. Meu entendimento das ações implicadas nessa necessidade é que, em intervalos menores ou maiores, apenas uma nova ação manterá o status quo. Isso se dá pois qualquer ato se exaure em seus próprios efeitos. A ação possui consequências e é somente quando essas consequências posteriormente veem à tona que os atributos ou o caráter da ação – o que ela realmente foi, o que ocorreu – é revelado; isso porque o ato original é dessa forma ‘consumido’, assim como a planta crescente consome a sua progenitora em seu florescimento. É por isso que é preciso fazer as coisas novamente. Um ato anterior não está ‘encerrado’ porque o tempo passou (entrando assim em uma espécie de ‘passado’), mas porque foi transformado no que ele criou. E o que ele criou perdura nessa relação entre causa e efeito. Para ter mais efeitos futuros, a criação deve ser re-causada. Nesse sentido, cada ação é, portanto, uma singularidade, um evento ‘novo’, cada evento uma constelação revigorada de relações. Lembramo-nos dos Apanjekra que fizeram algo não antecipado quando receberam um bando de aves para criação; sua nova ação, podemos supor, foi comer os pássaros agora disponíveis.

É impressionante como Scott (2007) delineia um fenômeno que só passa a existir com pessoas. No entanto, ele não fala de eventos, mas de lugares. Sabemos, de outras partes da Melanésia, algo sobre a atração dos lugares e a maneira como eles estão ligados a noções temporais de incremento e diminuição (por exemplo, Crook 2007; Goldman e Ballard 1998; Jolly 1994; Leach 2003; Mitchell e Bolton 2021). O próprio relato de Scott sobre os tempos primordiais em Arosi (nas Ilhas Salomão) inclui a imagem inesquecível de não lugares ou proto-lugares, ‘ainda não formados pela agência humana’ (2007:201), aguardando para entrar em cena, como um euro-americano poderia dizer. Ele remete à observação feita por de Coppet

(1985) sobre Malaita, de que a localidade não pode ser concebida sem pessoas, neste caso, os ancestrais. Mais genericamente, poderíamos dizer que os lugares melanésios são onde as pessoas estão. Pode-se extrapolar, afirmando que são as intra-ações e as interações das pessoas – agências implícitas, relações implícitas – que diferenciam os lugares. Os lugares, assim como os eventos, são aparentemente imanentes às ações das pessoas, e, portanto, são manifestados por elas.

Sem dar muita ênfase a um único caso com suas próprias características notáveis, é interessante como os mesoamericanistas Rodríguez e López (2019) são levados a adotar a noção de um ‘tempo baseado em eventos’, um ‘tempo interseccional’, como fora presumido (segundo Wagner) para os antigos sistemas temporais maias.<sup>30</sup> Assim como os movimentos de um tecelão que cruza os fios da trama com o urdume, para os maias Chol atuais a interseção dos calendários cerimonial e agrícola indica uma simultânea repetição e progressão de eventos. O que é interessante é que os autores recorrem a um modelo espacial (locacional) como forma de exposição: este é ‘o padrão seguido no plantio de um milharal’ (ibidem:175). Duas fileiras de plantações (de cima a baixo e da esquerda para a direita) formam caminhos que se encontram em interseções, cantos ou ‘lugares’ (meu termo), podemos dizer, onde a conclusão de uma atividade leva à próxima. No sentido mais amplo em que escrevem Danowski e Viveiros de Castro (2017:163), o desejo dos povos ameríndios por um futuro, acionado em termos de um novo devir indígena, não está inapropriadamente vinculado aos lugares onde vivem, mesmo que exija, inapropriadamente, que eles demonstrem uma ‘continuidade histórica’ da ocupação da terra. Na Melanésia antiga, as possibilidades de transformação estavam implicadas, ao longo das gerações, na noção de que as pessoas retornavam às ações de seus antepassados como momentos criativos para o presente. Concomitantemente, elas estavam abertas ao que poderiam vir a ser as consequências das ações pregressas tomadas (e das não tomadas) neste ou naquele lugar. Eu especulo se o ‘*incessante redevir índio*’ (Ibidem:163) de alguns povos no Brasil atualmente também possui os efeitos transformadores – temporal, locacional – de uma re-execução.

Estamos agora em posição de considerar certas conotações da imagem locacional do horizonte. Habitado como está no universo newtoniano da linguagem cotidiana euro-americana, ele também encontra lugar em descrições inspiradas pelas realidades ameríndias e do Pacífico. No entanto, o horizonte pertence, assim como o tempo em que os antropólogos se

---

30 Discussões do tempo como evento foram utilizadas, argumentam Rodríguez e López (2019:165–6), por antropólogos buscando escapar à dicotomia dos modelos de tempo linear/cíclico.

encontram, ao discurso vernacular do antropólogo. Como conceito, ‘horizonte’ marca um limite conceitual para as transposições ou equívocos pelos quais faz algum sentido, em inglês, descrever diversos eventos ou lugares (melanésios/amazônicos) como quando/onde as pessoas estão. De fato, em nítida oposição a tal suposição, o agente principal de um horizonte (de outra forma geralmente despovoado) é o observador em primeiro plano.

### Horizonte de quem?

As narrativas atuais sobre as mudanças climáticas antropogênicas podem muito bem implicar suposições que há muito são premissas ontológicas básicas de muitos povos. O que para alguns parece ser um emaranhado de natureza e cultura não causa surpresa àqueles que nunca operaram essa distinção, ou que, em todo caso, veem evidências da atividade de pessoas (humanas, vivas ou não) em toda parte. Essas observações, extraídas do engajamento de Crook e Rudiak-Gould (2018) com estudos realizados em todo o Pacífico, acompanham um comentário irônico sobre as mudanças climáticas sendo adotadas como um termo abrangente para todos os tipos de calamidades, ao mesmo tempo em que enfatizam a incerteza como uma condição existencial persistente. Dessa forma, o conceito (mudança climática) já foi incorporado nos esforços contínuos, nas desculpas<sup>31</sup> ou nas preocupações dos povos do Pacífico sobre o futuro e os meios de subsistência, e isso alimenta uma sensação presente de emergência. Aqui, os registros temporais incluem os apelos dos observadores ao tempo profundo dos séculos, como a própria Amaral faz para a formação amazônica de Areruya.<sup>32</sup> Se uma crise como a mudança climática irrompe no mundo como uma assinatura das calamidades presentes, o que dizer de todas as premissas ontológicas dos observadores? Onde estiveram seus horizontes temporais? A pergunta é formulada com certa urgência por Irvine (2020:171): ‘A consciência da catástrofe como nossa marca no tempo profundo exige que as sociedades humanas expandam seus horizontes temporais, assim como o crescente senso de crise ameaça fechá-los.’

31 Dessa forma, Newell (2018:104) sugere que a referência à mudança climática pode ser ‘uma maneira conveniente para as pessoas evitarem a responsabilidade ambiental pessoal, tradicional, “ordinária”’; para um contraponto, ver Salmond (2018:157) sobre esse discurso enquanto uma ‘arma dos fracos’. Para uma visão sobre a maneira como os habitantes das ilhas do Pacífico podem ver a si mesmos como ‘contribuindo para a nossa própria ruína’, veja Hereniko (2014:234).

32 Quem é ou não é um observador é uma questão de equivocação não desenvolvida aqui; assim, parece haver um sentido em que os membros do Unity Team, conforme explicado por Santos da Costa, são também seus próprios observadores, com suas explorações de uma espécie de tempo profundo.

Quando envolve um sujeito humano em um local particular, um horizonte concebe uma perspectiva processual sobre o mundo e os tipos de coordenadas implicadas. É tão espacial quanto temporal, um sentido que talvez fundamente as referências de Robbins (2008) às hierarquias espaciais entre os Urapmin (na Papua-Nova Guiné) e à ideia do céu cristão como um lugar distinto, 'além do horizonte' tanto no tempo quanto na localização. Tal eixo é uma das várias interpretações de horizonte que encontram abordagem teórica em uma avaliação do trabalho de Siikala no Pacífico (Kaartinen e Sather 2008). Nele, primeiramente, horizonte se refere aos limites do ponto de vista do observador; e, quando o observador é um etnógrafo, às limitações de sua consciência cultural. Em segundo lugar, horizonte evoca o que é discernível para além dele: distante do imediato campo de percepção, há um domínio potencial projetado a partir de um pano de fundo de experiência familiar. Na medida em que essa leitura implica na transcendência da posição situada do sujeito, ela remete à descrição de Rollason (2014) sobre a projeção em um futuro percebido a partir do que viria a ser.<sup>33</sup> Josephides (2014:43) chama a atenção para as articulações euro-americanas de um 'horizonte de conhecimento' que acena para o desconhecido, e sugere que poderíamos ver tal aceno na tentativa de Lari, uma mulher Kewa (na Papua Nova-Guiné), de escapar às amarras de sua existência presente. Uma sensação de amplitude ou expansão captura justamente essa imagem transcendente quando Gefou-Madianou (2010:160) fala de 'horizontes abertos'. Uma terceira inflexão de horizonte, observam Kaartinen e Sather (2008:9), baseia-se no investimento de Siikala na sociedade como um mundo conceitual, e na possibilidade de objetos de atenção – como uma Bíblia ou um benefício social financeiro – convidarem à realização de seus próprios horizontes (recentemente concebidos). Talvez possamos acrescentar uma quarta e, com o presente expansivo de Santos da Costa ou o eterno parentesco de Kenema em mente, pensar nos atributos típicos de um platô que o horizonte também pode evocar em um observador familiarizado com coordenadas geofísicas.

Assim como qualquer articulação do conceito de crise depende de (e desencadeia) uma configuração específica do tempo, notadamente do tempo percebido como em fluxo ou mudança, o horizonte também pode ser definido (em inglês) como aquela parte da superfície da Terra que seria visível se não houvesse irregularidades no caminho. A expansão precedente é o que lhe confere uma borda perceptível; inversamente, a imagem de uma borda externa, inalcançável e sempre recuando, chama a atenção para a extensão à sua frente – de onde se depreendem as conotações do horizonte enquanto uma vastidão. Para todos os efeitos, essa imagem do horizonte pode figurar como um plano

---

33 Um anterior futuro ('a perspectiva daquilo que terá sido' [Frederiksen 2020:159]).



de imanência.<sup>34</sup> Quando a fronteira se torna indeterminadamente remota, a expansão em primeiro plano emerge sob a forma de um platô, algo ressoando uma contínua intensidade. Assim, Guimarães observa que, na medida em que a imagem de um horizonte não envolve noções específicas de passado ou futuro, ela permite que o narrador foque nos movimentos temporalizantes dos atores.

Isso não implica no abandono do mundo de coordenadas processuais do narrador, tampouco dos tipos de ações possibilitadas quando os lugares permanecem estáticos e o tempo é pensado como em movimento. De fato, levantar a questão do tempo dos antropólogos-etnógrafos partiu do conceito de horizonte etnográfico, considerando seus efeitos sobre o que é percebido ‘naquele tempo’. Tal apreensão processual pode oferecer intervenções descritivas significativas. Isso se torna explícito na visão evidentemente processual de ‘horizonteamento’ de Petryna (2017:246–7), concebido como um instrumento de intervenção; ela o define como ‘um tipo particular de trabalho intelectual que reconfigura as possibilidades de conhecimento e ação’. Na incapacidade de agir frente a tudo o que já se sabe sobre as forças motrizes da mudança climática, juntamente com tudo o que ainda é desconhecido, Petryna argumenta que uma orientação intencional para a varredura do horizonte pode contornar algumas das limitações promovidas pelas atuais práticas epistemológicas e técnicas globais e suas previsões.<sup>35</sup> Seu argumento remete ao apelo de Irvine (mencionado anteriormente), que observa especificamente que ‘horizontes temporais traçados próximos ao presente obscurecem as condições materiais da existência humana’ (2020:173). Seu instrumento intervencionista (‘horizonteamento’) convida à adaptação em qualquer ramo da produção de conhecimento onde a proporção entre o que se compreende e o que escapa à compreensão muda a todo tempo e, dessa forma, para quem produz o conhecimento, muda ao longo do tempo.

É precisamente esse ‘horizonteamento’ que o Al Gore de Crook (Capítulo 6) inicia, e isso serve como uma conclusão apropriada. Por meio de diversos gêneros de intervenção, este profeta contemporâneo mobilizou diferentes percepções do tempo evocadas pela crise multidimensional das mudanças

34 Hodges (2014:44) sugere que tudo ‘o que existe do espaço-tempo reside e se diferencia “dentro” do presente vivo... [que, citando Deleuze e Guattari] pode ser conceituado... como um “plano de imanência”. Não é necessário acrescentar que uma tal ‘porção de imanência’ (Deleuze e Guattari 2004:175) é imaginada ou representada como um planalto sem começo nem fim.

35 No ponto em que os dados falham, quando as previsões do passado ou do presente se tornam enganosas, o ‘horizonteamento’ convida à ‘construção de regras adequadas de escala e ao cultivo de “equipamentos” para modelar, gerenciar e enfrentar um futuro complexo que está bem próximo’ (Petryna 2017:263).

climáticas. No contexto deste volume, o relato etnográfico de Crook adensa as formas com que o tempo pode ser apreendido enquanto um fluxo (processual). Atentando às diferentes modalidades do pensamento de Gore, ele descreve algumas das possibilidades criativas que a noção do movimento do tempo produz. Um comentário interessante sobre a imaginação linear emerge: a não linearidade é, de alguma forma, o nosso futuro – o do mundo. É quase como se o tempo ainda estivesse se movendo, ainda fluísse, a despeito de não ser em uma direção linear. Mas, então, o capítulo nos lembra do comentário de Latour (2005) sobre a interação sincrônica: alinhar o ‘tempo’ que as coisas ocupam perdeu, há muito, sua força ordenadora.

### **Últimas palavras**

Estar no futuro das crises disciplinares pregressas, como aludido no Prefácio, permite que se considere como os tempos alteraram as questões. Uma questão que surge deste livro é a indagação sobre em que medida, precisamente, o futuro coloca problemas para o presente. Se nós identificamos a noção de crise como derivada da pressão de um futuro inevitável sobre circunstâncias já existentes, também encontramos futuros que escapam por baixo dos horizontes das atividades correntes, ou que se tornam perceptíveis nos momentos em que são realizáveis, como quando (novos antigos) futuros emergem de forma aparentemente abrupta do passado. Colocando de outro modo, como valorizar a imaginação processual enquanto também se está atento aos futuros daqueles que não dependem das correntes do ‘tempo’ para chegar lá? Aqui, o conceito de crise emergiu como uma espécie de diagnóstico diferenciador.

Pode-se querer argumentar que a apreensão de crise provoca uma ênfase no fluxo (usualmente progressivo) do tempo. Porém, lidos em conjunto, esses ensaios mapeiam alguns dos tipos de terreno onde parece adequado dar proeminência analítica ao conceito, e então identificar a temporalidade que ele implica. Diversos detalhes nas descrições apresentam as formas como as pessoas imaginam, acomodam, resistem, se mantêm alheias ou alternam entre registros de relações que podem ser processualmente denominados ‘diferentes tipos de’ tempo (como em ‘espaço-tempo’). O espaço-tempo é, supostamente, o mesmo para todos os seres, o que faz com que essa noção não permita uma tradução direta para aquelas situações em que são as pessoas (incluindo metapessoas) os instrumentos de diferenciação, e em que, junto às pessoas, eventos/lugares surgem, em devir ou fazendo-se presentes, de maneiras distintas.

Pode-se expressar isso nos termos de um problema genérico no entendimento antropológico levantado por Robbins (2003, 2007) vinte anos atrás. O que há nas temporalidades euro-americanas modernas que

interpretam as transições abruptas como inconvenientes ou exóticas e, assim, possuindo efeitos perturbadores? As ideias sobre o fluxo do tempo são consideradas como tão evidentes que a continuidade nos parece ser o exato oposto da mudança, e justapor as duas produz uma espécie de frisson? Na visão processual, estados de equilíbrio pressupõe ausência de mudança, ao invés de um horizonte para a próxima mudança. A ausência de mudança tem sido, é claro, um poderoso modo padrão do pensamento colonial acerca dos povos que habitavam a antiga Amazônia e a antiga Melanésia. Ainda assim, onde aqueles que vivem o tempo processual podem se imaginar existindo apenas por meio de uma incessante novidade (à frente) para si, também é possível ser continuamente inovador<sup>36</sup> enquanto orientado para um futuro que trouxe de volta à existência (replicou) aquilo que já existira. No último modo, a novidade pode residir menos no caráter de um ato – que pode ser bastante rotineiro – do que naquilo que ele possibilita para novas manifestações de relações.

### Agradecimentos

Além de muitas trocas com colegas nesse empreendimento, sou muito grata às indicações bibliográficas feitas por Chris Ballard, Justin Shaffner e um parecerista anônimo.

### Referências

- Ballard, C. 2018. 'Afterword: Pacific futurities.' In W. Anderson, M. Johnson and B. Brookes (eds), *Pacific Futures: Past and Present*, pp. 280–93. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Bear, L. 2020. 'Chronocracy and its anthropological alternatives.' In E. Kirtsoglou and B. Simpson (eds), *The Time of Anthropology: Studies of Contemporary Chronopolitics*, pp. ix–xvi. London: Routledge.
- Bryant, R. and Knight, D. M. 2019. *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Caruth, C. 1996. *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

---

36 A propósito do ethos de transformações constantes na Amazônia, mencionado no início, Rollason (2014:1–2, seguindo Crook 2007) observa, em referência ao Pacífico: 'as vidas sociais são inerentemente inovadoras na medida em que fabricam continuamente novas constelações de relações sociais'. Assim, os Fuyuge têm inúmeras formas de interpretar o estado atual de suas relações e o que significa 'agir oportunamente, dados os horizontes correntes nos quais as pessoas conduzem suas vidas' (Hirsch 2021:32).

- Colson, E. 1984. 'The reordering of experience: anthropological involvement with time', *Journal of Anthropological Research* 40(1):1–13.
- Corsín Jiménez, A. and Willerslev, R. 2007. "An anthropological concept of the concept": reversibility among the Siberian Yukaghirs', *JRAI* (NS) 13(3):527–44.
- Crook, T. 2007. *Exchanging Skin: Anthropological Knowledge, Secrecy and Bolivip, Papua New Guinea*. Oxford: Oxford University Press for The British Academy.
- Crook, T. and Rudiak-Gould, P. 2018. 'Introduction: Pacific climate cultures'. In *Pacific Climate Cultures: Living Climate Change in Oceania*, pp. 1–20. Warsaw: De Gruyter.
- Dalsgaard, S. and Nielsen, M. 2016. 'Introduction: time and the field'. In S. Dalsgaard and M. Nielson (eds), *Time and the Field*, pp. 1–19. Oxford: Berghahn Books.
- Danowski, D. e Viveiros de Castro, E. 2017. *Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie; São Paulo: Instituto Socioambiental.
- De Coppet, D. 1985. '... Land owns people'. In R.H. Barnes, D. de Coppet and R.J. Parkin, *Contexts and levels: Anthropological Essays on Hierarchy*, pp. 78–90. Oxford: Anthropological Society.
- Deleuze, G. and Guattari, F. 2004 [1980]. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia* (trans. B. Massumi). London: Continuum, The Athlone Press Ltd.
- Demian, M. 2021. *In Memory of Times to Come: Ironies of History in Southeastern Papua New Guinea*. Oxford: Berghahn Books.
- Fabian, J. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Subject*. New York: Columbia University Press.
- 2010. 'Ethnography and memory'. In M. Melhuus, J.P. Mitchell and H. Wulff (eds), *Ethnographic Practice in the Present*, pp. 16–27. New York: Berghahn Books.
- Fausto, C. and Heckenberger, M. 2007. 'Introduction: history and the history of the "Indians"'. In C. Fausto and M. Heckenberger (eds), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, pp. 1–43. Gainesville: University Press of Florida.
- Ferme, M. 2018. *Out of War: Violence, Trauma, and the Political Imagination in Sierra Leone*. Oakland: University of California Press.
- Fortis, P. and Küchler, S. 2021. 'Introduction'. In *Time and its Object: A Perspective from Amerindian and Melanesian Societies on the Temporality of Images*, pp.1–20. London: Routledge.

- Foster, G., Scudder, T., Colson, E. and Kemper, R. 1979. 'Conclusion: the long-term study in perspective.' In G. Foster, T. Scudder, E. Colson and R. Kemper (eds), *Long Term Field Research in Social Anthropology*, pp. 323–48. New York: Academic Press.
- Frederiksen, M.D. 2020. 'Now is not: future anteriority and Georgian in Russia.' In M. Flaherty, L. Meinert and A.L. Dalsgård (eds), *Time Work: Studies of Temporal Agency*, pp. 158–72. New York: Berghahn.
- Gefou-Madianou, D. 2010. 'Ethnography in motion: shifting fields on an airport ground.' In M. Melhuus, J.P. Mitchell and H. Wulff (eds), *Ethnographic Practice in the Present*, pp.152–68. New York: Berghahn Books.
- Goldman, L.R. 1993. *The Culture of Coincidence: Accident and Absolute Liability in Huli*. Oxford: Clarendon Press.
- Goldman, L.R. and Ballard C. (eds) 1998. *Fluid Ontologies: Myth, Ritual and Philosophy in the Highlands of Papua New Guinea*. Westport, CT: Bergin and Garvey.
- Gow, P. 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Greenhouse, C. 2019. 'Times like the present: political rupture and the heat of the moment.' In M. Holbraad, B. Kapferer and J. Sauma (eds), *Ruptures: Anthropologies of Discontinuity in Times of Turmoil*, pp. 70–92. London: UCL Press.
- Hereniko, V. 2014. 'The human face of climate change: notes from Rotuma and Tuvalu.' In W. Rollason (ed.), *Pacific Futures: Projects, Politics and Interests*, pp. 226–35. Oxford: Berghahn Books.
- Hirsch, E. 2021. *Ancestral Presence: Cosmology and Historical Experience in the Papua Highlands*. New York: Berghahn Books.
- Hodges, M. 2008. 'Rethinking time's arrow: Bergson, Deleuze and the anthropology of time,' *Anthropological Theory* 8(4):399–429.
- 2014. 'Immanent anthropology: a comparative study of "process" in contemporary France.' In L. Bear (ed.), 'Doubt, conflict, mediation: the anthropology of modern time,'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS) 11:33–51.
- Holbraad, M., Kapferer, B. and Sauma, J. (eds) 2019. *Ruptures: Anthropologies of Discontinuity in Times of Turmoil*, London: UCL Press.
- Howell, S. 2012. 'Cumulative understandings: experiences from the study of two Southeast Asian societies.' In S. Howell and A. Talle (eds), *Returns to the Field: Multitemporal Research and Contemporary Anthropology*, pp. 153–79. Bloomington: Indiana University Press.
- Howell, S. and Talle, A. 2012. 'Introduction.' In S. Howell and A. Talle (eds), *Returns to the Field: Multitemporal Research and Contemporary Anthropology*, pp. 1–22. Bloomington: Indiana University Press.

- Irvine, R. 2020. *The Anthropology of Deep Time: Geological Temporality and Social Life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iteanu, A. 1999. 'Synchronisations among the Orokaiva', *Social Anthropology* 7(3):265–78.
- Jolly, M. 1994. *Women of the Place: 'Kastom', Colonialism and Gender in Vanuatu*. Chur, Switzerland: Harwood Academic Publishers.
- Jensen, C.B. and Rödje, K. 2010. 'Introduction'. In C.B. Jensen and K. Rödje (eds), *Deleuzian Intersections: Science, Technology, Anthropology*, pp. 1–35. Oxford: Berghahn Books.
- Jorgensen, D. 2016. 'The garden and beyond: the dry season, the Ok Tedi shutdown, and the footprint of the 2015 El Niño drought', *Oceania*, 86(1):25–39.
- Josephides, L. 2014. 'Imagining the future: an existential and practical activity'. In W. Rollason (ed.), *Pacific Futures: Projects, Politics and Interests*, pp. 28–47. Oxford: Berghahn Books.
- Kaartinen, T. and Sather, C. (eds) 2008. *Beyond the Horizon: Essays on Myth, History, Travel and Society: in Honour of Jukka Siiikala* (Studia Fennica 2). Helsinki: Finnish Literature Society.
- Kirtsoglou, E. and Simpson, B. (eds) 2020. *The Time of Anthropology: Studies of Contemporary Chronopolitics*. London: Routledge.
- Koselleck, R. 2002. *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts* (trans. T.S. Presner *et al.*). Stanford: Stanford University Press.
- Latour, B. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Leach, J. 2003. *Creative Land: Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. Oxford: Berghahn Books.
- Lynteris, C. 2020. *Human Extinction and the Pandemic Imaginary*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Melhuus, M., Mitchell, J.P. and Wulff, H. (eds) 2010. *Ethnographic Practice in the Present*. New York: Berghahn Books.
- Mitchell, J. and Bolton, L. (eds) 2021. 'Aesthetic satisfaction and the art of gardens', *Anthropological Forum* (Special Issue) 31(4):339–51.
- Moutu, A. 2013. *Names are Thicker than Blood: Kinship and Ownership amongst the Iatmul*. Oxford: Oxford University Press for The British Academy.
- 2020. 'Time in moments of crisis', paper presented in 'Time and the Ethnographic Horizons in Moments of Crisis', Museum Seminar Series, PNG National Museum and Art Gallery, Port Moresby.
- Munn, N. 1990. 'Constructing regional worlds in experience: kula exchange, witchcraft and Gawan local events', *Man* (n.s.) 25(1):1–17.
- Newell, J. 2019. 'Weathering climate change in Samoa: resources for resilience'. In T. Crook, and P. Rudiak-Gould (eds), *Pacific Climate Cultures: Living Climate Change in Oceania*, pp. 88–105. Warsaw: De Gruyter.

- Nielsen, M. 2014. 'A wedge of time: futures in the present and presents without futures in Maputo, Mozambique.' In L. Bear (ed.), 'Doubt, conflict, mediation: the anthropology of modern time', *Journal of the Royal Anthropological Institute, Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS) S1:166–82.
- Otto, T. 2017. 'Times of the other: The temporalities of ethnographic fieldwork' In S. Dalsgaard and M. Nielsen (eds), *Time and the Field*, pp. 64–79. Oxford: Berghahn Books.
- Petryna, A. 2017. 'Horizoning.' In J. Biehl and P. Locke (eds), *Unfinished: The Anthropology of Becoming*, pp. 243–66. Durham, NC: Duke University Press.
- Rifkin, M. 2017. *Beyond Settler Time: Temporal Sovereignty and Indigenous Self-determination*. Durham, NC: Duke University Press.
- Ringel, F. 2016. 'Beyond temporality: notes on the anthropology of time from a shrinking field site' *Anthropological Theory* 16(4):390–412.
- 2019. *Back to the Postindustrial Future: An Ethnography of Germany's Fastest-shrinking City*. Oxford: Berghahn Books.
- Robbins, J. 2003. 'On the paradoxes of global Pentecostalism and the perils of continuity thinking' *Religion* 33(3):221–31.
- 2007. 'Continuity thinking and the problem of Christian culture: belief, time, and the anthropology of Christianity' *Current Anthropology* 48(1):5–38.
- 2008. 'The future is a foreign country: time, space and hierarchy among the Urapmin on Papua New Guinea.' In T. Kaartinen and C. Sather (eds), *Beyond the Horizon: Essays on Myth, History, Travel and Society: In Honour of Jukka Siikala* (Studia Fennica 2), pp. 23–36. Helsinki: Finnish Literature Society.
- Rodríguez, L. and López, S. 2019. 'The crossroads of time.' In P. Pitarch and J. Kelly (eds), *The Culture of Invention in the Americas: Anthropological Experiments with Roy Wagner*, pp. 159–85. Canon Pyon (UK): Sean Kingston Publishing.
- Rollason, W. (ed.) 2014. *Pacific Futures: Projects, Politics and Interests*. Oxford: Berghahn Books.
- Rowlands, M. 2022. 'Time and permanence: in the epoch of the anachronic.' In D.N. Gellner and D.P. Martinez (eds), *Re-creating Anthropology: Sociality, Matter and the Imagination*, pp. 45–56. London: Routledge.
- Rumsey, A. 2000. 'Agency, personhood and the "I" of discourse in the Pacific and beyond' *JRAI* 6(1):101–15.
- Salmond, A. 2018. 'Think like a fish: Pacific philosophies and climate change.' In T. Crook and P. Rudiak-Gould, (eds), *Pacific Climate Cultures: Living Climate Change in Oceania*, pp. 155–9. Warsaw: De Gruyter.
- Scaglione, R. 1999. 'Yam cycles and timeless time in Melanesia' *Ethnology* 38(3):211–25.

- Scott, M.W. 2007. *The Severed Snake: Matrilineages, Making place, and a Melanesian Christianity in Southeast Solomon Islands*, Durham: Carolina Academic Press.
- Stasch, R. 2009. *Society of Others: Kinship and Mourning in a West Papuan Place*. Berkeley: University of California Press.
- Stavrianakis, A. 2019. *Leaving: A Narrative of Assisted Suicide*. Oakland, CA: University of California Press.
- Strathern, A.L. 2019. *Unearthly Powers: Religious and Political Change in World History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. 2017. 'Gathered fields: a tale about rhizomes', *ANUAC* 6(2):271–92.
- 2019a. 'A clash of ontologies? Time, law and science in Papua New Guinea', *HAU, Journal of Ethnographic Theory* 9(1):58–74.
- 2019b 'Generating plants and people'. In G. Cometti, P. Le Roux, T. Manicon and N. Martin (eds), *Au Seuil de la Forêt: Hommage a Philippe Descola, l'Anthropologue de la Nature*, pp. 1019–27. Paris: Tautem.
- 2021. 'Regeneração vegetativa: um ensaio sobre relações de gênero [Vegetative regeneration: An essay on gender relations, trans. B. N. Guimarães], *Mana* 27 (1):1–31.
- Vilaça, A. 2007. 'Cultural change as body metamorphosis', in Fausto, C. and Heckenberger, M. (eds), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, pp.169–193. Gainesville: University Press of Florida.
- 2016. *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. Oakland: University of California Press.
- 2021. 'Viruses, human-animal relations and response-ability in Indigenous Amazonia', Raymond Firth Memorial Lecture, ASA conference, 'Responsibility', St Andrews.
- Viveiros de Castro, E. 2015. *The Relative Native: Essays on Indigenous Conceptual Worlds*. Chicago: HAU Books.
- Werbner, P. 2016. 'Between *Tristes Tropiques* and cultural creativity: modern times and the vanishing primitive'. In B. Kapferer and D. Theodossopolous (eds), *Against Exoticism: Toward the Transcendence of Relativism and Universalism in Anthropology*, pp. 44–64. New York: Berghahn Books.





## Tempo e crise na religião Areruya

VIRGÍNIA AMARAL<sup>1</sup>



Nos ensinamentos sobre Areruya do povo amazônico Ingarikó, a crise figura em algumas das narrativas específicas de temporalidade. Do ponto de vista ingarikó, seu próprio futuro se revela como a realização de um plano de possibilidades já colocadas. No que diz respeito aos destinos de pessoas particulares – os Ingarikó e outras, como a própria etnógrafa –, esses ensinamentos apontam para a forma como a percepção de certas catástrofes futuras, e de quaisquer crises que elas possam produzir no presente, pertence àqueles chamados brancos. Os Ingarikó não são afetados por tais crises. Assim, assumindo o ponto de vista historicizante da etnógrafa, é como se aquilo que escapou ao horizonte seja a origem colonial do que os Ingarikó consideram simplesmente como uma religião indígena. Da mesma forma, os futuros cataclismos dos antigos profetas se distanciam do presente imediato das pessoas. Conforme o leitor descobre, tudo o que resta são vestígios de momentos que induzem um observador externo a conceituá-los como sendo de crise. Este capítulo procede de forma provocativa ao abordar uma discussão sobre cataclismo e ruptura à luz de uma leitura antropológica de teorizações ameríndias sobre tais pontos de vista, especulando sobre futuros a partir dos quais um etnógrafo poderia, por sua vez, olhar para trás. Nesse sentido, ele também aborda diretamente a noção de horizonte.

---

1 Este trabalho, produzido sob os cuidados do projeto Ethnographic Horizons no Centre for Pacific Studies, da Universidade de St Andrews, foi apoiado pela International Balzan Foundation.



Uma ideia familiar de crise inicia este capítulo, não porque antecipa os temas subsequentes, mas porque, crucialmente, traz à tona o tempo da antropóloga e a correlata emergência de um horizonte catastrófico. A noção de horizonte usada aqui diz respeito à possibilidade de se conhecer o que está além do campo imediato de percepção. O trabalho de campo entre o povo amazônico Ingarikó evidenciou o contraste entre meu novo horizonte catastrófico e o fato de meus anfitriões não mais temerem o fim cataclísmico de seu mundo, como previsto outrora por seus antigos profetas, que se viam habitando um mundo em crise. Além disso, a etnografia revelou que os Ingarikó também transformaram a compreensão de seus ancestrais sobre o papel determinante da colonização nessa crise. Este capítulo discute essas ressignificações com um foco temporal, sugerindo que os Ingarikó e outros povos amazônicos buscam utilizar o tempo a seu favor. Eu argumento que tal uso estratégico do tempo ocorre por meio de práticas corporais concebidas como capazes de manter ou transformar determinados estados de coisas.

As últimas duas décadas viram a proliferação de trabalhos científicos que apontam uma crise ecológica planetária protagonizada pela humanidade. Há, entretanto, discordâncias acerca do conceito de Antropoceno e da pertinência de se destacar a ação humana como força geológica capaz de se sobrepor às agências de outros seres nas transformações ambientais e as correlatas catástrofes da presente era (e.g. Chakrabarty 2008; Crutzen 2002; Crutzen and Stoermer 2000; Haraway 2015; Latour 2018; Lewis and Maslin 2015; Swanson, Bubandt and Tsing 2015; Tsing 2015). Há quem proteste contra a responsabilização de toda a espécie humana pelas catástrofes em curso, que minimizaria os impactos daqueles que ocupam o topo da hierarquia capitalista e que são, na maioria das vezes, os grandes emissores de gases provenientes da queima de combustíveis fósseis. Seria injusto (eles dizem) estender a responsabilidade a povos não capitalistas, cujos estilos de vida estão longe de ter os mesmos impactos socioambientais (Haraway 2015; Malm 2018; Moore 2015). Mais consensual é o reconhecimento de que a determinação humana de certas dinâmicas, anteriormente vistas como pertencentes ao domínio das ciências naturais, requer uma compreensão de que esses são fenômenos socioculturais. Essa constatação ressoa com a percepção de muitos povos sobre a atual degradação ecológica – uma compreensão informada por cosmologias que estabelecem uma continuidade moral e política entre as relações humanas e as interações com uma variedade de seres e elementos conhecidos (Crook and Rudiak-Gould 2018; Efi 2018; Kopenawa and Albert 2013; Krenak 2020). Antropólogos também observaram que tampouco as catástrofes previstas pela ciência dos países capitalistas são estranhas a seus interlocutores indígenas,

que cultivam escatologias cataclísmicas e têm experimentado fins de mundo a partir de seu fatídico encontro com o colonialismo.<sup>2</sup>

Em um artigo que considera formas distintas de historicidade, Gellner (1971) propõe que o ‘horizonte’ de um povo é como ele imagina sua própria história desde os primórdios (cosmogonia) até o fim conjecturado (escatologia). À parte da realidade familiar, o horizonte, como uma zona supostamente de difícil alcance, torna-se evocativamente intrigante. As chamadas sociedades modernas e naturalistas careceriam de horizonte por não conceberem seriamente cosmogonias ou escatologias sobrenaturais. Em outras palavras: para elas, ‘O que está no horizonte é conhecido por ser semelhante às coisas ordinárias da vida cotidiana’ (Gellner 1971:161).<sup>3</sup>

Uma parte dessa definição ressoa em trabalhos antropológicos mais recentes, que discutem concepções de ‘horizonte’ como metáfora espaçotemporal da possibilidade de se conhecer o que está além do campo perceptível imediato, inclusive, no trabalho etnográfico (Bryant and Knight 2019:35–6; Kaartinen and Sather 2008:9). E essas concepções serão úteis às reflexões subsequentes. A outra parte é limitadora por vincular cosmogonias e escatologias ao ‘sobrenatural’, mas tem sua utilidade precisamente porque nos leva a perceber, por contraste, que o Antropoceno e outras teorias sobre mudanças climáticas parecem ter aberto um novo horizonte escatológico para a comunidade científica.<sup>4</sup>

### **Um campo sem crise**

Esse era meu próprio horizonte quando conheci a região do povo Ingarikó, em 2014. Além das advertências dos estudiosos sobre a degradação ecológica planetária, preocupava-me o cenário brasileiro do período, com o avanço predatório de atividades econômicas – legais e ilegais; públicas e privadas – em regiões da floresta amazônica e territórios das chamadas ‘populações tradicionais’, inclusive terras indígenas. Nesse período também aumentaram ataques a essas populações. O governo federal de então estava, pelo menos,

---

2 Para casos das terras baixas sulamericanas, ver o trabalho precursor de Albert 1993; ver também Danowski e Viveiros de Castro 2015; Pierri 2013.

3 A autora traduziu para o português todas as citações de trechos originalmente em inglês.

4 Não desconsidero que, na comunidade científica, as concepções de fim de mundo são diversas. Como observaram Danowski e Viveiros de Castro (2015:35): ‘Essas flutuações ou equivocções não tiram a saliência e a pregnância da ideia de “fim do mundo”; ao contrário, as difratam e multiplicam em uma variedade de fins e de mundos que parecem entretanto exprimir todos uma mesma intuição histórica fundamental: foi-nos revelado que as coisas estão mudando, mudando rapidamente, e não para o bem da vida humana “tal como a conhecemos”’.

comprometido com metas anunciadas em acordos ambientais internacionais, ao contrário daquele eleito em 2018, que teve impactos devastadores sobre os povos indígenas e o meio ambiente. Ainda assim, os dados e as notícias estarreciam: o número de terras indígenas homologadas foi bastante inferior ao dos governos anteriores; as taxas de desmatamento da Amazônia brasileira subiram depois de quase uma década de queda; perdurava, no estado do Mato Grosso do Sul, a violência exacerbada de fazendeiros e aliados contra o povo indígena Guarani Kaiowá, assim como as altas taxas de suicídio entre seus jovens; a construção da hidrelétrica de Belo Monte, encampada pelo governo federal apesar da oposição de diversos setores da sociedade civil, levava o caos para a cidade Altamira, no coração da Amazônia<sup>5</sup>; e invasão garimpeira da Terra Indígena Yanomami, que esteve fora do controle nos últimos anos, já vinha crescendo.<sup>6</sup>

Surpreendi-me, portanto, com minha própria percepção de que no norte do estado de Roraima, não tão longe dos Yanomami, os Ingarikó estavam vivendo bem naquele momento – impressão que perdurou durante os quatro anos em que realizei trabalho de campo entre eles, ainda que as situações brasileira e mundial só tenham piorado. Havia, é claro, alguns problemas: eles enfrentavam dificuldades relativas aos sistemas públicos de saúde e educação para populações indígenas; ademais, reclamavam da crescente escassez de peixes e caça em sua região. Entretanto, os Ingarikó não tinham seu território invadido por grileiros, madeireiros ou garimpeiros; não eram ameaçados por fazendeiros ou por qualquer empreendimento governamental; sua população mais do que duplicara nas últimas duas décadas; à diferença de outros povos indígenas das Américas, não viam seus jovens afetados por surtos de suicídio e eram capazes de manter por perto a maioria deles, protegendo-os de uma vida marginalizada em centros urbanos<sup>7</sup>; podiam, enfim, dedicar grande parte de

---

5 As pessoas temiam, por exemplo, o despejo e a fragmentação de comunidades indígenas e ribeirinhas que habitavam a região do rio Xingu, como de fato aconteceu.

6 Cada um desses processos é facilmente verificável, pois todos foram bem documentados. Ver, por exemplo: [www.aljazeera.com/features/2012/1/20/dam-it-brazils-belo-monte-stirs-controversy](http://www.aljazeera.com/features/2012/1/20/dam-it-brazils-belo-monte-stirs-controversy) (acessado em 5 de fevereiro de 2023) e [g1.globo.com/natureza/noticia/2015/11/alinhada-uniao-europeia-dilma-pede-acordo-do-clima-com-forca-legal.html](http://g1.globo.com/natureza/noticia/2015/11/alinhada-uniao-europeia-dilma-pede-acordo-do-clima-com-forca-legal.html) (acessado em 2 de outubro de 2024).

7 Há muitos exemplos etnográficos de jovens ameríndios que se deslocam para ambientes urbanos sob a justificativa de concluir os estudos. Boyer 2012 sugeriu uma correlação entre esse fenômeno e o das altas taxas de suicídio entre jovens da Mesoamérica. Para reflexões sobre suicídio indígena na América do Sul, ver Aráuz and Aparicio 2015.

seu tempo ao que mais gostam: reuniões regadas a *kaasiri* (bebida fermentada à base de mandioca), e animadas pela troca de anedotas engraçadas.

### A cataclismologia residual de Areruya

Tive, então, outra surpresa quando constatei a mensagem apocalíptica propagada em seus cultos religiosos semanais.<sup>8</sup> À semelhança dos Akawaio e Patamona, os Ingarikó se autodenominam Kapon – termo que pode ser traduzido como ‘ser humano’, ‘humanidade’ ou ‘pessoa’. Esses povos habitam a região de tríplice fronteira entre Brasil-Guiana-Venezuela, no norte amazônico, e têm como vizinhos os Pemon, também conhecidos como Makuxi, Taurepang, Arekuna e Kamarakoto. Apenas alguns dos Kapon e Pemon são praticantes da religião Areruya. Há indígenas e antropólogos que preferem designá-la Aleluia ou Hallelujah, as traduções para o português e o inglês usadas no Brasil e na Guiana. Eu opto pela grafia ‘Areruya’ em consonância com a dos Ingarikó letrados e com a pronúncia da maior parte da população. As cerimônias religiosas são sempre constituídas de rezas, cantos e uma dança circular coletiva em grandes malocas chamadas *soosi* (do inglês ‘church’). Elas ocorrem semanalmente, bem como em datas festivas como o Natal e o Ano Novo, tendo sido testemunhadas pelo etnólogo alemão Koch-Grünberg (1981:74, 112) em 1911, quando ele visitou aldeias dos povos Taurepan, Makuxi e Wapixana. De acordo com o jesuíta Cary-Elwes, já em 1917, os Akawaio definiam Areruya como religião – estatuto que o Guyana Council of Churches oficializou em 1977 (Bridges 1985:101–7; Butt Colson 1998:79–81; Goodrich 2003:70, 73).

Os líderes religiosos dizem que seus antigos profetas eram capazes de sonhar com o deus cristão, que lhes transmitia sua sabedoria e os alertava sobre um cataclismo que destruiria a Terra e seria antecipado pela aparição de Jesus Cristo. Ainda hoje, cantos, rezas e sermões religiosos anunciam o irrompimento de *parau*, uma água incandescente que deverá queimar toda a matéria terrestre, inclusive, todos os seres humanos. Jesus salvará aqueles mais comprometidos com a ética e a prática da religião indígena. Até lá, eles terão se transformado em seres divinos, aptos a viver no paraíso, sem morrer. Os Ingarikó não têm muitas informações sobre o paraíso, mas dizem tratar-se de um lugar permanentemente iluminado, limpo, livre de sofrimento e morte. Em contraste, consideram a Terra *ëri* – adjetivo que exprime ruindade, sujeira ou feiura. O que a torna ruim são as mortes, as doenças, o envelhecimento, a fome e as brigas que nós, seus habitantes, impomos uns aos outros. Somos

---

8 Confirmando o que eu havia lido na etnografia de Abreu (2004), realizada entre os Ingarikó na década de 1990.

todos, inclusive animais e outros seres terrestres, *makoi* (ruins ou pecadores). Por isso, Areruya prevê a destruição desse mundo.

Ocorre que, hoje, a maioria dos Ingarikó, inclusive alguns dos mais religiosos, duvida de sua capacidade em acessar o paraíso divino sem morrer e declara que seu empenho em praticar os princípios da religião tem como objetivo maior viver bem na Terra: entre os próprios parentes, harmoniosamente, alimentando-se com abundância e qualidade. E essa utopia contemporânea parece justificar o bem estar social que eu atribuí a eles. Quanto ao cataclismo anunciado, eles não acreditam em sua iminência. Alguns dizem que trata-se de uma metáfora da degradação que todos nós, seres terrestres, experimentamos, muito embora ela seja provocada principalmente pelo estilo de vida não indígena, focado na acumulação de dinheiro e objetos à custa de relações de generosidade e respeito intrahumanas e interespecíficas. Por isso mesmo, os chamados ‘brancos’ estão sujeitos às guerras e catástrofes ecológicas que os Ingarikó veem na televisão quando vão às cidades mais próximas.<sup>9</sup> Eles entendem que, por enquanto, têm sido relativamente poupados de tais crises, mas isso não significa que ela jamais os afetará.

Sua crítica antropológica ressoa a de outro povo indígena da América do Sul, os Guarani-Mbya, conforme a etnografia de Pierri (2013). Assim como os Ingarikó, os Mbya concebem o paraíso celestial divino como ontologicamente superior ao patamar terrestre, cuja degeneração atribuem sobretudo ao capitalismo dos brancos. Eles não duvidam do advento do cataclismo previsto por seus pajés, mas entendem que serão poupados. O cataclismo colocará um fim à existência dos brancos, mas não da Terra. Em diálogo com os teóricos do Antropoceno e seus críticos, os Mbya poderiam dizer que os brancos seriam as únicas vítimas de sua própria força geológica. Os Ingarikó também se recusam a compartilhar com os brancos o mundo ideal que aspiram para si; a diferença é que eles o localizam no patamar celestial e ambicionam alcançá-lo espiritualmente, após a morte, independentemente de qualquer cataclismo.

---

9 Os Ingarikó costumam se referir aos brasileiros não indígenas como *karaiwa*, em contraste com outros estrangeiros com quem eles e seus antepassados já tiveram contato: *mekoro*, os negros; *sipanio* (de ‘espanhois’), em referência aos venezuelanos; e os *paranakirí*, que são pessoas de pele bem clara, muitas vezes, falantes do inglês. Essas categorias são contextualmente ajustadas, de modo que qualquer pessoa não indígena pode, eventualmente, ser designada *karaiwa*. Quanto ao termo em português ‘brancos’, os Ingarikó usam-no em referência a todas as pessoas que designariam *karaiwa*, ou seja, qualquer não indígena, inclusive, pessoas de pele mais escura, que não seriam considerada ‘brancas’ no Brasil.

Graças à leitura de etnografias previamente realizadas entre os Kapon e Pemon, eu já ouvira falar da escatologia de Areruya, antes mesmo de conhecer os Ingarikó (Abreu 2004; Andrello 1993; Butt 1960; Butt Colson 1998). A novidade que o trabalho de campo me revelou foi, portanto, a ressignificação do cataclismo. Outra novidade intrigante foi a afirmação dos Ingarikó sobre a origem exclusivamente indígena de sua religião, que eles não associam à colonização, nem a empreendimentos missionários. Ambas me abriram um novo ‘horizonte etnográfico’, na medida em que me motivaram a refletir sobre os mecanismos da construção de seu passado originário e sua escatologia, que confrontam minhas próprias concepções temporais.

### **Os profetismos precursores**

Relatos de cronistas sugerem que a religião Areruya resultou de movimentos proféticos dos Kapon e Pemon que emergiram, sobretudo no século dezanove, pouco depois da chegada dos ingleses à Guiana. Este foi um período em que as populações nativas se viam dizimadas por epidemias e guerras interétnicas, que se intensificaram no século anterior em razão da crescente captura de indígenas para suprir a demanda escravocrata holandesa.<sup>10</sup> Relações de exploração também contribuíram para a transformação radical das redes políticas tradicionais das populações nativas.

Muitos desses movimentos foram liderados por pajés que, a partir de relações efêmeras ou periódicas com missionários, passaram a reproduzir aspectos de liturgias cristãs e a exortar seus seguidores indígenas à prática ritual intensa, a fim de salvá-los de um iminente cataclismo, com a eventual garantia de um lugar no paraíso cristão e, em alguns casos, da conquista dos bens de colonizadores. Do meu ponto de vista, o cataclismo anunciado é a maior evidência de que, naquele momento, os profetas e seus seguidores se viam em um mundo em crise.

Essa reconstituição histórica dos profetismos precursores de Areruya, que eu e outros antropólogos compartilhamos com base em fontes primárias, contrasta com a concepção ingarikó sobre a origem exclusivamente indígena de sua religião. Como Butt (1960) já havia notado em seu bem conhecido artigo sobre o surgimento de Areruya, várias histórias de origem da religião enfatizam que os pioneiros indígenas receberam as palavras religiosas diretamente de

---

10 Nos séculos 17 e 18, as relações comerciais entre as populações nativas da Guiana Ocidental e os europeus coexistiram com as tradicionais guerras interétnicas, motivadas pela ambição de controlar os bens incluídos no sistema de troca indígena, principalmente pelos holandeses. Estes, em contrapartida, exigiam escravos – um papel que era imposto aos cativos prisioneiros nessas guerras (Dreyfus 1993; Farage 1991; Whitehead 1990).



Deus, que eles contataram diretamente, sem a mediação missionária. Algumas versões dizem que esse contato ocorria através de viagens espirituais oníricas, um método de conhecimento típico do xamanismo. Cabe, portanto, enfatizar que a originalidade indígena da religião, tal como reivindicada pelos Ingarikó, deve muito à natureza xamânica de muitas das práticas religiosas.

Isso dito, ressalto que muitos desses mitos relacionam a emergência da religião à colonização, embora retratem essa relação como sendo de competição e não de influência. Eles contam como a religião teve origem a partir do encontro de seus profetas fundadores com religiosos não indígenas, muito embora o conhecimento destes últimos seja sempre colocado em dúvida. Na versão ingarikó, o profeta indígena Píraikoman compreende as palavras divinas melhor que seu rival branco, Noé, considerado o criador das religiões bíblicas. Em outra versão, dos vizinhos Akawaio, os missionários britânicos não revelam o caminho do paraíso ao pupilo indígena. Quando ele o encontra por conta própria, Deus lhe diz pra não confiar nos brancos, que são assassinos (Amaral 2019:122–7, 141–8).

### A vingança pelo mito

Santos-Granero (2007) se deparou com um problema etnográfico similar. Esse autor especula que, em um passado pré-colombiano, os Yanasha do piemonte andino incorporaram elementos litúrgicos dos Inca e, posteriormente, de padres católicos. Eles mantêm as duas tradições rituais no presente sem, no entanto, compreender que elas foram apropriadas. Considerando que, em ambos os casos, as apropriações supunham relações de dominação desvantajosas para os Yanasha, o autor sugere que tais processos de esquecimento deveriam ser tomados como estratégias políticas: ‘Com o esquecimento, os Yanasha desempoderaram os outros para que eles mesmos se empoderem’ (Santos-Granero 2007:62).

Esse argumento pode nos levar a imaginar, por equivocação (*sensu* Viveiros de Castro 2004), que a manipulação da memória, por si só, é a estratégia política que empodera um povo.<sup>11</sup> Assim como Santos-Granero

11 Poderíamos imaginar, por exemplo, que a maneira como o passado é narrado tem como efeito a autoestima ou o orgulho coletivo, motivando certa postura política de um povo em relação a adversários – no caso, os colonizadores – a fim de transformar sua relação assimétrica. Como argumentarei, essa compreensão é muito diferente de maneiras de povos da Amazônia indígena de conceber as possibilidades de transformação por meio de práticas corporais contínuas. Conforme as concepções temporais de tais povos, não adiantaria cultivar determinadas narrativas sobre o passado para gerar resultados políticos futuros, se a prática contemporânea já não antecipar o porvir desejado.

e outros antropólogos que se confrontaram com situações etnográficas semelhantes na Amazônia (Gow 2001; Hugh-Jones 1988), os limites de minhas próprias noções históricas me levam a imaginar que um povo como o Yanésha transformou seu passado marcado por relações assimétricas de inimizade. Entretanto, argumentarei adiante que – conforme concepções temporais dos Ingarikó e de outros povos amazônicos – o que torna a transformação do passado uma estratégia política são seus possíveis, mas em algum sentido já existentes, efeitos no presente e no futuro.

Considero, inicialmente, dois estudos sobre a relevância social da lembrança e do esquecimento dos inimigos entre povos ameríndios. Um deles é o texto de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (1985) sobre concepções temporais dos antigos Tupinambá. De acordo com os autores, esse povo guerreiro interessava-se, não exatamente pelo status de seus pares mortos, mas por sua quantidade e também pelos inimigos, cuja memória os motivava a cometer novas vinganças. A ritualização das mortes dos inimigos viabilizava a apropriação de seus nomes, a formação de novos guerreiros e a continuidade da vida social. A vingança seria, assim, o eixo temporal dos Tupinambá, aquilo que conectava o passado (as mortes sucedidas) ao futuro (as mortes no porvir).

O outro estudo é o de Taylor (1993) sobre os Jivaro da fronteira amazônica entre Equador e Peru. Segundo a autora, tais povos se esforçavam para se esquecer de seus mortos, inclusive de grandes guerreiros que se transformavam nos espíritos *arutam*, capazes de transmitir às futuras gerações princípios de guerra e nomes para crianças recém-nascidas. Porém, os Jivaro não se esqueciam daqueles, entre seus finados, cujas cabeças eram caçadas por inimigos, os quais privavam os parentes vivos de executar os ritos de luto fundamentais ao apagamento da memória do morto e também à continuidade da vida. E era justamente a impossibilidade de esquecimento que os motivava à vingança. Porém, ao contrário dos Tupinambá, que se lembravam das circunstâncias das mortes de seus pares e dos feitos de seus inimigos, os Jivaro não faziam da vingança o motor de sua história, capaz de conectar o passado a um futuro de reparação.

Quanto aos Ingarikó, embora eles tenham se esquecido de seus inimigos brancos, eles cultivam a memória dos antigos profetas, de quem herdaram a filosofia e os valores religiosos que regem sua vida social. Muitos deles adotaram, aliás, nomes bíblicos ou inspirados na cosmologia cristã, como Noah, Abel, Kíraisi (de 'Christ'), Inserí (de 'angel') e Epín (de 'heaven'). Assim, os Ingarikó se diferenciam de ambos os Jivaro e os Tupinambá, que não conservavam a lembrança da biografia de seus ancestrais ilustres. Ocorre que as trajetórias exemplares dos precursores da religião Areruya costumam ser mitificadas. É também importante observar que esses profetas são lembrados

como pessoas de capacidades extraordinárias, que contataram o deus cristão por mérito próprio. As poucas narrativas que mencionam seu encontro com brancos enfatizam a superioridade do conhecimento religioso indígena sobre o bíblico e a exclusividade dos adeptos de Areruya em ter o paraíso divino como destino *post mortem*. Os Ingarikó e alguns de seus vizinhos Kapon e Pemon não historicizaram sua relação de inimizade com os brancos, mas localizaram-na na mitologia, onde realizam sua vingança. Essa operação permite que eles se ‘empoderem’ em detrimento do seu inimigo. Todavia, sustento que, na perspectiva desses povos indígenas, a inversão mítica da assimetria colonial é uma estratégia política na medida em que visa a autotransformação no presente e no futuro. Compreendê-la como tal exige levarmos em conta mecanismos de sua temporalidade.

### **Reproduções e rupturas: dois tipos de transformação**

Na introdução ao livro *Time and Memory in Indigenous Amazonia*, os editores fazem a seguinte consideração, relativa aos sistemas intelectuais dos povos da região:

os conceitos de ação e agência estão ligados ao problema de se produzir transformações em um mundo que não é visto como produto de convenções sociais. Agência aqui supõe a possibilidade de produzir transformações na ordem estabelecida pelo mito e não a substituição de uma convenção por outra convenção.

(Fausto and Heckenberger 2007:13)

De acordo com essa linha de raciocínio, as concepções temporais de tais povos exigiriam, então, que as transformações almejadas ocorressem no tempo mítico, cujas convenções seriam sempre reproduzidas pelos agentes. Em consonância, parece-me que a grande potencialidade política da reversão mitológica por parte dos adeptos de Areruya se deve à possibilidade, admitida por eles, de que essa operação possa determinar a transformação do futuro. Em outras palavras, eles teriam transformado as agências de seus ancestrais míticos por entenderem que sua reprodução lhes geraria um presente e um futuro diferentes e desejáveis, nos quais criariam suas próprias relações com os espíritos cristãos e se vingariam dos brancos mediante a reversão das assimetrias que lhes foram impostas. Vê-se que, hoje, os Ingarikó e outros praticantes de Areruya diferem dos antigos Tupinambá, que ‘historicizavam’ suas relações de inimizade ao considerá-las como causas passadas de mortes futuras. Provavelmente eles assim procediam – eis o ponto – porque não tinham o intuito de transformar o que a memória dos inimigos lhes reservava: outras guerras e vinganças.

Entretanto, há pelo menos mais um modo de os povos indígenas da Amazônia e de outras regiões das terras baixas sul-americanas entenderem suas transformações coletivas. Muitos deles se veem em um contexto espaçotemporal (um mundo e uma era), que teria sido precedido por outros contextos espaçotemporais. Via de regra, o primeiros deles é o tempo mítico pré-especiação, no qual todos os seres compartilham a mesma subjetividade humana. A segunda era é, muitas vezes, marcada pela especiação – ou seja, a diferenciação entre os seres terrestres conforme suas respectivas formas assumidas – e a separação entre os habitantes imortais do céu e os da terra, fadados à mortalidade e outras mazelas. Alguns povos se veem como parte dessa era. Outros a tomam como anterior à contemporânea, caracterizada pelas assimetrias colonialistas e a correlata necessidade de extinção da terra que teria sido degenerada sobretudo pelo estilo de vida dos colonizadores (Gow 1991; Pierrri 2013:257–8; Santos-Granero 2007:48–51; Taylor 2007:154–7; Wright 2005:263–4).

Em muitas dessas cosmologias, as transições são desencadeadas por cataclismos. É o que contam os Ingarikó mais velhos e cultos: o mundo já foi duas vezes extinto por dilúvios. Após o primeiro deles, provocado pelo mau comportamento dos irmãos mitológicos Makunaimë e Siikë, os seres terrestres foram diferenciados entre si e da humanidade celestial. O segundo dilúvio, enraizado no mito bíblico de Noé, inaugurou a atual era da religião Areruya e colocou a conquista da imortalidade dos seres celestiais no horizonte da humanidade terrena. Conforme a doutrina religiosa, o terceiro viabilizará essa conquista.

Antropólogos como Santos-Granero (2007:48) e Taylor (2007:155–6) identificaram continuidades ou mesmo uma linearidade entre eras concebidas, respectivamente, pelos Yanhesha e os vizinhos Quechua dos povos Jivaro do alto Amazonas. Conforme notado por Taylor, é possível que os últimos tenham desenvolvido um registro linear ‘ocidentalizado (ou, pelo menos, andinizado)’. Em contraste, eu ressalto as rupturas que separam as eras concebidas pelos Ingarikó, já que cada uma delas apresenta condições ontológicas próprias e radicalmente distintas das demais. Isso é consoante à observação de Danowski e Viveiros de Castro sobre a escatologia dos povos ameríndios, cujas ontologias eles consideram como sendo perspectivistas (*sensu* Viveiros de Castro 1996):

O que parece ser uma constante nas mitologias indígenas do fim do mundo é a impensabilidade de um mundo sem gente, sem uma humanidade, por mais diferente da nossa que ela seja – em geral, aliás, as sucessivas humanidades de cada era cósmica são completamente alheias entre si, são como espécies distintas. A destruição do mundo é a destruição da humanidade e vice-versa; a recriação do mundo é a recriação de alguma

forma de vida, isto é, de experiência e perspectiva; e como já vimos, a *forma* de toda vida é ‘humana’.

(Danowski e Viveiros de Castro 2015:102)

Em uma ontologia perspectivista ameríndia, o ‘mundo’ percebido por cada grupo humano ou espécie seria um atributo dos corpos de seus membros. Corpos que são construídos através de práticas compartilhadas que os tornam consubstanciais e, ao mesmo tempo, diferenciam-nos de outros corpos, isto é, de outras perspectivas e seus respectivos mundos. Os autores sugerem, então, que ‘A destruição do mundo é a destruição da humanidade e vice-versa’. Em uma chave perspectivista, falar sobre o fim do mundo é, então, falar sobre o fim de uma perspectiva coletiva e permanentemente construída, ou seja, de um conjunto de costumes que configura uma comunidade de corpos consubstanciais. E é nessa chave que imagino um possível sentido de ‘ruptura’ para um povo amazônico como os Ingarikó. Em outras palavras: eles parecem entender que cada cataclismo marca uma ruptura entre distintas perspectivas construídas por eles próprios (a presente e a prospectiva) e por seus ancestrais (a do tempo mítico pós-especiação que, conforme veremos, não é exatamente passada).<sup>12</sup>

Alguns trabalhos de antropologia do tempo descrevem temporalidades organizadas por eras, que seriam resultantes de rupturas (descritas como ‘episódicas’) e diferentes daquelas evolucionistas, como as de tradições europeias, nas quais a transformação coletiva é concebida como resultado de um processo gradual e linear. O modelo episódico concebe que um determinado ‘estado de coisas’ passar a vigorar através de um único episódio disruptivo (Gellner 1964:4–6; Munn 1992:12; Robbins 2007:11–12).

Uma discussão original sobre o assunto foi feita por Strathern (2021:39–41), com base em etnografias melanesistas do plantio de inhames e outros cultivares com capacidade regenerativa. Strathern sugere que tais práticas agrícolas podem inspirar noções episódicas de transformação. Um exemplo é o do povo da Ilha de Ambrym, em Vanuatu (Rio 2007:114–15). Eles metaforizavam o ciclo de vida de um tubérculo como inhame em conformidade com transições geracionais de dinâmicas humanas de procriação e morte. Tais transições eram pensadas como rupturas: para cultivar inhames, era necessário enterrar um tubérculo inteiro ou parte dele. O enterro era concebido como morte e o tubérculo ‘morto’, como ‘pai’ daqueles que se originariam de sua regeneração. Com o tempo, era necessário evitar que

---

12 Vale ressaltar a inexistência de uma diversidade de perspectivas bem definidas na era mítica pré-especiação, quando os corpos dos coletivos ainda não haviam assumido suas formas definitivas.

seu processo de apodrecimento contaminasse a prole, que já estaria se desenvolvendo. O agricultor desenterraria, então, os restos do tubérculo outrora generativo, separando-o de seus descendentes. A divisão promovia uma ruptura geracional e, ao mesmo tempo, garantia a regeneração. A partir de então, um pedaço de um tubérculo de nova geração seria enterrado novamente, tornando-se o pai de outra prole, mesmo que isso dependesse de sua própria morte.

Analogamente, pensando em termos de procriação, as pessoas da antiga Papua-Nova Guiné concebiam uma descontinuidade radical entre sua época e a de seus ancestrais. O que se recriava entre uma época e outra era a própria ruptura intergeracional, que poderia ativar o potencial (re)generativo nas pessoas.

Seus ancestrais viveram em um presente com seu evidente futuro potencial, ou seja, as pessoas de hoje: as pessoas vivas no presente seriam as mudas ou os brotos daquele potencial anterior, que elas trouxeram para o seu próprio presente a fim de que elas também pudessem ser regeneradoras de um novo futuro.

(Strathern 2020:41)<sup>13</sup>

Strathern também reconhece uma temporalidade episódica nos profetismos melanésios. Movidos pelo desejo de transformação das relações de poder entre indígenas e colonizadores, profetas recriariam o próprio passado onde tais relações assimétricas foram estabelecidas (Strathern 2019:67). Assim, eu sugiro, eles poderiam regenerar as capacidades de seus ancestrais que determinaram o passado transformado. Voltando aos Ingarikó, eu havia considerado que sua cataclismologia exemplifica bem determinada concepção indígena sobre transformações coletivas através de rupturas, mais precisamente, de mudanças de perspectiva. Por outro lado, eu também sustentei que eles cultivam um profetismo que transforma e mitifica um passado inaugurador da assimetria colonialista, de modo que eles possam regenerá-lo conforme seus interesses. Porém, os Ingarikó não concebem esse passado como pertencente a outra era, anterior ao último dilúvio. Nenhuma ruptura o separa do presente. A conquista de Areruya pelo profeta mítico Piraikoman, que garante aos religiosos uma via possível de divinização (mesmo que *post mortem*), se mantém como grande evento definidor da era atual. Quanto ao mundo anterior de Makunaimë e Siikë, veremos adiante que, embora um dilúvio o tenha apartado da atual era, a perspectiva mantida por

---

13 Ver também Strathern (2019:69–70) para reflexões semelhantes a partir de outros exemplos melanésios.

seus habitantes ainda se faz presente como uma dimensão da pessoa Ingarikó, muito embora os adeptos de Areruya se empenhem em se diferenciar dela.

É verdade que os líderes religiosos anunciam um cataclismo incandescente prospectivo e a correlata transformação radical de perspectiva dos religiosos, que se divinizarão no paraíso, e a dos demais seres terrestres, fadados a habitar um lugar de escuridão. Essa concepção de transformação por ruptura associa-se à outra, que redefine um passado a ser regenerado, contudo, de forma diferente da dinâmica de separação e continuidade entre eras que vimos nas temporalidades episódicas da Melanésia. Isso fica mais evidente quando consideramos os dois horizontes prospectivos dos Ingarikó religiosos: a concepção de transformação cataclísmica não imagina um ‘futuro’ compreendido como continuidade do mundo contemporâneo no porvir. A outra concepção tem um ‘futuro’ e considera que ele já é vivido no presente.

Em outras palavras, os adeptos de Areruya antecipam o porvir através da manutenção de determinadas práticas rituais e cotidianas, que lhes viabilizarão uma divinização diferida e gradual.<sup>14</sup> Os dois horizontes em questão não são contraditórios e podem até se complementar. A religião diz que, no momento do cataclismo, apenas aqueles que tiverem se transformado gradualmente, ao longo de sua vida, terão condições de assumir a perspectiva divina e subir ao paraíso com Jesus Cristo; no pior dos cenários, os religiosos queimarão na terra, mas conseguirão salvar seu espírito. Em todo caso, vimos que a maioria dos Ingarikó de hoje, inclusive alguns dos mais religiosos, relativiza o cataclismo anunciado e a possibilidade de moldar um corpo digno da imortalidade divina. E entendo que ambas as relativizações são indícios de que eles já não almejam tanto uma ruptura com seu mundo atual.

### **A temporalidade do campo**

Ao contrário do que Vilaça (2015:216, 2016:245–8) e Robbins (2004:297) identificaram, respectivamente, entre os Wari’ do sudoeste amazônico e os Urapmin da Melanésia, que se tornaram cristãos há algumas décadas, não testemunhei, no contexto de Areruya, ritos confessionais ou qualquer outra prática que fomentasse a concepção de um eu interior individualizante. O mesmo não poderia ser dito sobre os empregos públicos, como os de professores e agentes indígenas de saúde, cada vez mais cobiçados pelos

14 Os praticantes de Areruya falam em etapas de transformação de uma pessoa e também da coletividade religiosa, ao longo da vida e conforme o comprometimento ético e ritual. A cada etapa, aproxima-se mais da condição divina. A seguir, uma caracterização superficial dessas etapas: *ekoneka* (organizar-se ou preparar-se); *epirema* (rezar para si mesmo); *emaimupa* (dotar-se da palavra divina); *esensima* (transformar-se); e *emísaka* (elevar-se ao paraíso).

jovens Ingarikó. Hoje em dia, a maioria deles está empregada, envolvida em projetos ou na educação escolar. Em seu entendimento, tudo isso pode lhes gerar renda. Pessoas mais velhas chegam a dizer que, à diferença das experiências que tiveram quando jovens, este é o tempo da educação escolar. Embora aqueles que conquistam empregos tendam a compartilhar sua renda com os parentes mais próximos, já é possível identificar uma assimetria econômica entre núcleos familiares de assalariados e os de não assalariados – um fenômeno que entra em choque com valores que Robbins descreveria como ‘relacionalistas’. Ademais, alguns têm adotado um incipiente discurso meritocrático, que valoriza o esforço individual, a fim de justificar a desigualdade decorrente de sua condição assalariada. Os líderes das igrejas reclamam da ausência de alunos e seus professores nas cerimônias semanais. Na verdade, não é incomum ouvir de jovens professores várias justificativas para não estarem presentes em nenhuma delas. Ainda assim, a maioria dos jovens se assemelha ao resto da população, pois observa pelo menos algumas das práticas religiosas e compartilha os princípios éticos da religião.

É então possível fazer a seguinte generalização: quase todos os Ingarikó são religiosos e percebem as condições terrestres como ontologicamente inferiores às do paraíso celestial, onde o deus cristão e outras divindades habitam. A terra é a morada de Makoi, o Diabo, um espírito que pode assumir formas diversas e influenciar ações e pensamentos perniciosos. O termo *makoi* também denota ruindade e ‘pecado’, uma palavra utilizada para caracterizar aqueles que brigam, fazem feitiçaria, matam, agridem outras pessoas ou se comportam de modo moralmente condenável. Por cometerem deslizes frequentes, todos os seres terrestres compartilham, habitualmente, a perspectiva de Makoi. Assim, quando os Ingarikó contemporâneos se esforçam para transformar seus corpos à semelhança das divindades, colocando em prática os ritos e a ética de Areruya, eles estão se diferenciando de sua própria condição *makoi*.

As coisas nem sempre foram assim. Antigas descrições etnográficas das cosmologias kapon e pemon, a história oral dos Ingarikó, sua mitologia, seus cantos xamânicos e seus antigos ritos que caíram em desuso revelam que, no passado, seus ancestrais se assemelhavam aos demais povos amazônicos por conceberem um pano de fundo espiritual antropomórfico, compartilhado por todo tipo de seres, contra o qual eles construíam seus corpos consubstanciais através de certas práticas. Dessa maneira eles constituíam uma perspectiva específica que era distinta das demais.<sup>15</sup> Em outras palavras, eles mantinham

---

15 Ver Taylor (1996:207) e Vilaça (1992:34, 52–4; 2005:449–50, 457) para reflexões sobre a consubstancialidade criada no processo de construção do parentesco de povos amazônicos. Ver também Viveiros de Castro (2002) para a associação desse tema ao do perspectivismo ameríndio.



um conjunto de hábitos que definiam a humanidade Kapon: trabalhavam na roça, consumiam suas bebidas fermentadas, pescavam, faziam uso das enunciações mágicas *taren*, curavam-se através do xamanismo, organizavam os extintos bailes *parisara* e *tukuik*, os homens caçavam e guerreavam contra os inimigos, as mulheres se encarregavam da culinária.

Esse era o estilo de vida dos irmãos mitológicos Makunaimë e Siikë, na era pós-especiação – um estilo de vida que os Ingarikó de hoje consideram como *makoi* e do qual se esforçam para se diferenciar. Já seus antepassados valorizavam-no e, em contextos ordinários, não rituais, buscavam eclipsar o componente espiritual de cada pessoa que a colocava em comunicação com os demais seres, como ocorria na era mítica anterior à especiação e ao primeiro dilúvio.<sup>16</sup>

Através do tempo, a perspectiva coletivamente construída em uma era se tornaria a dimensão ontológica da qual o povo da era seguinte se diferenciaria, e isso voltaria a acontecer. Isso não significa que todas as práticas definidoras da perspectiva humana de uma determinada era tenham sido completamente abandonadas em outra – a exemplo do trabalho na roça, da caça e do consumo de bebida fermentada, que ainda hoje são percebidas como fundamentais para a constituição da humanidade Kapon, inclusive, em conformidade com os princípios da religião Areruya, que enaltece a abundância alimentar. Os Ingarikó contemporâneos tampouco abandonaram o domínio espiritual antropomórfico de seus antepassados, que se faz notadamente presente em suas experiências oníricas, marcadas por encontros com pessoas desconhecidas que dão pistas de serem espíritos de animais. Esse domínio também vem à tona quando os Ingarikó recorrem a seu único pajé atuante, a fim de que ele interceda a seu favor junto a espíritos que são mestres de determinadas caças. O pajé também pode ser convocado para curar pacientes cujos corpos estão em transformação uma vez que seus espíritos foram roubados e familiarizados pelos espíritos de animais, muito embora isso ocorra cada vez mais raramente. Aliás, entendo que a manutenção do xamanismo é um indicador de que os Ingarikó de hoje conservam certas concepções ontológicas de seus ancestrais: diante da ameaça de transformação à semelhança de animais, esforçam-se para estabilizar sua perspectiva Kapon, reforçando laços de parentesco e hábitos propriamente humanos. Em outras palavras, estou sugerindo que, embora os Ingarikó, particularmente os mais religiosos, estejam empenhados em

---

16 Ver Viveiros de Castro (2006) sobre o período anterior às diferenças específicas. A mitologia ameríndia conta que, naquele tempo, todos os seres se comunicavam mais facilmente. Eles eram dotados de uma subjetividade semelhante à humana e diferiam menos uns dos outros do que de si mesmos, sendo capazes de contínua autotransformação.

construir uma perspectiva divinizada a fim de se diferenciar de sua condição habitual *makoi*, eles mantêm práticas que seus ancestrais reconheceriam como definidoras da perspectiva Kapon. Em todo caso, sua religiosidade parece conduzi-los a uma gradual desanimalização ontológica, semelhante àquela que Vilaça (2011, 2015, 2016:266–70) observou nos Wari'. Estes últimos retêm algo de sua tradicional noção perspectivista de pessoa, que é contraditória à concepção de um 'eu interior' que adotaram através do cristianismo. No entanto, eles não mais se veem como sujeitos a transformações de perspectiva por meio da predação animal. Em vez disso, eles se percebem oscilando entre as perspectivas de Deus e do Diabo, sendo este último capaz de submetê-los à posição de presa.

Comentando o material etnográfico de Vilaça sobre os estados ontológicos alternantes dos Wari', Strathern (neste volume, pp. 4–5) observa a capacidade de pessoas amazônicas e também melanésias viverem temporalidades distintas.<sup>17</sup> Esse parece ser também o caso dos Ingarikó no presente. Eventualmente, eles se comunicam com outros seres, correndo o risco de se deixarem capturar no âmbito da virtualidade espiritual (que remonta à condição humana generalizada dos primórdios). Eles evitam tais capturas reconfigurando a construção da perspectiva de seus ancestrais. Ocorre que eles se tornaram religiosos e passaram a conceber como degenerada a perspectiva construída pelos antigos, da qual tentam se diferenciar colocando em prática seu futuro divinizado. Mas esse futuro religioso não mais constitui o horizonte da maioria das pessoas e tem dado lugar a outro possível futuro de escolarização e monetização, que também é antecipado, mesmo que apenas por uma fração mais jovem da população.

A concepção dos Ingarikó sobre a dimensão *makoi* é relativa a eles próprios e à vida terrestre, além de estar localizada em um espaço-tempo específico, que também situa meu 'campo' em termos temporais. Uma etnografia que esteja estritamente situada no presente apenas ressaltaria a contradição entre essa concepção e o bem-estar social que os Ingarikó buscam perpetuar. Mas se nosso foco etnográfico for o futuro, notaremos que, embora essa concepção tenha prevalecido sobre outra (cuja dimensão propriamente

---

17 Essa observação repercute um texto anterior, no qual Strathern (2001) também lê problemas da Amazônia e da Melanésia uns à luz dos outros. Ao comentar os casos melanésios, ela toma as relações de gênero (*same-sex* e *cross-sex*) e seus mecanismos definidores (de continuidade e divisão) como metáfora para pensar as relações geracionais e as correlatas concepções indígenas sobre a perpetuação ou a transformação dos costumes de determinada época. Um dos relevantes *insights* desse exercício é o de que as pessoas que alternam entre estados ontológicos distintos podem viver no presente como alguém do passado ou do futuro.

humana era construída sob o permanente risco de animalização), ela tem cedido lugar a uma concepção de pessoa colocada em prática principalmente por pessoas mais jovens. E vimos que essa noção de fato possui elementos do ‘indivíduo’ moderno, diferenciando-se da concepção religiosa.

Agora, se considerarmos o passado dos Ingarikó através de uma lente histórica, perceberemos a condição *makoi*, que eles atribuem a si e aos demais seres terrestres, como resquício de antigos discursos proféticos sobre a degeneração da vida na terra – discursos que seus antepassados elaboraram a partir das assimetrias coloniais que lhes foram impostas e do Cristianismo de que eles se apropriaram. O vocabulário religioso dos Ingarikó é, portanto, composto de conceitos como os de *makoi* e *parau* (o cataclismo anunciado nos cantos e sermões religiosos), que sugerem que, embora eles não se vejam vivendo uma crise no presente, em determinado momento, seus antepassados aparentemente viveram uma época de crise.

Dalsgaard e Nielsen (2016:2) propõem imaginarmos o ‘campo’ dos etnógrafos como um conceito temporal, além de espacial. Como sugere o título de uma das seções anteriores, no campo que eu vivi junto aos Ingarikó, não identifiquei indícios de que eles se viam em um contexto de crise. E eu entendo que esse horizonte etnográfico foi traçado em contraste com meu novo horizonte escatológico, influenciado por estudos sobre as mudanças climáticas em curso. Ademais, eu não me surpreenderia se, por ventura, eu retornasse à região Ingarikó em algumas décadas e constatasse que a maior parte da população estivesse empenhada em construir corpos de estudantes, professores, agentes indígenas de saúde e demais assalariados. A profecia de divinização associada a um cataclismo se tornaria, então, completamente obsoleta e seria abandonada ou, mais provavelmente, radicalmente ressignificada – o que já ocorreu com vários dos conceitos que compõem o repertório de Areruya. ‘*Parau*’, a água incandescente cataclísmica, incorporaria mais camadas de transformação semântica, haveria então maior distância entre os novos significados do conceito e a noção de crise à qual ele esteve, um dia, associado.

Em consonância com minhas próprias concepções temporais, a efetivação dessa hipótese dependeria de que ‘minha crise’ – a crise planetária contemporânea provocada principalmente pelo capitalismo – não os atingisse de tal maneira que eles se vissem também em crise e recuperassem o horizonte escatológico disruptivo do passado.

O fato de eles relativizarem o cataclismo religioso é também exemplar das determinações temporais do ‘campo’, pois essa relativização só me chamou a atenção porque, quando os conheci, eu mesma me via diante de um horizonte possivelmente cataclísmico. Convém observar que eles nunca relativizaram ‘minha crise’. Mas os Ingarikó compreendem que, por enquanto, sua religião

garante que eles sejam poupados, enquanto que os não indígenas têm motivos para temer o fim do mundo que eles mesmos degeneraram.

### Agradecimentos

Este capítulo retoma questões apresentadas na conferência de 2021, da Society for the Anthropology of Lowland South America. Sou grata a Laura Mentore e George Mentore, cujos comentários me ajudaram a refinar ideias. Este trabalho também se beneficiou do financiamento pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq - Brasil) e do diálogo com todos os membros do projeto Balzan sobre tempo e o horizonte etnográfico. Agradeço especialmente os conselhos de Aparecida Vilaça e os comentários de Marilyn Strathern e Tony Crook. Uma versão preliminar foi traduzida do português para o inglês por Luciana Lang, a quem também sou grata.

### Referências

- Abreu, S.A. 2004. *Aleluia e o Banco de Luz*. Campinas: Centro de Memória Unicamp.
- Albert, B. 1993. 'L'Or cannibale et la chute du ciel: une critique chamannique de l'économie politique de la nature (Yanomami, Brésil)', *L'Homme* 33(126-8):349-78.
- Amaral, V. 2019. Os Ingarikó e a religião Areruya. PhD Thesis. Museu Nacional at Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Andrello, G. 1993. Os Taurepáng: memória e profetismo do século XX. Masters thesis. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- Aráuz, L.C. and Aparicio, M. (eds) 2015. *Etnografías del Suicidio en América del Sur*. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.
- Boyer, I.N. 2012. 'Ach' kuxlejal: el nuevo vivir. Amor, carácter y voluntad en la modernidad tzotzil'. In P. Pitarch and G. Orobitg (eds), *Modernidades Indígenas*, pp. 279-317. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Bridges, J. 1985. *Rupununi Mission: The Story of Curthbert Cary-Elwes among the Indians of Guiana*. London: Jesuit Missions.
- Bryant, R. and Knight, D.M. 2019. *The Anthropology of the Future*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butt, A. 1960. 'The birth of a religion'. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 90(1):66-106.
- Butt Colson, A. 1998. *Fr. Cary-Elwes S. J. and the Alleluia Indians*. Georgetown: University of Guyana.
- Carneiro da Cunha, M. and Viveiros de Castro, E., 1985. 'Vingança e temporalidade: os Tupinambás', *Journal de la Société des Américanistes* 71:191-208.
- Chakrabarty, D. 2008. 'The climate of history: four theses', *Critical Inquiry* 35:197-222.

- Crook, T. and Rudiak-Gould, P. 2018. 'Introduction: Pacific climate cultures'. In T. Crook and P. Rudiak-Gould (eds), *Pacific Climate Cultures: Living Climate Change in Oceania*, pp. 1–20. Berlin: De Gruyter.
- Crutzen, P. and Stoermer, E.F. 2000. 'The Anthropocene', *IGBP Global Change Newsletter* 41:17–18.
- Crutzen, P. 2002. 'Geology of mankind', *Nature* 415:23.
- Dalsgaard, S. and Nielson, M. 2016. 'Introduction: time and the field'. In S. Dalsgaard and M. Nielson (eds), *Time and the Field*, pp. 1–19 Oxford: Berghahn Books.
- Danowski, D. and Viveiros de Castro, E. 2015 [2014]. *Há mundo por vir? Ensaio sobre medos e os fins*. Florianópolis e São Paulo: Cultura e Barbárie/Instituto Socioambiental.
- Dreyfus, S. 1993. 'Os empreendimentos coloniais e os espaços políticos indígenas no interior da Guiana ocidental (entre o Orenoco e o Corentino) de 1613 a 1796'. In E. Viveiros de Castro and M. Carneiro da Cunha (eds), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. pp. 19–42. São Paulo: USP/Fapesp.
- Efi, T.T.T. 2018. 'Prelude: climate change and the perspective of the fish'. In T. Crook and P. Rudiak-Gould (eds), *Pacific Climate Cultures: Living Climate Change in Oceania*, pp. ix–xiii. Berlin: De Gruyter.
- Farage, N. 1991. *As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra/Anpocs.
- Fausto, C. and Heckenberger, M. 2007. 'Introduction: Indigenous history and the history of the "Indians"'. In C. Fausto and M. Heckenberger (eds), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, pp. 1–43. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Gellner, E. 1964. *Thought and Change*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- 1971. 'Our current sense of history', *European Journal of Sociology* 12(2):159–79.
- Goodrich, D. 2003. *Old-style Missionary: The Ministry of John Dorman, Priest in Guyana*. East Harling, Norfolk: Taverner Publications.
- Gow, P. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Haraway, D. 2015. 'Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: making kin', *Environmental Humanities* 6:159–65.
- Hugh-Jones, S. 1988. 'The gun and the bow: myths of the white man and Indians', *L'Homme* 28(106–7):138–55.
- Kaartinen, T. and Sather, C. 2008. 'Introduction'. In C. Sather and T. Kaartinen (eds), *Beyond the Horizon: Essays on Myth, History, Travel and Society*, pp. 7–22. Helsinki: Studia Fennica.
- Koch-Grünberg, T. 1981[1917]. *Del Roraima al Orinoco*. Tomo I. Caracas: Ernesto Armitano.

- Kopenawa, D. and Albert, B. 2013 [2010]. *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Krenak, A. 2020 [2019]. *Ideas to Postpone the End of the World*. Toronto: House of Anansi.
- Latour, B. 2018 [2017]. *Down to Earth: Politics in the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Lewis, S. and Maslin, M. 2015. 'Defining the Anthropocene', *Nature* 519:171–80.
- Malm, A. 2018. 'The view from Dominica: Anthropocene or Capitalocene?', *The Unesco Courier* 2:23–5.
- Moore, J. 2015. *Capitalism in the Web of Life: Ecology and the Accumulation of Capital*. London: Verso.
- Munn, N. 1992. 'The cultural anthropology of time: A critical essay', *Annual Review of Anthropology* 21:93–123.
- Pierri, D. 2013. O Perecível e o Imperecível: Lógica do Sensível e Corporalidade no Pensamento Guarani-mbya. Masters thesis. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Rio, K. 2007. *The Power of Perspective: Social Ontology and Agency on Ambrym Island, Vanuatu*. Oxford: Berghahn Books.
- Robbins, J. 2004. *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press.
- 2007. 'Continuity thinking and the problem of Christian culture: belief, time, and the Anthropology of Christianity', *Current Anthropology* 48(1):5–38.
- Santos-Granero, F. 2007. 'Time is disease, suffering and oblivion: Yanesha historicity and the struggle against temporality'. In: C. Fausto and M. Heckenberger (orgs), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, pp. 47–73. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Strathern, M. 2001. 'Same-sex and cross-sex relations: some internal comparisons'. In T. Gregor and D. Tuzin (eds), *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*, pp. 221–44. Berkeley: University of California Press.
- 2019. 'A clash of ontologies?: time, law and science in Papua New Guinea', *HAU, Journal of Ethnographic Theory* 9(1):58–74.
- 2021. 'New and old worlds: a perspective from social anthropology', *European Review* 29(1):34–44.
- Swanson, H. A., Bubandt, N. and Tsing, A. 2015. 'Less than one but more than many: anthropocene as science fic/on and scholarship-in-the-making', *Environment and Society: Advances in Research* 6:149–66.
- Taylor, A.C. 1993. 'Remembering to forget: identity, mourning and memory among the Jivaro', *Man (NS)* 28(4):653–78.
- 1996. 'The soul's body and its states: an Amazonian perspective of being human', *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2(2):201–15.

- 2007. 'Sick of history: contrasting regimes of historicity'. In C. Fausto and M. Heckenberger (orgs), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, pp. 133–68. Gainesville, FL: University Press of Florida.
- Tsing, A. 2015. *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Vilaça, A. 1992. *Comendo Como Gente: Formas do Canibalismo Wari*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Anpocs.
- 2011. 'Dividuality in Amazonia: God, the devil and the constitution of personhood in Wari' Christianity', *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS) 17(2):243–62.
- 2015. 'Dividualism and individualism in Indigenous Christianity: a debate seen from Amazonia', *Hau: Journal of Ethnographic Theory* (5)1:197–225.
- 2016. *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. Berkeley: University of California Press.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. 'Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio'. *Mana* 2(2):115–44.
- 2002. 'Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco'. In E. Viveiros de Castro (ed.), *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, pp. 401–56. São Paulo: Cosac & Naify.
- 2004. 'Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation', *Tipiti: Journal of Society for Anthropology of Lowland South America* 2(1):3–22.
- 2006. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos, *Cadernos de Campo*, 15 (14–15):319–38.
- Whitehead, N. 1990. 'The Snake Warriors – Sons of the Tiger's Teeth: a descriptive analysis of Carib warfare, ca. 1500–1820'. In J. Haas (ed.), *The Anthropology of War*. pp. 146–70. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, R. 2005. 'O tempo de Sophie'. In *História Indígena e do Indigenismo no alto Rio Negro*, pp. 203–69. São Paulo: Instituto Socioambiental.

# A Crise de Bougainville

## *Uma perspectiva nagovisi*

SIMON KENEMA<sup>1</sup>



Na busca por garantir um futuro para suas vidas, os Nagovisi da ilha de Bougainville reagiram ao conflito nacional com um grande senso de urgência. O cerne do que se segue é que eles leram os problemas enfrentados a partir de noções de responsabilidade expressas em idiomas bastante distantes da narrativa pública dominante. Esta última narrativa, a chamada ‘Crise de Bougainville’, refere-se a um período que os Nagovisi hoje delimitam no discurso público como ‘a época da crise.’ Esse era um artefato da história das relações de Bougainville com o Estado central da Papua-Nova Guiné, reiterado em inúmeros comentários políticos, populares e acadêmicos, nos quais uma bifurcação do caminho rumo ao futuro se manifesta como uma bifurcação de pessoas. Nessa perspectiva, as pessoas devem se comprometer com um lado ou outro, e as lealdades opostas devem ser esclarecidas, imaginando-se a ação futura como algo que concretiza essas diferenças em vencedores e perdedores de uma guerra ou de um referendo. Os Nagovisi falam prontamente de dificuldades e disputas entre eles, e eventos irrompem impondo alinhamentos específicos, porém sobre um pano de fundo completamente diferente: a interpenetração indissolúvel das pessoas umas nas outras. Este capítulo explicita essa visão fundadora da vida social (*mono*), uma ‘densidade relacional’ entendida como um plano de parentesco. Não há alternativas. Sua dissolução ou desintegração implicaria nada menos que a extinção do próprio parentesco no esquecimento.

---

1 Este trabalho, produzido sob os cuidados do projeto Ethnographic Horizons no Centre for Pacific Studies, da Universidade de St Andrews, foi apoiado pela International Balzan Foundation.



## Introdução

À medida em que a guerra esmaecia, havia uma preocupação explícita sobre quem carregaria o fardo de reparar as relações de parentesco fragmentadas. As respostas não pronunciadas pareciam terrivelmente urgentes para facções de todos os lados. A responsabilidade para encerrar o conflito surgiu da percepção dos combatentes de que os adversários eram parentes próximos que, por quaisquer motivos, se tornaram inimigos jurados. Havia um medo palpável de que, enquanto a guerra continuasse, o precipício das hostilidades erodiria os laços de parentesco e suas memórias. A preocupação primordial era que, com o conhecimento restante do parentesco sendo extinto pela devastação da guerra, aqueles nascidos em um vácuo de alienação e desprendimento das conexões históricas de parentesco se veriam eternamente distanciados, tornando-se não parentes daqueles com os quais deveriam ter esse vínculo. Quando as pessoas falam do tempo de crise (1989–97) e da paz contemporânea, elas frequentemente aludem à forma com a qual os laços de parentesco desempenharam um papel significativo na superação dos horrores da guerra, permitindo que comunidades e famílias fraturadas reparassem suas relações. Valho-me do idioma do parentesco, em seus sentidos associativos e expansivos da relacionalidade (Carsten 2000) e mutualidade do ser (Sahlins 2013). Esta visão de parentesco ressoa com as maneiras pelas quais os Nagovisi<sup>2</sup> articulam o conceito relacional de *mono*, um conceito que figura de forma proeminente neste capítulo.

Onde o tempo é concebido como um enquadramento duradouro e externo no qual a agência é exercida, noções correspondentes de crise são provocadas por uma garantia de que o tempo sempre seguirá em frente. No entanto, onde a temporalidade é criada nas ações, relações e movimentos das pessoas, a questão da continuidade depende das possibilidades de estabelecer relações por meio das reciprocidades e responsabilidades do parentesco e da troca. Se toda vida vem por meio de pessoas, e se as relações fornecem suportes vitais para os vivos, a restrição ou o abandono das relações solapa as bases necessárias para a vida continuar. Isso levanta questões existenciais para além das ideias de crise e tempo, pois não há garantias equivalentes de enquadramentos contínuos com os quais a vida possa contar: o tempo para a vida deve ser feito por meio de movimentos e relações; a interrupção arrisca negar a possibilidade da vida.

Para comentaristas externos, a Crise de Bougainville dos anos 90 surgiu, inevitavelmente, enquanto um período de crise. Contudo, seus efeitos locais provocaram profundas restrições de deslocamento, paralisaram o parentesco

---

2 O uso de “Nagovisi” pelo autor se refere ora ao coletivo, evocando a sua identidade, ora à região ocupada por eles. [N.T.]

e anularam as possibilidades de se impulsionar as dinâmicas temporais para fazer o tempo da vida prosseguir. Com a extinção dos espaços para os fluxos relacionais, o movimento da vida se torna impossível. Uma leitura vernácula da ontologia e do parentesco nagovisi apresentados aqui (ver também Kenema 2010) revela como a temporalidade é produzida em corpos e lugares que reúnem constelações de relações passadas e presentes, fluindo dentro da pessoa e para além dela. Os Nagovisi veem a terra como dotada de uma capacidade de agência e relacionalidade, pois o que é produzido a partir dela, e os movimentos realizados sobre ela, estão diretamente implicados nas interações humanas. Entre os Nagovisi, não é incomum ouvir a afirmação de que uma certa parcela de terra está relacionada a esta ou àquela pessoa em razão de uma ação específica. A ‘espaço-temporalidade’ parece inseparável da efetivação das relações de parentesco: mover-se no espaço é, também, mover-se no tempo, e implica vidas além do momento presente. Nem o tempo nem a vida parecem ter sua continuidade garantida.

Os comentários acadêmicos anteriores sobre a Crise discutidos abaixo (iniciando-se com Filler 1990), tenderam a dar pouca ênfase à questão do parentesco e da relação entre terra, parentesco e concepções nativas da noção de pessoa, bem como ao papel crítico que cada uma dessas facetas desempenha na produção da vida social na ilha. Uma análise etnográfica explorando o mundo-vida conceitual dos Nagovisi teria que lidar com a centralidade dessas categorias e sua articulação em um amálgama inseparável. Esse complexo nexo de emaranhamentos permite um novo entendimento dos efeitos da Crise e do porque ela deve ter atraído pessoas tão distantes e sem relações aparentes para uma causa comum (Kenema 2010, 2016).

A questão central é como um conjunto localizado de queixas centradas em torno da gigantesca mina de Panguna pode ter escalado para se transformar nas condições de significativo levante social e político em toda a ilha. De um ponto de vista teórico e analítico, meu argumento é motivado pelo desejo de transcender os paradigmas descritivos de explicações predominantemente sociológicas, como a teoria da ‘bomba-relógio social’ de Filer (1990) ou do colapso ecológico (Lasslett 2014; Nash 1993; Ogan 1991), e as noções centradas no Estado de um etno-nacionalismo (Ghai e Regan 2000), todas as quais possuem a tendência de agir como vórtices analíticos, nos quais as percepções nativas e seus entendimentos do conflito são submersas.

Enquanto a origem da Crise de Bougainville tende a ser atribuída à insatisfação dos donos de terra acerca da distribuição dos benefícios econômicos da mina de Panguna, a forma com que o conflito se espalhou, e como seus efeitos foram absorvidos pela consciência das pessoas em toda a ilha, no espaço e no tempo, exige uma compreensão nuançada, alicerçada em locais e experiências particulares. Esta proposta se baseia no fato de

que, durante o curso da guerra, muitas divisões internas surgiram entre os próprios bougainvilleanos, que, por sua vez, desencadearam múltiplos eventos localizados, sendo os dois casos mais proeminentes também chamados de ‘crises’, a partir da Crise de Bougainville. Esses foram episódios críticos de violência que surgiram de divisões internas que pouco tinham a ver com os incômodos originais com a mina de Panguna. Eles podem ser pensados como produtos de preocupações temporais concorrentes: isso é, de discordâncias quanto às circunstâncias vigentes (que eram questões de temporalidade) eram adequadas para a busca da resolução pacífica do conflito. Portanto, focar em como as pessoas percebiam o tempo no contexto de sua luta diária nos permitirá compreender a complexa tapeçaria de motivações sobre as razões pelas quais determinadas ações foram ou não tomadas em diferentes momentos da história do conflito. É verdade que a origem do próprio ‘conflito’ foi impulsionada por um desejo de um tipo diferente de futuro, um horizonte temporal diferente, onde as desigualdades econômicas (tanto imaginadas quanto reais) engendradas pela mina poderiam ser redefinidas e corrigidas. No entanto, dentro dessa política mais ampla de violência, a maneira como as pessoas se relacionavam com a violência e seus efeitos foi moldada em grande parte por forças que atuavam no nível local.

### **Um breve resumo da Crise de Bougainville**

Bougainville tem tido uma longa e tumultuada história no cenário político geral do Estado-nação da Papua-Nova Guiné (PNG). Figurando como uma dimensão central dessa história está a exploração e o desenvolvimento mineral que antecede a independência política da PNG em 1975. Quando uma mina de cobre em grande escala passou a operar nos anos 1960 em Panguna, no interior montanhoso do centro de Bougainville, muitos ilhéus não tinham experiência prévia com desenvolvimento em escala industrial. Desde o início da gigantesca mina de cobre de Panguna, que mais tarde se tornaria o colosso industrial emblemático da ilha, as reações dos ilhéus ao projeto foram mistas. Para alguns, a mina inaugurou uma nova era de oportunidades econômicas, permitindo que os ilhéus participassem da moderna economia monetária. Enquanto as comunidades locais nas proximidades da mina lamentavam a reconfiguração em escala industrial de seu ambiente e paisagem, outros viam a construção da mina como um veículo para alcançar as novas experiências sociais que acompanham a modernidade, como a vida urbana e o trabalho assalariado. Em 1989, queixas históricas sobre a distribuição das receitas da mineração explodiram em um violento conflito armado, quando proprietários de terras insatisfeitos, com a ajuda de outros habitantes de Bougainville, pegaram em armas e forçaram o fechamento prematuro da mina. O que inicialmente começou como um conjunto de disputas localizadas na área

de arrendamento da mina entre proprietários de terras, sobre os termos da divisão de benefícios, acabou irrompendo em um conflito separatista por toda a ilha contra o Estado da PNG (Filer 1990; Regan 1998, 2019). Em um esforço para encerrar a guerra de uma década, Bougainville recebeu status político autônomo em 2005 sob uma série de emendas à Constituição da PNG. Essas emendas pavimentaram o caminho para a implementação do Acordo de Paz de Bougainville e o estabelecimento do Governo Autônomo de Bougainville. Também permitiram que um referendo político fosse conduzido em uma data posterior, para determinar se Bougainville permaneceria parte de Papua-Nova Guiné ou se tornaria independente. O referendo foi realizado em outubro de 2019, quando mais de noventa por cento dos eleitores votaram pela independência.

A Crise de Bougainville, como ficou conhecida, teve um impacto considerável nas atividades e nas percepções de tempo das pessoas. Uma das mudanças mais significativas ocorridas ao longo da Crise foi uma alteração observável na maneira como as pessoas se relacionavam com o tempo e entre si. À medida que a liberdade de movimento foi significativamente restringida devido às hostilidades e aos intensos combates entre as facções em guerra, a relação entre movimento e tempo se tornou um assunto de administração burocrática. As pessoas não mais podiam se deslocar livremente entre os lugares que frequentavam sem restrição antes do conflito. Durante a guerra, para as pessoas que viviam nas áreas controladas pelo governo da PNG, passou a ser vital reportar seus movimentos às forças de segurança papuásias. Com a restrição do deslocamento das pessoas, em resposta às crescentes preocupações com segurança, o acesso a recursos e estratégias de subsistência que não teriam sido problemáticos antes da guerra se tornou cada vez mais desafiador. Atividades domésticas antes rotineiras, como famílias irem às hortas para coletar alimentos, passaram a ser minuciosamente investigadas pelas forças de segurança, que exigiam uma forma de transparência temporal sobre como e onde as pessoas passavam seu tempo. Padrões de mobilidade física nos centros de assistência (campos de refugiados) foram submetidos a um exame rigoroso. Os militares da PNG monitoravam e vigiavam todos os aspectos dos movimentos das pessoas. Tudo isso era possível em uma atmosfera moldada pelo medo, pela desconfiança e por uma palpável incapacidade de reconciliar as compreensões divergentes, heterogêneas e concorrentes de temporalidade e das lutas das pessoas para atender às suas demandas diárias de subsistência. A crise alterou consideravelmente os horários em que as pessoas se moviam dentro dos lugares e entre eles, ao mesmo tempo em que redefiniu as relações e o senso de responsabilidade mútua entre parentes próximos — particularmente nos casos em que comunidades e famílias se viam envolvidas com facções opostas.

O desembarque militar em Nagovisi em 1993<sup>3</sup> introduziu uma mudança significativa na dinâmica da crise, em vários sentidos. Pela primeira vez, o Exército Revolucionário de Bougainville (BRA; *Bougainville Revolutionary Army*) se dividiu em duas facções. Muitos membros do BRA que optaram por permanecer no centro de assistência juntaram-se à força de resistência local. Os radicais se retiraram para o interior montanhoso, de onde lançaram ataques e emboscadas periódicas, tanto contra as forças de segurança quanto contra a população local que optou por se mudar para o centro de assistência sob os cuidados das forças de segurança e dos combatentes de resistência anti-BRA.

Antes da chegada do pessoal militar da PNG, toda Nagovisi estava relativamente calma e pacífica sob o comando consolidado do BRA. Ao contrário dos vizinhos Siwai ao sul, que foram acometidos por grandes combates como resultado da ocupação militar anterior da região, o deslocamento e a realocação não foram características definidoras da Crise para a população local, em nenhum sentido significativo. A maioria das pessoas vivia em suas aldeias, simplesmente seguindo suas rotinas habituais, sem os tipos de lutas relacionadas ao deslocamento que passaram a preocupar a vida daqueles nos centros de assistência. A subsequente ocupação militar de Nagovisi foi marcada por uma rápida escalada em conflitos violentos entre os próprios Nagovisi, à medida que as pessoas tomavam partido entre a milícia anti-BRA apoiada pela força de defesa da PNG (conhecida como Combatentes da Resistência) e o BRA. Foi um período marcado por considerável confusão, uma vez que comunidades, famílias e indivíduos eram forçados a tomar decisões difíceis quanto a sob o controle de qual facção da guerra desejavam viver. Ainda assim, antes da chegada das tropas, a maioria dos Nagovisi não antecipava que as coisas tomariam um rumo dramaticamente pior. As pessoas não entendiam plenamente que o advento e a presença das tropas em Nagovisi abririam caminho para uma desintegração comunitária como nunca haviam experimentado antes.

Uma consequência da chegada das forças de segurança e do início da escalada das hostilidades e dos combates em Nagovisi foi que, com a intensificação local da guerra, o ciclo de culpa sobre quem seria responsável pelo sofrimento passou, de certa forma, a ser realocado, afastando-se dos fatores motivadores mais amplos compreendidos como a causa original da Crise de Bougainville. Os primeiros meses após a chegada do exército foram

---

3 Quando a Crise de Bougainville eclodiu, em 1989, Nagovisi foi poupada de boa parte dos intensos enfrentamentos que ocorreram na vizinha Nasioi. Não havia base militar em Nagovisi. Isso mudou em 1993, quando o exército da PNG retornou a Bougainville e estabeleceu diversas bases militares em toda Nagovisi.

extremamente difíceis. Contudo, como seria exatamente a vida nos centros de assistência? Muitas famílias tiveram grande dificuldade de se adaptar ao novo ambiente. Era impossível para as pessoas retornar às suas aldeias abandonadas para coletar alimentos sem o medo de serem atacadas pelo BRA ou de levantarem suspeitas no exército da PNG devido aos seus movimentos. As famílias lutavam para obter itens básicos nos centros recém-estabelecidos para onde várias aldeias haviam sido reassentadas; para muitas pessoas, era como começar a vida de novo, tendo que construir novas casas e cultivar novas hortas, às vezes em meio a tensões com os proprietários que possuíam terras e outros recursos nas proximidades do centro, como coqueiros, frutapão e palmeiras de sagu. Para famílias como a minha, que tinham parentes próximos em uma aldeia que foi transformada em um centro de assistência (e para o qual minha família foi realocada), as dificuldades foram levemente amenizadas pelo apoio de outros parentes que interviram e garantiram abrigo e alimentação durante o período inicial de transição.

Quando o exército nacional chegou pela primeira vez a Nagovisi, um impacto imediato foi a fragmentação forçada das relações familiares. A ruptura dos laços familiares ocorreu à medida que as comunidades foram forçadas a decidir, em um curto período de tempo, se fugiriam para as montanhas com os membros locais do BRA ou se se realocariam para os centros de assistência controlados pelo governo. Esse momento perturbador foi acompanhado de uma sensação onipresente de sítio, com a impossibilidade de movimento das pessoas, seja para suas hortas, seja para os diferentes centros de assistência para visitar membros de suas famílias extensas ou outros parentes. Isso significava que as rotinas familiares e comunitárias normais eram severamente interrompidas. O cumprimento de certas obrigações costumeiras, como a realização de festas mortuárias para indicar o fim do luto pelos mortos, teve que ser subitamente abandonado. Para algumas pessoas, a chegada das forças de segurança parecia o fim de uma era, a de viver sob o controle do Exército Revolucionário de Bougainville. Embora, de alguma forma, isso pudesse parecer libertador para alguns Nagovisi, outros permaneceram silenciosamente desconfiados da presença das tropas governamentais. Para muitos, a vigilância militar e as múltiplas camadas de verificação de segurança em cada centro de assistência pareciam humilhantes.

Os habitantes da ilha de Bougainville e seus compatriotas da Papua-Nova Guiné concordam unanimemente que o evento amplamente conhecido como a 'Crise de Bougainville' está agora para sempre inscrito em sua história política. Este capítulo explora seu interesse pelo conceito de crise por meio da noção de responsabilidade. Proponho reorientar a análise do conflito armado para as conceituações locais da Crise e para as preocupações temporais sobre quem deve ser responsável pelo passado violento e pelos possíveis futuros.

Se formos perguntar quem deve ser responsabilizado pela Crise de Bougainville, as respostas e explicações podem ser tão variadas quanto os diversos desdobramentos temporais do próprio conflito violento. A questão da responsabilidade em conflitos armados e guerras é frequentemente complexa, contraditória e polarizada ao longo de linhas faccionais. O que é justificável no contexto da guerra pode estar sujeito a visões contrárias. Isso posto, uma fixação em uma certa origem ou definição singular da Crise, ou uma atribuição singular de responsabilidade pelos efeitos do conflito, como está amplamente presente nos comentários e análises discutidos acima, precisa ser repensada e reavaliada. No nível local em Nagovisi, a atribuição de responsabilidade pela guerra e suas consequências na região foi direcionada a múltiplos indivíduos, particularmente aos combatentes armados que serviram na linha de frente do conflito. Em outras palavras, para a maioria dos atos violentos graves que ocorreram em ambos os lados do conflito após a chegada do exército em Nagovisi, a culpa e a responsabilidade tendiam a ser amplamente dispersas entre vários agentes e atores. Uma noção-chave intimamente entrelaçada com o idioma do parentesco associativo *mono* é a imbricação das ideias de responsabilidade nos corpos físicos e relacionais das pessoas. Esse conceito de percepção de responsabilidade é muito mais complexo que as compreensões ortodoxas sobre a atribuição de responsabilidade, as quais sugerem que, para um agente ser responsabilizado, deve haver evidências demonstráveis de intenção de agir (Goodin 1987; Toumayan 2014). Essa primeira visão está mais em sintonia com um modelo relacional de responsabilidade, conforme defendido no trabalho de Massey (2004:9), que postula a responsabilidade como incorporada, relacional e dispersa (ou estendida).

### **Desgaste da guerra, crise e responsabilidade**

Um fator comumente citado para o estabelecimento da paz é o ‘desgaste da guerra’. Essa teoria é apresentada de forma mais clara na análise de Regan (2019) sobre a Crise, a qual seguiu precedentes encontrados em Braithwaite *et al.* (2010), Jennings e Claxton (2013), May e Spriggs (1990). No entanto, há poucas evidências etnográficas que a corroborem. Esses textos não fornecem exemplos concretos de como o desgaste da guerra se manifesta, seja em termos temporais ou subjetivos. Em vez disso, somos levados a aceitar sua base teórica sem qualquer orientação sobre se essa categoria constitui uma condição afetiva ou uma nova subjetividade psico-cognitiva induzida pela guerra. Este capítulo sugere uma leitura alternativa das motivações para encerrar o conflito e a violência, uma leitura ancorada em concepções locais de parentesco e nos tipos de responsabilidades demandadas por esses laços familiares.

Há outro lado na história do ‘desgaste da guerra,’ que consiste na percepção de que o parentesco e as preocupações com as relações de parentesco desempenharam um papel significativo no término do conflito violento. O parentesco auxiliou as pessoas a decidir em qual centro de assistência se estabelecer. Ele foi central como apoio emocional durante a guerra marcada pela violência. Os combatentes sentiam-se impelidos pela obrigação de restaurar essas relações sociais. Eles compreendiam profundamente que, caso não conseguissem estabelecer a paz, seriam vistos como indivíduos sem qualquer preocupação moral com suas obrigações de manter relações de parentesco amistosas e vínculos sociais de cuidado. Para os Nagovisi, as relações de parentesco são o alicerce da vida social. As pessoas são reconhecidas como indivíduos plenos ou seres sociais adequados pelos nomes que recebem ao nascer e pelas relações de parentesco nas quais suas vidas estão entrelaçadas. Dois exemplos etnográficos ajudam a esclarecer como a responsabilidade é concebida como relacional e necessariamente imbricada no domínio das relações de parentesco, particularmente por meio do idioma relacional *mono* ou *monompo* (daqui em diante, *mono*).<sup>4</sup>

Este ensaio, portanto, procura abrir novos horizontes para a compreensão do conflito armado, sem desacreditar as construções discursivas e os modelos explicativos existentes sobre os confrontos. Duas cenas etnográficas ilustram a complexidade do que está em jogo nas concepções locais sobre o que significa ser responsável. Argumentarei que a responsabilidade pela Crise entre os Nagovisi se fundamenta em determinados pressupostos e ideias de parentesco. Demonstrarei como os Nagovisi avaliam e entendem a noção de responsabilidade por meio do conceito vernáculo de *mono*, um termo de parentesco relacional que invoca a imagem do corpo físico como o lugar de múltiplas relações e responsabilidades. O corpo está sempre entrelaçado em relações e estruturas sociais pré-existentes. Tal conceito, portanto, implica as condições sociopolíticas sob as quais a responsabilidade é concebida para os Nagovisi, estando intrinsecamente entrelaçada nos princípios de produção de parentesco. Foram justamente as relações de parentesco que sofreram enorme desgaste com a força desagregadoras da violência, submetendo os laços sociais já existentes às vicissitudes de uma guerra em que famílias, clãs e aldeias foram obrigados a se fragmentar em lados opostos.

---

4 Um termo relacionado, *pioke*, trata do cordão umbilical na língua Nagovisi. Ele é também utilizado para denotar a descendência genealógica dos membros do clã.



*Cena 1: Wopele*<sup>5</sup>

Após a retirada inicial das forças militares de toda a ilha de Bougainville, em 1990, um aldeão carismático chamado Wopele foi convocado pela ala local do BRA por ter cunhado uma metáfora nativa reluzente, que atribuía a culpa pelos problemas econômicos da ilha e pela falta de serviços governamentais diretamente ao BRA e à sua liderança. Esse sentimento foi interpretado pela ala local do BRA como uma declaração política destinada a minar a liderança do movimento, criticando sua gestão do caos econômico decorrente do bloqueio militar. Os líderes do BRA se sentiram humilhados e chamaram Wopele ao seu acampamento para que ele explicasse o que queria dizer e por que havia falado daquela forma.

Wopele, um homem na casa dos cinquenta anos, havia atacado o BRA, metaforicamente, por ter obstruído os caminhos e estradas em que ocorria o fluxo célere e desimpedido de bens comerciais com um tipo de cana espinhosa do mato, dificultando a navegação e impossibilitando a chegada de serviços vitais e a entrega de itens de primeira necessidade, como baterias. A metáfora refletia as frustrações sentidas pela população diante do bloqueio econômico militarizado. Esses sentimentos atribuíram ao BRA a responsabilidade pelo bloqueio. Embora isso não tenha sido expresso explicitamente nesses termos, para Wopele o bloqueio estava intimamente ligado ao colapso econômico e político que se seguiu pouco depois da retirada das forças de segurança. Nesse sentido, a metáfora pode ser vista como um discurso carregado de conotações políticas, destinado a evocar o caos subsequente e o fracasso do BRA em suprir as necessidades básicas da população. Segundo Wopele, o BRA era a fonte da interrupção no fluxo de bens e serviços para a ilha. O BRA sentiu que estava sendo acusado injustamente de algo pelo qual não era diretamente responsável e os sentimentos de Wopele foram interpretados como decorrentes de um impulso anti-BRA. As preocupações de Wopele foram entendidas – seguindo a observação de Walker (2019:638) – como uma tentativa de ‘redefinir as formas pelas quais a responsabilidade é atribuída’. O comentário sarcástico foi visto como uma tentativa de chamar atenção para a interrupção dos serviços governamentais e atribuir a culpa pelo bloqueio econômico diretamente ao BRA. Falar dessa maneira também foi interpretado pelo BRA como um risco de galvanizar expectativas latentes entre a população civil e de mobilizar uma resistência popular contra a revolução.

Muitas pessoas mais tarde descreveriam o incidente envolvendo Wopele como desnecessário e como mais uma demonstração da propensão do

---

5 O nome foi alterado para garantir o anonimato. Durante minha pesquisa de doutorado na região, Wopele havia desenvolvido graves problemas em seu ouvido. Ele faleceu pouco após meu trabalho de campo.

BRA para o exercício arbitrário de sua recém-adquirida autoridade e poder. O episódio evidencia o grau e a extensão das limitações à liberdade de expressão e fala impostas pelo BRA, visando impedir que as pessoas manifestassem abertamente sua insatisfação diante da situação em que se encontravam. Quando o BRA posteriormente liberou Wopele sem aplicar nenhuma penalidade por seus supostos comentários provocativos, ele próprio reconheceu que a decisão de deixá-lo partir sem punição foi em grande parte determinada pelo fato de ele estar ligado a muitos de seus interrogadores por meio do idioma associativo *mono*. O BRA local foi desencorajado de impor punições severas ao reconhecer Wopele como um parente próximo; qualquer esforço para puni-lo com rigor poderia ter efeitos negativos sobre os laços de parentesco que envolviam o BRA na comunidade mais ampla. Durante meu trabalho de campo, em 2011, perguntei a Wopele, em uma conversa informal, como ele conseguiu desfazer uma situação potencialmente conflituosa e violenta com o BRA. Ele comentou que suas palavras eram apenas uma reflexão pessoal, um pensamento sobre a sensação geral de desespero e privação decorrente do bloqueio econômico. Ele respondeu dizendo *tewo imaiko nekompo* ('eles, meu irmão, são nossos parentes') no vernáculo local, o que indica um forte senso de laços afetivos abrangentes entre parentes.

Este incidente é semelhante a muitos, ao longo de todo o conflito, nos quais as preocupações com as relações de parentesco serviram para abrandar as hostilidades entre os insurgentes e aqueles que viviam nas chamadas áreas controladas pelo governo. Diante da perspectiva real de uma retaliação motivada pelo idioma de *mono*, o BRA e a milícia local pró-governo costumavam agir com cautela ao negociar situações tensas que, à primeira vista, poderiam parecer oferecer um certo tipo de solução, mas que tinham o potencial de levar os acontecimentos para um caminho completamente diferente e não pretendido.

### *Cena 2: Fred e Frieda*

Uma festa escolar local foi o evento que desencadeou uma série de ações culminando em uma disputa relacional. Esse caso fornece um exemplo etnográfico de como o conceito de *mono* atuou como um canal por meio do qual um simples relacionamento entre um garoto e uma garota evoluiu para um conflito que resultou na destruição e na pilhagem de propriedades na aldeia do menino. O episódio envolveu dois estudantes adolescentes, Fred e Frieda, que frequentavam escolas secundárias diferentes em Bougainville. Frieda ia a uma escola no sul de Bougainville, enquanto Fred, seu namorado, ia a uma em Buka, a capital administrativa do norte. De acordo com informantes, o relacionamento de Fred e Frieda era um 'segredo público'; muitas pessoas

(especialmente seus jovens colegas) sabiam dele, apesar dos pais do casal, inicialmente, não terem qualquer conhecimento.

A cadeia de eventos começou no segundo dia de uma festa na escola de Frieda. A programação incluía dois esportes (futebol e vôlei), tanto para homens quanto para mulheres, além da venda de diversos itens e alimentos. As equipes participantes precisavam se inscrever mediante o pagamento de uma taxa de admissão, cujo valor seria destinado a levantar fundos para a escola. Da mesma forma, membros da comunidade que optassem por vender comida ou produtos avulsos no terreno da escola também tinham que pagar uma taxa de admissão. Contudo, aqueles que compareceram, em sua grande maioria, o fizeram como espectadores ou apoiadores das equipes concorrentes, oriundas de suas comunidades locais. Dada a centralidade da arrecadação de fundos para o evento, muitos dos presentes eram também pais de alunos da escola.

Outros compareceram para socializar com parentes de aldeias vizinhas, algo que eventos como festas escolares possibilitam ao atrair uma variedade de pessoas para um local específico. O confronto entre os parentes de Fred e Frieda ocorreu após o ‘desaparecimento’ de Frieda no fim do segundo dia, quando ela não foi vista em sua aldeia e na casa de seus pais. Inicialmente, os pais de Frieda não notaram a ausência da filha, também ignorada por seus familiares da mesma aldeia. Sem que eles soubessem, Frieda não voltou à sua aldeia após a festa, tendo decidido ir a um encontro noturno com seu namorado, Fred, nos arbustos próximos à escola. Seus pais só perceberam sua ausência às 3 da manhã, quando sua mãe, Joan, notou que a porta do quarto de Frieda e dos irmãos mais novos estava entreaberta. Ela havia acordado naquele horário, pois era o momento em que seu marido, Joe, costumava se levantar para se preparar para a exaustiva viagem de volta a Buka, que durava oito horas.<sup>6</sup>

No início, Joan pensou que a porta não havia sido fechada corretamente ou que Frieda, ou um de seus irmãos, tivesse ido ao banheiro. Mas, com o passar do tempo, ela percebeu que algo estava errado. Inicialmente, não ficou excessivamente preocupada com a ausência da filha. Considerou vários lugares para onde Frieda poderia ter ido, incluindo a casa da avó materna ou de primos. No entanto, incomodada com a ausência prolongada da filha, Joan decidiu verificar outras casas onde ela poderia ter passado a noite. Ela seguiu na escuridão, guiada por uma lanterna, em direção ao agrupamento principal de moradias. Quando essas averiguações não revelaram o paradeiro de sua filha, tornou-se evidente que algo realmente sério poderia ter acontecido. A

---

6 Essa era uma viagem rotineira, pois a família de Frieda possuía e operava um negócio de Veículo Motorizado Público (VMP), que frequentemente transportava passageiros e carga entre Nagovisi e Buka.

notícia se espalhou rapidamente pela aldeia e uma busca foi imediatamente organizada. Logo toda a aldeia estava procurando por Frieda. Joe cancelou sua viagem a Buka.

Conforme a busca se estendia, os pais de Frieda perguntaram a algumas das meninas da aldeia se alguém se lembrava de tê-la visto ou com quem ela poderia ter estado durante a festa escolar. Houve um momento de otimismo quando alguém comentou que Frieda havia sido vista conversando com Fred no final da tarde. À medida em que o a sequência de eventos começava a se encaixar, como peças de um quebra-cabeça, a partir das recordações de indivíduos que a haviam visto em algum momento do dia, parecia cada vez mais plausível que Frieda estivesse em algum lugar com Fred. Ao chegar nessa conclusão, Joe ficou possesso de raiva. Ele concluiu que Fred havia ‘fugido’ com sua filha, e ordenou que os aldeões localizassem Frieda imediatamente e a trouxessem de volta. Ele ameaçou incendiar a casa da família com todos os pertences dentro e retornar à sua aldeia natal caso Frieda não fosse encontrada e trazida de volta.<sup>7</sup>

A procura continuou até o amanhecer. O jovem casal se separou pouco antes do raiar do dia, ao perceber que toda a aldeia estava à sua procura. Frieda se entregou ao grupo de busca. Quando retornou à casa da família, foi espancada pelos pais, sofrendo hematomas pelo corpo e um corte profundo em uma das orelhas. Segundo informantes, a avó de Frieda a socorreu.

O retorno de Frieda, porém, não foi o fim da história, pois uma série de eventos cada vez mais graves estava prestes a acontecer. A volta da filha em nada aplacou a ira do pai. Por volta do meio-dia, Joe mobilizou seus parentes e os jovens da aldeia de sua esposa, partindo em duas caminhonetes rumo à aldeia de Fred. Um grupo de aproximadamente cinquenta a sessenta combatentes invadiu a aldeia em uma demonstração contundente de agressão pública, incendiando duas casas. Várias outras residências foram saqueadas. Os agressores confiscaram propriedades e exigiram o pagamento de K10.000 (cerca de £2.500) como compensação antes de devolver o saque.

Antes que alguém pudesse imaginar a possibilidade de uma solução amigável, o incêndio e a pilhagem pelos parentes de Frieda desencadearam um efeito dominó de retaliações por parte dos parentes de Fred. No entanto,

---

7 Em Nagovisi, quando um homem se casa, é esperado que ele se mude para a aldeia de sua esposa. Tudo o que resultar de sua produção laboral após o casamento é considerado como sendo para o benefício de seus filhos e esposa. Quando ocorre uma briga entre duas pessoas casadas com filhos, o pai, frequentemente, retorna à sua aldeia. Isso pode ser visto como uma retirada temporária do apoio de sua esposa, de seus filhos e afins. A ameaça de Joe de queimar a casa de sua família e voltar à sua aldeia pode ser interpretada como tendo essas implicações.

os parentes de Fred, aqueles vinculados pelo conceito relacional de *mono*, não moravam na mesma aldeia que ele. Após o ataque, os parentes de Fred da aldeia de Guava, situada a cerca de trinta milhas da aldeia onde Fred residia, começaram a erguer bloqueios na estrada em Panguna, ao longo da principal via de acesso entre Nagovisi e Buka. Essa foi uma ação em retaliação à destruição e ao saque. Eles advertiram que, se qualquer um dos veículos usados para transportar os agressores até a aldeia de Fred passasse por Panguna, ele seria apreendido. Ao ouvir sobre a ameaça, Joe interrompeu seu negócio de transporte (VMP) por três semanas.

### ***Mono*: vislumbre etnográfico e incursão analítica**

As duas cenas aqui descritas servem como ilustrações do conceito nagovisi de *mono* enquanto um idioma organizador de relações. Por meio delas, mostro como *mono* envolve as pessoas em teias de responsabilidade. Destacarei como esse idioma associativo de parentesco é acionado para atenuar ou intervir em conflitos ou situações voláteis, bem como a forma como ele se conecta a concepções locais de parentesco e relacionalidade. Isso chama nossa atenção para o modo como o parentesco fornece as bases para suscitar e moldar determinadas ações no contexto de situações de embate e em outras dimensões da interação social. Adoto essa linha analítica, em parte, para desestabilizar e questionar os pressupostos vigentes acerca do papel de instituições e abordagens centradas no Estado para a restauração da paz e da normalidade em Bougainville; em parte, para reformular um idioma vernáculo nagovisi amplamente difundido (*mono*) por meio do qual as pessoas constituem e definem suas relações; e, em parte, para apropriá-lo analiticamente como a forma social por meio da qual determinadas ações, incluindo noções de responsabilidade, são suscitadas. Para tornar visíveis os elementos constitutivos que possibilitam essas relações, exploro o nexos entre as ideias nagovisi de pessoa e a forma como as relações são vistas, por meio de *mono*, como uma imagem do corpo.

Apresentarei um esboço esquemático de *mono*, a fim de delinear seus contornos relacionais; esse exercício não oferece tanto uma representação ontológica, mas sim uma ampliação de sua principal característica enquanto um tropo relacional abrangente. O significado semântico e simbólico de *mono* em Nagovisi refere-se tanto ao corpo humano corpóreo quanto à forma social do conjunto de relações que envolvem as pessoas, conectando-as relacionalmente. A concretização de *mono* é parcialmente alcançada por meio de um colapso conceitual do espaço físico, de modo semelhante ao observado entre os habitantes do norte de Buka, para os quais a ênfase nesse colapso da distância física 'mostra como eles pensam uns nos outros, pois eles são realmente um só' (Schneider 2011:186). Semelhante à imagem da 'pessoa

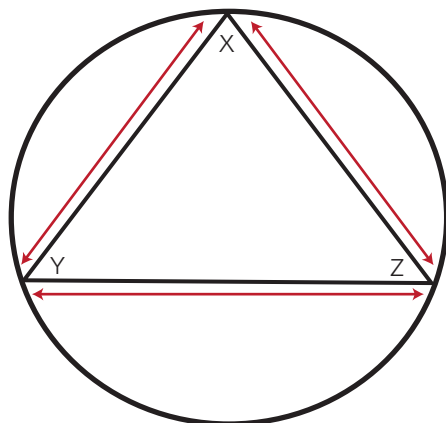


Figure 3.1 Um diagrama esquemático de mono.

fractal' de Wagner (1991), *mono* personifica uma constituição em escala de pessoas que incorporam um fluxo relacional constante, como um pêndulo suspenso em um movimento contínuo entre pontos de referência opostos. As duas cenas analisadas revelaram as maneiras pelas quais *mono* é mobilizado para suscitar tanto relações sociais quanto espaciais, expandindo assim o escopo da responsabilidade entre as pessoas encapsuladas por seu idioma associativo. A Figura 3.1 oferece uma exposição analítica simples de *mono* tal como é evocado nas relações de parentesco nagovisi.

O esboço representa uma relação hipotética na qual três pessoas conceituais, ou *nado* (representadas no diagrama por X, Y e Z), constituem e estão compreendidas em uma relação *mono*. As pessoas imaginárias, *nado*, consideradas em sua forma plural, são aqui representadas pelos três pontos de convergência linear denotados por X, Y, Z. Essas variáveis simbólicas estão englobadas e encapsuladas em um círculo externo, cujo propósito analítico é destacar *mono* como uma forma relacional agregada, em vez de (por exemplo) apresentar um modelo em escala de relacionamentos em um domínio fechado de interação humana (Crook e Shaffner 2011:159). Como o esboço ilustra, tomados enquanto indivíduos singulares no interior de um todo englobante (como indicado aqui pelo círculo), X, Y e Z, sendo formas distintas e singulares da pessoa (como *nam'me*), ocupam posições diferentes dentro do que, em termos dumontianos (ver Rio e Smedal 2009), poderia ser descrito como uma imagem 'totalizante' das relações. É preciso enfatizar, para reafirmar a emergência da forma singular da pessoa – mesmo que o diagrama apresente uma totalidade ou englobamento conceitualmente indivisível – que há uma reapropriação etnográfica e conceitual clara da totalidade entre os termos vernáculos *nado* e *nam'me*. Basicamente, os dois termos são conceitualmente bipolares (ou seja, constituem duas formas estéticas distintas de pessoa),

tanto em sua nuance matemática (*nado* denota um agregado de pessoas, enquanto *nam'me* denota uma única pessoa) quanto em seu uso vernáculo como substantivos referenciais para inúmeras categorias de indivíduos. Por questões de brevidade, nosso esboço simples também ignora o fato de que, na realidade, *mono* é difícil de modelar devido às suas qualidades constantemente cristalizantes, que envolvem as pessoas de formas intermináveis no plano da vida social.

Leitores atentos podem notar minha aversão a estabelecer uma equivalência entre *nam'me* e *mono*, apesar de, em um sentido etnográfico bastante limitado, *mono* ser substituível por *nam'me*, como quando as pessoas se referem a um falecido. Por exemplo, onde uma discussão ou um protesto surge acerca de discordâncias sobre o local do enterro, o *mono* da pessoa morta (usualmente, mas nem sempre um homem casado) se torna o local de reivindicações conflitantes.

Tendo oferecido uma descrição de um contexto em que *mono* atinge o status de uma quase alegoria de *nam'me*, devo, contudo, notar que a recusa de fundir conceitualmente os dois termos é deliberada, tanto para manter a distinção vernácula entre eles intacta, como para me ater aos limites de seus usos cotidianos.

Ao explicar o surgimento e a posição de X, Y e Z em sua forma distinta e singular dentro da relação abrangente de *mono*, nossa metáfora associativa de *mono* se torna útil. Se imaginarmos as linhas de conexão que formam o triângulo dentro do círculo como a relação na qual a oscilação ou a gravitação em direção a uma posição específica, digamos X, Y ou Z, é constante (o fluxo relacional é indicado pelas setas bidirecionais), torna-se mais fácil visualizar como a forma singular da pessoa (*nam'me*) emerge do campo múltiplo das relações humanas. É preciso notar, entretanto, que o surgimento da forma singular a partir do conjunto plural de pessoas (*nado*) e relações (*mono*) não constitui, de modo algum, uma relação mutuamente exclusiva, de modo que *nam'me* assume a forma de um indivíduo no sentido ocidental. Trata-se apenas de afirmar *nam'me* como uma pessoa singular relacional (Strathern e Stewart 2000:55) e não como uma 'forma de mônada autodefinida' (Harrison 2006:7). Tal forma é investida de agência e da capacidade humana de consideração, empatia, sofrimento e senso de responsabilidade pessoal consigo e com os outros. A ideia de responsabilidade pessoal é frequentemente expressa no idioma vernáculo como *lakang kangkanelo*, significando responsabilidade pelos próprios atos, especialmente quando estes são vistos como egocêntricos e, conseqüentemente, negativos e perturbadores para as relações sociais. Mas é claro que isso não significa que a ação individual seja sempre avaliada sob o prisma da conveniência pessoal ou dos impactos isolados da ação, como demonstram a história de Fred e Frieda.

A noção de *mono* também se sustenta em uma lógica de justaposição binária: ela se apoia na ideia do ‘espaço externo’ e do ‘espaço interno’. Essa dicotomia entre exterioridade (*ulono*) e interioridade (*kuno*) se manifesta por meio de uma expressão metafórica, segundo a qual pessoas proximamente (essa é a palavra-chave) relacionadas umas às outras (‘internas’) são *mono* entre si, enquanto aquelas consideradas não tão proximamente relacionadas estão ‘fora’ do *mono* umas das outras.<sup>8</sup> *Mono* denota proximidade física e social em outro sentido espacial, refletindo a ‘densidade’ das relações em questão. Essa densidade relacional é expressa e posta em prática por meio do contato regular e das relações próximas conhecidas como *malamala* (amizade), que envolvem uma miríade de relações de troca. Ela se manifesta por meio de atos de bondade, empatia, solidariedade e apoio recíproco no âmbito material. *Malamala* é o ingrediente social central que imbuí relações sociais de convivialidade, pois nem todas as interações são capazes de fomentar tal amizade. Por exemplo, parentes próximos com histórico de discórdia social intermitente ou disputas relacionadas a terras ou outros recursos são considerados desprovidos de *malamala* e de suas qualidades agregadoras, que constroem e mantêm os relacionamentos. *Mono*, dessa forma, indica a proximidade física em termos da eficácia das trocas entre parentes.

Os Nagovisi indicam a importância de um conjunto de fatos sociais, reconhecíveis individual e coletivamente, como essenciais para que uma pessoa seja considerada parte da relação *mono*. Esses fatos sociais são: casamento, nascimento, parentesco matrilinear, amizade e a densidade e a frequência do contato e da troca. Assim, os Nagovisi criam *malamala*, em parte por meio de relações afetivas, em parte por meio de vínculos conjugais, laços de afinidade, pertencimento a clãs e várias formas de relações de troca recíproca. Estas podem ocorrer através de qualquer forma de transação, sejam contribuições para festas mortuárias e rituais fúnebres, trocas matrimoniais do preço da noiva ou, no contexto contemporâneo, assistência com taxas escolares. Em outras palavras, *mono* é a expressão do parentesco viabilizado pelo nascimento, casamento, amizade e pela densidade e frequência das relações de troca. Também expressa e denota um agregado de relações — ao mesmo tempo plural e singular. Ser aparentado é constituir e fazer parte do corpo físico das pessoas humanas a quem se está ligado. Um termo linguístico

---

8 Acerca dos atributos do corpo físico, são feitas distinções de sexo entre *mono* feminino e *mono* masculino, expressas como *mono manikuma* e *mono nugang*. Essas expressões basicamente se referem a corpos femininos e masculinos como entidades fisicamente diferenciadas por sexo ou gênero, embora o contexto em que essas frases são comumente empregadas possa carregar um tom de sarcasmo mordaz.



semelhante reforça esse ponto: *nigompo* é derivado da raiz *ni*, cujo equivalente em inglês seria o ‘self’ ou o ‘ego’ em relação a múltiplos ‘outros’ (*mokopo*). A palavra curta (*ni*) altera seu significado com uma inflexão tonal, por meio da qual a palavra expressa um ‘nós’ coletivo. Alguém que não é aparentado também pode ser referido tanto como *mokamo* quanto como *nam’me mokamo*.<sup>9</sup>

Uma maneira de compreender melhor o poder de *mono* enquanto metáfora relacional abrangente e galvanizadora é considerar como sua lógica opera nos casos em que noções culturais de ofensas sérias estão em jogo, como nas duas cenas acima. A segunda cena, em particular, descreveu o funcionamento ontológico do conceito relacional ao mostrar como uma disputa relativamente localizada, no nível familiar — decorrente da desaprovação de um relacionamento entre um garoto e uma garota — se expandiu de seu núcleo local para um conflito entre aldeias. O mecanismo pelo qual a disputa pôde se intensificar e se espalhar para além dos atores e partes envolvidos deve sua eficácia às conexões instauradas pelo reconhecimento de certos outros como *mono*; isto é, pessoas que se reconhecem ontologicamente constituídas como seres que compartilham os mesmos corpos físicos. É justamente essa noção que também problematiza ideias simplistas de atribuição de responsabilidade. Pois, nesse modelo e visão do corpo, é difícil apontar uma linha clara de responsabilidade sem comprometer o equilíbrio das relações entre parentes que se veem como a extensão da pele, do sangue e dos ossos uns dos outros.

### **Conclusão: horizontes de paz, parentesco e responsabilidade corpórea**

O idioma constitutivo do parentesco, *mono*, simultaneamente indicativo do corpo tangível e da rede de relações de parentesco, evoca uma imagem de

---

9 O processo social de forjar relações com base em ideias sobre substância compartilhada, a posse de corpos relacionais, juntamente com a apropriação de símbolos totêmicos semelhantes, é bastante difundido por toda a ilha. Em um dos estudos etnográficos mais recentes sobre a ilha ao norte de Pororan, Schneider (2012) observa ideias semelhantes sobre o rastreamento das relações por meio do cordão umbilical, *ngorer*, além da adoção da águia como ave totêmica. Ouvi pessoas de localidades distantes, indivíduos tão geograficamente afastados quanto os de Tinputz, Buka e Siwai, usarem essas ideias para afirmar que *mipela wanpela lain tasol* (em neomelanésio, ‘somos todos parentes’) com base nessas semelhanças. Em Nagovisi e Siwai, considera-se que a afiliação a uma metade é o princípio organizador crucial para o casamento exogâmico. Mais especificamente, entre os Nagovisi, a afiliação a uma metade é vista como o eixo ou o ponto de referência a partir do qual as relações diferenciais, especialmente aquelas relativas ao casamento, são construídas.

responsabilidade em seu cerne conceitual. A responsabilidade é compartilhada, como está evidente no tropo da pessoa sendo distribuída entre múltiplos corpos físicos, que são então vistos como conectados por meio de uma poderosa metáfora associativa. Esse capítulo demonstrou isso por meio de dois exemplos etnográficos de como o *mono* é central para a construção de responsabilidade enquanto inatamente relacional.

Sugeri que, ao menos em Nagovisi, contrário às suposições amplamente difundidas de que o fim da Crise de Bougainville foi impulsionado por sentimentos em favor de um ‘acordo político’, na realidade foram as preocupações cotidianas das pessoas com as repercussões sobre suas relações de parentesco, presentes e futuras, que as motivaram a buscar o término da guerra divisória. O que mais preocupava os combatentes, e do que eles estavam profundamente conscientes, era o efeito que a guerra prolongada poderia provocar nas relações de parentesco. À medida que o conflito se intensificava e a perda de muitas vidas de jovens combatentes do BRA e das forças de resistência se tornava cada vez mais comum, as pessoas começaram a procurar um caminho para que as facções combatentes deixassem de lado suas diferenças e se envolvessem em diálogo. Esse diálogo seria em grande parte imaginado, filtrado e facilitado pela evocação de um modelo de laços de parentesco que, em seu cerne, é compreendido como relacional e sedimentado nos corpos físicos das pessoas.

A urgência para encerrar o conflito estava, assim, relacionada às preocupações com o parentesco e ao risco de sua potencial perda ou de sua reconfiguração além do reconhecimento devido às hostilidades prolongadas. A implicação era que, com a guerra se arrastando por anos e décadas, os laços entre combatentes e famílias envolvidas em lados opostos perderiam essencialmente seu componente associativo. O resultado extremo disso, imaginava-se, seria que membros de gerações futuras, que antes eram *mono*, ou seja, parentes próximos, se tornariam não-parentes e, portanto, forasteiros ou estranhos. Se a lógica temporal da guerra e seus efeitos concomitantes de separação prevalecessem por muito tempo, os Nagovisi temiam que alcançar uma conclusão mutuamente aceitável para o conflito seria praticamente impossível.

Resta oferecer um comentário sobre o contexto mais amplo da produção acadêmica de conhecimento em relação à Crise de Bougainville. Minha pesquisa é a primeira tentativa, conduzida por um antropólogo melanesiano (e bougainvilleano), de compreender essa crise infame, reengajando-se com os debates e comentários existentes a partir de um foco na vida social em Nagovisi. Com base na combinação de minha experiência vivida, primeiro como ex-combatente na Crise e, mais tarde, como etnógrafo acadêmico,

mergulhei nas complexidades de como a guerra moldou as ideias das pessoas sobre os desafios e as dificuldades colocadas pelo conflito armado.

Na medida em que os Nagovisi avaliam a noção de responsabilidade por meio do conceito vernáculo de *mono*, entendido — como vimos — enquanto parentesco relacional que invoca a imagem do corpo tangível como lugar de múltiplas relações e responsabilidades, o corpo sempre carrega emaranhados de relações sociais prévias. Também vimos que a responsabilidade, para os Nagovisi, está intrinsecamente imbricada nas ideias de parentesco, e que o conflito armado desestabilizou significativamente as práticas de formação de laços desse tipo. Como combatente durante a guerra, eu estava profundamente atento ao horizonte cada vez mais distante de laços relacionais com parentes que estavam do outro lado do conflito. As reconciliações pós-guerra entre parentes e não-parentes, que ocorreram logo após o fim dos combates ativos e que continuam acontecendo entre algumas comunidades, produzem uma reversão desse afastamento dos laços relacionais. O trabalho de remendar relações sociais por meio da reconciliação é uma maneira de reformar um novo horizonte de existência relacional. Para os Nagovisi, os horizontes contrastantes ou contraditórios trazidos pela guerra também podiam ser um campo de múltiplas possibilidades.

Assim como as pessoas são colocadas em diferentes posições relacionais através dos movimentos de troca do parentesco, meus próprios horizontes — como uma pessoa Nagovisi, um ex-combatente, um antropólogo — envolvem diferentes posições tanto no tempo quanto na análise. Em vez de ser garantida por um arcabouço teórico externo, minha análise aqui se constrói por meio das conceituações e experiências Nagovisi. Isso gera um contexto analítico produtivo e ilustrativo — no caso, meus horizontes estão como que dentro e fora de um momento no tempo; dentro e fora da Crise de Bougainville; dentro e fora dos movimentos de parentesco, e dentro e fora de diferentes horizontes analíticos — e, assim, constituem as possibilidades pelas quais argumentos são animados e tornados possíveis.

## **Agradecimentos**

Uma versão deste capítulo foi apresentada na conferência virtual da ASA em 2021, organizada pela Universidade de St. Andrews. Sou grato aos coordenadores da sessão sobre Atribuição de Responsabilidade e Modos de Resposta à Crise, Tony Crook e Marilyn Strathern, pela oportunidade de apresentar uma versão preliminar deste texto e testar as ideias e argumentos aqui apresentados. Também desejo agradecer e reconhecer a contribuição de meus parentes Nagovisi e membros de minha família extensa. Sem o seu generoso apoio, o trabalho de campo etnográfico que fundamenta este capítulo teria sido difícil de realizar.

## Referências

- Braithwaite, J., Charlesworth, H., Reddy, P. and Dunn, L. 2010. *Reconciliation and Architectures of Commitment: Sequencing Peace in Bougainville*. Canberra, ACT: ANU Press.
- Carsten, J. 2000. *Cultures of Relatedness: New Approaches to the Study of Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crook, T. and Shaffner, J. 2011. 'Preface: Roy Wagner's 'chess of kinship': an opening gambit', *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 1(1):159–64.
- Filer, C; 1990. 'The Bougainville rebellion, the mining industry and the process of social disintegration in Papua New Guinea'. In J.R. May and M. Spriggs (eds), *The Bougainville Crisis*, pp. 73–127. Bathurst: Crawford House Press.
- Ghai, Y. and Regan, A. 2000. 'Bougainville and the dialectics of ethnicity, autonomy and separation'. In Y. Ghai (ed.), *Autonomy and Ethnicity: Negotiating Competing Claims in Multi-Ethnic States*, pp. 242–65. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodin, R.E. 1987. 'Apportioning responsibilities', *Law and Philosophy* 6(2):167–85.
- Harrison, S. 2006. *Fracturing Resemblances: Identity and Mimetic Conflict in Melanesia and the West*. New York: Berghahn Books.
- Jennings, P. and Claxton, K. 2013. *A Stitch in Time: Preserving Peace in Bougainville*. Canberra: Australian Strategic Policy Institute.
- Kenema, S. 2010. 'An analysis of post-conflict explanations of indigenous dissent relating to the Bougainville copper mining conflict, Papua New Guinea', *Pacificurrents, eJournal of the Australian Association for the Advancement of Pacific Studies*, 1.2 and 2.1 (April): intersections.anu.edu.au/pacificurrents/kenema.htm (accessed 18 January 2024).
- 2016. 'Experiences of gender-based violence from Nagovisi, Bougainville'. In *Understanding Gender Inequality Actions in the Pacific: Ethnographic Case-studies and Policy Options*. Luxembourg: Publications Office of the European Union.
- Lasslett, K. 2014. *State Crime on the Margins of Empire: Rio Tinto, the War on Bougainville and Resistance to Mining*, London: Pluto Press.
- Massey, D. 2004. 'Geographies of responsibility', *Geografiska Annaler* 86(B1):5–18.
- May, R.J. and Spriggs, M. (eds) 1990. *The Bougainville Crisis*. Bathurst: Crawford House Press.
- Nash, J. 1993. 'Mining, ecocide, and rebellion: the Bougainville case'. Paper presented to the Annual Meeting of the American Anthropological Association, DC.
- Ogan, E. 1991. 'The cultural background to the Bougainville crisis', *Journal de la Société des Océanistes* 92–3(1–2):61–7.
- Regan, A.J. 1998. 'Causes and course of the Bougainville conflict', *Journal of Pacific History* 33(2):269–85.

- 2019. *The Bougainville Referendum: Law, Administration and Politics*. Canberra, ACT: Department of Pacific Affairs. Australian National University.
- Rio, K. and Smedal, O.H. (eds) 2009. *Hierarchy: Persistence and Transformation in Social Formations*. Oxford: Berghahn Books.
- Sahlins, M. 2013. *What Kinship Is – And Is Not*. Chicago: University of Chicago Press.
- Schneider, K. 2011. 'The one and the two: mainlanders and saltwater people in Buka, Bougainville,' *Oceania* 81:180–204.
- 2012. *Saltwater Sociality: A Melanesian Island Ethnography*. Oxford: Berghahn Books.
- Strathern, A. and Stewart, P. 2000. *Arrow Talk: Transaction, Transition, and Contradiction in New Guinea Highland History*. Kent, OH: Kent State University Press.
- Toumayan, A. 2014. 'The responsibility for the other and the responsibility to protect,' *Philosophy and Social Criticism* 40(3):269–88.
- Wagner, R. 1991. 'The fractal person.' In M. Godelier and M. Strathern (eds), *Big Men and Great Men: Personifications of Power in Melanesia*, pp. 159–73. Cambridge: Cambridge University Press.
- Walker, H. 2019. 'Dislocating responsibility,' *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 9(3):638–41.

## Investimentos sem futuro, dívidas sem passado

### *Horizontes de mercadorias no Brasil Central Indígena*

BRUNO NOGUEIRA GUIMARÃES<sup>1</sup>



Os clientes apanjekra dos patrões de benefícios sociais brasileiros, aqueles que intermediam o acesso aos programas governamentais, buscam moldar suas relações de formas específicas. Em termos que remetem às relações de parentesco, os Apanjekra desejam que os patrões continuem ‘pensando neles’, percebendo as necessidades que devem ser satisfeitas e, assim, demonstrando ‘cuidado’. Os patrões são julgados pela resposta que dão aos pedidos de ajuda. Este capítulo elucida vigorosamente o quanto essa reivindicação urgente de responsabilidade interpessoal cria uma crise para os patrões, um dilema em termos das escolhas (econômicas e outras) que precisam fazer em relação aos próprios meios de subsistência, enquanto são vistos por diferentes observadores, por sua vez, como arautos de outras crises. Não faltam análises apontando que o sistema administrado pelo governo mais agrava do que atenua a vulnerabilidade social dos indígenas, com críticas oriundas tanto de ONGs quanto de antropólogos. Esses analistas, entretanto, concordam com os funcionários do governo quanto à existência problemática dos patrões e a situação de endividamento na qual colocam seus clientes. Não surpreende que patrões e seus clientes Apanjekra alimentem apreensões bastante distintas sobre o que está em jogo. A significativa observação aqui é que os clientes não parecem estar na encruzilhada dos dilemas — e das crises insurgentes — que atormentam os patrões.

---

1 Este trabalho, produzido sob os cuidados do projeto Ethnographic Horizons no Centre for Pacific Studies, da Universidade de St Andrews, foi apoiado pela International Balzan Foundation.



Pode ser um lugar-comum afirmar que, ao longo dos últimos vinte anos, o Programa Bolsa Família (PBF) se tornou a política pública mais popular do Brasil, auxiliando famílias que enfrentam a fome e atenuando os efeitos da pobreza. Durante esse período, o PBF não apenas se consolidou como uma das maiores políticas de Transferência Condicionada de Renda (TCR) do mundo, mas também foi considerado uma forma altamente eficiente de melhorar indicadores de desenvolvimento social (Hall 2006; Martins *et al.* 2013; Reis 2010). Seus resultados, em consonância com a eficácia de outras TCRs em âmbito global (Gertler 2004; Banco Mundial 2009), podem explicar por que, nas últimas duas décadas, tanto governos de esquerda quanto de direita mantiveram o PBF em funcionamento.<sup>2</sup> Contudo, embora as TCRs tenham passado a ocupar o centro dos debates sobre programas sociais e inclusão econômica em virtude de seu êxito, críticos argumentam que elas, na verdade, são incapazes de promover mudanças estruturais (Coraggio 2007). Tais programas atenuariam o impacto das políticas econômicas neoliberais (como o aumento da desigualdade social ou a precarização das condições de trabalho), mas evitariam enfrentar a raiz do problema (Saad-Filho 2015).

Programas de TCR lidam com uma crise, a pobreza extrema, prevenindo outra, a sublevação social. Não apenas isto, eles também podem ser vistos como um investimento que os países fazem na própria economia:

TCRs presumivelmente mitigam a pobreza no curto e no longo prazo: enquanto a transferência reduz a miséria, as condicionalidades fortalecem a posição da pessoa beneficiária no mercado de trabalho, eventualmente eliminando a necessidade do programa.

(Saad-Filho 2015:1231; ver também Banco Mundial 2009)

---

2 É importante registrar que muitas das críticas recebidas pelas TCRs vieram de acadêmicos que consideram que a distribuição de dinheiro à população empobrecida ‘serve à causa da “mercantilização” e, portanto, do capitalismo’, como escreve Ferguson (2015:120). Como Ferguson (2010) também apontou, muitos desses argumentos estão menos estruturados em torno de uma agenda política construtiva do que estão organizados contra um sistema específico – o do capitalismo e do neoliberalismo. Como veremos, esse não é inteiramente o caso dos pesquisadores discutindo políticas de transferência de renda entre povos indígenas no Brasil.

## **Dispondo horizontes**

Em anos recentes, antropólogos que atuam nas terras baixas da América do Sul também se juntaram ao debate sobre os efeitos dos programas de transferência de renda entre povos indígenas no Brasil.<sup>3</sup> Embora alguns possam reconhecer os méritos do PBF no enfrentamento de questões em centros urbanos e ‘economias de mercado’, suas avaliações a respeito da aplicação do sistema de seguridade social às populações indígenas têm sido majoritariamente críticas (Bonilla e Capiberibe 2015; Borges, 2016; MDS 2015, 2016; Novo 2019; Pimentel, Bonilla e Guimarães 2017; Viveiros de Castro e Danowski em Brum 2014). Juntamente a organizações não governamentais e meios de comunicação que historicamente apoiam os direitos indígenas, esses antropólogos destacam como o PBF e programas similares podem, na verdade, aumentar a vulnerabilidade social, levar à servidão por dívida e ser entendido como parte de um programa de desenvolvimento mais amplo para a Amazônia, calcado em projetos políticos ultrapassados para os povos indígenas, como os que marcaram grande parte do século XX.

A discussão acerca desses programas parte de certos pressupostos temporais. Analistas que os defendem ou criticam os situam como parte de uma época marcada pela expansão da agenda neoliberal após o fim da Guerra Fria. Além de pertencerem a um período histórico específico, as TCRs representam ‘a emergência de novas maneiras de pensar, novas formas de raciocinar sobre questões de pobreza e distribuição’ (Ferguson 2015:10); ao fazê-lo, encapsulam noções sobre o futuro que pretendem construir – sendo precisamente a divergência quanto a esse futuro o ponto nevrálgico das objeções dos antropólogos. Porém, ainda que estudiosos discordem do que as políticas de transferência de renda pressupõem como um avanço, também deveriam considerar que os destinatários desses programas talvez não compartilhem do mesmo arcabouço temporal de seus observadores. Colocando de outra maneira, é possível que ‘o melhor momento para se estudar (isso ou aquilo) não seja necessariamente o tempo em que o pesquisador se encontra’ (Strathern 2021:35). Povos indígenas que habitam as terras baixas da América do Sul podem não se perceber vivendo em uma era neoliberal, e termos como ‘Antropoceno’ dificilmente captariam as

---

3 Uso o termo ‘povos indígenas’, reconhecendo seus problemas potenciais (como a produção de homogeneidade) e favorecendo-o frente a outras alternativas (‘povos originários’, ‘nações originárias’), porque é o vocabulário mais utilizado pelo movimento indígena no Brasil e pelos Apanjekra, o povo com o qual realizei meu trabalho de campo.



características definidoras de sua própria época.<sup>4</sup> Ademais, seus pressupostos temporais podem derivar de um conjunto de premissas ontológicas distinto daquele que conduz à experiência do tempo cumulativo ou evolutivo.

A forma como a percepção temporal é moldada socialmente é um tema duradouro na investigação antropológica (ver Munn 1992), voltado em grande medida a questões sobre como as pessoas lidam com a história (e conceitos associados ao ‘passado’), constroem memórias ou compreendem a sucessão de eventos em uma sequência lógica. Embora essas reflexões tenham influenciado grande parte da produção acadêmica na etnologia sul-americana – especialmente aquelas de orientação estruturalista, relacionadas às percepções nativas de história, mito e práticas de construção temporal (cf. Carneiro da Cunha 2009; Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 1986; Fausto 2007; Gow 1991, 2001; C. Hugh Jones 1979; S. Hugh Jones 1979; Lévi-Strauss 1964; Matta 1970, entre muitos outros) –, a maioria desses estudos se concentra mais na elaboração cultural daquilo que já ocorreu do que na forma como as pessoas experimentam o que ainda está por vir (Munn 1992; Robbins 2007). As TCRs, contudo, evocam múltiplos conceitos sobre ‘o futuro’. Por exemplo, agentes públicos e acadêmicos debatem se essas políticas constituem ou não bons investimentos governamentais, disputando as expectativas sobre se e quando haveria retornos socioeconômicos positivos. A época à qual elas pertencem também chama atenção para o que pode vir adiante: a catástrofe ecológica e a (im)possibilidade de nós a evitarmos (‘já é tarde demais?’). ‘Nós’: o pronome revela a posição do próprio etnógrafo em uma determinada época e expõe seus horizontes temporais e preocupações sobre ‘o futuro’.

A identificação de certos atributos das políticas de transferência de renda depende de como atores distintos as concebem. Primeiramente, considero a visão expressa por formuladores de políticas públicas e seus críticos. Parte de meus dados é bibliográfica, pois muito foi publicado sobre as posições governamentais e as objeções que têm recebido; outras partes são baseadas em minhas observações diretas, fruto de minhas relações com funcionários

---

4 Como Viveiros de Castro (1996) celebrenemente indicou, as suposições do Ocidente moderno sobre a separação da realidade em domínios ‘natural’ e ‘cultural’ não são compartilhadas pelos povos indígenas das terras baixas sul-americanas, que pressupõem uma multiplicidade de ‘mundos naturais’ determinando os pontos de vista dos agentes, em acordo com suas formas corporais. Crook e Rudiak-Gould (2018:12–13) tocam nesse ponto ao tratarem das mudanças climáticas à luz do material etnográfico das ilhas do Pacífico, observando como a noção de que a agência humana pode afetar o clima não é nova para os habitantes da região, assim como não são as consequências dessa ideia.

públicos, acadêmicos e ativistas.<sup>5</sup> Um ponto de convergência para antropólogos e formuladores de políticas públicas é a figura do ‘patrão’, identificada por ambos como um problema para o bem viver dos indígenas. A situação dos patrões, geralmente comerciantes ou agiotas que mantêm consigo os cartões dos beneficiários do Bolsa Família é, então, analisada, observando como eles apresentam uma orientação específica em relação ao trabalho, ao tempo e à incerteza. Por fim, me volto aos registros temporais indígenas e à sua relação com os programas de transferência de renda.

Entre 2011 e 2019, conduzi trabalho de campo entre os Apanjekra, um povo indígena que habita a Terra Indígena Porquinhos, localizada no interior do Maranhão, na transição entre o Cerrado e a Amazônia, que pareciam experimentar uma drástica transformação econômica após seu cadastro no PBF. Durante esse período, praticamente todas as famílias da aldeia foram incluídas no CadÚnico (a porta de acesso ao PBF) e faziam viagens mensais à maior cidade da região, Barra do Corda, para sacarem seus benefícios sociais e comprarem comida e mercadorias diversas. Contudo, os recursos recebidos do Bolsa Família dificilmente cobriam os custos do acesso ao programa, o que tornava a ida à cidade e a permanência nela por vários dias um grande desafio aos viajantes: ingressar em uma relação patrão-cliente era uma forma de administrar os obstáculos entre os beneficiários do PBF e os seus benefícios. Essas relações eram marcadas por discussões sobre dívidas, crédito e juros. Porém, como ficará claro, a dívida da qual falavam os Apanjekra não era a mesma discutida pelos patrões. Cada uma continha diferentes pressupostos temporais. Funcionários públicos locais argumentavam que os Apanjekra deveriam economizar seu dinheiro, posteriormente comprando o que desejavam, ao invés de adquirirem imediatamente às custas de juros acachapantes ao longo de um certo período. Era difícil de entender o que parecia ser uma ausência de planejamento financeiro. Seria a pressão para

---

5 Desde que comecei a pesquisa com os Apanjekra, em 2011, tive contato com diversas pessoas envolvidas em programas de desenvolvimento e tomei parte em alguns deles, por vezes enquanto observador. Entre 2013 e 2014, trabalhei como consultor para o Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), responsável por programas focados no combate à extrema pobreza, no primeiro (e à época único) estudo etnográfico conduzido pelo Estado brasileiro sobre o PBF entre povos indígenas (ver MDS 2015, 2016). Também participei da implementação do Plano de Gestão Territorial e Ambiental na Terra Indígena Porquinhos em 2016 e fui um assistente informal em outro PGTA em 2014, ambas colaborações entre o Ministério do Meio Ambiente, ONGs e associações indígenas. Minhas considerações sobre as perspectivas de gestores públicos não se fundamentam apenas nos documentos, mas também nessas interações e em observações diretas.

obter uma mercadoria no presente tão intensa que eles não podiam aguardar o futuro?

Falar de ‘futuro’ e ‘passado’, no entanto, pode já tomar como premissa um conjunto particular de princípios ontológicos a respeito do tempo, um dos quais é a ideia de que, na medida em que os eventos ocorrem, eles possuem um efeito cumulativo na definição do que acontecerá. Além disso, os modernos entendimentos euro-americanos sobre o tempo pressupõem a sua universalidade, irreversibilidade e constante fluxo adiante. Pode-se indagar se é possível falar do futuro sem a noção implícita de que ele é o resultado necessário de (todas) as ações presentes – e o que aconteceria se não compartilhássemos essa suposição: ‘onde o presente não está preso a uma época anterior, não há, então, nada adiante senão um horizonte plano de um presente perpétuo?’ (Strathern 2019:64). Mesmo que as políticas inscritas em um arcabouço desenvolvimentista sejam fundamentalmente baseadas em uma ideia de futuro, e tanto os patrões como os Apanjekra façam uso dessa palavra, empregar esse vocabulário para descrever os aspectos temporais de suas experiências levaria a uma ‘equivocação descontrolada’ (Viveiros de Castro, 2004). Alternativamente, parto da imagem do horizonte, considerando, do ponto de vista dos atores, as possibilidades do que está por vir e do que já ocorreu. O conceito evoca ‘a interface entre as percepções empíricas e suas categorias norteadoras, valores e ideias epistemológicas’; ele também é definido pela ideia de que ‘uma propriedade básica do horizonte reside na fusão de fatos conhecidos com objetos, forças e agentes desconhecidos. Por essa razão, horizontes nunca são somente enquadramentos cognitivos, sendo inerentemente simbólicos, colapsando uns nos outros diferentes contextos de significação’ (Kartinen e Sater 2008:9–10). Sem se comprometer com uma ontologia temporal específica ou noções de passado e futuro, ‘horizonte’ nos permite discutir crises, expectativas e incertezas.

O que está adiante pode nunca vir. Ou, ao tentarmos chegar lá, podemos nos ver retornando a um lugar que considerávamos ter ficado para trás. É nessa disputa sobre os movimentos rumo a um horizonte repleto da promessa de progresso que encontramos os defensores do desenvolvimento e seus críticos.

## **Investimentos sem Futuro**

‘O Brasil tem um enorme passado pela frente’

(Millôr Fernandes 2002)

Para acessar os programas sociais, é exigido que seus potenciais beneficiários preencham um conjunto de condições predeterminadas. Para ser elegível para

receber os benefícios sociais do Programa Bolsa Família, uma família (definida como os habitantes de uma unidade domiciliar) devia possuir uma renda mensal per capita de no máximo R\$178,<sup>6</sup> assegurar a frequência escolar das pessoas até 16 anos de idade e ter alguns de seus membros (como gestantes) realizando acompanhamento médico específico. Essas condicionalidades são apresentadas como um compromisso de contrapartida dos beneficiários e como um investimento em capital humano (Banco Mundial 2009). Não obstante, esses não são os únicos pré-requisitos para se acessar a TCR. Para se registrar no programa, é necessário ter um documento oficial de identificação para todos os membros da família; também é importante que estejam próximos a um banco governamental ou lotérica para que façam o saque mensal, o qual, adicionalmente, exige que os beneficiários tenham algum conhecimento sobre como navegar pelo sistema bancário. Ambos os tipos de condicionalidades (sejam as explícitas ou as implícitas) são objeto de debate entre agentes estatais e acadêmicos ao discutirem os efeitos do PBF entre povos indígenas.

Agentes estatais têm, costumeiramente, destacado o papel que as políticas de transferência de renda desempenham no estímulo ao desenvolvimento sustentável em áreas rurais ou empobrecidas do país. Se já foram vistas como uma forma de se mitigar os efeitos da insegurança alimentar, durante o século XXI passaram a ser consideradas como grandes propulsoras de mobilidade social. Junto a outras políticas sociais e econômicas, o PBF foi considerado uma das razões pelas quais a desigualdade social diminuiu durante os dois primeiros mandatos do presidente Lula (2003–10). Concebido para lidar com um aspecto da crise da pobreza – a fome – o PBF também conseguiu enfrentar outro, contribuindo para a redução da disparidade econômica no Brasil. Ao fazê-lo, levou à inclusão de milhões de pessoas no sistema bancário e permitiu a elas o acesso a mercadorias que lhes eram indisponíveis. Em muitos lugares, o novo fluxo de dinheiro foi seguido por mudanças de infraestrutura, com o Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) levando energia elétrica a áreas rurais e financiando grandes projetos, abarcando desde algumas das maiores hidrelétricas do mundo à pavimentação de estradas e ampliação de redes de esgoto. Em conjunto com o PBF, esses projetos de desenvolvimento

---

6 Esses números são de julho de 2020 e podem ser acessados em [web.archive.org/web/20201015173518/www.gov.br/cidadania/pt-br/acoes-e-programas/bolsafamilia/o-que-e/como-funciona](https://web.archive.org/web/20201015173518/www.gov.br/cidadania/pt-br/acoes-e-programas/bolsafamilia/o-que-e/como-funciona) (acesso em 18 de Janeiro de 2024). Em novembro de 2021 o governo brasileiro reformulou alguns programas de assistência social e criou o 'Auxílio Brasil', substituindo o PBF. Após Lula se tornar presidente pela terceira vez, derrotando Bolsonaro em outubro de 2022, o PBF reassumiu o lugar do Auxílio Brasil. Novo (2019) explora em detalhes os desafios colocados pelas condicionantes do PBF em contextos indígenas.

foram apresentados pelo governo em uma linguagem de inclusão, um passo rumo a um futuro em que não haveria pobres na população brasileira, como enfatizado pelo slogan de governo da Presidente Dilma Roussef: 'país rico é país sem pobreza'. Eles trariam as famílias brasileiras à modernidade.

Em 2014, um engenheiro representando o Ministério de Minas e Energia visitou a aldeia Porquinhos para coletar informações sobre projetos de desenvolvimento em curso, vinculados ao Programa Luz Para Todos que havia levado energia elétrica à terra indígena em anos anteriores. A associação dos Apanjekra submetera um projeto focado no aumento da produção de arroz de toda a aldeia. Os alimentos que superassem as necessidades locais poderiam, então, ser vendidos, e o excedente forneceria uma renda recorrente. Parte do dinheiro seria realocado no próprio negócio, arcando com a manutenção do maquinário, aquisição de novas ferramentas e outros custos imprevistos. O fundamento do projeto era a ideia de que ele seria um investimento social, com um impacto econômico duradouro. Após dois dias de reuniões com os Apanjekra e suas lideranças, vistoria nas edificações onde se localizavam os danificados moinhos de arroz e constatando a inexistência do trator e dos computadores que deveriam ser adquiridos com os recursos do projeto, o engenheiro estava desapontado. A produção de grãos era a mesma de antes do 'projeto de arroz' (como ficou popularmente conhecido); não havia manutenção ou reparo dos equipamentos, já muito desgastados; e partes de um moinho inutilizável e um tratorzinho estavam largados no chão, abandonados, como restos de um plano que nunca se concretizou. Antes de o engenheiro ir embora, ele apresentou fotos de outros projetos que inspecionara, explicando como ajudavam as pessoas a deixar a pobreza para trás e proverem seu próprio sustento. Ele se emocionou ao falar de uma associação de mulheres que criou uma cooperativa de costura e se tornou fornecedora de produtos para o comércio de sua região: 'Elas eram pobres, mas agora não são; enfrentavam a fome, mas agora comem'. As integrantes da cooperativa não precisavam mais de assistência social. Em uma conversa privada comigo quando se preparava para deixar Porquinhos, ele afirmou que o projeto dos Apanjekra falhou devido à falta de liderança na aldeia: 'É preciso que haja uma pessoa forte, capaz de liderar o povo para o futuro'.

O funcionário do governo antecipava uma nova época, na qual as pessoas seriam as responsáveis por suprir as próprias necessidades. No presente, o Estado faria o seu papel, reconhecendo que tantas pessoas eram marginalizadas e não poderiam ascender sem auxílio. Contudo, a verdadeira emancipação da pobreza apenas ocorreria se o povo conseguisse uma fonte de renda que não fosse ligada a recursos públicos. Nesse sentido, a ajuda governamental seria parte de um período de transição: uma ponte entre um passado de miséria e dependência e um futuro de desenvolvimento e autossuficiência. Não

obstante, o horizonte do engenheiro parecia se transformar à medida em que ele mergulhava na vida indígena. Seu horizonte, inscrito em tantos discursos políticos e slogans, se mostrava incompatível com a forma com que os Apanjekra tratavam o ‘projeto de arroz’, em que os participantes não agiam de maneira empreendedora, prevendo os passos seguintes. Esse projeto não foi o único considerado um fracasso por observadores externos – outros projetos que deveriam deixar legados positivos não floresceram em Porquinhos, como exemplificado por aquele dedicado à criação (e comercialização) de emas. Os quinze pássaros dados à aldeia pela Fundação Nacional do Índio (Funai) foram comidos antes de poderem se reproduzir, com os Apanjekra argumentando que preferiam essa carne àquela que comprariam na cidade caso vendessem os animais. Quando questionados sobre por que não tentaram cruzar os adultos, comercializando parte das crias e obtendo um lucro constante do empreendimento, com o qual poderiam posteriormente adquirir alimentos nos mercados, os Apanjekra responderam que estavam com fome naquele momento específico – e não no futuro.<sup>7</sup>

Não há novidade em apontar que projetos de desenvolvimento e programas de transferência de renda não produzem os resultados esperados entre os povos indígenas no Brasil. Durante a última década, antropólogos criticaram abertamente o PBF, afirmando que ele coloca tantos desafios aos seus participantes que pode, na verdade, causar mais danos do que trazer benefícios. Suas observações focam em problemas diversos, como o impacto do dinheiro e das mercadorias nas economias locais, as dificuldades enfrentadas por muitos ao viajar para centros urbanos onde estão os bancos e comércio, além do obstáculo colocado pelos atravessadores que intermediam o contato com o sistema bancário (Athila 2017; Bonilla e Capiberibe 2015; Guimarães 2016; Novo 2019; Pimentel, Bonilla e Guimarães 2017). Um detalhado estudo etnográfico encomendado pelo Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome descreveu quão comum esses problemas eram em todo o país (MDS 2015, 2016). Essa pesquisa foi uma das poucas (à época) em que antropólogos sociais colaboraram com gestores públicos para diagnosticar os efeitos do PBF entre populações indígenas, e algumas das preocupações que ela traz são resultado do diálogo entre agentes estatais e acadêmicos.

---

7 Ironicamente, a resposta estava alinhada com um popular lema político de uma campanha que inspirou o PBF: ‘quem tem fome, tem pressa’. Esse foi o slogan da Ação da Cidadania contra a Fome, a Miséria e pela Vida, criada em 1993 pelo sociólogo Herbert Souza. A frase foi utilizada no lançamento do Programa Fome Zero (2003) e na ampliação do Programa Bolsa Família pelo Partido dos Trabalhadores.

Apesar de antropólogos e gestores terem perspectivas distintas sobre algumas das demandas e implicações do programa, havia um ponto a respeito do PBF que era aparentemente consensual – os problemas colocados pela existência dos ‘patrões’:

Em todos os relatos foi constatada a presença do ‘patrão’ como agente chave no acesso / recebimento do recurso financeiro destinado pelo Programa às famílias beneficiadas. [...] Em todos os casos relatados eles são comerciantes locais, que providenciam transporte (pago) para o acesso aos locais de saque do recurso do PBF, e que orientam os indígenas a gastar o dinheiro nos seus estabelecimentos comerciais. O controle sobre os cartões, a título de garantir o pagamento da dívida contraída, é tamanho que as pessoas acabam alienando-se do valor que recebem ou deveriam estar recebendo de acordo com as regras de cálculo do Programa.

(MDS 2015:7)

Agentes estatais veem os patrões como obstáculos para o funcionamento do PBF, dado que subvertem a lógica do programa: eles criam uma relação de dívida com os beneficiários e tomam parte dos recursos destes, reduzindo a renda dos que estão possivelmente enfrentando a fome. Não apenas isso torna muito mais difícil a ascensão social de pessoas pobres, os patrões, na prática, se beneficiam ao manter seus clientes em uma situação precária, garantindo que continuarão a receber o dinheiro do governo. Essas questões também preocupam os antropólogos, que apontam como a insegurança alimentar pode surgir a partir das novas relações propiciadas pelas TCRs (Piperata, McSweeney e Murrieta 2016). Os antropólogos, por outro lado, estão menos preocupados com a mobilidade social quando se trata do PBF. Os patrões contemporâneos remetem a um tipo de relação que esteve presente na Amazônia por séculos (Meira 2018), mais notadamente durante os períodos de crescimento econômico do período da borracha (1870–1920): o aviamento. Ele possui as figuras do patrão e do cliente, com este trabalhando nas atividades extrativistas para pagar pelas mercadorias recebidas daquele, um clássico modelo de escravidão por dívida. Fundamental para essa relação era um débito impossível de se quitar, forçando os clientes a se engajarem continuamente em uma rede de prestações laborais que não somente tiveram um prolongado impacto na paisagem relacional dos povos indígenas (Meira 2018), como também moldaram ‘as bases econômicas do campesinato amazônico moderno’ (Fraser et. al. 2018:1388; ver também Santos 1980; Weinstein 1983). Atualmente, certas características elementares da economia do aviamento não são mais parte da relação patrão-cliente do PBF (de certa maneira, o dinheiro do governo substituiu o trabalho indígena no pagamento

pelas mercadorias dos patrões), mas outros paralelos se mantêm, como a enormidade da dívida contraída pelos clientes e a falta de liberdade na gestão financeira. No fim das contas, os patrões restringem as escolhas dos beneficiários e podem ameaçar o seu bem-estar. Mesmo que haja diferenças em seus mecanismos, as relações de dívida com os patrões são vistas como um retrocesso a um período ultrapassado tanto por agentes governamentais como por antropólogos.

No entanto, para alguns acadêmicos (Athila 2017; Bonilla e Capiberibe 2015; Guimarães 2017; Pimentel, Bonilla e Guimarães 2017), a figura do patrão não é a única fonte de preocupação. Em um contexto capitalista, TCRs mitigam a fome e a extrema pobreza, mesmo não enfrentando a fonte desses problemas; o que pode ser dito, contudo, de seus efeitos paliativos entre povos indígenas, aqueles que, em contraste com os colonizadores progressos e os capitalistas contemporâneos, possuem uma relação intrínseca com a sua terra (Ingold 2000)?

Ao longo do século XX, as políticas governamentais voltadas para os povos indígenas visavam a sua ‘assimilação’, tornando-os ‘integrados à sociedade nacional’, como a lei que dispunha sobre o Estatuto do Índio estipulava (Lei 6.001 de 1973). Projetos focados no desenvolvimento econômico de comunidades indígenas foram implementados em diversas regiões, buscando levá-las à economia de mercado e empregar seus membros como força de trabalho barata. Se fosse considerado assimilado, um grupo poderia perder seu direito à terra, permitindo que o Estado a tratasse como devoluta e a disponibilizasse para interessados privados. Essas políticas, junto à violência da expansão capitalista na maior parte do país e ao registro constante de decréscimo da população indígena, informaram a percepção pública (compartilhada por muitos acadêmicos) de que, no futuro, se houvesse indígenas no Brasil, eles não existiriam enquanto coletivos culturalmente diferenciados. Foi no final dos anos 1970 que um grande movimento político envolvendo ativistas indígenas, ONGs, acadêmicos e associações científicas desafiou a posição do governo e pôs em xeque essa visão. O seu lobby por mudanças teve como principal resultado o Capítulo 8 da Constituição Federal de 1988, reconhecendo o direito à diferença cultural e tornando obsoleta a legislação assimilacionista anterior. Após o fim da ditadura militar e o início da Nova República, um novo conjunto de políticas de saúde e educação para os povos indígenas buscou considerar suas especificidades locais. Consideradas avanços para a construção de um país verdadeiramente plural, elas atestavam a ruptura com a visão que antecederia a Constituição de 88.

Os antropólogos sociais foram protagonistas na defesa dos direitos indígenas durante o período militar (Carneiro da Cunha 2018); como argumentou Peirano (1998:116), uma constante da antropologia brasileira é ‘o



senso de responsabilidade social frente àqueles observados'. Nas últimas duas décadas, os antropólogos<sup>8</sup> denunciaram em fóruns públicos a volta de grandes projetos de infraestrutura da ditadura, durante os mandatos presidenciais do Partido dos Trabalhadores (2003–16). Hidrelétricas desejadas pelos militares foram finalmente construídas (como Belo Monte), mesmo que com danos incomensuráveis a povos indígenas cujas terras e cursos d'água foram severamente afetados – sem falar no dano ambiental causado pelo alagamento de vastas regiões de floresta.

O PBF foi visto por alguns antropólogos (Athila 2017; Bonilla e Capiberibe 2015; Pimentel, Bonilla e Guimarães 2017) como uma parte integral da presente época de degradação ecológica: concomitante à ameaça aos territórios indígenas pelo avanço do agronegócio, projetos de desenvolvimento e desmatamento, as políticas de transferência de renda oferecem uma alternativa de subsistência que não exige acesso à terra. Na medida em que, em diversas regiões do país, TCRs permitiram a aquisição de bens anteriormente indisponíveis e o uso local de dinheiro em economias que não eram de mercado, elas podem ser consideradas como parcialmente bem-sucedidas em promover o programa assimilacionista, operando como porta de entrada para relações mercantis em que povos indígenas seriam classificados como integrantes do segmento mais pobre da população brasileira. Complementar a essas questões, críticas também foram dirigidas às exigências educacionais que forçavam as crianças indígenas a frequentar as escolas comuns, desconsiderando seus próprios métodos de produção e transmissão de conhecimento. Pela mesma razão, as condicionalidades de saúde também foram apontadas como problemáticas.

Ao tratar das políticas de transferência de renda, antropólogos frequentemente descreveram um horizonte para os povos indígenas marcado por tropos do passado (Bonilla e Capiberibe 2015; Guimarães 2017; Meira 2018; Pimentel, Bonilla e Guimarães 2017): economia do aviamento, políticas assimilacionistas, catástrofes ambientais causadas por grandes empreendimentos e programas estatais que ignoram o pluralismo cultural. Nesse olhar, se TCRs são investimentos sociais, dificilmente seriam investimentos no futuro da população indígena. A crítica aparentemente

---

8 Isso inclui críticas da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em diferentes ocasiões, de notas denunciando projetos de infraestrutura em terras indígenas (o mais recente sendo ABA 2023) a um dossiê sobre a hidrelétrica de Belo Monte (Pacheco de Oliveira e Cohn 2014), bem como eventos acadêmicos sobre meio ambiente e/ou direitos indígenas, críticos das políticas desenvolvimentistas brasileiras (o mais notável sendo o colóquio *Os Mil Nomes de Gaia*, organizado por Viveiros de Castro e Danowski no Rio de Janeiro, em 2014, com a presença de Bruno Latour, Isabelle Stengers e outros acadêmicos internacionais de destaque).

similar dos patrões, tanto de gestores públicos quanto de acadêmicos, é reveladora das divergências mais fundamentais sobre os seus horizontes. Enquanto para os agentes estatais o patrão representa uma crise por ser considerado um obstáculo ao progresso, uma figura de outra época invadindo a estrada para o futuro, para os pesquisadores críticos das TCRs o patrão é visto como um sintoma de uma crise distinta – o advento de uma época colonialista em que não há lugar para os povos indígenas.

### **Trabalho Presente, Investimento Futuro?**

Uma noite em 2014, logo após chegar em Barra do Corda para começar um período de trabalho de campo, encontrei com um antigo patrão em um pequeno restaurante. Otávio deixou sua mesa e se juntou a mim, me atualizando com as informações do que havia ocorrido desde minha última visita à região, no ano anterior. Quando eu o conheci, em 2011, ele era um servidor público municipal trabalhando na aldeia Porquinhos, onde conseguiu reunir mais de 10 cartões do PBF após decidir ‘ajudar algumas famílias’ com a aquisição de mercadorias e no trato com a burocracia. Desde então, sua carreira mudara e, com seu novo trabalho exigindo que ele permanecesse na cidade durante os dias úteis, o número de clientes que possuía decaiu. Apesar de ter me dito considerar largar suas atividades enquanto patrão, ele ainda possuía quatro famílias enquanto clientes porque, segundo ele, gostava muito delas e elas sempre o trataram bem em Porquinhos. Demonstrando sua apreciação, Otávio me explicou que um dos cartões que mantinha em sua posse era o da mulher que na aldeia o adotou como filho, tornando-o o patrão de sua mãe. Ele listou tudo o que fazia para seus clientes, levando-os em sua moto para comprar bens e resolver trâmites burocráticos que não se limitavam ao escopo dos benefícios sociais. Quando trabalhava em Porquinhos, levava consigo muitas mercadorias e chegou a estabelecer um pequeno comércio na aldeia, vendendo a crédito aos seus clientes. Respondeu à minha pergunta sobre se os juros que cobrava de sua família eram os mesmos que os dos demais clientes explicando que, por não trabalhar menos para eles (pelo contrário), o certo seria cobrar deles tal qual fazia com os demais. Além disso, ele estava economizando para comprar uma casa maior na cidade: como tantos patrões, tinha objetivos materiais para atingir com sua atividade. Em 2015, Otávio não era mais patrão e vivia na mesma casa que nos anos anteriores.

Patrões de benefícios sociais trabalhando junto aos Apanjekra são bastante diversos entre si. Durante a última década, pequenos comerciantes, criadores de gado, professores da escola municipal na aldeia e outros servidores públicos locais atuaram como patrões, com trajetórias distintas até se tornarem agiotas e com resultados divergentes nessa atividade. Observando as condições materiais que favoreciam o sucesso de um patrão em Porquinhos, escrevi

um relatório governamental afirmando que o mais importante era a sua capacidade de fornecer transporte entre aldeia e cidade (MDS 2016). Patrões que não podiam transportar famílias em grandes automóveis enfrentavam dificuldades para conseguir clientes e lutavam para manter aqueles que já tinham, como o caso de Otávio exemplifica. Essa é a razão pela qual muitos dos primeiros patrões, donos de comércio, foram abandonados por seus clientes nos primeiros anos de recebimento do PBF na aldeia: eles não conseguiam levar os clientes à cidade, deixando-os esperando na aldeia por mercadorias que não haviam escolhido. As reclamações dos Apanjekra sobre esses antigos patrões eram, em sua maioria, sobre o tratamento dispendido a eles, dizendo que não estavam preocupados com satisfazer as necessidades dos clientes e sim em vender a maior quantidade de coisas.

As atividades dos patrões podem ser divididas em dois aspectos principais, que estão imersos na prática cotidiana, mas se apresentam como características distintas quando explicam suas relações com os clientes: o trabalho e a tomada de risco. Em primeiro lugar, o que os patrões fazem seria um trabalho como qualquer outro. Ao dirigir para os beneficiários do PBF, mediar a relação com outros comerciantes e assistir na lida burocrática, eles oferecem um serviço e deveriam receber por isso. Isso é bem demonstrado por aqueles que abandonam suas profissões para se tornar patrão. Eles não se veem deixando de trabalhar; antes, estão optando por uma carreira diferente, que deveria ser remunerado como qualquer outro trabalho regular. Lúcio trabalhou para uma empresa que o levava a viajar por áreas rurais próximas a Porquinhos, visitando a aldeia mensalmente. Em sua picape, levava clientes consigo a Barra do Corda de favor. Ao falar sobre como largou seu emprego para começar a dirigir para os Apanjekra em tempo integral, afirmou que o trabalho atual era muito mais duro, pois fornecer transporte não é o suficiente para um patrão manter os seus clientes. Atuar como intérprete e ajudar as pessoas a navegar o sistema bancário também lhe eram serviços custosos, e ele ‘merecia’ receber por eles. A ideia de justiça presente em muitos relatos de patrões sobre a própria remuneração está claramente alicerçada em uma noção euro-americana de trabalho, em que o resultado da atividade de uma pessoa é, potencialmente, sua propriedade.<sup>9</sup> Como Lúcio oferecia um serviço a seus clientes, seria injusto que não recebesse nada em troca – ele seria alienado do fruto de seu trabalho. Esse sentimento também era fortalecido por

---

9 Strathern considera os princípios da noção de pessoa envolvidos nessa concepção de trabalho, desenvolvida classicamente por John Locke. A ideia de que uma pessoa é dona de si mesma e ‘que direitos podem ser obtidos através da compra [...] abre o caminho para a premissa capitalista de que as pessoas têm o “direito” de alienar o próprio trabalho por um salário’ (1985:23).

uma avaliação de custo de oportunidade, pois o patronato era uma atividade exigente, difícil de conciliar com outro emprego. Há, ainda, outro aspecto central na lógica do patrão-enquanto-trabalhador: o fato de que o serviço ocorre no presente e deve ser pago tendo isso em consideração. Antes de se tornar patrão, Lúcio começou a cobrar uma taxa dos beneficiários do PBF para os levar à cidade – a demanda era muito grande para que ele apenas lhes desse carona. Como a maioria dos viajantes não podia pagar imediatamente, Lúcio anotava em seu caderno o nome de quem transportava e o patrão da família. Ele reclamava dos problemas enfrentados para receber o que lhe era devido: não apenas podia iniciar um conflito com os patrões de seus passageiros, que buscavam oferecer o mesmo serviço, como também precisava aguardar um longo período para que lhe pagassem. Quando Lúcio explicou essa situação para mim, ele descreveu ter a sensação de estar ‘trabalhando de graça’ ao não ser pago imediatamente. Esse foi o grande estímulo que teve para se tornar um patrão, retendo os cartões de seus clientes. Outros patrões geralmente cobram o pagamento pelo transporte adiantado, ou deduzem a passagem da bolsa mensal. Eles raramente os somam às dívidas dos clientes.

Complementar à percepção de que os patrões devem ser recompensados pelos seus serviços é a ideia de que, para fazê-lo, eles devem assumir riscos. Para além de assegurar o pagamento do transporte que oferecem, o risco mais óbvio da atividade do patrão é o crédito dado aos seus clientes, que apenas podem lhes pagar por meio dos benefícios sociais. As relações de dívida estão inscritas na gênese da relação patrão-cliente, pois costumeiramente se entrega o cartão do PBF ao patrão em troca do recebimento adiantado de mercadorias. Se uma família se cadastra no CadÚnico e precisa ir à cidade, seja para receber o cartão do benefício social ou para sacar o dinheiro pela primeira vez, é provável que ela recorra a um patrão para ajudar com a viagem e os procedimentos burocráticos e bancários. Não apenas isso, pedirão um empréstimo para que possam adquirir os bens desejados. O patrão exigirá a posse do cartão do PBF para garantir seu pagamento. Se a bolsa ainda não tiver sido depositada na conta da beneficiária quando ela for à cidade, o patrão pode pagar pelos seus gastos e evitar que tenham de esperar a data correta.<sup>10</sup> No horizonte dos patrões, há uma recompensa por investimentos bem-sucedidos: eles abrem mão de dinheiro no presente para posteriormente

---

10 O PBF possui um calendário de pagamento que agenda o recebimento do benefício em dias distintos, de acordo com o número do cartão dos beneficiários. Portanto, uma família poderia ir à cidade antes da data de pagamento dos benefícios de todos os seus integrantes, com apenas alguns destes conseguindo sacar o dinheiro. Os patrões poderiam adiantar o dinheiro, permitindo que as pessoas não esperem para comprar suas mercadorias e retornar à aldeia.

receber um montante maior. Investimentos, como as despesas na manutenção dos veículos e o aumento no valor do crédito oferecido aos clientes, são caminhos para se moverem rumo ao seu futuro ideal, permitindo que reúnam mais clientes, aumentando a escala de seus ganhos e a capacidade de reinvestir.

Mesmo que a maior parte do tempo empregada pelos patrões em sua atividade seja considerada trabalho, a maioria do dinheiro que obtêm de seus clientes é referente aos juros que incidem sobre os valores emprestados. Patrões e clientes afirmam que os juros acordados são de vinte por cento sobre o crédito tomado, porém, como muitos beneficiários do PBF não têm conhecimento do valor de seu benefício social, não conseguem averiguar quanto, de fato, o patrão está deduzindo, um valor que oscila mês a mês de acordo com as demandas dos clientes. De qualquer maneira, a dívida nunca é descrita em termos financeiros: antes, quando negociam com um patrão sobre quanto pagarão por um bem em particular, os Apanjekra discutem o débito indagando 'por quanto tempo' o agiota ficará com seus cartões. Seguindo a mesma lógica, quando questionados quanto devem, respondem em termos de extensão temporal: 'por essa geladeira, meu patrão fica com meu cartão por oito meses; para pagar pelo pano e pelas miçangas, está me cobrando três meses.' O que está em jogo é a duração da relação. Na prática, os clientes recebem uma pequena fração do benefício em dinheiro. Não apenas os patrões tomam uma grande parte da bolsa a título de juros, também subtraem dela o pagamento adiantado do transporte e utilizam quase que todo o restante para comprar as mercadorias de seus clientes. O quanto que os clientes receberão (e quais mercadorias poderão obter) é resultado de negociações cotidianas com aqueles que retêm os seus cartões. Os Apanjekra tentarão sensibilizar os patrões, mostrando que precisam com urgência de algumas coisas, como a aquisição de novos panos para se enfeitarem para um ritual, sem os quais ficarão extremamente envergonhados. Ou poderão pedir-lhes dinheiro enquanto estão na cidade, argumentando que não têm comida e passam fome. Os patrões, contudo, frequentemente respondem que há pouco que podem fazer, pois precisam atuar dentro dos limites financeiros dos modestos benefícios sociais.

Ao tornar suas necessidades visíveis, os clientes tentam persuadir os patrões a lhes assistir. Quando os patrões cedem, geralmente dizem estar 'cuidando' de seus clientes, o que implica ir além do que se deveria esperar deles. Invariavelmente, os Apanjekra sentem que os patrões se aproveitam excessivamente deles quando não têm suas necessidades básicas atendidas. Ainda assim, os patrões podem também reclamar que seus clientes estão tentando extrair deles mais do que seria justo. Para os patrões, o 'trabalho não remunerado' que é associado à ideia de 'cuidado' encapsula uma noção particular de crise. A aspiração dos patrões está na ampliação do próprio

patrimônio a partir de sua ação, razão pela qual investem no próprio negócio. Empregar seu tempo e seus recursos ajudando outras pessoas provoca uma sensação de desperdício, de passos dados na direção contrária à de seus objetivos econômicos. Como um patrão resumiu a situação para mim, ele auxiliaria mais os Apanjekra se isto não implicasse que ele teria prejuízos.

Há uma área cinzenta quando se trata de diferenciar o trabalho do cuidado: os patrões afirmam estar trabalhando quando estão com seus clientes, mas nessas mesmas circunstâncias também dizem estar lhes ajudando. Parte desse desafio classificatório está no fato de que o único trabalho pelo qual eles podem abertamente cobrar seus clientes é o transporte. Eles não podem precificar outras atividades, como o auxílio no cadastro em programas governamentais ou a atuação enquanto intérpretes.<sup>11</sup> A justificativa para as taxas pagas pelos clientes é o pagamento pelo patrão do combustível e da manutenção do veículo. Pois, como os Apanjekra bem sabem, os não indígenas apenas dão seus bens se receberem dinheiro em troca. Esse argumento não pode ser usado para justificar que os clientes paguem por serviços que não envolvam itens materiais ou possuam outro custo visível. Se os patrões não oferecerem a atenção que seus clientes precisam 'de graça', eles os perderão. Contudo, se não cobrarem pelo tempo gasto, jogarão fora horas que têm potencial financeiro. A solução encontrada pelos patrões para essa faca de dois gumes parece ter sido incorporar no cálculo de juros os custos em que consideram incorrer ao trabalhar/cuidar dos Apanjekra. Os clientes, todavia, podem sentir que recebem menos do que necessitam. E assim suas negociações cotidianas se reiniciam: os clientes pedindo aos patrões que solucionem seus problemas, os patrões vagando de um lado para o outro em seu percurso para acumular riqueza, lapsos de um futuro prometido em um horizonte distante.

### **Dívidas sem Passado**

Durante a década de 1970, o governo brasileiro iniciou o processo de reconhecimento do território habitado pelos Apanjekra (no estado do Maranhão), definindo a Terra Indígena Porquinhos. Seus primeiros limites foram oficialmente estabelecidos em 1984 e, desde então, passaram a ser contestados pelos Apanjekra, por antropólogos sociais e ONGs. Nos anos 2000, o governo identificou que fraudes levaram à redução do que deveria ter sido a área da terra indígena, autorizando os procedimentos administrativos que levariam à sua expansão, recuperando os territórios excluídos da demarcação original. Esse processo, que teria ocasionado em um considerável aumento do

---

11 Apesar de os patrões não falarem a língua timbira dos Apanjekra, eles mediam as relações entre agentes públicos e bancos, vertendo para termos mais acessíveis aquilo que seus clientes (que falam português como segunda língua) devem fazer.

território indígena, foi suspenso pelo Supremo Tribunal Federal em 2014. Foi no final dos anos 2000 e início da década seguinte que os benefícios sociais proliferaram entre os Apanjekra, coincidindo com os momentos mais palpáveis de sua luta pela terra. Quando eu conduzia entrevistas sobre a demarcação da terra, meus anfitriões em Porquinhos frequentemente afirmavam que o estabelecimento de fronteiras era importante para manterem os *kupen* (os não indígenas; colonizadores)<sup>12</sup> fora dali. Desde o advento da colonização, novas doenças e a degradação ecológica, cada vez mais acelerada, se tornaram problemas. Para além das perdas territoriais decorrentes do que fora excluído da demarcação de 1984, os Apanjekra experimentaram decréscimos de áreas férteis e de disponibilidade de caça. Discussões sobre esses problemas eram frequentes entre 2011 e 2019, apesar de não carregarem um senso de novidade. Documentos governamentais sobre o processo de reconhecimento territorial demonstram que essas preocupações estavam presentes entre os Apanjekra décadas atrás (Guimarães 2012); não há dados que indiquem quando elas surgiram. De uma perspectiva historiográfica, é razoável supor que elas sejam concomitantes com os avanços dos colonizadores sobre o território indígena, desalojando tantos e transformando suas casas em pasto ao longo de todo o século XIX (Hemming 1978).

Contudo, é possível que preocupações com o chamado ‘meio ambiente’ sempre tenham estado presentes em um lugar em que a ‘natureza’ não constitui um domínio desprovido de agência. Contrário às suposições euro-americanas, não é o trabalho humano sobre uma matéria inumana que produz ‘cultura’ – pelo contrário, é o mundo inumano a sua fonte. O fogo culinário que distingue os humanos dos animais (que comem cru; ver Lévi-Strauss 1964) foi roubado das onças; canções e rituais foram ensinados aos humanos por jacarés; plantas cultivadas foram obtidas através da mulher-estrela (que se transformou em um sapo ao descer dos céus). Eventos que alteraram a paisagem relacional dos Apanjekra são descritos em narrativas míticas, chamadas por eles de ‘histórias dos antigos’, que não lidam com o tempo enquanto uma cadeia cumulativa de acontecimentos. Antes, são essas narrativas de acontecimentos particulares, apresentados como rupturas no tempo, que dão origem à presente época e

---

12 O termo *kupen* foi empregado pelos Apanjekra e outros povos timbira para descrever pessoas que não seriam *mehin* (‘mesma carne’, o vocábulo utilizado pelos Timbira para referirem a si mesmos) ou membros de outros grupos que conhecem. Desta feita, o termo pôde ser genericamente usado para definir outros coletivos indígenas ainda desconhecidos e os colonizadores, denotando uma alteridade não classificada. Após dois séculos de colonização, *kupen* passou exclusivamente a ser empregado para se referir aos colonizadores (localmente chamados de ‘brancos’).

enquadram a maneira com que as pessoas atribuem significado à experiência vivida (Gow 2001). Elas partem de uma concepção de tempo episódico (Gellner 1964; ver também Scaglione 1999; Strathern 2019) que não concebe a mudança como um dado ontológico, mas como algo que apenas pode ocorrer por meio de eventos que possam distorcer a realidade (como aqueles descritos nas ‘histórias dos antigos’). Os eventos atuais estão inscritos nos horizontes dessas narrativas, que contêm as possibilidades relacionais da época presente.

As ‘histórias dos antigos’ dos Apanjekra vincula a origem das mercadorias à agência dos colonizadores: após o jovem Aukê ser morto e queimado pelas pessoas de sua própria aldeia, tornando-se, então, o primeiro *kupen*, ele ‘inventava’ todos os tipos de bens e comidas industrializados. Pensando em seus parentes, Aukê lhes dá suas criações, deixando, ao final, que escolham entre o seu arco tradicional e a espingarda que havia feito, ao que optam pelo primeiro. Ofendido pela rejeição de suas invenções, Aukê as dá aos *kupen* – pessoas que ele também estava criando – e provoca um dilúvio para afastar as pessoas.

Diferentes acadêmicos registraram e analisaram o mito de Aukê durante décadas (Carneiro da Cunha 2009; Crocker 1990; Matta 1970), frequentemente associando-o à emergência de uma temporalidade histórica entre as narrativas indígenas (Crocker e Crocker 1994; Matta 1970) ou à leitura de eventos específicos através das lentes de proposições míticas. Um exemplo vem da análise estruturalista de Carneiro da Cunha de um movimento messiânico Canela<sup>13</sup> à luz do mito de Aukê, mostrando como as ações da profetiza eram cosmologicamente fundamentadas. Ao explicar como a profetiza manteve seu apoio mesmo após suas previsões serem malsucedidas, a autora afirma que a medida do sucesso não era o quanto se cumpriam as expectativas geradas pelas falas da liderança, mas se ‘a ação proposta era cognitivamente satisfatória’ (Carneiro da Cunha 2009:49). Carneiro da Cunha argumenta que a prevalência de tais movimentos, como o cargo-cult melanésio, por longos períodos de tempo, é devida ao fato de que eles ‘satisfazem exigências intelectuais’, permitindo às pessoas ‘compreenderem’ as realidades em que vivem (ibidem). Da mesma forma, pode-se perguntar se a persistência do mito de Aukê em sua forma atual, com pequenas variações em diferentes lugares e entre diferentes narradores, não é resultado desse horizonte de longa data, no qual a relação dos Apanjekra com os *kupen*, suas ‘categorias e valores orientadores’ (Kaartinen e Sather 2008:9), permaneceu a mesma do ponto de vista indígena. Nesse sentido, o que era novo era o advento dos *kupen* com mercadorias, como descrito nas ‘histórias dos antigos’; o acesso a elas nos

---

13 Há dois grupos indígenas, povos timbira que habitam territórios vizinhos, conhecidos como ‘Canela’ – os Apanjekra e os Ramkokamekra.



próprios termos dos *kupen* (dinheiro do governo obtido em bancos) é apenas uma continuidade lógica do próprio idioma relacional que tem caracterizado o contato interétnico presente há mais de cem anos.

Fundamental para as concepções Apanjekra dos *kupen* é o comportamento cronicamente sovina destes, algo que já fora registrado por Crocker (1990) com dados dos anos 50 e 60. Um atributo básico que distingue os Apanjekra dos *kupen* contribui para essa falta de generosidade. Os *kupen* possuem uma memória fraca, o que faz com que frequentemente esqueçam que devem algo a alguém, ou que devem se comportar de determinada maneira. A escrita *kupen* é considerada uma forma de lidar com esse problema, e o fato da transmissão de conhecimento dos não indígenas ser feita por meio de papel parece corroborar essa observação. Doravante, ir à escola é, para os Apanjekra, menos uma maneira de aprender o conteúdo da educação *kupen* do que um meio de dominar uma tecnologia para navegar em mundo desmemoriado de documentos, contratos e projetos (Guimarães 2018). Ao pedir um favor a um *kupen*, muitos Apanjekra podem educadamente sugerir que a solicitação seja escrita, para que seja mais provável que ela seja lembrada. O registro contábil dos padrões é encorajado, assim como o é o registro por parte do etnógrafo de conversas ou atividades na aldeia. É um compromisso para não se esquecer.

Os padrões têm um papel prático na solução dos problemas enfrentados pelos Apanjekra para obterem mercadorias – eles oferecem transporte entre aldeia e cidade, auxiliam seus clientes no cadastro em programas sociais e mediam as relações no comércio local, comumente oferecendo crédito que permite a compra de bens caros. Essa dinâmica leva às relações de dívida que eram características de todas as famílias apanjekra que recebiam o PBF durante o período de meu trabalho de campo (2011–19). Para alguns antropólogos e gestores públicos (MDS 2016), a prevalência do par cliente-padrão era difícil de explicar, dados os efeitos nefastos experimentados pelos clientes quando têm grande parte do benefício social subtraído e podem enfrentar insegurança alimentar. Para os Apanjekra, contudo, as dívidas não parecem ser apenas resultado de o desejo pelas mercadorias superar suas capacidades aquisitivas, causando subsequentes impactos negativos. Assim que alguém recebe um cartão de benefício social, essa pessoa procura um padrão e lhe pede bens com um valor monetário acima da sua renda imediata – desde já negociando os pagamentos de meses seguintes, quando o padrão estará de posse do cartão bancário do cliente e, eventualmente, de outros documentos. Há intencionalidade nesse processo, executado pela vasta maioria da aldeia.

As dívidas são contraídas não em referência a um evento anterior, mas com uma relação vindoura em mente: do ponto de vista dos Apanjekra, a relação cliente-padrão não emerge de algo que os padrões já teriam feito, tornando-os seus credores. Uma pessoa se torna cliente antes de ter recebido qualquer

coisa, seja uma mercadoria ou um favor; o par cliente-patrão é efetivado quando o cliente pede ajuda ao patrão para obter certas coisas, oferecendo em troca uma participação em seu benefício social. É possível ser cliente mesmo quando não se tem o cartão do PBF, posto que o patrão pode auxiliar a pessoa no cadastro do programa social, recebendo posteriormente o pagamento. O que os Apanjekra estão negociando quando contraem dívidas com os patrões é uma abertura de seus horizontes relacionais, tanto na cidade quanto na aldeia, pois na primeira os patrões lhes assistirão em um ambiente hostil e na última as mercadorias obtidas circularão, tendo efeitos nas capacidades e reputações pessoais.

Endividar-se é uma maneira de uma pessoa assegurar que um *kupen* irá trabalhar para ela. Os Apanjekra esperam que os patrões cumpram sua parte do acordo. Eles entendem o auxílio dos patrões como um serviço pelo qual estão pagando, com dinheiro da TCR. Há, não obstante, outra dimensão da relação cliente-patrão. Os Apanjekra dizem que uma pessoa agirá em favor de outra, dando-lhe presentes ou lhe ajudando a solucionar um problema, porque estão pensando naquela pessoa. Quando alguém dá algo, é usual que fale para sua contraparte frases semelhantes a 'senti sua falta e estive pensando em você, por isso lhe teci esta cesta.' A dádiva é tanto uma maneira de demonstrar afeto por alguém quanto de influenciar as ações de uma pessoa ao fazê-la pensar no doador. Nesse contexto, a dívida é a objetificação da agência do doador sobre a mente do receptor. Quando os Apanjekra se tornam clientes, colocando seus cartões bancários nas mãos dos *kupen*, dizem que seus patrões pensarão neles – não porque se lembrarão de seus clientes sendo gentis (os patrões são *kupen*, afinal de contas), mas porque terão consigo algo que desejam, inscrito com os nomes dos clientes. Ao ver a agência de seus clientes sobre o dinheiro que recebem, os patrões tratarão bem e cuidarão dos Apanjekra. Contrário ao que possa parecer à primeira vista, é o cliente quem está se colocando na posição de doador, assumindo uma dívida como uma forma de se manter na mente do patrão.

Nesse sentido, dívidas na relação patrão-cliente nunca são completamente sanadas (o que é uma possibilidade para algumas famílias, mas que apenas o fazem se querem mudar de patrão) e não são o resultado de uma ação prévia de um patrão em benefício de um cliente; antes, são estrategicamente utilizadas para manter uma relação-chave funcionando. Equívocos entre as noções de dívida euro-americana e dos Apanjekra podem ser exemplificadas na forma com que a noção de juros é concebida.

Em 2019, meus anfitriões em Porquinhos me pediram para ir à escola da aldeia no período noturno para ensinar matemática, na companhia do demógrafo Caio Bibiani. Em uma noite, querendo tornar nossas aulas mais úteis aos alunos, decidimos tratar de juros compostos. A maioria do nosso

público (cerca de vinte pessoas de diferentes idades e gêneros), não teve grandes dificuldades em dominar as operações de multiplicação sequencial, mas não conseguia entender como aquilo poderia ocorrer em uma situação que não fosse teórica. Em nossa demonstração, um cliente tomou R\$100 do patrão, pagando os juros mensais de 20% anunciados por quase todos os padrões. Apesar de os estudantes terem compreendido que, após dois meses, deveriam R\$144, e que após um ano deveriam quase nove vezes o valor original (R\$891), aquilo não parecia plausível. Não apenas isso não ocorria em suas vidas (os 20% de juros mensais não são, na prática, cobrados dessa forma, muito menos de maneira composta), como era contrário aos entendimentos apanjekra. A lógica expressa por eles era que, se uma pessoa recebesse um item, e, ainda assim, sua interação com o doador se tornasse menos frequente e eventualmente cessasse, as partes poderiam acabar se esquecendo uma da outra e a dívida desapareceria. Isso teria que ser o caso de dívidas que nunca foram quitadas após um longo período. Nessas situações, transações pregressas esvaneceriam, a satisfação do doador e do receptor não mais seria lembrada, dando lugar a novos cursos para a ação. Nessa abertura de horizontes, não há passado para acorrentar os endividados.

### **Observações Finais: Horizontes de Desenvolvimento**

Em 2018, o ativista Marcos Terena deu uma entrevista em que falou sobre a luta indígena contra as políticas desenvolvimentistas promovidas pela ditadura nos anos 70 e 80.<sup>14</sup> O tema da existência indígena no Brasil foi central na disputa entre agentes governamentais (que buscavam eliminar essa população enquanto um grupo culturalmente diferenciado, como um meio de acelerar o progresso do país) e antropólogos (que denunciavam políticas que tornavam impossível a sua existência futura). Mas o que para alguns era um período por vir, para outros já havia ocorrido há tempos. Refletindo sobre sua própria trajetória pessoal, Terena observou que eles ‘já eram os sobreviventes’ do colonialismo tardio. Os programas de desenvolvimento não estavam à frente no tempo: os ativistas indígenas, Terena observou, já tinham experimentado os efeitos deletérios da ‘fricção interétnica’ (Cardoso de Oliveira 1972) que estava à espreita nos horizontes de muitos acadêmicos. Outro pensador indígena importante reafirmou as observações de Terena, ao tratar da eleição à presidência de Jair Bolsonaro: ‘Por 500 anos, resistimos; fico preocupado é se os brancos irão resistir’, disse Ailton Krenak, após lembrar

---

14 A entrevista foi concedida a Ricardo Ventura Santos, Bruno Nogueira Guimarães e Alessandra Traldi Simoni, dentro do escopo do projeto ‘Saúde dos Povos Indígenas no Brasil: Perspectivas Históricas, Socioculturais e Políticas’, financiado pelo Wellcome Trust (203486/Z/16/Z).

todas as violências que seu povo sofreu ao longo de séculos, resultando na quase aniquilação da população Krenak.

A consideração das dimensões temporais subjacentes das TCRs permite melhor compreensão das ações das pessoas envolvidas nelas. Apesar de muitos agentes públicos tratarem programas como o PBF como investimentos sociais, que irão se pagar no longo prazo, aperfeiçoando a qualidade de vida da população como um todo e resultando em resultados econômicos superiores, críticos têm apontado que, junto aos povos indígenas, as TCRs podem constituir um movimento regressivo – não por conta de uma ineficiência, mas por serem particularmente eficientes em promover uma dinâmica econômica potencialmente danosa em uma época marcada por desafios ambientais e disputas sobre os direitos indígenas. Parte integral dessa dinâmica, os patrões percebem suas atividades enquanto trabalho e investimento em seu próprio futuro. Na tentativa de converter suas relações com os Apanjekra em cobrança de juros, abrem mão de seu tempo e dinheiro no presente buscando receber mais posteriormente, reproduzindo uma lógica de mercado com uma crise específica: a de clientes que não operam sob os mesmos princípios e que exigem que os patrões ‘cuidem’ deles, pressionando-os a realizar o movimento contrário de trabalhar de graça ou assumir perdas em seus empréstimos. Há convergências nos horizontes temporais desses três conjuntos de atores: todos manifestam uma noção de ‘futuro’, representada como um ‘movimento adiante’ na direção da melhoria das condições de vida, mesmo que divirjam no que concebem enquanto uma vida melhor. Antropólogos e ativistas pelos direitos indígenas mensuraram o progresso em termos de políticas multiculturais e acesso territorial, como estabelecido pela Constituição Federal de 1988. Tanto para os agentes governamentais quanto para os patrões, o crescimento econômico é um símbolo do avanço, seja em uma escala regional, seja no nível pessoal. Cada parte vê a outra como um obstáculo para o seu próprio progresso. Falar de horizontes permite que categorias como ‘futuro’, ‘presente’ e ‘passado’ não sejam tomadas como um dado ontológico, mas como conceitos nativos através dos quais alguns atores descrevem e experimentam suas ações.

Os horizontes temporais apanjekra não parecem considerar noções de ‘progresso’ ou ideias de ‘movimento adiante’ em uma linha do tempo cumulativa. A ‘época do desenvolvimento’ já estava colocada, muito antes do advento de políticas distributivas e programas de desenvolvimento. As relações que os programas de transferência de renda possibilitam são de fato novas, mas elas operam dentro dos limites definidos nas ‘histórias dos antigos’: os Apanjekra devem barganhar com os *kupen* para adquirirem as mercadorias, invenções que não podem acessar de outro modo. Se a abundância econômica é definida por uma grande capacidade de se obter bens de consumo, como pode ser formulada em termos capitalistas, então essa capacidade já foi

brevemente experimentada pelos Apanjekra, logo antes de escolherem o arco em vez da espingarda de Aukê. Ela não pertence a um futuro teleológico; antes, foi na perda das mercadorias que uma vez tiveram que surgiu o seu mundo vivido.

### Agradecimentos

Esse capítulo se beneficiou enormemente do diálogo com Marilyn Strathern e Tony Crook no Centro Incontri Umani (Ascona, Suíça); trabalhar com ambos tem sido um grande privilégio, como foi a estadia no Centro. O trabalho de campo em 2019 foi financiado pelo Wellcome Trust (projeto 203486/Z/16/Z). Ideias mais gerais sobre o material Apanjekra foram enriquecidas com os comentários de Priscila Santos, Simon Kenema e Virginia Amaral. A interlocução contínua acerca da relação entre povos indígenas e políticas públicas com Aparecida Vilaça, Ricardo Ventura Santos, Carlos Coimbra Jr., James Welch, Maria Pederneiras e Hélio Sá contribui para minhas reflexões. Agradeço a todos.

### Referências

- ABA. 2023. 'Nota Técnica – Prosseguem as investidas contra direitos dos Povos Tradicionais em Belo Monte': [portal.abant.org.br/nota-tecnica-prosseguem-as-investidas-contra-direitos-dos-povos-tradicionais-em-belo-monte](http://portal.abant.org.br/nota-tecnica-prosseguem-as-investidas-contra-direitos-dos-povos-tradicionais-em-belo-monte) (accessed 10 October 2023).
- Athila, A. 2017. "Gente que Anda" e os Percursos da "Cidadania" (Bolsa Família/Alto Rio Negro). In F. Ricardo and C.A. Ricardo (eds), *Povos Indígenas no Brasil 2011–2016*, pp. 236–9. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Brum, E. 2014. 'Diálogos sobre o fim do mundo', *El País* (29 September): [brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283\\_365191.html](http://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html) (accessed 15 December 2021).
- Bonilla, O. and Capiberibe, A. 2015. 'Isolados ou cadastrados: os índios na era desenvolvimentista', *Revista DR* (12 November): [revistadr.com.br/posts/isolados-ou-cadastrados-os-indios-na-era-desenvolvimentista](http://revistadr.com.br/posts/isolados-ou-cadastrados-os-indios-na-era-desenvolvimentista) (accessed 20 November 2021).
- Borges, J.C. 2016. "A sociedade brasileira nos fez pobres": assistência social e autonomia étnica dos povos indígenas: o caso de Dourados, Mato Grosso do Sul', *Horizontes Antropológicos* 22(46):303–28.
- Cardoso de Oliveira, R. 1972. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Carneiro da Cunha, M. 2009 [1973] 'Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963'. In *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac e Naify
- 2018. 'Índios na constituição', *Novos Estudos Cebrap* 37(3):429–43.

- Carneiro da Cunha, M. and Viveiros de Castro, E.B. 1986. 'Vingança e temporalidade: os Tupinambá', *Anuário Antropológico* 10(1):57–78.
- Coraggio, J.L. 2007. 'Crítica de la política social neoliberal: las nuevas tendencias'. Presented at the Congreso de Ciencias Sociales de América Latina y el Caribe: [www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/ponencia%20FLACSO%202007.doc](http://www.coraggioeconomia.org/jlc/archivos%20para%20descargar/ponencia%20FLACSO%202007.doc) (accessed 10 December 2021).
- Crocker, W. 1990. *The Canela: Eastern Timbira*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Crocker, W. and Crocker, J. 1994. *The Canela: Bonding Through Kinship, Ritual and Sex*. San Diego: Harcourt Brace College Publishers
- Crook, T. and Rudiak-Gould, P. (eds.). 2018. *Pacific Climate Cultures: living Climate Change in Oceania*. Warsaw/Berlin: De Gruyter.
- Fausto, C. 2007. 'If God were a jaguar: cannibalism and Christianity among the Guarani (16<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> Century)'. In C. Fausto and M. Heckenberger (eds), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*, pp. 74–105. Gainesville: University Press of Florida.
- Ferguson, J. 2010. 'The uses of neoliberalism', *Antipode* 41(SI):166–84.
- 2015. *Give a Man A Fish: Reflections on the New Politics of Distribution*. Durham: Duke University Press.
- Fernandes, M. 2002. *Definitivo: Uma Antologia de A Bíblia do Caos*. Porto Alegre: L&PM.
- Fraser, J., Cardoso, T., Steward, A. and Parry, L. 2018. 'Amazonian peasant livelihood differentiation as mutuality-market dialectics', *The Journal of Peasant Studies* 45(7):1382–409.
- Gertler, P. 2004. 'Do conditional cash transfers improve child health? Evidence from PROGRESA's control randomized experiment', *The American Economic Review* 94(2):336–41.
- Gellner, E. 1964. *Thought and Change*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- Gow, P. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- 2001. *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Guimarães, B. 2012. Os Caminhos da Terra Indígena Canela: História e Transformações. Masters thesis in Social Anthropology. Rio de Janeiro: UFRJ.
- 2017. O Outro Lado da Moeda: Dos Benefícios Sociais dos Brancos ao Parentesco dos Apanjekra. Ph.D. dissertation in Social Anthropology. Rio de Janeiro: UFRJ.
- 2018. 'Projetando a Humanidade: observações sobre a educação apanjekra', *Revista Pós-Ciências Sociais* 15:181–94.
- Hall, A. 2006. 'From Fome Zero to Bolsa Família: social policies and poverty alleviation under Lula', *Journal of Latin American Studies* 38:689–709.

- Hemming, J. 1978. *Red Gold: The Conquest of the Brazilian Indians*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Hugh Jones, C. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hugh Jones, S. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Kaartinen, T. and Sather, C. (eds) 2008. *Beyond the Horizon: Essays on Myth, History, Travel and Society* (Studia Fennica 2). Helsinki: Finnish Literature Society.
- Lévi-Strauss, C. 1964. *Mythologiques: Le Cru et le Cuit*. Paris: Plon.
- Martins, A.P., Canella, D., Baraldi, L. and Monteiro, C. 2013. 'Cash transfers in Brazil and nutritional outcomes: a systematic review', *Revista de Saúde Pública* 47:1–12.
- Matta, R.D. 1970. *Mito e Linguagem Social: Ensaios de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- MDS (Ministério de Desenvolvimento Social) 2015. *Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas – Sumário Executivo*. Brasília: MDS.
- 2016. *Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas – Relatório Final*. Brasília: MDS.
- Meira, M. 2018. *A Persistência do Aviamento: Colonialismo e História Indígena no Noroeste Amazônico*. São Carlos: EdUFSCar.
- Munn, N. 1992. 'The cultural anthropology of time: a critical essay', *Annual Review of Anthropology* 21:93–123.
- Novo, M. 2019. 'As políticas de transferência de renda e o desenvolvimento: o caso Kalapalo do Alto Xingú', *Maloca Revista de Estudos Indígenas* 1(1):78–97.
- Peirano, M. 1998. 'When anthropology is at home: the different contexts of a single discipline', *Annual Review of Anthropology* 27:105–28.
- Pimentel, S., Bonilla, O. and Guimarães, B. 2017. 'A diferença e o benefício'. In: F. Ricardo and C.A. Ricardo (eds), *Povos Indígenas no Brasil (2011–2015)*, pp. 107–10. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Pacheco de Oliveira, J. and Cohn, C. (eds) 2014. *Belo Monte e a Questão Indígena*. Brasília: ABA.
- Piperata, B., McSweeney, K. and Murrieta, S. 2016. 'Conditional cash transfers, food security, and health: bicultural insights for poverty-alleviation policy from the Brazilian Amazon', *Current Anthropology* 57(6):806–26.
- Reis, M. 2010. 'Cash transfer programs and child health in Brazil', *Economic Letters* 108:22–5.

- Robbins, J. 2007. 'Continuity thinking and the problem of Christian culture: belief, time, and the anthropology of Christianity', *Current Anthropology* 48(1):5–38.
- Saad-Filho, A. 2015. 'Social policy for neoliberalism: the Bolsa Família programme in Brazil', *Development and Change* 46(6):1227–52.
- Santos, R. 1980. *História Econômica da Amazônia: 1800–1920*. São Paulo: T.A. Queiroz.
- Scaglione, R. 1999. 'Yam cycles and "timeless time" in Melanesia', *Ethnology* 38(3):211–25.
- Strathern, M. 1985. 'John Locke's servant and the hausboi from Hagen: thoughts on domestic labour', *Critical Philosophy* 2:21–48.
- 2019. 'A clash of ontologies? Time, law, and science in Papua New Guinea', *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 9(1):58–74.
- 2021. 'New and old worlds: a perspective from social anthropology', *European Review* 29(1):34–44.
- Viveiros de Castro, E.B. 1998. 'Cosmological deixis and Amerindian perspectivism', *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS) 4(3):469–88.
- 2004. 'Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation', *Tipiti* 2(1):3–22.
- Weinstein, B. 1983. *The Amazon Rubber Boom*. Stanford: Stanford University Press.
- World Bank 2009. *Conditional Cash Transfers: Reducing Present and Future Poverty*. Washington, DC: The World Bank.





## **‘A Papua-Nova Guiné foi a última, mas agora é a nossa vez’**

PRISCILA SANTOS DA COSTA<sup>1</sup>



No pensamento de um movimento reformista da Papua-Nova Guiné, um tipo particular de tempo e uma visão contrária desde outro ângulo são exemplificados pelo entrelaçamento de dois tipos de repetição. Dentro do Parlamento Nacional, a Equipe Unidade<sup>2</sup> lutou contra a profanação da instituição e, assim, contra sua condição deplorável. Mas sua narrativa tomou dois caminhos diferentes. A identificação de uma crise, ou melhor, de repetidas crises, se deu por meio de um relato que historicizou a sucessão de ascensões e declínios de virtudes nacionais. A história linear foi aqui compreendida mediante certas replicações cruciais de momentos de poder. Porém, em outro sentido, a crise e a linearidade estavam também em segundo plano. Em vez de enfatizar apenas uma trajetória futura em direção ao fim dos tempos, a Equipe Unidade também se via já vivendo em um presente expansivo. O que era imanente em sua condição presente ficou evidente por ocasião da apresentação de uma Bíblia, que se revelou como um momento decisivo. Esse evento impulsionou a nação para uma época particular, cujo horizonte foi traçado por uma nova geração de fiéis; o Parlamento seria obrigado a reconhecer a situação (‘aceitar’ a Bíblia). Em vez de uma crise relativa ao futuro, o que figurou nesta parte da narrativa da Equipe Unidade foram personagens de um passado bíblico reinterpretados.

---

1 Este trabalho, produzido sob os cuidados do projeto Ethnographic Horizons no Centre for Pacific Studies, da Universidade de St Andrews, foi apoiado pela International Balzan Foundation.

2 NT: Unity Team, no original.



Em 2015, minha pesquisa de campo coincidiu com a chegada à Papua-Nova Guiné (PNG) de uma bíblia antiga na Versão Autorizada do Rei Jaime (VAJ).<sup>3</sup> A Bíblia foi doada pelo Reverendo Gene Hood – um pastor missionário americano da Igreja do Nazareno, proprietário de várias estações de rádio em países em desenvolvimento – que frequentemente viajava para a PNG. Em 2014, durante uma viagem como convidado da Igreja Bíblica da PNG, Hood ouviu falar do ‘Restoration, Reformation and Modernization Programme’ (RRMP),<sup>4</sup> liderado pelo presidente da nona legislatura do Parlamento Nacional (2012–16), Theodor Zurenuoc, e apoiado por uma comitiva de burocratas, profissionais liberais e pastores (doravante designada Equipe Unidade). O programa tinha como objetivo reformar o Parlamento e a nação conforme valores cristãos, e foi profundamente influenciado pelo cristianismo pentecostal e carismático. O RRMP previa a reforma burocrática de um Parlamento frequentemente acusado de corrupção e nepotismo (Walton 2018:31). Suas medidas mais famosas e controversas contra a situação de então foram baseadas em ideias pentecostais, tal como o da guerra espiritual (Rio, MacCarthy e Blanes 2017:3). Para cristãos pentecostais, práticas moralmente reprováveis, especialmente a corrupção, são atribuídas à intervenção de forças espirituais malignas ou satânicas no mundo material. As medidas contra elas devem, portanto, ser tanto materiais quanto espirituais (Marshall 2009:204; Meyer 2010).

Em 2013, a Equipe Unidade removeu um lintel esculpido que decorava a fachada do Parlamento e, no grande hall de entrada, desmontou parcialmente um conjunto de colunas de madeira entalhadas, intitulado *Bung Wantaim* (‘unindo-se’). Eles entendiam que esses objetos representavam práticas de adoração não cristã, exercendo uma influência profana sobre o Parlamento e, por extensão, sobre a Papua-Nova Guiné como um todo (Eves *et al.* 2014; Rio, MacCarthy e Blanes 2017:2). O plano da Equipe Unidade era substituir o conjunto de colunas de madeira por um ‘Pilar da Unidade’. Ambos os objetos (Figura 5.1) deveriam representar a unidade nacional. As colunas foram projetadas e esculpidas por artistas papuásios, na esteira da independência da PNG, e representavam as diferentes tradições da nação em um único objeto (Rosi 1991:302). O Pilar da Unidade foi projetado pela Equipe Unidade para representar a diversidade da PNG, com a palavra ‘unidade’ gravada e traduzida

3 Entre 2013 e 2015, realizei a maior parte de meu trabalho de campo no Parlamento Nacional da Papua-Nova Guiné (Santos da Costa 2018 e 2021; Pickles e Santos da Costa 2021).

4 NT: Programa de Restauração, Reforma e Modernização.



Figure 5.1 Um slide de PowerPoint, utilizado por servidores, mostra uma coluna entalhada à esquerda e, à direita, a imagem de como seria o Pilar da Unidade. O slide foi compartilhado por um membro da Equipe Unidade, em 2015.

em todos os idiomas falados no país. Contudo, seu principal objetivo era o de destacar a força moral que eles acreditavam unir os diversos grupos, ou seja, a 'Palavra de Deus' (Zurenuoc 2015). Uma pedra representando a Palavra de Deus deveria dar suporte a outra que, por sua vez, representaria a constituição e daria suporte ao pilar com as traduções de 'unidade'.

Em 2014, Hood visitou o Parlamento e se encontrou com membros da Equipe Unidade. Durante essa visita, ele viu no grande hall de entrada o conjunto de colunas entalhadas já desmontado. Ao lado, um pôster informava que as colunas representavam idolatria e exibia uma imagem de como seria o novo pilar e seu simbolismo. Um membro da Equipe Unidade explicou-lhe as mudanças que Theodor Zurenuoc, o presidente do Parlamento, planejava para a instituição e o país, e como eles queriam que Deus e os valores cristãos fossem oficialmente reconhecidos fundamentos da nação. Meus interlocutores, membros da Equipe Unidade, concordam que foi durante essa visita que Hood, um colecionador de Bíblias, decidiu que tinha um 'presente' para a PNG – a Bíblia VAJ, de 1611 – uma doação adequada a um programa que gostaria de ter a Palavra de Deus como fundamento da nação. O que se sucedeu colocou Zurenuoc e a Equipe Unidade, novamente, no centro das atenções.

Em abril de 2015, uma delegação de cerca de cinquenta pessoas – incluindo cinco parlamentares, dois funcionários parlamentares, vários clérigos e membros da rede cristã interdenominacional, da Igreja Bíblica da PNG e da Igreja Corpo de Cristo – viajou aos Estados Unidos para receber a Bíblia doada por Hood. A viagem foi financiada pelo governo da PNG e alguns a criticaram em razão do uso de fundos públicos para fins religiosos privados (Kamu 2015; Ove Jr 2015). Em contraste, como era de se esperar, aqueles que apoiam as iniciativas cristãs lideradas por Zurenuoc me disseram que o governo finalmente gastou dinheiro com uma ‘causa nobre’. A delegação retornou com a Bíblia em 27 de abril de 2015, quando foi solenemente recebida no Aeroporto Internacional Jacksons, na capital nacional da Papua-Nova Guiné, Port Moresby. Um tapete vermelho foi estendido desde o avião e, sobre ele, caminharam os parlamentares, seguidos por quatro pastores, que carregavam a Bíblia doada. Uma multidão, estimada em 20.000 pessoas pela mídia (Cochrane 2015), assistiu à chegada da Bíblia com orações e louvores. Um palco foi montado perto do aeroporto. Reuniram-se ali o então primeiro-ministro O’Neill, o líder da oposição, o governador-geral e outros parlamentares, discursando sobre a importância do cristianismo e da Palavra de Deus para a Papua-Nova Guiné e seu povo.

Neste capítulo, analiso o discurso em torno da aceitação e do tratamento da Bíblia VAJ pela Equipe Unidade, a fim de compreender as noções de crise e tempo subjacentes à sua ideologia política pentecostal. A primeira parte se concentra no que chamo de trajetória da Bíblia. Para a Equipe Unidade, a Palavra de Deus, revelada na VAJ, é uma força poderosa que traz riqueza e opulência; mas sua ausência também produz decadência e crise. Essa oscilação repercute a maneira como a Bíblia e seus princípios foram adotados ou negados por nações ao redor do mundo e ao longo da história. A Equipe Unidade entende que a história mundial conecta Israel, Inglaterra, Estados Unidos e, finalmente, a Papua-Nova Guiné, em uma sequência de ascensões à proeminência, de acordo com o deslocamento da Bíblia de um país para outro. Desse modo, o tempo aparece como linearmente impulsionado para frente pela força da Palavra de Deus. Mas o tempo só assume essa forma linear contra o pano de fundo de crises recorrentes e congruentes, que permite que a diferença temporal seja percebida. A Equipe Unidade não deu, a nenhuma das crises, ênfase escatológica absoluta. Em vez disso, elas eram vistas como fins para alguém, em algum lugar, e também como evidências de que Deus é poderoso e continuará a influenciar o mundo dos homens. Seu foco era exclusivamente no presente, empurrando a noção de ‘fim dos tempos’ para um futuro quase invisível. Na verdade, como argumentarei, a falta de preocupação com o éskhaton tornou a ação política desejável e necessária.

A segunda parte do capítulo explora como a Equipe Unidade viu seu próprio lugar no presente. Ela trata da dinâmica entre repetição e linearidade inerente à compreensão de meus interlocutores sobre a história da política nacional da Papua-Nova Guiné. A Equipe Unidade usa as escrituras bíblicas para mapear a história da Papua-Nova Guiné, equiparando profetas que aparecem no Antigo Testamento aos líderes antigos e contemporâneos da PNG. Os efeitos de lideranças na formação de Israel, por exemplo, passam a configurar um arcabouço para a compreensão do efeitos que os políticos tiveram na Papua-Nova Guiné (Haynes 2020; ver também Halvorson e Hovland 2021:513). Como Haynes observou (2020:71), esse tipo de leitura das escrituras encerra o passado bíblico no presente do fiel e é, portanto, mais do que um exercício de encontrar verossimilhanças potenciais: 'por meio dessas práticas narrativas, os pentecostais se inserem no texto e, ao fazê-lo, trazem o passado bíblico para um presente expansivo onde as histórias da Bíblia são vividas repetidamente' (ibid.:59). Aplicada à história política da PNG, essa leitura tipológica traz à tona um modelo temporal, no qual há uma visível repetição dos movimentos de aproximação e distanciamento de Deus, bem como dos tipos de pessoas e seus destinos. Mas são também essas recorrências que fazem com que cada época e cada momento pareçam diferentes dos anteriores. Convém ressaltar que é o reconhecimento de uma crise a mais e de outra ruptura com o passado que permite a maior ampliação dos horizontes, nos quais novos presentes são possibilitados.

### **A trajetória da Bíblia do Rei Jaime**

Em Port Moresby, a chegada da Bíblia doada provocou discussões públicas e privadas sobre seu valor e significado. A importância que a Equipe Unidade atribuiu a ela foi questionada por muitos, tanto na mídia quanto pessoalmente (para a etnógrafa). Havia duas críticas principais. A primeira foi dirigida ao uso de recurso público por Zurenuoc, que levou um grupo de pastores e políticos aos Estados Unidos para receber a Bíblia. A segunda privilegiava acusações de 'culto à carga' e 'idolatria',<sup>5</sup> como se Zurenuoc estivesse propondo que a simples presença de um objeto traria prosperidade para Papua-Nova Guiné.

Os membros da Equipe Unidade faziam questão de negar essas acusações. Não tenho dúvidas de que, naquela época, minha presença no Parlamento serviu como oportunidade para eles explicarem a relevância da chegada da Bíblia; porém, à medida que circulei entre diferentes grupos que apoiavam a iniciativa da Equipe Unidade, ficou claro que havia também outros motivos para que eles divulgassem as razões de aceitar a Bíblia doada. Em uma conversa

---

5 Ver [nancysullivan.typepad.com/my\\_weblog/2015/05/the-emperor-wears-no-clothes-.html](https://nancysullivan.typepad.com/my_weblog/2015/05/the-emperor-wears-no-clothes-.html) (acessado em 23 de janeiro de 2024).

no Parlamento em 2015, escutei de Carl,<sup>6</sup> membro da Equipe Unidade, que as pessoas criticam Zurenuoc por não ‘entenderem o valor... o significado da VAJ’. Ele observou que a compreensão do valor da Bíblia doada é impossível se ‘você não entende os eventos que a trouxeram aqui [para a PNG]’. Esse trabalho interpretativo (‘de entendimento’) não só almejava validação externa, mas também fazia parte da prática dos meus informantes de avaliar eventos entre seus pares cristãos. Um evento destacado por Carl foi, por exemplo, o encontro entre o missionário Hood e a equipe que acabou trazendo a VAJ para a PNG. A Bíblia doada à Equipe Unidade foi evidência de que Deus aprovava seu programa para reformar o Parlamento e a nação, evidenciando também a eficácia da Equipe Unidade, já que foram suas ações que ‘impulsionaram’ Hood a fazer a doação (Pickles e Santos da Costa 2021:361).

Concentro-me, agora, em outra série de eventos que solidificaram a importância da Bíblia para a Equipe Unidade e muitos de seus apoiadores, especialmente, no que diz respeito à relevância da VAJ para moldar um lugar da Papua-Nova Guiné como nação cristã no cenário internacional. A Equipe Unidade inferiu essa ‘relevância’ a partir de testemunhos pessoais e gerais sobre a VAJ e seu passado, que circularam entre vários grupos de cristãos que o apoiavam. Enquanto conversávamos em seu escritório parlamentar, Phil, membro da Equipe Unidade, apresentou uma versão do testemunho geral sobre a importância da chegada da VAJ para a Papua-Nova Guiné:

A Bíblia tem valor histórico por ser uma primeira edição e uma das cinco existentes no mundo. Sua importância reside no fato de ela ter sido a primeira Bíblia a ser traduzida do latim e do hebraico para o inglês, sob a supervisão do Rei Jaime.

Havia, porém, imprecisões históricas em seu relato, eu disse a ele. Não há, por exemplo, apenas cinco exemplares da primeira edição da VAJ, mas várias centenas, e a Bíblia já havia sido traduzida para o inglês antes da tradução de 1604 da VAJ. Phil fez pouco caso de meus comentários: ‘De fato, mas esse foi o resultado final de todas as outras traduções que já estavam lá’. Conforme fui entendendo, para meus informantes, o que eles chamavam de importância histórica da Bíblia só podia ser compreendido se sua importância espiritual fosse levada em conta: considerada como tradução com maior ‘integridade’, a VAJ teria efeitos poderosos. Possivelmente repetindo o que haviam ouvido durante os cultos, eles me disseram, repetidamente, que a VAJ reconhecia Deus e Cristo como iguais (Filipenses 2:6), enquanto outras versões supostamente

---

6 Sempre que possível, pseudônimos são usados.

minavam essa identidade ou deturpavam a Palavra de Deus. Eu suspeito que as afirmações sobre a integridade e superioridade da Bíblia do Rei Jaime foram influenciadas pela leitura de sites como 'Dial-the-Truth Ministries', com textos de Terry Watkins,<sup>7</sup> um batista americano e membro do King James Only, um movimento cristão conservador que considera a versão do Rei Jaime como a mais perfeita tradução da Bíblia para o inglês.

Meus interlocutores acreditam que a VAJ é a reprodução mais fiel da Palavra de Deus e que a tradução foi inspirada e guiada por ele próprio. Neste caso, a Bíblia é a "Palavra de Deus" com autoridade absoluta' – conforme Bielo (2008:9) observou sobre o luteranismo norte-americano que ele estuda. No entanto, diferentemente dos informantes do autor, que consideravam diversas traduções da Bíblia como igualmente válidas, algumas das pessoas que conheci tendiam a dar proeminência à versão do Rei Jaime. Essa crença lhes permitiu fundamentar e dar sentido ao impacto espiritual da VAJ no mundo, bem como à relevância do livro para o presente da Papua-Nova Guiné e delas mesmas. Esse valor espiritual estava fundamentado no passado da VAJ. Como Phil me contou em 2015, quando conversávamos em seu escritório parlamentar:

Quanto à sua importância espiritual, essa Bíblia foi guardada no Palácio do Rei Jaime e contém, de fato, os princípios e as estratégias que informam a organização do sistema monárquico constitucional. Essa Bíblia foi chamada de A Glória da Inglaterra e, enquanto esteve lá, a Inglaterra foi uma superpotência e colonizou todos os outros países.

De acordo com Phil, a importância espiritual da VAJ decorria de ela traduzir e registrar corretamente a Palavra de Deus e ter, conseqüentemente, orientado o monarca e permitido que a Inglaterra fosse bem-sucedida. Esse poder se manifestou repetidamente, levando Phil a considerá-lo como evidência da eficácia da Palavra de Deus. Acreditava-se que a integridade da tradução da VAJ poderia fundamentar a afirmação de que ela tinha um poder singular, em comparação com qualquer outra Bíblia, e que os efeitos de sua chegada e sua aceitação – portanto, da Palavra de Deus – foram demonstrados ao longo da história.

Uma maneira de explicar o poder de Deus em um contexto nacional seria por meio do mapeamento da trajetória da Palavra de Deus e de seus efeitos, conforme ela mudasse de lugar e de propriedade:

---

7 Ver, por exemplo, 'Bible version comparison', [www.av1611.org/biblecom.html](http://www.av1611.org/biblecom.html) (acessado em 7 de dezembro de 2021) e 'Counterfeit', [www.av1611.org/nkjv.html](http://www.av1611.org/nkjv.html) (acessado em 7 de dezembro de 2021).



A Palavra de Deus foi capturada de Israel e transferida para a Inglaterra. E, quando estava lá, eles a compilaram neste livro aqui, a Bíblia VAJ – que é a Glória, alguém disse, é a Glória da Inglaterra. E isso porque Deus foi transferido de Israel para a Inglaterra. É por isso que eles se tornaram uma superpotência e, quando as pessoas começaram a se mudar para a América, elas decidiram levar a Bíblia para lá. E é por isso que a América se tornou uma superpotência.

(Sermão do pastor Michael, durante a reunião da Christian Parliamentary Fellowship,<sup>8</sup> Parlamento da Papua-Nova Guiné, em 2015)

Demonstrar a importância da chegada da VAJ à PNG foi um exercício para expor o poder da Palavra de Deus ao longo do tempo e demonstrar seus efeitos no mundo material, a exemplo do que o pastor disse na mesma reunião: ‘o movimento do poder é igual ao movimento da Bíblia’. A Palavra de Deus foi definida como politicamente produtiva, seus efeitos abrangendo desde a eficiência organizacional do governo para dominar outras nações até a libertação colonial (Marshall 2009; ver também Santos da Costa 2021). É importante ressaltar que os fiéis reconheciam esses poderes como sendo replicáveis em diferentes lugares e, nesse caso etnográfico, como se formassem uma história linear por meio de sua replicabilidade.

Conversas com meus interlocutores e a participação em algumas de suas reuniões indicaram que a sequência de eventos seria a seguinte: dos israelitas, a Palavra de Deus foi ‘transferida’ para a Inglaterra, onde foi traduzida do grego, o latim e o hebraico para se tornar a VAJ do século XVII, servindo como base para a constituição e o governo britânicos. Em seguida, ela viajou com os puritanos para o Novo Mundo, onde se tornou, mais uma vez, a base da construção de outra ‘superpotência’ (como meus interlocutores rotularam os Estados Unidos da América).

Os discursos sobre a ‘transferência de poderes’ e da Bíblia como fundamento da nação, que apresentaria princípios de organização governamental, ecoam os de dois movimentos cristãos americanos, a New Apostolic Reformation (NAR)<sup>9</sup> e o Reconstrucionismo Cristão. Apesar de suas diferenças teóricas, ambos os movimentos privilegiam processos de transformação social que emanam dos indivíduos para a sociedade. Eles podem ser vagamente descritos por propugnar o ‘dominionismo’ (McVicar 2013),<sup>10</sup> a crença de que Deus fez a Terra para que ela seja dominada pelos homens e, nesse sentido, de que

8 NT: Comunidade Parlamentar Cristã

9 NT: Nova Reforma Apostólica

10 Inspirado pela passagem em Gênesis 1:26 (Versão do Rei Jaime), que diz: ‘E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança; e que

os cristãos devam exercer domínio sobre diferentes esferas da sociedade e reconstruí-la de acordo com a Palavra de Deus.

A Equipe Unidade compreende seu programa como um plano para redesenhar a nação de acordo com princípios cristãos. Há mais do que semelhanças passageiras entre essa compreensão e os ideais 'dominionistas'. A visão de que os cristãos devem influenciar as sete 'montanhas da cultura' (negócios, arte e entretenimento, governo, mídia, religião, educação e família), própria do NAR (Haynes 2021:222), também está presente em um manifesto escrito pela Equipe Unidade:

Nosso povo está preso em sete sistemas distintos, dos quais devemos assumir o controle total. Esses sistemas são: (1) o sistema político, (2) o sistema econômico, (3) o sistema educacional, (4) os sistemas sociais, (5) a mídia, (6) o mundo do entretenimento e (7) os sistemas religiosos. Nossa passagem deve ocorrer para assumirmos esses sistemas. Ao iniciarmos a nova era, esses sistemas devem ser radicalmente reformados para refletir nossas crenças e convicções – estarmos no comando desses sistemas para nosso pleno benefício.

(Zurenuoc 2015:1)

Também foram influenciados por essa ideologia cidadãos que apoiaram a Equipe Unidade e estiveram, semanalmente, no Parlamento para orar pela instituição, por Zurenuoc e pela nação. A ideia das Sete Montanhas de Influência teve origem na década de 1970, com dois americanos que se autoproclamaram apóstolos (Cunningham 1988:134). Além de separar e definir as esferas do mundo em que os fiéis podem agir, a profecia das Sete Montanhas descreve a intervenção social como determinada por Deus, indicando na Bíblia modelos e direções para alcançá-la. Durante meu trabalho de campo, circulou entre os apoiadores da Equipe Unidade um documento inspirado pela ideologia do Mandato das Sete Montanhas, chamado 'Modelo para a instauração de um reino'.<sup>11</sup> O documento diz que a Bíblia contém

---

eles tenham domínio sobre os peixes do mar, e sobre as aves do céu, e sobre o gado, e sobre toda a terra, e sobre toda a coisa rastejante que rasteja sobre a terra.'

11 O documento tem cerca de vinte páginas e parece ter sido escrito por mais de uma pessoa. Embora a autoria não esteja clara, os escritores estão associados ao Rhema Bible Training College da PNG, um programa de treinamento ministerial fundado na década de 1970 pelo pastor norte-americano Hagin. Ele é conhecido pelo trabalho de fortalecimento de uma rede global chamada Faith Movement, que dá grande ênfase às ideias de prosperidade (Coleman 2006:164). Hagin (1993) escreveu sobre a autoridade individual (entendida como poder mandatário concedido por Deus) ou o domínio sobre si mesmo contra o mal. No entanto,

‘estratégias e um plano’ para ‘capturar domínios’, como a nação, e transformá-los. Embora interlocutores que se identificaram como integrantes da Equipe Unidade nunca tenham mencionado esse documento, eles se referiram à Bíblia como um ‘plano’, um guia moral tanto para o indivíduo quanto para o Parlamento, que acabaria por orientar a ‘reconfiguração’ da nação (Santos da Costa 2018).

Uma ideia marcante do ‘modelo’ é a de que, ao receber e seguir o plano de Deus, a PNG cumprirá sua determinação de tornar-se uma ‘nação modelo’, como outras já o foram. Essa noção de uma determinação a ser cumprida revela como o passado e o futuro são mobilizados para operar no presente. Esse processo é chamado de ‘replicação’ no próprio ‘modelo’: a PNG não está apenas replicando escolhas (e seus efeitos) de tempos anteriores. Tornando-se um modelo – como o Reino de Deus na Terra – ela incentivará outras nações a copiá-la, em função da prosperidade que conquistou ao seguir os planos de Deus. A replicação dos efeitos da aceitação aberta da Palavra de Deus aparece, claramente, na narrativa da Equipe Unidade sobre as maneiras como diferentes países ascenderam ao poder ao longo da história. De Israel para o Reino Unido e, depois, para os Estados Unidos, a Palavra de Deus chegou para orientar a criação da ‘superpotência’ de uma nação, mudando e moldando o equilíbrio de poder no cenário internacional à medida que viajava. Carl, o funcionário público que contextualizou a relevância da chegada da VAJ à PNG, observou a importância de se compreender, em primeiro lugar, o que a teria levado para lá. Sua explicação identificou uma crise:

...você olha para a relação entre a ética moral e a ascensão e a queda de civilizações e países. A ascensão... a defesa da ética moral garante a continuidade, a sustentação e a ascensão de civilizações. Se houver a decadência da ética moral, poderá haver um declínio da sociedade, um desequilíbrio.

(Notas de campo, julho de 2015)

Quando os padrões morais deixam de ser mantidos, há uma crise de moralidade; este é o momento em que a Bíblia e o poder da Palavra são ‘transferidos’ para outro local. Meus interlocutores descreviam o que causou a transferência da Bíblia em cada lugar de onde ela se deslocou. A partida da Bíblia de Israel, de acordo com Phil, ocorreu em razão de o ‘povo ter negado Cristo como filho de Deus ... [pois] eles o pensavam como outro profeta, não

---

seu foco era mais individual, ao passo que a ideologia das Sete Montanhas de Influência desenvolveu a ideia de um domínio que se estende à sociedade e à nação.

seu filho. Eles não o receberam.' Isso se referia à diferença dos cânones bíblicos usados no judaísmo e no cristianismo. A Inglaterra, por outro lado, havia aceitado o Novo Testamento e a igualdade entre Cristo e Deus. No entanto, o Rei Jaime, responsável por encomendar a tradução da VAJ, se tornou ganancioso e 'queria ser mais poderoso que Deus ... e não permitia a liberdade de fé'. Aqui, Phil está se referindo ao fato de que o Rei Jaime I perseguiu os puritanos que, por isso, fugiram para a América do Norte, 'levando a Bíblia com eles'.

De acordo com o relato, a Bíblia não parou nos EUA, e os membros da Equipe Unidade não tiveram dificuldades em encontrar evidências de uma crise moral norte-americana, que motivou a partida do livro. Como exemplo, meus interlocutores destacaram a morte de nove afro-americanos no tiroteio que ocorrera em uma igreja de Charleston naquele mesmo mês.<sup>12</sup> Antes mesmo disso, eles afirmavam ter visto 'sinais' de crise. Exemplos incluíam outros casos de violência com armas, aumento do número de viciados em drogas e o suposto distanciamento de Obama de Israel e seu apoio aos países árabes. Não foi surpresa para a Equipe Unidade que, em benefício de outro povo escolhido, a Bíblia tivesse deixado os EUA, como efeito colateral de o país não seguir a Palavra de Deus. O futuro, como a Equipe Unidade o entendia na época, ainda estava por ser construído quando a Bíblia VAJ chegou à Papua-Nova Guiné. Tal como escutei de um membro da Equipe que entrevistei em 2015:

Eu nunca tinha pensado nisso antes, mas, desde que a Bíblia chegou, comecei a pensar sobre o que significa as pessoas dizerem que a Papua-Nova Guiné é um país de Terceiro Mundo. As pessoas geralmente pensam que é porque somos subdesenvolvidos, enquanto os países ocidentais não são. Mas não é esse o sentido. Talvez seja sobre a ordem em que cada povo recebeu a Palavra de Deus. Eu acho que [o fato de] termos sido considerados um país de Terceiro Mundo não era sobre sermos inferiores, mas sobre a ordem de chegada da Palavra de Deus. Primeiro a Europa, depois os Estados Unidos e, terceiro, a PNG. A Papua-Nova Guiné foi a última, mas agora é a nossa vez.

A crise aqui é moral, associa ao compromisso com Deus. As várias crises que a Equipe Unidade identifica na história são vistas como indicadores de um relacionamento pobre com Deus, que repele suas bênçãos e as direciona para outro lugar. A história bíblica de Israel (a Terra Prometida), como resultado

---

12 Ver [www.cbsnews.com/pictures/charleston-south-carolina-church-shooting](http://www.cbsnews.com/pictures/charleston-south-carolina-church-shooting) (acessado em 22 de janeiro de 2024).

da graça de Deus, irrompe na história mundial por meio dos relatos da Equipe Unidade, repetindo-se quando eles recontam o passado até ele englobar o presente da Papua-Nova Guiné. Quando a VAJ foi doada para a PNG, a Equipe Unidade agiu conforme a crença de que nações podem ‘ascender e decair’ de acordo com seu compromisso com a Palavra de Deus: eles tinham que garantir que seu compromisso fosse visível e reconhecido por Deus, por outras nações e pelos papuásios. Assim, nos meses seguintes à chegada da Bíblia, os membros da Equipe Unidade prepararam o que consideravam ser a evidência do comprometimento da Papua-Nova Guiné. Em julho de 2015, uma moção foi aprovada no Parlamento após o parlamentar Powi ler uma declaração no plenário, em nome da comissão e do presidente da Casa. Ela afirmava que o Parlamento aceitava a Bíblia VAJ doada ‘como tesouro nacional e propriedade do povo e do governo da Papua-Nova Guiné e que [ela deveria] ser colocada na câmara do Parlamento nacional sobre a mesa do escrivão’ (notas de campo, julho de 2015). A Equipe Unidade e sua rede de apoiadores organizaram um grande evento no dia 16 de setembro de 2015 (Dia da Independência), que culminou na acomodação da Bíblia na câmara do Parlamento. Após as celebrações de rotina, a Bíblia doada circulou em Port Moresby e entrou solenemente no prédio do parlamento em um baú, semelhante à Arca da Aliança construída para transportar os Dez Mandamentos.

A Equipe Unidade traçou um paralelo entre as capacidades de receber Deus e de receber a VAJ, o que está baseado em sua crença de que um compromisso moral com Deus tem consequências. O impacto do tipo de compromisso só é visível quando se olha para o passado e para o futuro do passado. A percepção e a análise sobre uma crise nos EUA, que teria precipitado a partida da Bíblia durante o governo Obama, mostram como as narrativas da Equipe Unidade entrelaçam um passado muito imediato com um passado bíblico muito distante, o da Terra Prometida. Independentemente de quão distantes esses passados estejam, cada um tem outra crise no horizonte e outro lugar para onde se destinam as bênçãos divinas e a prosperidade. Considerando isso e acreditando que ações apropriadas trariam resultados positivos, a Equipe Unidade organizou o presente a fim de precipitar um futuro desejado.

## **Uma genealogia da política da Papua-Nova Guiné**

Não se trata tanto do passado histórico desta Bíblia, mas de nossa ação conjunta em recebê-la, o que torna esta ocasião e seus desafios válidos, primeiro-ministro. Nossa ação de hoje – primeiro-ministro, Ministros de Estado e povo de Deus, senhoras e senhores – é um símbolo de respeito e honra à Palavra de Deus. Aceitamos por fé uma ação importante e esta é

a coisa mais significativa que importa a Deus, e um ato honroso aos olhos de Deus. Nós, como líderes, estamos agora fazendo uma declaração de que estamos retomando o compromisso desta nação e de seu povo com Deus, e com os valores e os princípios da fé cristã.

(Zurenuoc, abril de 2015, Port Moresby)

Este é um trecho do discurso proferido pelo então presidente do Parlamento no aeroporto durante a chegada da Bíblia VAJ. A Equipe Unidade e seus apoiadores organizaram o evento, garantindo a presença de parlamentares de partidos do governo e da oposição para demonstrar que 'ser cristão' e se comprometer com Deus unia as pessoas e superava diferenças. Esta era a premissa ideológica de seu programa. Mas outra conexão também estava sendo estabelecida naquele discurso: como Zurenuoc afirmou, o ato de receber a Bíblia doada era de 'reafirmação do compromisso' com Deus, de restabelecimento de um vínculo que havia sido perdido.

O presidente do parlamento estava aludindo a, e reivindicando continuidade com, um compromisso com Deus outrora assumido por outro político, Sir Michael Somare. Anteriormente, em maio de 2014, Zurenuoc havia publicado um editorial que reconhecia Sir Michael Somare e Sir Julius Chan, entre outros, como centrais para o processo de independência da PNG:

Uma vez que o Parlamento é símbolo de unidade nacional, um emblema de sabedoria coletiva e o poder máximo na tomada de decisões políticas – onde os sonhos nobres de grandes homens e mulheres foram e continuarão a ser traduzidos em realidade por meio da legislação, que transcenderá para o Executivo, o Judiciário e o restante da sociedade –, era necessário que a reforma, a restauração e a modernização fossem empreendidas. A ideia de Unidade Nacional foi inspirada nas corajosas ações de nossos pais fundadores, que uniram nossas tribos extremamente diversas e fragmentadas, falantes de mil línguas, para nos dar a Independência. Também nos inspiramos no espírito de unidade ainda vivo e ativo de dois de nossos pais fundadores remanescentes, os Excelentíssimos Sir Michael Somare e Sir Julius Chan.

(Zurenuoc 2014:35)

Percebe-se como os objetivos do RRMP de unificar a nação são apresentados como ecos dos objetivos de políticos de longa data.<sup>13</sup> É explícita a continuidade com o legado de Somare e seu compromisso com o cristianismo:

---

13 A peça foi escrita após o dismantelamento das esculturas que decoravam o Parlamento. Como tal, também abordou a ampla crítica de que as ações do RRMP

Nosso Grande Chefe Sir Michael Somare não apenas nos concedeu a Independência, mas também tomou duas decisões de amplo alcance que consolidam a unidade deste país. ... A segunda foi sua dedicação à PNG e seu pacto com o Deus da Santa Bíblia, em 2007. ... Esta segunda ação foi, na minha opinião, a mais importante de todas as ações que ele tomou desde a fundação desta nação.

(Zurenuoc 2014:37)

Entretanto, a reivindicação de continuidade pode parecer contraditória ao que estava acontecendo na época. Em 2013, Somare e o Diretor do Museu Nacional estavam em uma batalha judicial com Zurenuoc.<sup>14</sup> Eles alegaram que a ordem do presidente do Parlamento de desmontar a coluna totêmica e as esculturas que decoravam a fachada do Parlamento era ilegal, pois estes eram artefatos culturais protegidos por lei. Além disso, Somare discordou das alegações pentecostais de Zurenuoc de que as esculturas representavam espíritos tradicionais malignos e, portanto, deveriam ser removidas. Na verdade, a arquitetura do Parlamento é inspirada nos motivos tradicionais Sepik, terra natal de Somare (Briggs 1989; Rossi 1991).

Tanto a iconoclastia da Equipe Unidade quanto suas ações judiciais contra figuras opositoras pareciam (Pickles e Santos da Costa 2021:359) encenar um

---

e do presidente do Parlamento se baseavam em uma suposição, irracional ou sem sentido, de que as esculturas eram dotadas de espíritos tradicionais. A obra do curador e antropólogo Barry Craig foi usada como evidência (Zurenuoc 2014:36) dessa presença espiritual. Craig (2010:4) cita Somare que, em um contexto de repatriação artística, disse: 'Eu peço a todos vocês que cooperem conosco para devolver nossos espíritos e almas ancestrais a seus lares na Papua-Nova Guiné. Nós vemos nossas máscaras e nossa arte como espíritos vivos com moradias fixas.' Craig (2010:3) vê ironia no fato de que evangélicos que desejam destruir 'cultos tradicionais ... e objetos associados a eles' acabam testemunhando o poder dos objetos destruídos. Contudo, há pouca ironia aqui; a iconoclastia evangélica de fato assume que forças espirituais estão incorporadas em objetos. Para a Equipe Unidade, essa passagem evidencia que é sabido e reconhecido, inclusive por Somare, que essas forças existem, conforme destacado no 'Tributo' (Zurenuoc 2014:36).

14 Após a remoção parcial e destruição dos lintéis e colunas esculpidas em 2013, o Diretor do Museu Nacional da Papua Nova Guiné e o então primeiro-ministro entraram com uma ação legal contra Zurenuoc. Eles alegaram que as ações de Zurenuoc infringiram o Artigo 45 da Constituição Nacional, que garante a liberdade de religião, e o Artigo 9 da Lei Nacional de Preservação de Bens Culturais, que protege objetos de importância cultural. As ações de Zurenuoc foram consideradas ilegais (confira a decisão judicial: Somare v Zurenuoc [2016] PGNC 124; N56308 em [vlex.com/vid/sir-michael-somare-v-922773445](https://vlex.com/vid/sir-michael-somare-v-922773445)).

'ritual de ruptura' (Robbins 2003:224) e uma 'quebra com o passado' no campo da política (Schram 2014). Esse tipo de política cristã se associa a um modelo de temporalidade que é definido por rupturas (Eves *et al.* 2014; Rio, MacCarthy e Blanes 2017; Santos da Costa 2018) e, como Haynes ressalta (2021:57), a ruptura tem sido o foco da antropologia interessada pelo cristianismo evangélico (Bialecki, Haynes e Robbins 2008:1144). Esse interesse provém, principalmente, da preocupação evangélica em 'romper com o passado' e 'nascer novamente' (Meyer 1998), seja em nível individual ou coletivo. Porém, Zurenuoc e a Equipe Unidade não se limitaram a apresentar uma teologia política voltada à ruptura temporal, como no discurso de Zurenuoc de 2015. Tampouco o passado político da PNG e seus protagonistas foram trazidos ao presente apenas como espectros de um passado ímpio que precisava ser expurgado (Marshall 2009:88).

O 'Tributo' definiu como a Equipe Unidade realizou o que Engelke (2011:179, ver também Meyer 1998:318) chamou de 'realinhamentos de ruptura', uma operação de reinscrever-se no passado cristão por meio de práticas de ruptura. O 'Tributo' se refere ao 'Novo Pacto', um documento elaborado durante uma reunião em Port Moresby da All Peoples Prayer Assembly (APPA),<sup>15</sup> e assinado por Somare em agosto de 2007 (Patrick 2015).<sup>16</sup> Este documento está associado à criação do 'Dia do Pacto' na PNG, que em 2011 se tornaria o 'Dia Nacional de Arrependimento', um dia de orações estabelecido por Somare. O então primeiro-ministro assinou o documento do Novo Pacto e criou o Dia do Arrependimento, em resposta ao pedido de igrejas cristãs e reconhecendo que a Papua-Nova Guiné é um país com maioria cristã,<sup>17</sup> mas a Equipe Unidade compreendeu esse evento de forma diferente, incorporando-o em sua 'contínua produção social de relatos sobre' (Hirsch e Stewart 2005:262) o passado político de Papua-Nova Guiné e, portanto, seu presente.

Na Bíblia, Deus faz vários pactos, de modo que se pode falar, por exemplo, de um Pacto Adâmico, um Pacto Noético e um Pacto Abraâmico. Pactos<sup>18</sup> são

---

15 A APPA foi inicialmente um movimento de oração criado por Maeliau (Bond e Timmer 2017:137; Timmer 2015:17), um profeta do Norte de Malaita, nas Ilhas Salomão, que se tornou um movimento global. O documento assinado por Somare reflete crenças da APPA em ideias evangélicas sobre o estabelecimento de pactos com Deus, que são sustentados através da oração (Haynes 2015; Timmer 2015:18).

16 NT: All Peoples Prayer Assembly (Assembleia da Oração de Todos os Povos).

17 [www.youtube.com/watch?v=DkoRMIIERdo](http://www.youtube.com/watch?v=DkoRMIIERdo) (acessado em 21 de dezembro de 2021).

18 Aqui, tenho como foco o pacto entre homens e Deus, mas essa forma pode ser estendida a outras parcerias, como as de casamentos e comunidades (ver Handman 2014:S207-11).



uma forma de relacionamento. Eles consistem em uma troca entre Deus e os humanos, em que o primeiro espera lealdade e os segundos recebem bênçãos. Ao longo da narrativa bíblica, os humanos são repetidamente retratados como se desviassem do pacto, adorando outros deuses e sendo, então, lembrados de seu compromisso (ver, por exemplo, Jeremias 22:9). Para os pentecostais, indivíduos e nações podem fazer pactos com Deus (Coleman 2004:421–2; Haynes 2015:18) como uma forma de levá-lo a agir em seu nome e trazer prosperidade a si mesmos ou à nação. De fato, o vocabulário do ‘Novo Pacto’ é o de um contrato:

Eu, Michael Somare, primeiro-ministro, concordo com os Termos e Condições deste Pacto e rogo ao Senhor, em nome do povo de Papua-Nova Guiné, que Deus cumpra a intenção declarada deste Pacto.

(Patrick 2015)

De acordo com Zurenuoc (2014:37, 2015), após assinar este documento em 5 de setembro, Somare fez uma oração em que declarava que renunciaria a todos os deuses e ídolos – portanto, a pactos passados – e se comprometeria, de acordo com as seguintes palavras:

em nome do povo e da nação da Papua-Nova Guiné, faço este Novo Pacto com você e o Todo-Poderoso Deus, reconhecemos você como Um só e ÚNICO Deus, reconhecemos você como o Santo Deus em quem a Papua-Nova Guiné se apoia.

(Zurenuoc 2015:2)

Como mencionado, os motivos de Somare para assinar o ‘Novo Pacto’ eram diferentes dos apresentados pela Equipe Unidade. Do ponto de vista da Equipe Unidade, as tentativas de Somare de se comprometer com Deus eram semelhantes aos comprometimentos de diferentes líderes bíblicos, e o grau de seu sucesso ou de seu fracasso repetiria, no presente da PNG, tempos bíblicos distantes.

Isso ficou claro para mim quando comentei com um membro da Equipe Unidade, Dan Costa, que achei sua mensagem no ‘Tributo’ incoerente com o RRMP. Se Somare havia afirmado o compromisso da PNG com Deus, qual a necessidade do RRMP, e por que a Bíblia doada havia sido aceita no Parlamento como um tesouro nacional para afirmar a PNG como nação cristã? Dan respondeu que Moisés havia libertado Israel de um governo autoritário e conduzido seu povo pelo deserto, unindo-o sob a lei de Deus, ‘mas’, continuou ele, ‘os israelitas eram Gentios e não haviam aceitado Deus completamente,

eles tinham suas próprias crenças culturais... Esta é a relevância da geração de Moisés.'

Dan compreende a política da Papua-Nova Guiné, do passado e do presente, por meio de uma leitura tipológica da Bíblia (Harding 2000; Tomlinson 2010:754). O livro do Êxodo (3:8) narra a história de Moisés e seu papel de liderança; como ele libertou as diferentes tribos israelitas da escravidão, conduziu-as durante décadas no deserto e, finalmente, lhes concedeu os dez mandamentos de Deus. O paralelo entre a narrativa do Êxodo e a história da independência da PNG é talvez óbvio, assim como a analogia entre Moisés e Somare. Somare, como Moisés, é visto como um líder na luta por libertação e como um legislador (Zurenuoc 2014:36).

No entanto, a referência à 'geração de Moisés' não fazia apenas uma leitura tipológica da liderança (Murphy 2011). A Equipe Unidade também a usou para caracterizar uma época e, portanto, todos que viviam nela. É importante ressaltar, à maneira de Dan, que a 'geração de Moisés' compartilha restrições semelhantes às da época do Moisés bíblico (talvez, de acordo com a Bíblia, àquelas que a humanidade de qualquer época compartilha), particularmente, em sua tendência a recair em cultos e modos de vida 'passados' ou 'tradicionais', desviando-se assim de Deus (Êxodo 32:4). Dan estava indicando que aceitar ritualmente a Bíblia doada, como eles fizeram em setembro de 2015 após o Novo Pacto de Somare, foi uma maneira de reassumir o compromisso com Deus.

Com efeito, outro membro da Equipe Unidade, quando questionado sobre o mesmo assunto, respondeu que o Novo Pacto de Somare era mais parecido com um 'namoro' com Deus, ao passo que a proposta da Equipe Unidade de declarar a Bíblia como um tesouro nacional seria como um 'casamento formalizado'. Se Somare, a Papua-Nova Guiné e os papuásios pertencentes à 'geração de Moisés' tinham um compromisso com Deus, a Equipe Unidade acreditava que ele não era tão benéfico quanto poderia ser. Para suceder a geração anterior e, assim, continuar seu trabalho, uma nova geração era necessária:

O ano marca o fim de uma jornada de quarenta anos desde que a Papua-Nova Guiné conquistou a independência do domínio australiano, em setembro de 1975. Geracionalmente, um período de 40 anos corresponde ao FIM de uma geração e ao INÍCIO de uma nova. Ele denota a passagem do bastão de liderança da geração mais velha para a mais nova.

(Zurenuoc 2015)

Essa 'nova' geração é a 'geração de Josué'. De acordo com as escrituras, Moisés havia conduzido os israelitas por quarenta anos no deserto em direção

à Terra Prometida, sem nunca tê-la alcançado. Josué, sucessor de Moisés, é o profeta que liderou a travessia do Rio Jordão para a Terra Prometida. Se a geração de Moisés havia, então, conduzido os papuásios da escravidão à liberdade (a independência), colocando em movimento a construção de uma nação, a Equipe Unidade via seus apoiadores e a si mesmo (a 'geração de Josué') como imbuídos da tarefa de completá-la.

Era difundida a associação entre a história de Josué e a de Zurenuoc e da Equipe Unidade. Por exemplo, durante uma reunião da 'Parliamentary Christian Fellowship',<sup>19</sup> realizada no Parlamento em 2015, um pastor explicou:

O chamado de Deus se dirige a esta nação... Ele esperou pelo tempo, este tempo, e é agora, o momento em que atravessamos... Deus disse a Josué, naquela época Josué era o homem com a determinação de Deus para atravessar, e Ele lhe disse, 'Eu vou te levar para novos lugares que você nunca esteve. Agora, quando você estiver em novos lugares, você precisa de alguém mais experiente do que você para levá-lo...' Quando a Bíblia chegou, era Deus falando... Ele [o presidente do Parlamento], eles nunca lhe disseram que a Bíblia era muito significativa, 400 anos, ele não conhecia essa família [a família do Dr. Hood], mas foi Deus. Quando ele [o presidente do Parlamento], estava cuidando do Totem [desmontando-o], Deus trouxe esse homem [Gene Hood] e ele trouxe a Bíblia. Então, quando estamos nos mudando para uma nova área, e você está na nova terra, você precisa da orientação de uma pessoa muito experiente. É por isso que Josué diz: medite sobre a Palavra de Deus, dia e noite.

O discurso do pastor mescla a história de Josué com a de Zurenuoc, e a dos israelitas com a dos papuásios. Desse modo, passado e futuro se fundem para fornecer uma compreensão do presente. O pastor entendeu, por meio da Bíblia, que a Palavra de Deus guiou Josué enquanto ele ia para 'novos lugares', e o guiou com sucesso. Se isso foi verdade, o mesmo poderia ser feito por Zurenuoc. As escrituras da Bíblia foram usadas tanto como guia moral quanto como arcabouço para interpretar eventos contemporâneos na PNG. O evento em que Deus se comunica com Josué e o apoia como líder ressurgente no evento da chegada da VAJ. Trata-se da mesma história e dos mesmos personagens, mas em tempos diferentes e com atores diferentes.

Como Munn observa, 'as pessoas operam em um presente que está sempre diluído, e que elas estão diluindo ainda mais, em passados e futuros' (1992:115). No caso da Equipe Unidade, trazer Josué para o presente significa tanto articular-se e conectar-se ao passado, a época da 'geração de Moisés',

19 NT: Comunidade Parlamentar Cristã.

quanto antecipar o futuro de Zurenuoc e dos papuásios. Durante o Dia do Arrependimento, em agosto de 2015, um dos representantes da igreja fez um discurso público no Parlamento, no qual mencionou Josué mais uma vez:

Um princípio importante foi quando Josué liderou a nação de Israel para a conquista. E a primeira cidade que eles enfrentaram foi Jericó... Era uma cidade fortificada, com homens valentes, poder militar, conhecimento, capacidade, armamento para lutar contra a nação de Israel. Quando um homem-chave morre a caminho de alcançar um sonho, é o pior pesadelo para os próximos homens que estão por vir... Josué [encontrou] esse tipo de situação. Todas essas pessoas com Josué, elas não tinham treinamento, nenhuma escolaridade, nenhuma ética de trabalho, não sabem como lutar, como fazer nada. Eram crianças nascidas no deserto... Seguir a nuvem e o fogo era tudo o que elas sabiam. Moisés se foi, agora há Josué, então também há críticas. Mas Deus encorajou Josué e disse: 'Josué, Moisés morreu.' Se você fosse Josué, perguntaria: 'como? Não tenho capacidade, os *think tanks*, o poder militar, aquele tipo de pessoas ao meu redor... a PNG!' O que é totalmente impossível é possível com Deus... As pessoas nos dizem que não podemos cultivar arroz. Eles [australianos] nos disseram. E continuam nos dizendo que não somos bons nisso, não somos bons naquilo... Vocês todos aqui têm diplomas. O diploma de vocês é amarelo e o deles é azul? É o mesmo tipo de diploma, o mesmo conhecimento, temos que acreditar em nós mesmos!

Josué ganhou a batalha de Jericó apesar de todas as adversidades. Os paralelos traçados com Zurenuoc, a Equipe Unidade e a Papua-Nova Guiné são claros. A mensagem é a de que a PNG é um país pobre, talvez despreparado para se opor a países desenvolvidos mais poderosos, mas Deus está ao lado deles, e aqueles que seguem a palavra divina devem perseverar apesar das dificuldades e, acima de tudo, apesar das críticas. Esse sermão ressoa o discurso da Equipe Unidade que exorta à 'retomada da Papua-Nova Guiné' por meio do controle das Sete Montanhas de Influência, com o auxílio de Deus, e com base na comparação que o pastor faz entre Zurenuoc e Josué, que tem a tarefa de ir a lugares – ou de conduzir um povo a lugares – que pareciam impossíveis de alcançar. Como nos casos de Josué e Moisés, Deus providenciou sua Palavra: a ferramenta, o 'plano', para o alcance do que parecia impossível.

O fato de que os efeitos e o poder da palavra de Deus só podem ser conhecidos por meio de histórias bíblicas, que versam justamente sobre as intervenções de Deus, reforça o argumento de que a Equipe Unidade experimenta sua presença com base nos modelos oferecidos pela Bíblia. Não

se trata, porém, de pura repetição quando se vive histórias bíblicas ‘uma e outra vez’ (Haynes 2020:60). Essas histórias bíblicas tematizam, elas mesmas, a transformação: a passagem de uma geração para a outra, a realização gradual das promessas de Deus ou uma ‘história sagrada [que] se desdobra em uma série de estágios ou dispensações, cada qual com seu próprio (cada vez maior) grau de revelação’ (Bercovitch 2012:13). Como o contexto de sua aplicação muda, também mudam a irrupção e a encenação dessas histórias, os personagens e tipos, assim como os resultados das ações modeladas a partir deles (Tomlinson 2018).

### **O horizonte do presente**

A temporalidade ocupa um lugar especial nas discussões sobre o cristianismo pentecostal. A ênfase pentecostal na conversão e nas práticas de ‘romper completamente com o passado’ levanta questões interessantes sobre continuidade, rupturas e a maneira como os cristãos pentecostais as experimentam (Bialecki, Haynes e Robbins 2008; Robbins 2007). O tropo da ruptura aponta para uma descontinuidade radical. Ela pode ser encenada em relação a um passado tradicional, não cristão, ou ser esperada para que aconteça no futuro, por exemplo, na expectativa apocalíptica da segunda vinda de Cristo.

Haynes (2020) relata detalhadamente as maneiras pelas quais os antropólogos falam sobre a temporalidade pentecostal e sugere um modelo que ela chamou de ‘presente expansivo’. Observando como seus interlocutores na Zâmbia estavam profundamente interessados em agir no presente e como sua leitura da Bíblia moldava esse interesse, ela descreveu como o passado bíblico é constantemente trazido para o presente em um ‘tempo-espço compartilhado’ (2020:60–1). Isso foi alcançado por meio de uma leitura tipológica da Bíblia, mas não fundamentalista nem dispensacionalista. Os pentecostais zambianos com quem Haynes trabalhou traziam histórias e personagens da Bíblia para suas vidas, se identificavam com eles e agiam sob influência deles. Nesse sentido, a narrativa bíblica poderia ocorrer repetidamente e em muitos contextos diferentes, sem linearidade.

O modelo do presente expansivo de Haynes inspirou profundamente a maneira como interpreto as noções de temporalidade subjacentes às narrativas da Equipe Unidade sobre a chegada da VAJ à PNG e sobre como a própria Equipe avalia seu posicionamento na política do país. A primeira parte deste capítulo descreveu como a Equipe Unidade percebeu que a chegada da Bíblia doada à PNG foi parte de uma jornada mais ampla da Palavra de Deus ao longo do tempo. A história bíblica que se repete, neste caso, é a história de um efeito: Deus dá terra aos israelitas e lhes permite ser uma nação próspera, desde que permaneçam comprometidos com ele.

Nas narrativas da Equipe Unidade, a formação de uma nação é o efeito que escapa da narrativa bíblica e molda sua compreensão da história mundial: esse mesmo efeito se repetiu nas ascensões da Inglaterra e dos Estados Unidos da América. Como a Bíblia frequentemente descreve, o favor de Deus é negado por falta de lealdade, compromisso e confiança. Essas crises de fé são morais, assim como são as crises e a decadência que, na percepção da Equipe Unidade, seriam razões para que a Palavra de Deus deixasse Israel, a Inglaterra e depois os Estados Unidos. O uso da história bíblica pela Equipe Unidade cria uma história mundial linear, porém, como Gell (1992:35) argumenta, eventos recorrentes 'assumem um eixo temporal linear porque é apenas em relação a tal eixo temporal linear que qualquer evento poderia ser considerado como "repetindo-se" a si mesmo'. A Equipe Unidade acaba por fabricar a linearidade da história como pano de fundo de sua atenção à recorrência da manifestação de Deus na história de 'ascensão e queda' das nações, incluindo a recorrência de crises que indicam o desaparecimento de seus favores. No entanto, essas recorrências também trazem o passado para o presente, dando significado ao 'agora' e, inevitavelmente, reorganizando o que veio antes. Isso fica claro na percepção de um membro da Equipe Unidade de que o 'terceiro' em 'terceiro mundo' talvez não signifique uma posição estática em um degrau inferior de desenvolvimento, mas um ápice a ser alcançado quando outras peças forem posicionadas. As analogias são espaciais e só são possibilitadas por meio de uma mudança no significado de uma sequência temporal. Aqui, o tempo messiânico reinterpreta o tempo linear; o que deveria ser o 'terceiro' – ou o último – se torna o primeiro, que olha para o futuro.

A segunda parte do capítulo se desloca da história mundial para focalizar, em menor escala, a dinâmica da repetição de sequências lineares, tal como expresso na formulação da política nacional pela Equipe Unidade. A iconoclastia da Equipe Unidade em 2013 e seu confronto com as tradições culturais da Papua-Nova Guiné podem, de fato, ser compreendidos como manifestações de ruptura com o passado. Seu objetivo de resolver a crise moral do governo foi confrontado por Somare, que é da região de Sepik e esteve diretamente envolvido no design do Parlamento. Somare, por sua vez, se uniu ao Museu Nacional, uma instituição que protege e conserva a cultura. De um ponto de vista pentecostal, a batalha espiritual contra as forças da cultura tradicional não poderia ser mais palpável. Todavia, eu mostrei que a ruptura e a descontinuidade parecem diferentes quando a Equipe Unidade funde a história política e o presente da PNG com o passado bíblico. Seus textos vinculam líderes proeminentes do Antigo Testamento aos líderes da PNG. A percepção de personagens da Papua-Nova Guiné como personagens bíblicos é baseada em uma leitura paradigmática (Valeri 2014) da Bíblia. A exemplo dos efeitos de líderes bíblicos na formação de Israel, que são usados

como arcabouço para entender os efeitos que políticos tiveram e continuam a ter na Papua-Nova Guiné como nação. Novamente, e conforme a primeira parte do capítulo, há uma repetição de efeitos.

De certa forma, a sucessão linear de liderança entre a ‘geração de Moisés’ e a ‘geração de Josué’ implica uma mudança qualitativa, que está ausente dos discursos sobre a trajetória da Bíblia VAJ. Foi assim que a Equipe Unidade estabeleceu uma continuidade contra a ruptura evidenciada pela sua iconoclastia. Somare, como representante da ‘geração de Moisés’, transforma-se em uma promessa passada de compromisso absoluto com Deus, que é conquistado apenas na ‘geração de Josué’, da qual a Equipe Unidade faz parte. Mas é importante notar que as duas progressões qualitativas de épocas (Moisés – Josué = Somare – Zurenuoc) só podem ser concebidas como equivalentes se o desenvolvimento linear do passado bíblico estiver fundido com os horizontes históricos da Equipe Unidade. Isso permite que a Equipe Unidade compare sua história com o que aconteceu no passado, ao mesmo tempo que a diferencie do que encontra no presente.

Finalmente, essa organização do tempo em gerações ou épocas, em que Deus se faz presente a cada momento e de maneiras diferentes, é típica de leituras dispensacionalistas ou fundamentalistas cristãs da Bíblia (Bialecki 2017:50; Harding 2000). No entanto, Haynes (2020:59–61) observa que, embora uma leitura fundamentalista da Bíblia possa ser tipológica, ela difere daquela que ela registrou na Zâmbia. Uma leitura fundamentalista vê a Bíblia como uma história que acontece de forma linear, tendendo ao fim dos tempos. Fundamentalistas interpretam a realidade procurando sinais de que esse fim está próximo. Apesar da linearidade e da ‘pontuação’ (Guyer 2007), os membros da Equipe Unidade que conheci não estavam interessados no fim dos tempos. Alguns deles, quando pressionados, comentaram que não sabiam quando Jesus voltaria e que agiam com foco no presente. Na verdade, em 2015 pareceu-me que o sentimento geral dos cristãos pentecostais era o de aproveitar o momento – um sentimento sintetizado pela teoria da Equipe Unidade de que ‘é agora o tempo’ da PNG (ver também Coleman 2011:443). Nesse sentido, a Equipe Unidade está mais próximo do modelo de um presente expansivo que ‘encurta consideravelmente o horizonte da expectativa cristã, focalizando a possibilidade de intervenção divina no aqui e agora, em vez de no fim dos tempos’ (Haynes 2020:62). Essa fruição do momento e o desejo de reivindicar o que é próprio das pessoas também se manifesta na autoidentificação da Equipe Unidade (e de seus apoiadores) com a geração de Josué. Na segunda parte deste capítulo, eu transcrevi o sermão proferido por um pastor no Dia do Arrependimento, em agosto de 2015. Cito aqui outro trecho que reitera essa ideia:

Jericó era a porta de entrada para a terra de Canaã e era extremamente segura. Mas o que Deus diz? O Senhor diz a Josué: 'Veja. O primeiro princípio é o de ver, ter uma visão e foco. O que estamos vendo aqui? Veja, eu coloquei Jericó nas suas mãos, algo impossível, algo além do que se pode pensar, algo fora da nossa capacidade, para o qual você não está preparado... Algo que os filhos de Israel não são educados o suficiente para fazer, seus meios militares não podem medir. Essas pessoas [em Jericó] são avançadas em pensamento e tecnologia. Eu estou colocando Jericó em suas mãos.' Acredito que isso é o que Deus está dizendo à PNG. 'Eu estou devolvendo a sua herança em suas mãos! O seu povo, de volta em suas mãos! As suas indústrias, de volta em suas mãos! As suas florestas, de volta em suas mãos! A sua indústria mineradora, de volta em suas mãos! A sua agricultura, de volta em suas mãos!'

Theodor Zurenuoc saiu do Parlamento em 2016 e não foi reeleito. A Equipe Unidade não viu um Pilar da Unidade substituir a coluna totêmica, e muitos dos meus interlocutores não estão mais trabalhando no Parlamento. Eles me disseram, no entanto, que seus objetivos e visões os precediam e os sucederiam. Curiosamente, quando o primeiro-ministro Marape iniciou seu mandato em 2019, ele se comprometeu a tornar a PNG 'a mais rica nação cristã negra' e incorporou como seu objetivo o lema de 'retomar a PNG', como meio para a reforma social (Bal Kama, 8 de agosto de 2019).<sup>20</sup>

Em 2021, Marape lançou uma consulta constitucional sobre a possibilidade de declarar a Papua-Nova Guiné como nação cristã, justificando que o cristianismo é o que une uma terra de mil tribos como uma nação.<sup>21</sup> Finalmente, durante o Dia do Arrependimento de 2021, o primeiro-ministro reafirmou seu compromisso com a comunidade cristã e prometeu construir um Pilar da Unidade, de 200 metros de altura, voltado para o Parlamento, 'sob o lema cristão de "Um Povo, Uma Nação, Um País"'.<sup>22</sup>

---

20 "Take Back PNG": Prime Minister Marape and his audacious vision for PNG', DevpolicyBlog: [devpolicy.org/take-back-png-prime-minister-marape-and-hisaudacious-vision-for-png-20190808](https://devpolicy.org/take-back-png-prime-minister-marape-and-hisaudacious-vision-for-png-20190808) (acessado em 7 de novembro de 2021).

21 [www.pmnec.gov.pg/index.php/secretariats/pm-media-statements/283-primeminister-marape-launches-inquiry-on-declaration-of-png-as-a-christian-country](http://www.pmnec.gov.pg/index.php/secretariats/pm-media-statements/283-primeminister-marape-launches-inquiry-on-declaration-of-png-as-a-christian-country) (acessado em 30 de agosto de 2021).

22 [www.looppng.com/png-news/k5mil-national-unity-pillar-103811](http://www.looppng.com/png-news/k5mil-national-unity-pillar-103811) (acessado em 30 de agosto de 2021).



## Agradecimentos

A contribuição de Santos da Costa se beneficiou de discussões com Molly Rosenbaum, Steffen Dalsgaard e os editores deste volume. A autora também agradece à L.L. pela leitura cuidadosa e os *insights*.

## Referências

- Bercovitch, S. 2012 [1978]. *The American Jeremiad*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Bialecki, J. 2017. 'Eschatology, ethics, and éthnos: ressentiment and Christian nationalism in the anthropology of Christianity', *Religion and Society* 8(1):42–61.
- Bialecki, J., Haynes, N. and Robbins, J. 2008. 'The anthropology of Christianity', *Religion Compass* 2(6):1139–58.
- Bielo, J.S. 2008. 'On the failure of "meaning": Bible reading in the anthropology of Christianity', *Culture and Religion* 9(1):1–21.
- Bond, N. e Timmer, J. 2017. 'Wondrous geographies and historicity for statebuilding on Malaita, Solomon Islands', *Journal of Religious and Political Practice* 3(3):136–51.
- Briggs, M. 1989. *Parliament House Papua New Guinea*. Port Moresby: Independent Books.
- Cochrane, L. 2015 'Thousands welcome arrival of 400-year-old King James Bible in Papua New Guinea', *ABC News* (28 April): [www.abc.net.au/news/2015-04-28/thousands-greet-bibles-arrival-in-papua-new-guinea/6428856](http://www.abc.net.au/news/2015-04-28/thousands-greet-bibles-arrival-in-papua-new-guinea/6428856) (acessado em 15 de maio 2021).
- Coleman, S. 2004. 'The charismatic gift', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 10(2):421–42.
- 2006. 'Materializing the self: words and gifts in the construction of charismatic Protestant identity'. Em F. Cannell (ed.), *The Anthropology of Christianity*, pp.163–84. Durham: Duke University Press.
- 2011. "'Right now!": historiopraxy and the embodiment of charismatic temporalities', *Ethnos* 76(4):426–47.
- Craig, B. 2010 (ed.) 'Introduction'. Em B. Craig (ed.), *Living Spirits with Fixed Abodes*, pp.1–4. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Cunningham, L.1988. *Making Jesus Lord: The Dynamic Power of Laying Down Your Rights*. Seattle: YWAM Publishing.
- Engelke, M. 2011. 'Past Pentecostalism: notes on rupture, realignment, and everyday life in Pentecostal and African independent Churches', *Africa* 80(2):177–99.
- Eves, R., Nicole, H., May, R.J., Cox, J., Gibbs, P., Merlan, F. and Rumsay, A. 2014. 'Purging parliament: a new Christian politics in Papua New Guinea?', *State, Society and Governance in Melanesia Discussion Paper 1*. Canberra: The Australian National University.

- Gell, A. 1992. *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Oxford University Press.
- Guyer, J.I. 2007. 'Prophecy and the near future: thoughts on macroeconomic, evangelical, and punctuated time', *American Ethnologist* 34(3):409–21.
- Hagin, K.E. 1993. *The Triumphant Church: Dominion Over All the Powers of Darkness*. Tulsa: Faith Library Publications.
- Halvorson, B. and Hovland, I. 2021. 'Reconnecting language and materiality in christian reading: a comparative analysis of two groups of Protestant women', *Comparative Studies in Society and History* 63(2):499–529.
- Handman, C. 2014. 'Becoming the body of Christ: sacrificing the speaking subject in the making of the colonial Lutheran church in New Guinea', *Current Anthropology* 55(S10):S205–15.
- Harding, S.F. 2000. *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Haynes, N. 2015. "'Zambia shall be saved!": prosperity gospel politics in a self-proclaimed Christian nation', *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 19(1):5–24.
- 2020. 'The expansive present: a new model of Christian time', *Current Anthropology* 61(1):57–76.
- 2021. 'Taking dominion in a Christian nation: North American political theology in an African context', *Pneuma* 43(2):214–32.
- Hirsch, E., and Stewart, C. 2005. 'Introduction: ethnographies of historicity', *History and Anthropology* 16(3):261–74.
- Kamu, M. 2015. 'The strange and mysterious case of the donated King James I Bible to Papua New Guinea', *PNG Blogs*: [www.pngblogs.com/2015/04/the-strange-and-mysterious-case-of.html](http://www.pngblogs.com/2015/04/the-strange-and-mysterious-case-of.html) (acessado em 25 de outubro 2021).
- Marshall, R. 2009. *Political Spiritualities: The Pentecostal Revolution in Nigeria*. Chicago: University of Chicago Press.
- McVicar, M. 2013. 'Let them have dominion: dominion theology and the construction of religious extremism in the US media', *The Journal of Religion and Popular Culture* 25:120–45.
- Mead, S.M. (ed.) 1979. *Exploring the Visual Art of Oceania*. Honolulu: University Press of Hawai'i.
- Meyer, B. 1998. "'Make a complete break with the past": memory and post-colonial modernity in Ghanaian Pentecostalist discourse', *Journal of Religion in Africa* 28(3):316.
- 2010. 'Pentecostalism and globalization'. In A. Anderson, M. Bergunder, A. Droogers and C. van der Laan (eds), *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods*, pp. 113–30. Berkeley: University of California Press.
- Munn, N. 1992. 'The cultural anthropology of time: a critical essay', *Annual Review of Anthropology* 21:93–123.

- Murphy, J.M. 2011. 'Barack Obama, the Exodus tradition, and the Joshua generation,' *Quarterly Journal of Speech* 97(4):387–410.
- Ove Jr, S. 'Speaker referred to ombudsman,' *EMTV Online*: emtv.com.pg/speakerreferred-to-ombudsman (acessado em 14 de setembro 2021).
- Patrick, J. 2015. 'Tear down the idols,' *James Patrick's Blog*: alabastertheology.files.wordpress.com/2015/09/somare-covenant-for-png-26-aug-2007.jpg (acessado em 21 de dezembro de 2021).
- Pickles, A.J. e Santos da Costa, P. 2021. 'It is Christ or corruption in Papua New Guinea: bring in the witness!', *Oceania* 91(3):349–66.
- Rio, K., MacCarthy, M. and Blanes, R. 2017. 'Introduction to Pentecostal witchcraft and spiritual politics in Africa and Melanesia'. Em K. Rio, M. MacCarthy and R. Blanes (eds), *Pentecostalism and Witchcraft*, pp. 1–36. London: Palgrave Macmillan.
- Robbins, J. 2003. 'On the paradoxes of global pentecostalism and the perils of continuity thinking,' *Religion* 33(3):221–31.
- 2007. 'Continuity thinking and the problem of Christian culture: belief, time, and the anthropology of Christianity,' *Current Anthropology* 48(1):5–38.
- Rosi, P.C. 1991. 'Papua New Guinea's new parliament house: a contested national symbol,' *The Contemporary Pacific* 3(2):289–323.
- Santos Da Costa, P. 2018. *'Re-Designing the Nation': Politics and Christianity in Papua New Guinea's National Parliament*. Ph.D. thesis, University of St. Andrews, Scotland.
- 2021. 'Postcolonial nationalism and neo-Pentecostalism: a case from Papua New Guinea,' *Nations and Nationalism* 27(3):895–909.
- Schram, R. 2014. 'A new government breaks with the past in the Papua New Guinea Parliament's "haus tambaran"', *Material World: A Global Hub for Thinking About Things*: www.materialworldblog.com/2014/02/a-new-governmentbreaks-with-the-past-in-the-papua-new-guinea-parliaments-haus-tambaran (acessado em 10 de novembro 2021).
- Timmer, J. 2015. 'Heirs to biblical prophecy: the all peoples prayer assembly in Solomon Islands,' *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 18(4):16–34.
- Tomlinson, M. 2010. 'Compelling replication: Genesis 1:26, John 3:16, and biblical politics in Fiji,' *Journal of the Royal Anthropological Institute* (ns) 16(4):743–60.
- 2018. 'Repetition in the work of a Samoan Christian theologian: or, what does it mean to speak of the perfect pig of God?', *History and Anthropology* 30(2):149–169.
- Valeri, V. 2014. *Rituals and Annals: Between Anthropology and History*. Manchester: HAU Society for Ethnographic Theory.

- Walton, G. 2018. *Anti-corruption and its Discontents: Local, National and International Perspectives on Corruption in Papua New Guinea*. New York: Routledge.
- Zurenuoc, T. 2014. 'A Tribute to the founding fathers Sir Michael Somare and Sir Julius Chan', *Business Melanesia*: [www.parliament.gov.pg/images/misc/May-2014-Speaker-Section-compressed.pdf](http://www.parliament.gov.pg/images/misc/May-2014-Speaker-Section-compressed.pdf) (acessado em 12 de dezembro de 2021).
- 2015. '2015 – the year of crossing over to the other side', *National Parliament of Papua New Guinea*: [www.parliament.gov.pg/index.php/news/view/2015-the-year-of-crossing-over-to-the-other-side](http://www.parliament.gov.pg/index.php/news/view/2015-the-year-of-crossing-over-to-the-other-side) (acessado em 20 de novembro de 2021).



# Os horizontes de Al Gore, tacos de hóquei, hologramas e esperança

*Traçando a natureza e o tempo numa crise*

TONY CROOK<sup>1</sup>



O fato de o tempo e a crise implicarem um ao outro, o ponto de partida deste volume, reflete sua relação em uma cosmologia naturalista e experiências correspondentes de tempo processual. Aqui, isso recebe um peso etnográfico. Grande parte da sutileza e a imaginação com que o pensador e político norte-americano Al Gore aborda a crise na ‘natureza’ implicava em associá-la a uma crise no ‘tempo’: o mundo está ficando sem ambos. Esses finais são muito iminentes. Gore considera os horizontes temporais curtos demais para o planejamento futuro de longo prazo, míopes demais para compreender os legados históricos, mas que oferecem uma esperança salvadora de liberdade da própria crise. Juntamente com as figurações da natureza e do tempo por meio de imagens de tacos de hóquei e hologramas, a exposição aqui serve como lembrete de suposições assumidas e o risco de projetá-las ou transpô-las para os exemplos da Amazônia e da Melanésia. Quando lida à luz dos quatro capítulos anteriores, ela fornece um contraponto, exemplificando as especulações ortodoxas do passado e do futuro – e uma descrição do horizonte limitador das conexões epistêmicas que produziram a crise climática e, do mesmo modo, fracassaram em achar soluções.

---

1 Este trabalho, produzido sob os cuidados do projeto Ethnographic Horizons no Centre for Pacific Studies, da Universidade de St Andrews, foi apoiado pela International Balzan Foundation.



Uma maneira de definir a crise climática é a tragédia do horizonte.

(Al Gore 2015)

Apesar das aparências, as ideias – inclusive as de tempo e crise – nunca viajam sós: causas, consequências e conexões se fazem parcialmente encobertas. Uma exposição das formas de tempo produzidas pelas ideias da natureza – as implicações motivadoras que dão forma ao significado e à ação – oferecerá um contraponto às contribuições deste livro sobre a Amazônia e a Melanésia. Serve também de espelho decolonizador às suposições euro-americanas, tidas como supostamente evidentes, sobre conceitualizações de tempo e natureza, e uma lembrança dos riscos de transpor esses conceitos para uma leitura de relatos sobre a Melanésia e a Amazônia. Considerado isoladamente, este capítulo é uma exposição etnográfica do pensamento cultural que pressupõe que as crises ecológicas e climáticas inevitavelmente colocaram conjeturas sobre a natureza e o tempo umas contra as outras. Tal ‘inevitabilidade’ tem consequências reais sobre como as causas e as consequências são percebidas, e como se formulam soluções para enfrenta-las. Em vez de escolher um exemplo para ser alvo de uma crítica, a síntese analítica e a militância de Al Gore são aqui consideradas como articulações e exemplificações de ideias e respostas culturais amplamente difundidas. As noções euro-americanas de tempo, natureza e crise endossam uma configuração normativa que orienta as respostas às crises climáticas e articula limites distintos desse pensamento e da motivação das ações. Qualquer crítica vai além do próprio Gore.

Dentro dessa narrativa dominante de causalidades e conexões epistêmicas, a diminuição da natureza interrompeu e alargou a importância do tempo – tanto literal quanto figurativamente. Nesse colapso vivido e conceitual, o presente vive na sombra do futuro, como se todo o tempo convergisse no presente, criando percepções intensificadas da crise. A natureza e o tempo fornecem as coordenadas para esta época de urgência: quando traçados um contra o outro, vemos surgir a forma da relação conflituosa da modernidade com a terra. O que aconteceu com a natureza pode ser visto de forma vívida quando traçada contra o tempo: a natureza não se afigura mais em equilíbrio, o tempo não se afigura mais linear. Agora, como que em retrospecto, podemos começar a ver como cada conceito interligado operava por meio de uma direcionalidade linear e irreversível; como cada um deles participava de ideias de fluxo genealógico e sequenciamento relacional; e como cada um forneceu um contexto de base e um horizonte limite para a ação social. Para as pessoas que se erguem e respondem ao alarme, há menos tempo e menos natureza, e uma crescente sensação de que cada um deles está se esgotando

rapidamente. Consequentemente, o que nos resta de tempo e o que nos resta de natureza são ainda mais vitais. As taxas de mudança foram alteradas: a aceleração da degradação ambiental, da extinção de espécies e da perda de biodiversidade exigem mais respostas imediatas que medidas cautelosas; o aumento aparentemente exponencial de níveis atmosféricos de dióxido de carbono supera o ritmo do progresso político. Para os que participam dessas ideias, as formas do tempo produzidas pela ideia de natureza, tidas como auto-evidentes, provavelmente parecem ser demasiadamente familiares, e isto deve nos servir como lembrete cultural e analítico de que a escrita etnográfica exige ‘ficar com o problema expositivo’ (Strathern 2020:173).

## Al Gore

Numa era de urgência climática, Gore se tornou conhecido como ‘o profeta popular do aquecimento global’<sup>2</sup>. Ele continua a ter um papel central em exitosamente elevar o estatuto da crise climática – e de como nós pensamos em enfrentá-la – na imaginação popular e nas agendas internacionais. É claro que, enquanto ex-vice-presidente dos EUA e figura pública proeminente, a epistemologia euro-americana de Gore tem um matiz estadunidense distintivo e vibrante. Por exemplo, e com vistas a situar e introduzir a maneira como o ‘horizonte’ figura no esquema, *A Terra em Balanço: Ecologia e o Espírito Humano* (Gore 1992), escrito e publicado antes das eleições de 1992 que conduziram o Presidente Clinton e o Vice-Presidente Gore ao governo, estabelece uma série de ligações analógicas características. Gore, por exemplo, se recorda da fala de Vaclav Havel em 1990 para o Congresso, e escreve que ‘nós, nos Estados Unidos, ainda não atingimos a nossa meta e ainda nos deslocamos para “o horizonte sempre retrocedente da liberdade” (1992:172); e, em outra parte do livro, lamenta uma ‘falta de disposição para tomar decisões com vistas a seus efeitos de longo prazo, juntamente com nossa insistência em basear a estratégia em horizontes de curto prazo’ (ibid.:351). Na análise holista de Gore, o esforço, o destino e a liberdade situam o horizonte no espaço e no tempo, e configuram motivações, movimentos e significados.

A descrição subsequente de Gore da crise climática como uma ‘tragédia do horizonte’, em 2015, seguiu-se e fez referência a um discurso intitulado ‘Rompendo a tragédia do horizonte – mudanças climáticas e estabilidade financeira’, proferido no mês anterior por Mark Carney, então governador do Banco da Inglaterra:

---

2 ‘Al Gore’s new campaign’ (‘A nova campanha de Al Gore’), 60 Minutes (27 de março de 2008): [www.cbsnews.com/news/al-gores-new-campaign](http://www.cbsnews.com/news/al-gores-new-campaign) (acessado em 23 de janeiro de 2024).



Não precisamos de um exército de atuários para nos dizer que os impactos catastróficos das mudanças climáticas serão sentidos para além dos horizontes tradicionais da maioria dos atores – impondo, às gerações futuras, um custo que a geração atual não tem incentivo direto para resolver.

(Carney 2015)

Carney aqui aponta para as consequências da política monetária que opera em horizontes de dois a três anos, talvez de uma década no máximo, e, portanto, que transmite, por assim dizer, os custos e as consequências para as gerações futuras. Gore, que já havia escrito anteriormente sobre como ‘o futuro sussurra enquanto o presente grita’ (1992:170), e, repetidamente, sobre as limitações dos ciclos políticos de curta duração e dos ciclos de negócios míopes. Em *O Futuro* (2013:xxviii, xxix), voltou a falar sobre horizontes espaciais:

Uma maneira de definir a crise climática é pela tragédia do horizonte. Isso significa que todos nós compartilhamos a atmosfera, mas que também vemos o horizonte como um lugar distante, talvez longe o suficiente para que não precisemos dedicar nossa atenção a ele direta e imediatamente. Mas o horizonte não está tão longe assim e o céu acima de nós não é tão vasto quanto parece – é uma fina concha que circunda o planeta. Precisamos prestar atenção para protegê-lo e, nesse processo, proteger o futuro da espécie humana.

(Gore 2015)

De modo característico, Gore apresenta os horizontes temporais de Carney por meio de imagens vívidas: as relações interdependentes da humanidade através de uma atmosfera compartilhada que surge como uma fina concha quando vista do espaço – ‘elevando-se acima do horizonte da lua’ (1992:205). Os horizontes se tornam um problema de visão e a revelação de intimidades, proximidades, relações e responsabilidades não reconhecidas – e se tornam um problema de inércia, suspensão e inação nos movimentos em direção às recompensas da libertação da crise.

Qualquer engajamento etnográfico deve levar a sério o trabalho conceitual e a teorização cultural: nesse caso, os escritos, o documentário e, de modo mais amplo, a defesa do clima do ex-vice presidente dos EUA, Al Gore, proporcionam uma perspectiva produtiva que revela uma síntese inovadora de ecologia, teologia e política. Aqui, em particular, minha etnografia analítica se concentra em *A Terra em Balanço: Ecologia e o Espírito Humano* (1992, doravante *TB*); *Uma Verdade Inconveniente: O que Devemos Saber (e Fazer) Sobre o Aquecimento Global* (2006); e *O Futuro: Seis Desafios Para Mudar o*

*Mundo* (2013). Gore descreve múltiplas crises como sobrepostas – suas causas e consequências necessariamente interligadas – e usa uma metáfora parte-todo de ‘holografia’ para retratar tanto a interdependência ecológica quanto a endo-habitação teológica (TB:11, 265). Considero o corpus das produções, livros, documentários e concertos globais de Gore voltados para o público como uma exposição que explica e exemplifica vividamente certos motes das respostas contemporâneas à crise da mudança climática antropogênica (Crook 2018). A tarefa de estabelecer as credenciais de Gore como um teórico cultural das ‘culturas climáticas’ (Hulme 2017) envolve a exploração de uma ontologia climática distinta, ‘a natureza do que existe’, nos termos de Schnegg (2021:261). A obra de Gore oferece um intrigante vislumbre das ‘estruturas culturais nativas de longo prazo’, como diz Sahlins (1996:395).

Enquanto assistia a uma aula de ciências naturais ministrada por Roger Revelle na Universidade de Harvard, em 1968, Gore se incomodou com o climatologista ‘desenhando no quadro negro uma subida dramática do dióxido de carbono’ (Gore 2006:40; Kennedy White e Duram 2012:485) – uma representação inicial da pesquisa que sustentava a ‘curva de Keeling’ (Wilson e Matthews 1971:234). Gore co-organizou as primeiras audiências congressionais sobre o aquecimento global em 1981 e 1982 (Weart 2008, 2022). Ele foi vice-presidente durante todo o governo Clinton, de 1993 a 2001, e concorreu, sem sucesso, à eleição presidencial de 2000. A sua apresentação de slides sobre a crise climática serviu de base para o documentário vencedor do Oscar, *Uma Verdade Inconveniente: Um Aviso Global* (Guggenheim 2006), que teve grande influência no aumento da conscientização pública internacional sobre o aquecimento global e trouxe à tona a defesa ambiental de Gore, pela qual ele ganhou o Prêmio Nobel da Paz em 2007. Gore fundou a *Alliance for Climate Protection* em 2006 e co-organizou o Live Earth 2007: ‘o maior evento de mídia global de todos os tempos e, de longe, o maior evento de conscientização climática da história’ (Heffernan 2007). Qualquer figura capaz de se conectar simultaneamente com mais de dois bilhões de pessoas – transcendendo idiomas, dissolvendo divisões culturais e gerando um sentimento tangível de unidade – é obviamente uma figura que a antropologia precisa levar a sério.

Embora um tenha sido publicado pela primeira vez em 1992, e o outro tenha sido exibido pela primeira vez em 2006, o livro de Gore, *A Terra em Balanço*, e o filme *Uma Verdade Inconveniente* surgiram do mesmo corpo de trabalho ponderado, abrangente e em evolução: ‘Enquanto escrevia esse livro, comecei a fazer a apresentação de slides que mais tarde se tornaria a base para o filme documentário’ (2007:ix). Desde então, *A Terra em Balanço* foi reimpresso e atualizado (em 2000 e 2007), a apresentação de slides foi continuamente desenvolvida e o carismático filme apresenta o ápice do ‘foco

de Gore na missão de resolver a crise climática' (2007:x). Como diz seu biógrafo:

*A Terra em Balanço* é a essência de Gore: atencioso, sério, ambicioso, repleto de fatos, moralizador, hiperbólico e grandioso de tirar o fôlego. As páginas estão carregadas com o fervor evangelizante de um homem que acredita que pode salvar o mundo.

(Turque 2000:230)

Embora seja constantemente incrementado por atualizações científicas e mudanças na apresentação, esse conjunto de trabalhos se baseia nos fundamentos filosóficos e na síntese de sua formulação inicial. Até mesmo a forma e a substância da esperançosa mensagem de Al Gore, tal como transmitido em *Live Earth 2007*, que atraiu uma audiência mundial de mais de dois bilhões de espectadores, são antecipadas em seu trabalho anterior. Como atestam os livros e o filme, as suas origens específicas em 1989 são cruciais para a história de Gore: a escrita de *A Terra em Balanço* começou em um hospital, enquanto cuidava de seu filho nas semanas seguintes a um grave acidente (TB:371). *A Terra em Balanço* fornece o pano de fundo, as bases intelectuais e ontológicas da missão. As sínteses da política, ecologia e teologia de Gore são melhor lidas no original – e que palavras extraordinárias, estranhamente importantes e estranhamente negligenciadas são essas.<sup>3</sup>

A síntese conceitual e as crenças pessoais de Gore ilustram como 'as dimensões cosmológica, religiosa, política e econômica não podem ser desagregadas' (Tambiah 2013[1973]:508). Em vez de abordar analiticamente a maneira como um mundo se estabeleceu, chama-se a atenção aqui para o problema de reconhecer os efeitos disfarçados de origens culturais específicas. O fato de a natureza e a criação serem inseparáveis no pensamento de Gore serve apenas para enfatizar e ilustrar a importância fundamental do tempo e o caráter das crises, e como – de modo aparentemente inevitável – elas nunca viajam sozinhas nesse modo de pensar. As sínteses imagéticas de Gore, que retratam crises ecológicas, teológicas, políticas e climáticas, também fornecem pontos de vista privilegiados sobre as teorizações do tempo que emergem de um horizonte etnográfico contemporâneo. As representações de Gore e as conceitualizações acadêmicas (numa época de Gell 1992 e

---

3 Harding, um dos poucos antropólogos que escreveram sobre Gore, coloca o documentário de Gore, *Uma Verdade Inconveniente* (2006), no gênero de uma 'jeremiada americana', que 'funciona como uma alternativa precisamente por causa de suas agressivas correntezas religiosas, e especificamente, Protestantes' (2007:132).

Munn 1992) demonstram como, nesse pensamento, o tempo opera como uma dimensão da natureza: seja como contexto externalizado ou imanência internalizada. Ao lado de *Jamais Fomos Modernos* (1993), de Latour, e *After Nature* (1992), de Strathern, que analisam as mudanças contemporâneas no conceito de natureza, as demonstrações de Gore também são instrutivas. O (des)acoplamento do tempo e da natureza é, certamente, uma premissa em seu trabalho. A análise dos horizontes etnográficos multidimensionais do próprio Gore oferecem vinhetas de tempo servidas de quatro maneiras: na proximidade de horizontes endo-habitados; na forma de um taco de hóquei; na forma de um holograma; e no caráter de esperança. Cada uma delas ilustra como as formas de tempo são internalizadas em formas de ação social, cada uma oferecendo motivação mútua e fortalecida ao situar a mudança de fora para dentro. Os exemplos oferecem um ponto de vista sobre a própria estrutura temporal de Gore, que caracteriza e exemplifica determinadas figurações de crises.

### **The times they are a-changin'**

Acreditamos que a natureza dura para sempre. [Porém], nosso sentimento reconfortante de um futuro atemporal, que é extraído desse poço aparentemente sem fundo do passado, é uma enganação. Da mesma forma reconfortante que pensamos no tempo como imponderavelmente longo, consideramos a Terra como inconcebivelmente grande. Nossa sensação reconfortante, portanto, da permanência de nosso mundo natural, e nossa confiança de que ele mudará gradual e imperceptivelmente, se é que mudará, é o resultado de uma perspectiva sutilmente distorcida.

(McKibben 1990:3, 4, 5, 7)

Na época dos primeiros escritos de McKibben e Gore, os debates sobre o clima ainda giravam em torno da questão de os registros passados, as medições atuais e as previsões futuras apresentavam ou não evidências cientificamente confiáveis da variabilidade natural ou das emissões antropogênicas não naturais de carbono. Em um estado de equilíbrio, a linha traçada em ambos os lados de um determinado ponto seria linear – descontando a variabilidade sazonal, cíclica e periódica – e as coisas estariam como sempre estiveram. É esse período pré-industrial prolongado que se assemelha ao eixo de um ‘taco de hóquei’ (Gore 2006:65). Mas nesta era de crise, qualquer equilíbrio balanceado é substituído e traído por uma linha que não é mais equalizada ao longo de seu comprimento. A linha do tempo que vai de novecentos anos no passado até o presente recente é linear, mas a linha do tempo desde então e até o futuro próximo mostra uma dramática ascensão não-linear. É esse

período de tempo que se assemelha à face ou à lâmina de um taco de hóquei. O futuro agora surge em desequilíbrio com o passado e o presente. Em vez de estar sobre, abaixo ou além do horizonte, o futuro agora se eleva acima dele, incidindo sobre presente, aparentemente mais visível do que nunca. O que aconteceu com a natureza pode ser visto nitidamente quando comparado ao tempo: a natureza não parece mais estar em equilíbrio, o tempo não parece mais linear da mesma forma. A natureza e o tempo agora compartilham o mesmo destino.

O tempo parece ter perdido a sua direção e eixo: o que antes proporcionava um guia reconfortante de como as coisas se desenrolavam em sequência, parece ter se dobrado sobre si mesmo e revelado incerteza e instabilidade em seu lugar. Se a modernidade algum dia concebeu que o tempo ocupava um domínio independente, confiavelmente separado e situado confortavelmente além do alcance intrometido da vida social, esse claramente não é mais o caso nas representações do tempo como imanente. Como Munn descreveu em 1992, 'o tema do tempo frequentemente se fragmenta em todas as outras dimensões e temas com os quais os antropólogos lidam no mundo social' (1992:93). Essa transição é crucial, pois, em vez de formar um pano de fundo para as performances sociais, Munn vê o tempo não mais como algo externo, mas como um 'processo simbólico continuamente produzido nas práticas cotidianas' (ibid.: 116). As práticas sociais e temporais foram re-apreendidas como mutuamente constitutivas e recíprocas. O tempo é trazido para o momento social e produzido por ele; na visão de Munn, o tempo passou de fora para dentro.

Na época em que escreveu, McKibben reconheceu que 'vivemos muito perto do ano 2000', que há muito tempo 'se tornou um símbolo de um futuro brilhante e distante' (1990:6). Esse foi um momento singular e curioso para a apreensão do tempo: 'Vivemos à sombra de um número, e isso dificulta nossa visão do futuro.' (ibid.:7). O fato de um interesse antropológico renovado no tempo (por exemplo, Gell 1992; Munn 1992) e um novo interesse antropológico no cristianismo comparativo e na teologia (Cannell 2006; Robbins 2006) terem se tornado proeminentes antes e depois dessa sombra temporal é instrutivo. Escrevendo ainda mais perto do número, Stewart e Harding sugeriram que:

O apocalíptico e o milenarismo são os lados claros e escuros de uma sensibilidade histórica que se deixa fascinar pela possibilidade de uma catástrofe iminente, redenção cósmica, transformação espiritual e uma nova ordem mundial.

Como veremos, o livro *A Terra em Balanço* (1992) nos proporciona tudo isso e muito mais. Mas, embora tenha aparecido nesta mesma era, ao lado de livros de Latour (1993) e Strathern (1992) sobre as transformações do lugar da natureza, cada um deles, como seria de se esperar, explica a mudança nesses tempos em termos bem diferentes.

O relato de Latour registra as consequências de uma transformação da natureza e do tempo da seguinte forma: 'A assimetria entre natureza e cultura torna-se então uma assimetria entre passado e futuro' (1993:71, ênfase removida). Aqui, a velha ordem joga contra a nova, pois a incapacidade dos modernos compreenderem novos tipos de atores, conectados de maneiras desconhecidas, é mais do que compensada por sua capacidade de impor uma ordem familiar:

A noção de uma flecha irreversível – progresso ou decadência – decorre de uma ordenação de quase-objetos, cuja proliferação os modernos não conseguem explicar. [...] Essa bela ordem é perturbada quando os quase-objetos são vistos como uma mistura de diferentes períodos, ontologias e gêneros.

(1993:73)

O tempo pode continuar enquanto contexto da ordem moderna, mas o faz ao lado de novos atores que parecem carregar seu próprio contexto temporal dentro de si, desafiando qualquer ordem externa imposta. Isso leva a reciprocidade entre as formas sociais e temporais um passo adiante. Quando Latour torna as implicações explícitas, é como se agora fosse da natureza das coisas que os quase-objetos sejam seu próprio tempo: 'O tempo está sempre dobrado. Portanto, a ideia de qualquer interação sincrônica em que todos os ingredientes tenham a mesma idade e o mesmo ritmo não tem sentido' (2005:201). Quem sabe, com o colapso da natureza e do tempo como contextos de ordenação, ambos se alojem nos novos atores em proliferação? Com cada quase-objeto – a mesa, o vestido e os pensamentos da professora (2005:200) – sendo de uma era diferente, as interações são constituídas por tempos diferentes que se congregam no presente. Aqui, é como se um contexto temporal tivesse se colapsado em si mesmo, de modo que não há mais nada fora do tempo, pois o tempo está recém-instalado e localizado dentro de tudo.

O relato de Strathern está enraizado nas mudanças que estão ocorrendo nos modelos populares ingleses do parentesco, nos quais se tornaram explícitas suposições anteriormente assumidas.

Não é que os ingleses não consigam imaginar o tempo voltando sobre si mesmo, mas sim que eles não conseguem imaginar as relações voltando

sobre si mesmas. Para eles, o sequenciamento temporal das gerações é irreversível. De fato, os ingleses são capazes de apontar para a experiência 'biológica' da temporalidade como justificativa para uma interpretação linear da mesma.

(1992:62)

A aparência de linearidade do tempo deriva de um tipo específico de linearidade nas relações concebidas em virtude do caráter biológico da natureza. As coisas podem muito bem se desdobrar em várias direções, mas as pessoas se desdobram em uma sequência singular. Poderíamos, juntos com Bamford e Leach (2009:19), que perguntam por que o método genealógico 'agora aparece como uma forma "natural" de interpretar o mundo,' fazer a seguinte pergunta: por que a direção e a irreversibilidade do tempo pareciam naturais de uma tal forma e já não parecem mais? Nesses modelos, a genealogia parece natural por causa de uma conexão inseparável com a reprodução biológica: 'Nessa visão, uma vida tem um começo e um fim demonstráveis, e o tempo biológico é uma evidência irrefutável de linearidade.' (Strathern 1992:62). As questões da natureza e do tempo estão ligadas umas às outras aqui. Como diz Cassidy (2009:24), 'O modelo genealógico é uma teoria de atribuição. Ele fixa a direção do tempo ao conceder um status especial à anterioridade temporal.' O parentesco e o cálculo antropológico por meio de modelos de genealogia 'natural' perderam sua força motriz, uma vez que a natureza não se encontra mais separada e, portanto, não pode mais fornecer um modelo para o cálculo relacional – ela também se moveu de fora para dentro. Assim, esses movimentos envolvem consequências compartilhadas para a natureza e o tempo. Para concluir, Strathern sugeriu (1992:194) que a natureza 'constituiu tanto os fatos dados do mundo quanto o mundo como o contexto dos fatos.' Nesse sentido, ela era 'um fato anterior, uma condição para a existência. A natureza era, portanto, uma condição para o conhecimento' (ibid.). O tempo está conectado à natureza em uma dimensão adicional, pois também perdeu sua função de fundamentação, assim como '[A natureza] não fornece mais um modelo ou analogia para a própria ideia de contexto.' (ibid.: 195). O tempo não oferece mais apenas um contexto para a ação social, mas se tornou um processo e um objeto da própria ação social – de modo que, nesse pensamento, as formas de ação social revelam a forma do tempo.

### **Tempo de taco de hóquei**

Para Gore, a emergência planetária do aquecimento global, e o que podemos fazer a respeito dele, tem uma forma definida: uma curva de linha do tempo não linear em forma de grade que culmina com uma elevação exponencial. A forma é unificada como um 'padrão geral de degradação ambiental mundial'

(*TB:44*), e será familiar aos leitores dos livros de Gore e aos espectadores de seu documentário:

Quando se considera o relacionamento da espécie humana com a Terra, não se vê muita mudança em um único ano em uma única nação. No entanto, se observarmos o padrão completo dessa relação, desde o surgimento de nossa espécie até o presente, um contraste nítido e distinto que começa em um passado muito recente sinaliza claramente a mudança dramática à qual devemos responder imediatamente.

(*TB:43*)

Para Gore, o padrão está em toda parte e é onipresente, e não se restringe aos níveis de dióxido de carbono atmosférico: por exemplo, na edição de 2007 de *A Terra em Balanço*, gráficos com esse formato mostram o  $\text{CO}_2$  (*TB:xv, 5*), a extinção de espécies (24), a população humana (32–3) e as mudanças na temperatura atmosférica (94, 95). São as taxas e a dinâmica das mudanças, tanto quanto os níveis crescentes, que preocupam Gore: como ‘a natureza exhibe um padrão recorrente de interdependência entre as partes’ (*TB:50*), perturbar o equilíbrio leva a consequências descontroladas:

O fenômeno da interdependência é provavelmente melhor ilustrado pelo que os cientistas chamam de circuitos de feedback positivo, que ampliam a força com que a mudança ocorre. De fato, em quase todos os lugares do sistema ecológico, os mecanismos naturais tendem a acelerar o ritmo da mudança, uma vez que ela é colocada em movimento.

(*TB:50*)

A mudança não é apenas mudança, pois ela altera a própria natureza da mudança: as linhas do tempo e o equilíbrio da natureza não se desdobram mais de maneira linear e previsível. As linhas do tempo nesses gráficos em forma de taco de hóquei mostram a Gore o ‘padrão completo’ do relacionamento da espécie humana com a Terra e dão urgência à sua busca para nos salvar antes que ‘nosso ímpeto nos leve além do ponto a partir do qual um colapso ecológico é inevitável’ (*TB:50*).

Mas esse formato de taco de hóquei da crise ecológica e climática também opera de uma segunda maneira no pensamento de Gore: como o padrão completo da política – o formato do processo político, da consciência, da vontade, da mudança e da ação. Por exemplo, em ‘The shadow our future throws’ (*TB*, capítulo 2:36–55), Gore usa dois modelos da ciência (teoria do caos e teoria da relatividade) e um da música (*TB:47–8*) para dar forma operacional a essa concepção de dinâmica política. Como ele diz, ‘o tempo



é relativo na política, assim como o é na física' (TB:47). Gore apresenta esses modelos científicos e musicais como parte de sua busca por uma nova linguagem para falar sobre as sombras lançadas pelo nosso futuro, e se inspira na maneira como 'a física newtoniana levou a uma revolução em nossa compreensão de causa e efeito' que 'foi levada, de modo integral, para a política, a economia e a sociedade em geral' (TB:47). A visão de Gore sobre a ciência é claramente política: a ciência determina, prevê e oferece um modelo para a realidade e a relatividade das relações sociais, e ele está tentando prever a forma futura da economia política por meio desses modelos. Aqui, também, a ciência assume a forma imagética do taco de hóquei:

A Teoria do Caos descreve como muitos sistemas naturais apresentam mudanças significativas na forma como operam, mesmo que permaneçam dentro do mesmo padrão geral ('equilíbrio dinâmico'). De acordo com essa teoria, certos limites críticos definem esse padrão geral e não podem ser ultrapassados sem ameaçar a perda de seu equilíbrio.

(TB:47)

Assim como a causa e efeito newtoniana e a teoria da relatividade, há uma contrapartida social e política, aqui descrita em termos de taxa de mudança no surgimento do pensamento ecológico:

Essa mudança de pensamento também seguirá o padrão descrito na Teoria do Caos, com poucas mudanças evidentes até que um limite seja ultrapassado e, em seguida, à medida que as principais premissas forem modificadas, uma enxurrada de mudanças drásticas ocorrerá de uma só vez.

(TB:48)

Quando Gore passa para Einstein, ele sabe que seus leitores se encontrarão em terreno pantanoso:

A teoria da Relatividade de Einstein. Tenham paciência comigo: embora complicada, a Teoria da Relatividade pode ser facilmente explicada com a ajuda de uma imagem que mostra como o tempo e o espaço são moldados pela massa. Uma massa especialmente densa, como um 'buraco negro', é mostrada como um poço profundo, com espaço e tempo dispostos ao seu redor como uma grade que desce até o centro.

(TB:48)

Gore reproduz e descreve essa imagem (TB:48, similar à Figura 6.1):

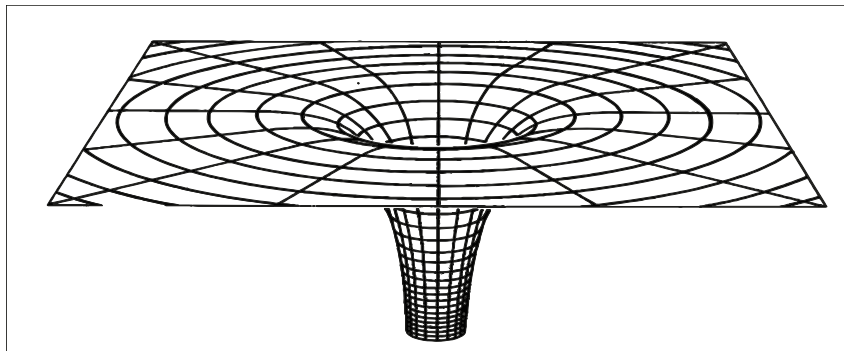


Figure 6.1 Forma de Buraco Negro.

Um buraco negro, tal qual retratado pelos físicos, que explicam que o continuum de espaço e tempo representado pela grade plana é dobrado pela massa densa do buraco negro, que puxa a grade para baixo em um poço profundo de espaço e tempo. Grandes eventos históricos moldam a consciência política da mesma forma.

Exemplos singulares desse grande evento histórico que ‘exerce uma poderosa influência gravitacional sobre todas as idéias e outros eventos próximos a ele no tempo e no espaço’ são a Segunda Guerra Mundial, o Holocausto, a queda do comunismo em 1989, a prevenção do holocausto nuclear e, é claro, a crise ambiental global (TB:49). Ao explicar sua analogia com o buraco negro, Gore descreve a dinâmica do tempo no futuro:

O potencial para uma verdadeira catástrofe está no futuro, mas o declive que nos leva a isso está se tornando reconhecidamente mais íngreme a cada ano que passa. O que está por vir é uma corrida contra o tempo. Mais cedo ou mais tarde, a inclinação da encosta e nosso impulso para baixo em sua curva nos levarão para além de um ponto sem retorno. Mas, à medida que a curva se torna mais íngreme e a atração da catástrofe se torna mais forte, nossa capacidade de reconhecer o padrão de sua atração aumenta muito.

(TB:49)

Há, portanto, perigo e virtude na inclinação da forma do tempo. Gore vê a própria inclinação da curva em forma de taco de hóquei como um estímulo à nossa capacidade de reconhecer o padrão, assim como também precipita a ação. Obviamente, ele está demonstrando agilidade com as imagens aqui: um buraco negro em seção transversal, um crescendo musical antes da harmonia, e uma descida com um ponto sem retorno – todos criativamente servem

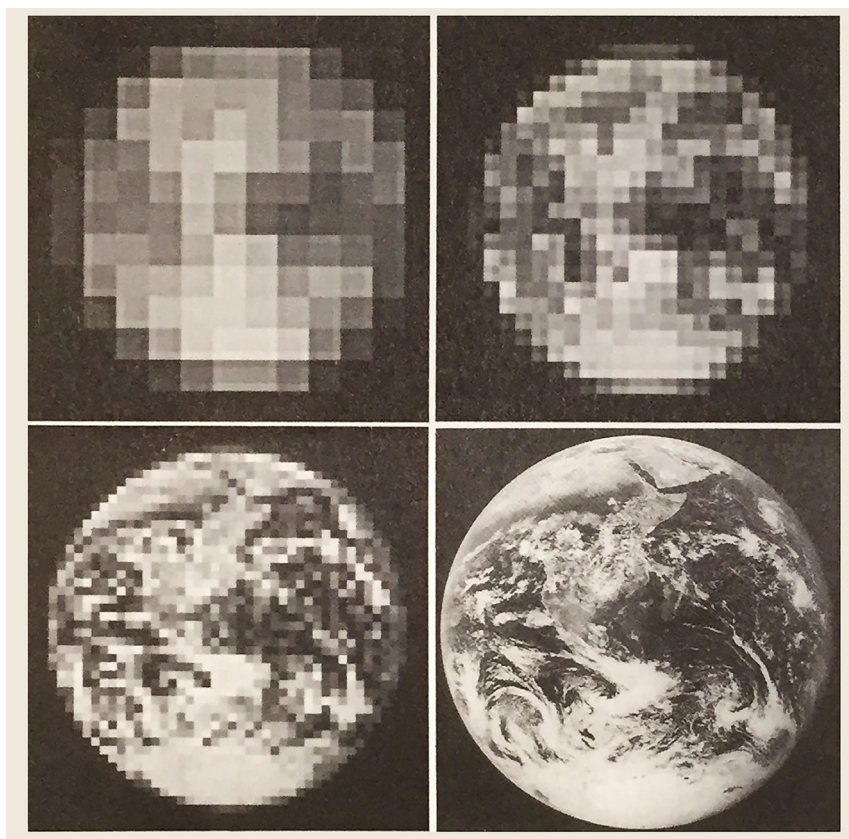


Figure 6.2 © Todd Gipstein, reproduzido com autorização..

como análogos da forma de um taco de hóquei, que, em outras formas, registra a linha do tempo de taxas crescentes de concentração, população e extinção.

A natureza política da visão de ciência de Gore tem uma dimensão adicional: é como se uma mudança na consciência política pudesse revelar o verdadeiro significado da forma da ciência. Assim como sua tentativa de reconciliação epistemológica de tantos outros dualismos, a ciência e a política são, nesse sentido, simplesmente a mesma coisa: os gráficos científicos de Gore medem e retratam um processo político, como se fossem um resultado de pesquisa de opinião sobre um provável resultado e uma previsão de pontos de inflexão e limites que indicam uma mudança de intenção. A forma não linear do tempo aqui rastreia os conflitos intra-planetários que causaram a crise ecológica e climática e nos levaram para 'mais perto do limite da história' (TB:50). A urgência da curva sugere que um ponto de inflexão está próximo e que a resposta também está atingindo um limiar de consciência e uma massa crítica de conscientização e ação. Visto em termos da teoria do caos, Gore descobriu como a forma em taco de hóquei e a dinâmica da resposta

podem ser uma correspondência ou solução para a forma do problema. A natureza do tempo é relacional e deriva da forma que a política e a ciência tomam emprestado uma da outra, e que, consequentemente, agora fornece a forma do tempo uma para a outra. Conceitualmente, a separação entre elas foi colapsada. O tempo fornece a base da reconciliação de Gore: isso dá origem à sua verdadeira questão de se uma reconciliação terrestre pode ser feita com rapidez suficiente.

### **Tempo Holograma**

*A Terra em Balanço* apresenta a revelação deliberada e progressiva de uma visão, por meio de um poderoso dispositivo perceptivo que organiza palavras e imagens em algo mais do que a soma das partes:

Lembro-me de uma nova forma de fotografia holística que captura imagens tridimensionais de pessoas e objetos, chamados de hologramas. Uma das curiosidades dessa nova ciência que a torna útil como metáfora é o fato de que cada pequena parte da chapa fotográfica contém todas as informações visuais necessárias para recriar uma representação minúscula e esmaecida de toda a imagem tridimensional. A imagem se torna completa e vívida somente quando essa parte é combinada com o restante da chapa.

(*TB:11*)

*A Terra em Balanço* está organizada em três partes e começa com a premissa de que não vemos adequadamente os danos causados diante de nossos olhos (como diz Gore, ‘uma jornada em busca de uma verdadeira compreensão da crise ecológica global e de como ela pode ser resolvida’ – *TB:1*). A Parte I ‘Balance at risk’ (Equilíbrio em risco) poderia ser caracterizada como uma visão do passado; a Parte II ‘The search for balance’ (A busca pelo equilíbrio) como uma visão do presente, e a Parte III ‘Striking the balance’ (Alcançando o equilíbrio) como uma visão do futuro. O frontispício de cada uma das três partes traz uma imagem do planeta Terra contra um fundo preto, com cada parte tendo progressivamente mais componentes que trazem mais informações sobre o panorama geral. Claramente, o efeito pretendido é imitar a realização da visão: a imagem da parte I é muito desfocada (*TB:17*), a da parte II é menos desfocada (*TB:165*); embora seja ainda desfocada quando comparada à resolução alcançada no início da parte III (*TB:267*). Essas três imagens do frontispício são reproduzidas, de novo, imediatamente após a conclusão (*TB:367*) e colocadas ao lado de uma quarta e, finalmente, nítida imagem da Terra. O quadrante combinado de imagens recapitula a jornada de porções minúsculas e esmaecidas até a imagem completa e vívida.

O projeto de Gore para as relações holográficas entre parte e todo recebe sua primeira descrição no início de *A Terra em Balanço*: ‘A perspectiva ecológica começa com uma visão do todo, uma compreensão de como as várias partes da natureza interagem em padrões que tendem ao equilíbrio e persistem ao longo do tempo.’ (TB:2). Depois de explicitar esse princípio organizador central em palavras, ele também é resolvido em imagens – o efeito pretendido da revelação do livro é que a própria Terra ganha um novo foco no momento em que a visão de Gore é concretizada.

Essas imagens da missão lunar Apollo ‘da Terra flutuando na escuridão do espaço são tão profundamente comoventes porque nos permitem ver nosso planeta de uma nova perspectiva – uma perspectiva a partir da qual a preciosidade e a frágil beleza da Terra ficaram subitamente claras’ (TB:44). A conclusão de *A Terra em Balanço* começa com as palavras ‘A vida é sempre movimento e mudança.’ (TB:361) e, na página final, Gore dá dicas de ‘uma interpretação e um relacionamento profundamente pessoais com Cristo’:

Minha própria fé está enraizada na crença inabalável em Deus como criador e sustentador, em uma interpretação e em um relacionamento profundamente pessoais com Cristo e na consciência de uma presença espiritual constante e sagrada em todas as pessoas, em toda a vida e em todas as coisas.

(TB:368)

Apropriadamente, a página que fica em frente a essa composição final traz palavras que nos aproximam o máximo possível da visão tridimensional de Gore. Gore aqui casa a ecologia com a teologia e explica como podemos conceber que ‘nós também somos parte do todo’ (TB:2).

Gore emprega um interesse sofisticado e duradouro na holografia como uma técnica de visualização para revelar relações entre as partes e o todo, e para revelar a criação, dando-nos mais do que apenas um vislumbre de um Criador. Isso é mais do que um jogo de palavras: *A Terra em Balanço* é um texto sistematicamente – radicalmente – teológico, devido à localização não ortodoxa de Deus dentro do Homem (TB:264), seu compromisso tanto com um tipo de criacionismo (TB:254) quanto com uma forma de teologia de processo (por exemplo, Cobb 1965; Woodward 2000; Whitehead 1926) em que toda interação humana e não humana é criação em formação. O esboço da teologia do processo de Cobb ilustra as ressonâncias aqui por meio da visão de Whitehead de que ‘Deus está em todas as criaturas, embora apenas de forma muito fragmentada’ (Cobb, s.d.). Muitos comentaristas observaram infusões entre a ecologia e a teologia (por exemplo, Ross 1991; Spretnak 1986;

White 1967), mas, na holografia de Gore, a união é alcançada por partes que carregam uma imagem tênue do todo:

Acredito que a imagem de Deus pode ser vista em todos os cantos da criação, mas apenas de forma frágil. Ao reunir no olho da mente toda a criação, é possível perceber a imagem do Criador de forma vívida. De fato, minha compreensão de como Deus se manifesta no mundo pode ser melhor transmitida por meio da metáfora do holograma [...] Cada pequena porção do holograma contém uma minúscula representação de toda a imagem tridimensional, mas apenas de forma tênue. No entanto, devido aos princípios ópticos novos e incomuns nos quais a holografia se baseia, quando se olha não para uma pequena parte, mas para o holograma inteiro, essas milhares de imagens minúsculas e fracas se juntam aos olhos do observador como uma única imagem grande e vívida.

(TB:265)

Gore imita esse efeito holográfico na forma e na substância de *A Terra em Balanço*, empregando-o figurativamente para revelar sua visão de como o Criador se manifesta no mundo e, literalmente, na série de imagens digitais pixeladas da Terra. O dispositivo de resolução da imagem da Terra emerge progressivamente da discussão em que uma nova e poderosa percepção da natureza é revelada, e que também revela progressivamente uma visão de Deus. O livro tem como objetivo nos levar a uma posição em que possamos ver a Criação a partir da perspectiva de um Criador e, ao fazê-lo, veremos que um é uma manifestação do outro. Essa visão dupla recíproca de ver os dois ao mesmo tempo se deve ao fato de que, para Gore, eles são uma e a mesma coisa. Nessa visão, é necessariamente impossível separar considerações sobre o mundo natural das considerações sobre o Criador. No 'ambientalismo do espírito' de Gore (TB: capítulo 13, 238–65), especialmente, é como se ele pretendesse restaurar uma imagem fraca a um estado de vivacidade renovada.

Na visão de Gore, a imagem holográfica é apenas um dos vários dispositivos que apoiam seus esforços para ajudar outras pessoas a visualizarem a crise ecológica por si mesmas. Gore está pensando na natureza de uma maneira particular: em um nível meta, ecológico ou teológico que 'tende ao equilíbrio', como se estivesse aderindo a algum plano maior, em vez da bagunça arbitrária da natureza vivida. Gore gostaria de poder alinhar os dois novamente. O tempo serve como facilitador, restaurando o alinhamento do ato e do processo de criação e estendendo-o de um ponto de origem para um presente em constante desdobramento. Da mesma forma, atrair todo o tempo e toda a natureza para o momento presente proporciona a proximidade com Deus no momento exato da Criação. Em última instância, Gore se baseia na

esperança de que essa percepção, por si só, reinstaure a relação crítica entre a humanidade e a Terra: ‘Estamos, de fato, demolindo os Jardins do Éden’ (TB:144). Gore usa a metáfora da holografia para explorar sua facilidade de expor o que, de outra forma, poderia permanecer ilusório: A criação está em crise. A distância crítica necessária para visualizar a crise ecológica e colocar as soluções em foco é possibilitada pela imagem holográfica e por uma síntese ecoteológica que proporciona a co-inerência do criador e da criação em todas as pessoas, vidas, coisas e tempos.

### Tempo Esperança

O fascínio duradouro e o relacionamento figurativo de Gore com a metáfora da holografia foram vividamente literalizados no Live Earth 2007, o maior evento de mídia global e o maior evento de conscientização climática da história, como disse Heffernan (2007). Um momento de esperança para os envolvidos, os shows do Live Earth 2007 foram realizados em 07/07/07, conectaram eventos de sete continentes e foram orientados para um compromisso de ação de sete pontos que incluía um abaixo-assinado de sete pontos. Cada um dos diferentes setes manifestou uma parte para tornar o todo mais vívido, carregando e reconstituindo a forma do projeto original:

‘A teoria geral por trás do Live Earth é que precisamos levar essas informações sobre a crise e suas soluções a todas as pessoas do planeta, o maior número delas possível’, disse Gore. ‘E então elas, munidas de conhecimento, pressionarão todos os líderes políticos.’<sup>4</sup>

O Live Earth 2007 foi ‘parte de uma campanha, Save Our Selves – a campanha para um clima em crise’,<sup>5</sup> e um evento de 24 horas transmitido ao vivo de sete continentes. Além de mais de cem artistas, houve a participação de ‘celebridades e líderes de pensamento’, e todo o evento foi assistido por mais de um milhão de espectadores e mais de dois bilhões de telespectadores.<sup>6</sup> Os

4 ‘Gore urges “7 Point Pledge” ahead of Live Earth’: [www.nbcnews.com/id/wbna19502465](http://www.nbcnews.com/id/wbna19502465) (acessado 18 de outubro de 2023).

5 ‘A identidade da campanha é baseada no SOS, o sinal de socorro do código Morse internacional: três pontos, seguidos de três traços, seguidos de três pontos. O SOS é a mensagem mais urgente e universal que temos, e a SOS usará esse sinal como um pedido de socorro contínuo para estimular indivíduos, empresas e governos de todo o mundo a responderem à nossa crise climática com ações’: [web.archive.org/web/20081202092528/http://liveearth.org/2007/02/3rd-news-post-test](http://web.archive.org/web/20081202092528/http://liveearth.org/2007/02/3rd-news-post-test) (acessado em 28 de novembro de 2023).

6 Celebridades e líderes de pensamento foram definidos como: ‘Artistas, atletas, cientistas, líderes governamentais e CEOs que ajudam a envolver seus públicos com

dez shows do Live Earth representaram e substanciaram conexões em escala global: o fluxo ao vivo de sinais digitais e de relações tinha como objetivo gerar uma nova fase de vida para os membros da plateia e para o planeta Terra. A conexão tecnológica de eventos musicais em todos os sete continentes<sup>7</sup> buscava produzir e manifestar um sentimento pessoal extasiante de conexão para seus participantes: dentro de si mesmo, entre bilhões de pessoas e com toda a vida na Terra. Os shows ao vivo em todo o mundo entraram em foco em momentos diferentes, como se estivessem recebendo e passando um bastão em revezamento, e mantiveram o ritmo de forma que sempre era – holograficamente falando – o mesmo tempo e espaço do Live Earth. Assim, o Live Earth concretizou suas intenções e ambições: eles criaram ‘Um Mundo’. Com isso, surgiu e se materializou uma forma relacional por meio da qual foi possível transmitir a mensagem sobre ‘um clima’ e pedir àqueles que experimentaram e sentiram a conexão que ‘respondessem ao chamado e fossem a mudança’.

‘Esperamos que a energia criada pelo Live Earth dê início a um esforço maciço de educação pública’, disse o copresidente do Live Earth, Al Gore. ‘O Live Earth nos ajudará a atingir o ponto de inflexão necessário para que as empresas e os governos tomem medidas decisivas para solucionar a crise climática.’<sup>8</sup>

Os políticos ou televangelistas só poderiam sonhar com uma conexão em tal escala. Se o Live Earth pudesse fornecer ou administrar inspiração por meio dessa forma de relacionamento, não haveria como compreender o poder do espírito que ele havia convocado.

A revelação progressiva da importância do pensamento holográfico no envolvimento de Gore com o mundo foi literalizada de forma mais vívida durante o show Live Earth realizado em Tóquio, onde ele fez uma aparição pessoal na forma de um holograma.<sup>9</sup> A aparição fantasmagórica de Gore foi obtida com o uso do Musion® Eyeliner™ Holographic Projection para criar um

---

a SOS’: [web.archive.org/web/20081202092528/http://liveearth.org/2007/02/3rd-news-posttest](http://web.archive.org/web/20081202092528/http://liveearth.org/2007/02/3rd-news-posttest) (acessado em 28 de novembro de 2023).

7 ‘Nunatak’, um grupo de pesquisadores, atuou na Estação de Pesquisa Rothera do British Antarctic Survey: [web.archive.org/web/20070712100650/http://www.antarctica.ac.uk/indepth/nunatak/index.php](http://web.archive.org/web/20070712100650/http://www.antarctica.ac.uk/indepth/nunatak/index.php) (acessado em 28 de novembro de 2023).

8 [web.archive.org/web/20100621034753/http://liveearth.org/en/press/pressrelease/usa-live-earth-revealed](http://web.archive.org/web/20100621034753/http://liveearth.org/en/press/pressrelease/usa-live-earth-revealed) (acessado em 28 de novembro de 2023).

9 [web.archive.org/web/20080907143438/http://musion.co.uk/Al\\_Gore\\_Live\\_Earth\\_Tokyo.html](http://web.archive.org/web/20080907143438/http://musion.co.uk/Al_Gore_Live_Earth_Tokyo.html) (acessado em 28 de novembro de 2023).



holograma virtual.<sup>10</sup> Quando Gore apareceu, foi como se ele tivesse viajado no tempo, embora o efeito tenha sido o de fundamentar poderosamente uma visão no presente imediato. Como disse Kevin Wall, cofundador da Live Earth: ‘O aquecimento global é o maior desafio ambiental que a humanidade enfrenta – não no futuro e não em outro lugar, mas aqui e agora’ (de Rothschild 2007:154). Quando as partes cintilantes de Gore se resolveram em uma visão de um todo transportado – um holograma virtual do homem também nos Estados Unidos – a semelhança foi impressionante: o efeito holográfico parecia e soava extraordinariamente como Gore. Suas três dimensões haviam sido recompostas e reunidas. Aparentemente, essa materialização era realmente ele, mas apenas de forma tênue, pelo menos a princípio:

Obrigado. Olá... Eu sou Al Gore. Que mundo incrível é este em que vivemos – adoro poder estar aqui neste palco em Tóquio e falar com vocês em forma holográfica. É impressionante que, apenas nas últimas décadas, tenhamos visto a invenção de tecnologias que nos permitem conectar e comunicar instantaneamente nossas ideias, intenções e sentimentos com pessoas do outro lado do mundo. [...]

A raça humana também está conectada pela crise climática. Trata-se de um problema global que transcende fronteiras, idiomas e culturas. A crise climática tem um impacto sobre todos, em todos os lugares da Terra. [...]

Com o Live Earth, esperamos conectar as pessoas por meio do poder da música e envolvê-las com uma mensagem simples e universal: SOS – Responda ao Chamado. Os shows do Live Earth têm o objetivo de inspirar você e um público no mundo todo a tomar medidas imediatas e criar um movimento global de mudança. Você pode lançar esse movimento hoje, comprometendo-se a tomar medidas significativas e duradouras para fazer mudanças em sua vida.

(Al Gore, Live Earth 2007, Concerto em Tóquio)<sup>11</sup>

O compromisso de sete pontos do Live Earth 2007 assumiu duas listas de sete pontos: uma delas se concentrava nas pessoas que tomavam medidas

---

10 O Musion Eyeliner usa uma película especialmente desenvolvida que reflete imagens de projetores de vídeo de alta definição, possibilitando a produção de imagens holográficas virtuais de tamanhos variáveis e incrível clareza, usando software padrão do setor. Infinitamente configurável, o holograma virtual aparece em um cenário: [web.archive.org/web/20080912010440/http://www.musion.co.uk](http://web.archive.org/web/20080912010440/http://www.musion.co.uk) (acessado em 28 de novembro de 2023).

11 [web.archive.org/web/20080907143438/http://musion.co.uk/Al\\_Gore\\_Live\\_Earth\\_Tokyo.html](http://web.archive.org/web/20080907143438/http://musion.co.uk/Al_Gore_Live_Earth_Tokyo.html) (acessado em 28 de novembro de 2023).

pessoais para reduzir o CO<sup>2</sup>, divulgando a notícia e acrescentando seu nome ao ‘Compromisso de 7 pontos do Live Earth’,<sup>12</sup> que, por sua vez, constituía uma petição que incitava os governos a agir.<sup>13</sup>

Mas não ficou imediatamente claro para quais governos, e por quais meios, a promessa seria enviada. No entanto, essa não era a questão: ao mesmo tempo em que exigia ação dos possíveis governos receptores, esse SOS também era direcionado para as pessoas que estavam em posição de fazer algo a respeito, aquelas pessoas prontas e capazes de ‘atender ao chamado’ – que se inscreveram inserindo seus dados pessoais e pressionando o botão vermelho escrito ‘Eu me comprometo a fazer essa mudança’. Por mais que o compromisso de sete pontos parecesse ser dirigido a um coletivo de entidades separadas, seguindo a forma de protesto tradicional e contraditório, na verdade era uma exigência de ação para si mesmo – ‘ser a mudança’. A autoativação transferiu a agência de fora para dentro.

---

12 Trocarei quatro lâmpadas por lâmpadas fluorescentes compactas em minha casa. Usarei transporte público ou carona solidária uma ou mais vezes por semana. Comprarei eletrônicos e eletrodomésticos com maior eficiência energética. Encaminharei uma mensagem de e-mail do Live Earth para 5 amigos. Desligarei meus equipamentos e luzes sempre que não os estiver usando. Adicione meu nome ao compromisso do Live Earth. [www.liveearthpledge.org](http://www.liveearthpledge.org) (acessado em 18 de outubro de 2023)

13 EU ME COMPROMETO:

1. A exigir que meu país participe de um tratado internacional nos próximos 2 anos, que reduza a poluição do aquecimento global em 90% nos países desenvolvidos e em mais da metade em todo o mundo, a tempo de a próxima geração herdar uma Terra saudável;
2. A tomar medidas pessoais para ajudar a resolver a crise climática, reduzindo minha própria poluição por CO<sub>2</sub> o máximo que puder e compensando o restante para me tornar ‘neutro em carbono’;
3. A lutar por uma moratória na construção de qualquer nova instalação de geração de que queime carvão sem a capacidade de capturar e armazenar com segurança o CO<sub>2</sub>;
4. A trabalhar para aumentar drasticamente a eficiência energética de minha casa, local de trabalho, escola, local de culto e meios de transporte;
5. A lutar por leis e políticas que ampliem o uso de fontes renováveis de energia e reduzam a dependência do petróleo e do carvão;
6. A plantar novas árvores e unir-se a outras pessoas para preservar e proteger as florestas; e,
7. A comprar de empresas e apoiar líderes que compartilham meu compromisso de com a solução da crise climática e com a construção de um mundo sustentável, justo e próspero para o século XXI. [web.archive.org/web/20070711210631/http://www.liveearth.org/thank\\_you\\_pop.htm](http://web.archive.org/web/20070711210631/http://www.liveearth.org/thank_you_pop.htm) (acessado em 28 de novembro de 2023)

O Live Earth reformulou o pedido de socorro internacional para a assistência imediata, desafiando os pretendidos destinatários a ‘atender ao chamado’. Em vez de um chamado para ‘salvar nossas almas’, direcionado a outra pessoa que poderia estar em posição de ajudar justamente por ser externa, estar além ou fora da emergência e não estar diretamente envolvida nela, a reformulação do Live Earth para ‘salvar a nós mesmos’ foi um chamado de autoajuda direcionado ao coletivo de bilhões, e aos indivíduos: nas palavras de Gore, ‘Os concertos do Live Earth têm a intenção de inspirar você e uma audiência de massa em todo o mundo a tomar medidas imediatas e construir um movimento global para a mudança’. Essa massa de pessoas poderia estar participando pessoalmente ou assistindo à distância como parte do público global, mas isso não era garantia de que elas ainda estivessem dentro, inspiradas ou comprometidas com a mensagem da campanha Live Earth: ‘Um mundo. Um clima. Seja a mudança.’

O pedido de socorro SOS da Live Earth não foi direcionado a outras pessoas. Era como se toda e qualquer agência externa não estivesse mais em posição de ajudar, e os únicos agentes eficazes para a mudança estivessem ‘dentro’ – e isso era um teste para saber se a resposta necessária poderia ser concretizada.

Nossa crise climática afeta a todos, em todos os lugares, e é a eles que o SOS se destina. Somente uma resposta global pode vencer nossa crise climática.

A SOS pede a todas as pessoas que salvem a si mesmas, porque somente nós podemos.<sup>14</sup>

Ao pressionar o botão vermelho, o compromisso era assumido, inspirado e surgido de dentro para fora, e registrado no site da Live Earth, que atuava como agência receptora, testemunhando o ato. Esse compromisso, assumido para o ‘mundo inteiro’, foi feito na frente do ‘mundo inteiro’. Uma vez assumido, o nome do compromissado se junta ao rol de outros recém-chegados, agora do lado de dentro, que sentiram ‘o chamado interior’ e que ‘responderam a partir de dentro’, e cujos nomes e ações apareceram na parte inferior da tela do compromisso.

O Live Earth 2007 foi claramente um momento de esperança e compartilhou uma genealogia com a ‘campanha de esperança’ de Barack Obama em 2008 para a presidência dos EUA. Ao sugerir que ‘o apelo geral da esperança parece residir em sua aceitação da incerteza radical e da indeterminação do momento presente’, Miyazaki traça o esboço de uma teoria de esperança de Obama para

14 [web.archive.org/web/20081202092528/http://liveearth.org/2007/02/3rd-newspost-test](http://web.archive.org/web/20081202092528/http://liveearth.org/2007/02/3rd-newspost-test) (acessado em 28 de novembro de 2023).

o discurso principal proferido no palco da Convenção Nacional Democrata de 2004: 'O maior presente de Deus para nós, o alicerce desta nação; a crença em coisas invisíveis; a crença de que há dias melhores à frente.' (2008:5). O Live Earth 2007 poderia se juntar aos outros exemplos de Miyazaki de como 'a esperança surgiu como uma forma de redefinir os contornos éticos do social e do relacional', principalmente ao alinhar um 'apelo à mudança como um apelo à mudança pessoal' (ibid.). Esse foi o apelo de Obama em seu discurso na Super Terça de 2008: 'A mudança não virá se esperarmos por outra pessoa ou outro momento. É por nós que estamos esperando. Nós somos a mudança que buscamos' (citado em Miyazaki 2008:5). Trazer o futuro para o presente permite que a mudança social seja trazida como se fosse decorrente do pessoal. Na opinião de Gore, talvez o evento também exemplifique a percepção anterior de Miyazaki de que 'não é Deus que é a fonte da esperança, mas a esperança é a fonte de Deus' (2004:18). Juntamente com as previsões e os testemunhos da crise climática, o Live Earth 2007 também procurou trazer o futuro para o presente por meio da mimese de transformar o tempo terrestre e o tempo da mudança em uma singularidade. Mais uma vez, Gore busca resolver crises múltiplas e interconectadas dando novas formas ao tempo.

### **Conclusão: Nós Gore-dianos**

O tempo tem sido central para as representações de Gore de crises holograficamente interconectadas. O fato de que os tipos de tempo são coproduzidos por ideias de natureza pode ser óbvio demais para ser dito. Eles não apenas se equiparam à natureza em termos de quanto resta de cada um, mas o tempo também mede um campo de ação, dando forma à urgência e fornecendo uma forma de esperança. A descrição de Gore dos limiares temporais para os *loops* de *feedback* negativo entre as moléculas e os *loops* de *feedback* positivo entre as massas dá às crises ecológica e climática uma forma específica e, conseqüentemente, dá características particulares à motivação e ao impulso aparentemente necessários da humanidade para lidar com elas. Dessa forma, até mesmo pequenas mudanças nas partes podem produzir efeitos vívidos no todo. O caráter pessoal dado às etapas necessárias e às partes desempenhadas sugere que o relacionamento da humanidade com a criação e com um criador é uma questão de compromisso pessoal. Para Gore, isso parece ser natural para a fé e a ação protestantes. Gore encontra uma correspondência para o padrão global de destruição em um padrão global de criação. Os problemas do futuro surgem fora da ordem e do equilíbrio, e são abordados imaginando-se o contexto político atual como formas alternativas de pontos de inflexão, limiares e ciclos de *feedback*. Ao reunir uma série de concertos e acontecimentos em um evento singular, que cria uma singularidade de tempo e uma congregação de compromisso pessoal, Gore

também é capaz de realocar a mudança, fazendo dela e daqueles que atendem ao chamado um exercício pessoal de esperança coletiva.

Este capítulo analisou etnograficamente a lógica de Gore e permaneceu com o problema expositivo ao traçar interconexões culturais talvez tidas como certas por convenção. A etnografia explorou nossos exemplos de como Gore modelou o tempo: a proximidade de horizontes internos, a forma de um taco de hóquei, a aparência de um holograma e o caráter da esperança. Cada um deles ilustra como as formas de tempo se manifestam como motivações imanentes para a ação social. A síntese eco-teológica de Gore forneceu um pivô para a exposição que traça as crises da natureza e do tempo, chamando a atenção para causas, consequências e conexões parcialmente disfarçadas e mostrando como as crises estão interconectadas em formas holográficas e teológicas. Dessa forma, a exposição oferece um contraponto às contribuições do volume da Amazônia e da Melanésia, cujas próprias equivalências holográficas, figurações conceituais e co-inerências vividas são igualmente distintas e vibrantes.

### Agradecimentos

Apresentações desses materiais foram feitas em St Andrews, Cambridge, Durham, Ljubljana, Aberdeen, LSE, Ascona e na Open University. Sou grato aos organizadores e participantes pelos muitos insights interessantes e desafiadores e pelas trocas frutíferas, incluindo aqueles envolvidos no projeto Ethnographic Horizons, financiado pela International Balzan Foundation.

### Referências

- Bamford, S. and Leach, J. 2009. 'Introduction: pedigrees of knowledge, anthropology and the genealogical method.' Em S. Bamford and J. Leach, (orgs), *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*, pp. 1–23. Oxford: Berghahn Books.
- Cannell, F. 2006. 'The anthropology of Christianity.' In F. Cannell (org.), *The Anthropology of Christianity*, pp. 1–50. Durham: Duke University Press.
- Carney, M. 2015. 'Breaking the tragedy of the horizon – climate change and financial stability.' Fala de Mark Carney, Governador do Bank of England, Presidente do Conselho de Estabilidade Financeira, Lloyd's of London, 29 setembro De 2015: [www.bankofengland.co.uk/-/media/boe/files/speech/2015/breakingthe-tragedy-of-the-horizon-climate-change-and-financial-stability.pdf](http://www.bankofengland.co.uk/-/media/boe/files/speech/2015/breakingthe-tragedy-of-the-horizon-climate-change-and-financial-stability.pdf) (acessado 23 de janeiro 2024).
- Cassidy, R. 2009. 'Arborescent culture: writing and not writing racehorse pedigrees.' Em S. Bamford and J. Leach (orgs), *Kinship and Beyond: The Genealogical Model Reconsidered*, pp. 24–49. Oxford: Berghahn Books.

- Cobb, J. 1965. *A Christian Natural Theology Based on the Thought of Alfred North Whitehead*. Philadelphia: Westminster Press.
- s.d. 'Process theology': [www.religion-online.org/article/process-theology](http://www.religion-online.org/article/process-theology) (acessado 18 de outubro de 2023).
- Crook, T. 2018. 'Earthrise +50: Apollo 8, Mead, Gore and Gaia', *Anthropology Today* 34(6):7–10.
- de Rothschild, D. 2007. *The Live Earth Global Warming Survival Handbook*. Emmaus: Rodale Books.
- Franklin, S. 2013. 'From blood to genes?: rethinking cosanguinity in the context of geneticization'. Em C. Johnson, B. Jussen, D. Warren and S. Teuscher (orgs), *Blood and Kinship: Matter for Metaphor from Ancient Rome to the Present*, pp. 285–320. New York: Berghahn Books.
- Gell, A. 1992. *The Anthropology of Time: Cultural Constructions of Temporal Maps and Images*. Oxford: Berg.
- Gore, A. 1992 [2000, 2007]. *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit*. Boston: Houghton Mifflin Company [rev. edn. 2007. *Earth in the Balance: Forging a New Common Purpose*. London: Earthscan].
- 2006. *An Inconvenient Truth: The Planetary Emergency of Global Warming and What We Can Do About It*. London: Bloomsbury.
- 2013. *The Future: Six Drivers of Global Change*. New York: Random House.
- 2015. *Beyond the Horizon*. Série de TV com J. Leto. Episode 3 (Outubro).
- Guggenheim, D. 2006. *An Inconvenient Truth: A Global Warning*. Paramount Pictures.
- Harding, S. 2007. 'After the Falwellians'. Em A. Szántó (org.), *What Orwell Didn't Know: Propaganda and the New Face of American Politics*, pp. 122–34. New York: Public Affairs.
- Heffernan, O. 2007. 'Creating a c-change?', *Nature Reports Climate Change* 3:1.
- Hulme, M. 2017. *Weathered: Cultures of Climate*. London: SAGE Publications.
- Kennedy White, K. and Duram, L. (orgs) 2012. *America Goes Green: An Encyclopedia of Eco-Friendly Culture in the United States*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Latour, B. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- McKibben, B. 1990. *The End of Nature*. New York: Viking.
- Miyazaki, H. 2004. *The Method of Hope: Anthropology, Philosophy, and Fijian Knowledge*. Stanford: Stanford University Press.
- 2008. 'Barack Obama's campaign of hope: unifying the general and the personal', *Anthropology News* (novembro):5, 8.
- Munn, N. 1992. 'The cultural anthropology of time: a critical essay', *Annual Review of Anthropology* 21:93–123.

- Robbins, J. 2006. 'Anthropology and theology: An awkward relationship?', *Anthropological Quarterly*, 79(2):285–94.
- Ross, A. 1991. *Strange Weather: Culture, Science and Technology in the Age of Limits*. London: Verso Books.
- Sahlins, M. 1996. 'The sadness of sweetness: the native anthropology of western cosmology', *Current Anthropology* 37(3):395–428.
- Schnegg, M. 2021. Ontologies of climate change: reconciling indigenous and scientific explanations for the lack of rain in Namibia', *American Ethnologist* 48(3):260–73.
- Spretnak, C. 1986. *The Spiritual Dimension of Green Politics*. Santa Fe: Bear & Company.
- Strathern, M. 1992. *After Nature: English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strathern, M. 2020. *Relations: An Anthropological Account*. Durham: Duke University Press.
- Stewart, K., and Harding, S. 1999. 'Bad endings: American apocalypses', *Annual Review of Anthropology* 28:285–310.
- Tambiah, S. 2013 [1973]. 'The galactic polity in Southeast Asia', *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3(3):503–34.
- Turque, B. 2000. *Inventing Al Gore*. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Weart, S. 2008. *The Discovery of Global Warming*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- 2022. 'Money for Keeling: monitoring CO<sub>2</sub> levels': [history.aip.org/climate/Kfunds.htm](https://history.aip.org/climate/Kfunds.htm) (accessado 19 de outubro de 2023).
- White, L. 1967. 'The historical roots of our ecologic crisis', *Science* 155(3767):1203–7.
- Whitehead, A. 1926. *Religion in the Making*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wilson, C. and Matthews, W. (orgs) 1971. *Inadvertent Climate Modification. Report of Conference, Study of Man's Impact on Climate (SMIC), Stockholm*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Woodward, K. 2000. 'Finding God', *Newsweek Magazine* (6 February): [www.newsweek.com/finding-god-162445](http://www.newsweek.com/finding-god-162445) (accessado 19 de outubro de 2023).

# Posfácio

## ‘Tempo e crise’ na perspectiva do horizonte etnográfico de uma Amazonista

APARECIDA VILAÇA<sup>1</sup>



O que diferentes povos indígenas da Amazônia e da Papua Nova Guiné têm a dizer sobre a noção de crise? Como relacionam esses eventos ou estados a temporalidades específicas? Como essas sociedades se perpetuam enquanto tais diante dos diversos eventos históricos que implicam rupturas (como mortes, guerras, revoltas, invasões dos brancos)? Como os antropólogos incorporam essas concepções específicas de memória e de temporalidade em seu horizonte etnográfico? Essas são algumas das questões colocadas pelos autores que compõem essa coletânea.

O universo estudado é bastante diverso, não só no que diz respeito às áreas etnográficas propriamente ditas, mas também quanto aos diferentes povos nelas inseridos. Só nas últimas décadas Amazônia e Melanésia tornaram-se objeto de comparações sistemáticas, especialmente a partir da coletânea voltada à questão do gênero organizada por Gregor e Tuzin (2001). Essa aproximação não se deve propriamente à descoberta de traços culturais comuns, visto que as diferenças entre as duas regiões são substanciais, mas, sobretudo, devido a uma convergência nos conceitos utilizados para a análise dos dados etnográficos, consequência de um intenso diálogo entre os especialistas das diferentes áreas, com destaque para os trabalhos de Roy Wagner, Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro. Assim, por exemplo, o conceito de pessoa dividida explorado por Strathern (1988) para o contexto

---

1 Este trabalho, produzido sob os cuidados do projeto Ethnographic Horizons no Centre for Pacific Studies, da Universidade de St Andrews, foi apoiado pela International Balzan Foundation.



melanésio, revelou-se produtivo para uma compreensão mais fina da pessoa amazônica, especialmente de sua dinâmica relacional. Do mesmo modo, as relações analógicas desenvolvidas por Roy Wagner e particularmente a sua análise dos processos de invenção indígenas (Wagner 1975), ofereceram novas ferramentas para a análise dos fenômenos do contato interétnico e das transformações culturais na Amazônia (Kelly 2005, 2011; Leite 2013, 2016; Vilaça 2011, 2013, 2016; Viveiros de Castro 2002, 2004, 2014). Na direção inversa, os conceitos de perspectivismo e multinaturalismo desenvolvidos por Viveiros de Castro (1998) a partir do contexto ameríndio, vêm estimulando novas análises dos melanesianistas (ver Strathern 1999).

### **O cristianismo**

Uma via de aproximação importante entre as duas áreas, entretanto, tem origem em uma situação etnográfica concreta: a cristianização dos povos indígenas que, embora remonte aos primeiros contatos com os brancos, com suas respectivas temporalidades aqui e lá, tem se intensificado nas últimas décadas em ambas as regiões, como no caso dos trabalhos de Barker (1992, 1993, 2010); Cannell (2006); Handman (2015); Hirsch (1994, 2008); Mosko (2010). Destaca-se dentre eles a etnografia precursora de Robbins (2004) sobre a experiência cristã dos Urapmin da Papua Nova Guiné – inspirada nos trabalhos de Dumont e Sahlins sobre as transformações culturais – que ofereceu novas perspectivas analíticas para a compreensão da coexistência de visões tradicionais e cristãs que, como no caso amazônico, não cabem na noção de hibridismo usualmente utilizada como ferramenta explicativa (Leite 2016; Valentino 2019; Vilaça 2016).

O capítulo de Santos da Costa trata justamente da centralidade do cristianismo na Papua Nova Guiné, por meio da análise da política tal como vivida no Parlamento Nacional em Port Moresby, mais especificamente diante das inovações trazidas pelo chamando ‘Unity Team’. Esse grupo de políticos e religiosos elegeu a Bíblia como símbolo político do país, associando-o a um projeto de futuro marcado pelo progresso e enriquecimento. De modo distinto de outras apropriações pentecostais da Bíblia, o ‘Unity Team’ não propõe uma ruptura temporal entre o passado – atrasado, pecador, imoral – e o presente-futuro. No lugar disso enfatiza a noção de continuidade, não no que diz respeito à história local, mas àquela que os une aos países cristãos, como Reino Unido e Estados Unidos. O futuro de um país é associado ao passado e presente dos demais, sendo a Bíblia a ponte de conexão.

Diferentemente do estatuto político da Papua Nova Guiné, enquanto país independente, a Amazônia, e os povos que nela habitam, continuam sendo parte do Estado brasileiro, cuja constituição é laica. Essa mesma constituição, que data de 1988 e marca o fim de uma ditadura de vinte anos, instituiu a

autonomia cultural desses povos, assim como garante a posse de suas terras originárias. Desse modo, embora no passado as relações entre o governo e os agentes cristãos fossem estreitas, a cristianização hoje se dá de maneira desvinculada do Estado, quase sempre por via da ação de missões religiosas católicas e evangélicas diretamente entre povos indígenas específicos, que não se concebem de modo algum como constituindo uma única Nação.

Amaral trata dos efeitos do cristianismo sobre os Ingarikó do Norte Amazônico. Nesse caso, o contato com religiosos ingleses no século XIX não conduziu a uma conversão propriamente dita, mas à adoção de símbolos e ideias cristãs como mote de movimentos messiânicos que visavam superar um cataclismo iminente, que destruiria a Terra e seus habitantes. Em outras palavras, esses símbolos e ideias foram utilizados de modo inovador em um momento de crise, de modo a produzir uma imagem de futuro em que as riquezas dos brancos mudam de mãos, proporcionando também o acesso exclusivo dos indígenas ao exuberante mundo póstumo cristão. Sabe-se que esse tipo de movimento, geralmente conduzido por profetas indígenas, foi comum na Amazônia desde pelo menos o século XVII, e é reportado para povos tão distintos quanto os Tupi da costa brasileira, os Baniwa e Tukano do Alto Rio Negro, os Jê-Timbira do Brasil Central e os Kaingang e Xokleng, povos de língua Jê do Sul do Brasil. Em seu livro, Amaral (2024) aborda o messianismo a partir da noção de contra-antropologia, desenvolvida por Wagner (1975) ao analisar justamente os movimentos messiânicos no Pacífico, posteriormente etnografados em detalhes por Lattas (1998).

Um pouco mais ao sul, ainda na região considerada o norte do Brasil, os Canela-Ramkokamekra do Maranhão, vizinhos dos Canela-Apanyekra estudados por Guimarães e falantes do mesmo idioma, ficaram conhecidos na literatura por um intenso movimento messiânico ocorrido no ano de 1963, aqui desvinculado dos símbolos cristãos (Carneiro da Cunha 2009). Uma profetisa estava grávida de um bebê que dizia, ainda no ventre, ser irmã do herói mítico Aukê, aquele que deu origem aos brancos. Ela anunciava a subversão das relações de poder: no dia marcado para o seu nascimento, 'os índios se aposariam das cidades, pilotariam aviões e ônibus, enquanto os 'civilizados' seriam enxotados para a floresta' (Carneiro da Cunha 2009:17). Aqui também o futuro projetado não se concretizou, não só porque o bebê, um menino e não uma menina, como anunciado, nasceu morto, como pelo fato dos fazendeiros vizinhos, enraivecidos pela apropriação de seu gado incentivada pela profetisa, resolveram atacar os Ramkokamekra, obrigando a transferência de todo o grupo para outra região, de modo a evitar um massacre.

Embora não tenha sido descrito um movimento messiânico para os seus vizinhos, os Canela-Apanyekra, parece-me interessante relacionar esse movimento à apropriação simbólica realizada por eles do auxílio

monetário governamental, o Bolsa Família, como meio de superação da profunda desigualdade material entre indígenas e brancos. Em uma espécie de re-atualização ‘enfraquecida’ do messianismo, os bens dos brancos não chegam a eles por meio de sua própria agência, sob a orientação dos profetas, mas como iniciativa dos próprios brancos que, tendo finalmente se dado conta da necessidade de se relacionarem com os indígenas, e dado que essas relações são fundamentadas nas trocas comerciais por meio do pagamento em dinheiro, resolveram oferecer a eles quantias mensais, para que os indígenas tenham meios de efetivar as relações. É interessante notar que o mesmo tipo de ‘enfraquecimento’ parece ter ocorrido entre os Ingarikó estudados por Amaral, considerando que o que começou como um movimento messiânico inspirado pelos estrangeiros foi reelaborado no decorrer do tempo. Não somente suas origens passaram a ser entendidas como genuinamente indígenas, mas a própria ideia de cataclismo foi ressignificada: não mais um evento futuro, mas contemporâneo, associado aos problemas sociais e ambientais que são hoje parte da sua experiência.

O esperado futuro de igualdade entre indígenas e brancos, entretanto, jamais é alcançado. Assim como os movimentos messiânicos acabaram frustrados, pois os bens almejados, que se supunha iriam chegar em grandes quantidades, não chegam; o Bolsa Família não é suficiente para a provisão dos indígenas com os bens desejados. Ao contrário, boa parte do dinheiro é gasto nos deslocamentos, por rios ou estradas, até as cidades onde se localizam os bancos. Na tentativa de superar essas e outras dificuldades, os Apanyekra muitas vezes entregam os seus cartões bancários nas mãos de mediadores, habitantes não-indígenas da cidade, que cobram altas taxas de juros para auxiliá-los nas compras dos produtos. Ao final, vêem-se em constante dívida com os brancos, de modo análogo ao que acontecia no século XIX em relação aos patrões da borracha, que mantinham os indígenas em situação análoga à escravidão devido às suas dívidas perpétuas. O que nos surpreende na análise de Guimarães é que essa percepção de exploração unilateral restringe-se aos agentes não-indígenas, dentre eles muitas vezes os antropólogos. Para os Canela-Apanyekra, os ‘patrões dos cartões’ são importantes mediadores na relação com a cidade e os processos burocráticos; eles são pessoas que ‘pensam neles, cuidam deles’, tendo o processo se iniciado com uma dádiva inicial, o cartão de banco.

No que diz respeito à questão do acesso aos bens dos brancos como um todo, diferentemente dos movimentos messiânicos que tinham resolução súbita e envolviam algumas vezes o assassinato do/a profeta, a frustração diante da expectativa de um futuro rico em bens materiais exógenos dá-se, no caso da Bolsa Família, de modo gradativo, conduzindo a outros tipos de busca por dinheiro, dentre elas a saída da aldeia para trabalhos assalariados. No caso

do messianismo, de um modo geral a pena recai sobre o/a profeta, que por sua vez atribui a culpa do fracasso aos problemas morais dos indígenas. No caso da Bolsa Família, o problema moral é atribuído aos brancos, mas não aos patrões do cartão, como seria de esperar, mas àqueles do 'governo', que não se dispõem jamais a suprir completamente as necessidades dos indígenas.

Embora em um contexto político e social completamente distinto, a chamada Crise de Bougainville, analisada por Kenema, também se refere à insatisfação com as relações com os brancos e suas organizações. Sofrendo os danos ambientais e sociais causados pelas atividades da mina de Paguna, onde o cobre era explorado por uma mineradora australiana, e insatisfeita com a má-distribuição dos lucros entre eles, a população local iniciou uma revolta, que durou nove anos (1988–97). Durante esse período, eles sofreram violenta repressão do governo da Papua Nova Guiné, recém tornada independente, o que levou ao controle policial de todas as atividades locais, incluindo os deslocamentos cotidianos, que deviam ser reportados às patrulhas. A revolta fez reviver rivalidades regionais, separando aldeias e parentes, com efeitos devastadores para as relações sociais. Segundo Kenema, trata-se de fato não de uma crise única e contínua, mas de uma série de crises consecutivas, cujas temporalidades foram vividas diferentemente pelos distintos coletivos envolvidos. A solução culminou com um referendo que tornou Bougainville território independente, com seus próprios dirigentes e símbolos nacionais, e com a perspectiva de se tornar uma nova nação no futuro próximo.

No Parlamento de Port Moresby, conforme a análise de Santos da Costa, a crise, associada à corrupção e a falha moral, foi traduzida e abraçada pelo idioma do nacionalismo. Já em Bouganville, embora de uma perspectiva, ampla 'a Crise' tenha focalizado questões 'nacionais', na vida social de Nagovisi seus efeitos e tentativas de solução basearam-se nas relações de parentesco. Foi o temor de uma ruptura irreversível de laços de parentesco próximos (*Mono*) – pois parentes viram-se divididos por pertencimento a grupos rivais – que animou a busca do fim dos conflitos. Vê-se assim a possibilidade de uma versão totalmente distinta em relação àquilo que constitui o social em uma mesma região etnográfica, oriunda de horizontes etnográficos diferentes. Kenema participou diretamente da luta armada. A partir do horizonte determinado por ele, atento ao que os Nagovisi achavam ser mais importante, a Papua Nova Guiné fica muito mais próxima da Amazônia, onde a noção de uma nação indígena é inexistente e as ações são determinadas pela relações de parentesco local.

A noção de crise como espectro é o tema da análise de Crook. Voltada aos trabalhos de Al Gore sobre a crise climática, o autor examina uma projeção de um futuro que se torna cada vez mais próximo, encurtando o presente, inaugurando uma relação de continuidade entre duas noções centrais da

cosmologia ocidental: tempo e natureza. Teríamos cada vez menos natureza e, por conseguinte, menos tempo. É interessante notar que o discurso de Al Gore é repleto de referência aos eventos bíblicos e seus personagens, que são atualizados nas ações e crises cotidianas, possibilitando a associação com as narrativas do 'Unity Team' no Parlamento de Port Moresby analisadas por Santos da Costa. Essa aproximação inusitada entre o discurso de vanguarda de ex-vice-presidente americano, voltado às questões ambientais, e aquele de membros de um coletivo cristão conservador na Papua Nova Guiné, parece revelar, antes de tudo, a força e a plasticidade dos símbolos cristãos, evidente para todos aqueles que realizaram pesquisa de campo entre povos nativos convertidos ao cristianismo (como foi o meu caso).

Chama a atenção nesses diferentes capítulos – com exceção da Introdução, que coloca esses mesmos temas em outra perspectiva – que o que se entende por crise parece sempre ser decorrência da ação de não-indígenas, na forma de um estímulo externo disruptivo, como no caso do cataclismo previsto pelos Ingarikó no passado, da percepção da pobreza material pelos Apanyekra, da ação da mineradora em Bougainville e daquilo que poderíamos chamar de noções ocidentais de corrupção no caso do 'Unity Team'. No caso da crise climática global, os efeitos deletérios das ações dos brancos recaem não só sobre os indígenas, mas sobre todos os habitantes do planeta. Nesse caso, os indígenas são igualmente isentos de responsabilidade, pois se sabe que não são eles os causadores dos danos ambientais. Seria essa percepção de crise de origem externa fruto do horizonte etnográfico dos pesquisadores que, como não poderia deixar de ser, chegaram somente após as relações com os brancos terem sido sedimentadas? Teriam existido experiências de crise antes dos eventos de contato? Como os indígenas nessas duas regiões percebem a passagem do tempo e os ciclos de vida?

Strathern, na introdução a esse volume, explora um dos sentidos possíveis que os brancos dão à noção de crise: ela envolve separações e rupturas. Entretanto, o uso feito pela autora da noção de 'ruptura' visa um efeito específico, voltado às variadas incisões da vida diária. Estabelecendo analogias entre as atividades de cultivo e a passagem de gerações, a autora nos mostra que em Mont Hagen a renovação só é possível com a introdução ativa de rupturas. Assim, por exemplo, os tubérculos que constituem a base de sua agricultura, ao serem colhidos devem ser cortados em duas partes: o que vai ser comido e o que permanecerá como base para a nova cultura. Do mesmo modo, a reprodução exige a separação ativa entre os genitores e os filhos, para que esses possam se desenvolver e um dia substituí-los. A hipótese é que uma abordagem imanente aos eventos possibilita constatarmos que o surgimento de novos tempos ocorre sem qualquer relação com o sentido de crise que a noção de tempo progressivo produz.

## Futuros

Com a conversão surgiu também uma nova ideia de futuro na Amazônia. Em meio a uma concepção cíclica do tempo, relacionada às atividades de subsistência e à substituição de uma geração pela outra, os indígenas direcionavam os seus esforços cotidianos em se manterem vivos ao lado de seus parentes, ou seja, em se manterem plenamente humanos. Um futuro a ser construído a cada dia por meio dos cuidados nas relações entre si e com os animais. Com a adoção do cristianismo, ocorreu uma completa transformação nessa concepção. Observo que os Wari', assim como diversos povos amazônicos, não têm uma noção de começo absoluto de mundo, de criação *ex-nihilo*, mas de transformações sucessivas de mundos pré-existentes (também encontrada na mitologia da Papua Nova Guiné). Por conseguinte, tampouco concebiam um fim de mundo no sentido que lhe é atribuído pelo cristianismo, como algo súbito, completo, a se passar em um momento conhecido por Deus, mas mantido em segredo. Como no provérbio 'o futuro a Deus pertence', os Wari' dizem que somente Deus sabe o dia do juízo final, quando Jesus voltará à Terra e levará consigo para o céu os cristãos, deixando os pecadores na Terra para serem comidos por animais carnívoros gigantescos. Operou-se uma extensão indeterminada do tempo, uma ideia de futuro longínquo e definitivo, que lhes era completamente estranha.

Há, evidentemente, na Amazônia, outras concepções de futuro que, mesmo tendo origem em princípios cristãos, revelam outra temporalidade e outras noções de agência. Amaral nos mostra a produção ativa de um futuro de abundância tecnológica e material entre os Ingarikó por meio do milenarismo. Guimarães revela que os benefícios monetários são vistos pelos indígenas como uma ponte entre um passado de exploração pelos brancos e um presente de redenção e ressarcimento, produzindo a imagem de um futuro de relações mais igualitárias. Como vimos, na Papua Nova Guiné, Santos da Costa situa a Bíblia, tal como apropriada pelo 'Unity Team', como um instrumento de mediação entre um passado atrasado e um futuro abundante.

Esses contextos de produção ativa de um futuro almejado, porém incerto, contrastam com a ideia de futuro projetada pelos sonhos, comum para diversos povos indígenas amazônicos. Nesses casos, os sonhos revelam futuros possíveis, que serão atualizados ou não a partir da agência do sonhador. Assim, por exemplo, entre os Guarani, é comum que o círculo íntimo de parentes reúna-se nas primeiras horas da manhã para contar uns aos outros os seus sonhos, para que juntos busquem entender as suas possíveis implicações para o futuro do sonhador. As escolhas das atividades do dia a dia são feitas a partir da compreensão dos sonhos, de modo a evitar eventos trágicos e propiciar a escolha de caminhos que levem ao bem-estar (Mendes Jr. 2021; Pissolato 2007; Silva 2010). De maneira análoga à presença do passado no presente, por meio

da imanência dos tempos míticos, tudo se passa como se o futuro já existisse, podendo ou não ser atualizado pela ação humana.

Outro tipo de concepção de futuro nos é revelada na análise de Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro (2009) sobre a guerra entre os Tupinambá da costa brasileira no século XVI, como já mencionado no capítulo de Amaral. De acordo com os autores, a guerra, mais especificamente a morte de um inimigo cativo, seria um mecanismo de produção do tempo, ou seja, de projeção de um futuro que, na ausência de outros meios de perpetuação dos coletivos (tais como grupos de linhagem ou ciclos de trocas do tipo dom), produziria uma noção de continuidade. A principal evidência da operação desse mecanismo se dá no diálogo ritual entre o matador e a vítima no momento do assassinato, tal como reportado por diferentes cronistas. Nele, o inimigo que há algum tempo vivia na aldeia de seus captores, possivelmente casado com uma mulher local, responde aos insultos de seu algoz com bravura, dizendo que os seus já mataram muitos e matarão ainda mais no futuro para vingar a sua própria morte. Nas palavras dos autores:

A vingança tupinambá fala apenas, mas fala de forma essencial, do passado e do futuro. É ela, e somente ela, que põe em conexão os que já viveram (e morreram) e os que viverão, que explicita uma continuidade que não é dada em nenhuma outra instância. A fluidez dessa sociedade que não conta, além da vingança, com nenhuma instituição forte, nem linhagens propriamente ditas, nem grupos cerimoniais, nem regras positivas de casamento, ressalta a singularidade da instituição da vingança.

Não se trata de haver vingança porque as pessoas morrem e precisam ser resgatadas do fluxo destruidor do tempo; trata-se de morrer para haver vingança, e assim haver futuro. Mas em ambos os aspectos, e para ambos os grupos, a vingança é o fio que une o passado e o futuro e, nesse sentido, vingança, memória e tempo se confundem.

(Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro 2009:90, 93 e 94)

### **Pesquisas de longa duração e seus horizontes**

Assim como eu, Strathern realizou sua pesquisa de campo em estadias dispersas por uma grande extensão de tempo. No seu caso, em Hagen, na Papua Nova Guiné, entre 1964 e 2015; no meu, entre os Wari' do sudoeste amazônico, de 1986 até o presente. Em um artigo inédito (2019), a autora revela a sua perplexidade com as mudanças nas técnicas de cultivo – com roças substituídas por campos extensos – e de criação de porcos, que deixaram de circular livremente para serem trancados em currais de cimento. Ao expressar a sua 'surpresa', Strathern ouviu de sua interlocutora: 'Agora é o

novo tempo'. Embora não seja esse o caso, trata-se de uma constatação muito comum entre diversos outros povos melanésios que aderiram às religiões evangélicas pentecostais, como no caso dos Urapmin estudados por Robbins (2004), que vêem a conversão como um momento de ruptura radical com o passado.

No meu caso, ouvi certa vez o mesmo tipo de afirmação de um indígena do povo Cabixi ao comentar com ele o desinteresse dos jovens Wari' por temas que guiavam a sua vida no passado: 'A gente que você conheceu quando chegou era gente do mato. Agora é outra gente'. Na verdade, eu estava, assim como Strathern, perplexa com as transformações ocorridas em tão curto espaço de tempo: em quinze anos eles deixaram de fazer as suas festas, passaram a vender produtos entre si, a acumular bens manufaturados em casa e a almejar trabalhos que lhes dessem acesso ao dinheiro. A mudança pode ser atribuída à conversão ao cristianismo evangélico, mas também à convivência com os mais diferentes tipos de brancos, levando, dentre outras coisas, à chegada de novos alimentos, à imposição de formas exógenas de moradia e organização do trabalho e à introdução de cargos assalariados dentro das aldeias, como os de professor e de agente indígena de saúde. A ideologia cristã propagada pelos missionários ofereceu-lhes as bases morais e cosmológicas para as novas relações socioeconômicas, inicialmente com os brancos e depois internamente.

Como situar a minha percepção dos Wari', de suas acepções de crise, ruptura e temporalidade, a partir de meu horizonte etnográfico específico, ou seja, a partir de uma pesquisa de longa duração? Em 1986, quando os conheci, haviam estabelecido o contato pacífico com os brancos há pouco mais de 20 anos. A experiência do contato em si fora traumática, pois entre os massacres armados por parte de seringalistas interessados em suas terras e as doenças trazidas pelas chamadas equipes de pacificação, haviam perdido dois terços de sua população. Sem terem um termo específico para crise, usam expressões relacionadas à morte, doença e tristeza (o que nos aproxima do conceito grego que relaciona crise à doença, ver Lloyd 2003). Os Wari' pensam nesse período como uma espécie de 'turning point' em suas vidas, quando decidiram finalmente aceitar o chamado dos brancos e deixá-los viver entre eles. Tal como diversos povos nativos da Amazônia (como os Kanamari e os povos falantes de línguas Pano) e de outras regiões, como é o caso dos Hagen analisado por Strathern, o evento do contato e da convivência com os brancos levou-os a rever o passado e a pensar uma divisão do tempo em épocas. Os Wari' passaram a se referir ao passado como 'o tempo do mato' e ao presente como 'quando saímos em direção aos brancos'.

A descontinuidade radical que caracteriza essas duas diferentes épocas, vista a partir de um conceito evolutivo de tempo, não tem, no caso dos Wari' e



de vários outros povos indígenas, precedente no passado. Assim como diversos povos amazônicos, os Wari' referem-se aos eventos dos mitos como aqueles vividos pelos 'antigos de muito tempo atrás,' podendo voltar a acontecer no presente. Rastros inesperados encontrados na floresta podem ser associados a um povo mítico, por exemplo. Além disso, como também é difundido na Amazônia, os xamãs podem revisitar os eventos míticos, relacionando-se com os seres que habitavam esse tempo. Ou seja, o passado volta e meia emerge no presente, não como lembrança, como entre nós, mas como fato, como se os acontecimentos e as pessoas neles envolvidos permanecessem em um estado virtual, podendo ser atualizados a qualquer momento. E não somente para a Amazônia, como vimos nos capítulos dedicados à Papua Nova Guiné. Como Strathern deixa claro, para o povo de Hagen o passado não é somente 'parte' do presente, mas essencial para ele. Tal como acontece com os cultivos, se não houver rupturas, não há tempo presente. A separação é crucial. Dessa perspectiva, o conceito de crise, tal como o entendemos, não faz sentido, pois mudança e ruptura são não somente parte da vida cotidiana como funcionam como combustíveis para a continuidade da sociabilidade.

Embora a re-emergência do passado distante seja fonte do poder xamânico e, para o caso de outros povos, também o fundamento da vida ritual como um todo, ela precisa ser controlada, ou causará danos, dentre eles a doença e a morte. Para os Wari', a humanidade latente dos animais, dada no mito, é a causa de grande parte das doenças. A caçada sempre coloca o caçador e seus familiares em risco. Caso não sejam respeitadas as regras de preparo culinário e distribuição dos alimentos, os animais podem querer se vingar, e o fazem como humanos, atingindo as vítimas com suas flechas e levando-as para viver junto de si. Os Wari' dizem que os animais estão sempre querendo gente para si, sendo que alguns deles chegam a raptar crianças (geralmente aquelas mal-tratadas por seus pais). Ao serem capturadas pelos animais, as vítimas ganham um corpo animal, passando a viver com eles, como mais um membro da sua 'espécie'. Em resumo, a humanidade é para eles uma posição (aquela do predador) a ser ocupada ora pelo animal, ora pelo Wari'.

A morte produz uma ruptura radical entre o indivíduo, que vai se associar à comunidade dos mortos, e o mundo dos vivos, que deve esquecer-lo por completo após o término do período de luto. Como se sabe, não há, entre os povos amazônicos, um culto aos ancestrais, como acontece em outras regiões etnográficas, e a ruptura entre vivos e mortos com identidades específicas deve ser definitiva, sob o risco de morte dos vivos. É preciso não olhar para trás, não pensar nos parentes mortos, de modo a evitar a tristeza, fonte de adoecimento. Entre os Wari', particularmente, os vivos devem manter o pé solidamente fincado no presente. Vale notar que embora o rápido esquecimento do morto seja também comum na Melanésia, o feito ali não é a

separação radical entre os vivos e os mortos enquanto coletividades distintas, mas a transformação dos mortos em ancestrais, que podem ser lembrados, mas somente através de sacrifícios.

Parece-me que a possibilidade de associar a concepção Wari' de adoecimento a uma noção específica de humanidade como posição instável só é possível devido ao horizonte etnográfico de minha pesquisa. Assim como Strathern, o fato de tê-los conhecido antes que vivessem as transformações radicais que só mais tarde se tornaram visíveis, permitiu-me ter acesso, dentre outras coisas, a concepções etiológicas que hoje não se fazem mais presentes. Como disse o homem Cabixi, conheci a 'gente do mato', ou seja, adultos e idosos que haviam vivido boa parte de suas vidas na floresta, sem qualquer contato com os brancos a não ser pela guerra. Embora, quando os conheci, tivessem contato com os missionários há vinte anos e tenham se definido como cristãos por um período, eles haviam abandonado a nova religião, retomando as suas festas e a narrativa os mitos para as crianças ao anoitecer. A partir de 2001, entretanto, viveram um revivalismo cristão, que se prolonga nos dias de hoje. Muitos dos velhos e adultos que conheci morreram. Os mais jovens não se interessam mais pelos mitos, mas pelas histórias bíblicas e pelos programas televisivos, que ocupam as suas noites. Os rituais foram suspensos por recomendação dos pastores, pois envolviam embriaguez e insinuações sexuais.

Ao adotarem as histórias bíblicas como 'verdadeiras' em detrimento dos mitos, considerados pelos missionários 'mentiras' dos antigos, os Wari' experimentaram uma radical mudança em seus princípios etiológicos. Os ensinamentos do Gênesis, primeiro livro bíblico a ser traduzido para a sua língua pelos missionários evangélicos fundamentalistas da New Tribes Mission, implicaram em uma dessubjetivação dos animais, criados por Deus como seres submissos, para uso exclusivo dos humanos. Hoje, em seus cultos ou em conversas do dia-a-dia, afirmam que os animais são simples presas, sem capacidade de lhes causar doenças ou outros danos. As doenças passaram ser atribuídas a agentes patológicos introduzidos pelos brancos, a serem tratadas com remédios da farmacologia ocidental, embora alguns casos sejam ainda diagnosticados como feitiçaria. Os xamãs desapareceram, ou, como costumam dizer, deixaram de acompanhar os animais para seguir Deus. A possibilidade de virar animal deixou de existir e a humanidade se fixou no polo Wari'. Como disse o meu pai adotivo, Paletó, 'agora gente é gente e bicho é bicho'.

O que aconteceria com uma etnógrafa recém-chegada, caso não houvessem trabalhos disponíveis sobre os Wari' do passado? Como poderia associar o enorme interesse desse povo pelo Gênesis cristão à possibilidade que este lhes oferecia de contornar a crise pessoal que permeava o seu cotidiano, ao retirar a agência dos animais? Quando questionados hoje, os

Wari' costumam responder que se converteram para não irem para o inferno, ou porque o cristianismo os permitiu tornarem-se numerosos e viverem mais. Uma conexão entre passado e presente se perde em meio às transformações.

### **Extinções**

Para concluir, como Amazonista, gostaria de oferecer meu horizonte etnográfico particular sobre a crise ambiental planetária, tema que perpassa quase todos os capítulos e que é o cerne do capítulo de Crook. Interessa-me particularmente as ideias sobre a extinção das espécies animais e vegetais que sinalizam a gradativa chegada desse ponto 'zero', de completa destruição, tal como concebido por nós. Começamos pela seguinte questão: haveria entre os povos amazônicos uma reflexão sobre a possibilidade de extinção de coletivos inteiros, anterior à experiência atual da crise ambiental pela ação dos brancos?

Vários mitos amazônicos tratam desse tema, descrevendo extinções em massa de uma humanidade prévia – o que inclui os demais habitantes, dentre eles os animais – seja por um dilúvio ou outra catástrofe. As causas são múltiplas, mas todas elas dizem respeito às infrações morais em um contexto específico de relações com um demiurgo, com espíritos ou outros seres. A catástrofe não é gradativa, mas imediata e total, produzida por aqueles que se sentiram afetados, desagradados ou desrespeitados. Depois da destruição, uma nova humanidade se instaura, criada pelo demiurgo insatisfeito ou a partir da reprodução de um pequeno grupo de pessoas que escapou da destruição, como é o caso dos Yanomami e dos Wari'. Como observaram Danowski e Viveiros de Castro (2017), e como já mencionado por Amaral, os povos amazônicos concebem vários fins de mundo, que podem ter sido consecutivos, mas em todos eles a humanidade, embora transformada, é novamente instaurada. Não há, notam os autores, um mundo sem gente.

Interessa-me um problema específico relativo à extinção. Para os estudiosos da crise ambiental, a drástica redução em número ou mesmo a extinção de espécies animais e vegetais – mensuradas na forma de uma 'contagem regressiva' (Muelhmann 2012) – são importantes sinais da catástrofe em curso, que caminha para atingir, com igual intensidade, as populações humanas. Em sua Introdução, Strathern menciona os 'níveis e graus de término' dos observadores climáticos euro-americanos como exemplos de seu senso progressivo de tempo, que não parecem se encaixar bem entre povos para os quais o tempo é episódico e reversível. O que pensam os indígenas amazônicos sobre isso? Nos mitos a que me referi acima, sobre a extinção da humanidade, o desaparecimento dos animais não aparece como um problema e de um modo geral não é sequer mencionado. Subentende-se que desapareceram junto com os humanos, mesmo porque em diversos casos,

humanos e animais ainda não eram diferentes entre si, constituindo uma humanidade comum, cujas formas eram instáveis e alternantes.

A mitologia Wari' oferece-nos uma perspectiva interessante sobre a possibilidade de extinção de animais e que não envolve o desaparecimento dos humanos. Um dos mitos tem como ponto de partida o tratamento culinário de um veado roxo, que foi assado ao invés de ser cozinhado, contrariando as regras de preparo de comida. No dia seguinte, quando as pessoas acordaram, não ouviam mais qualquer som de animais, nem mesmo na floresta. Todos os animais haviam desaparecido. Depois de um tempo sentindo falta de carne, os Wari' ouviram sons característicos de diferentes espécies animais saindo do fundo de um lago. Decidiram assim convidar os animais para beber chicha. Estes então subiram à superfície e, quando estavam bêbados de chicha, foram mortos pelos Wari'. Embora o mito não mencione se esses animais específicos regeneraram-se após a morte, como acontecia em tempos presentes quando eram mortos e comidos, afirma que desde então os animais voltaram a habitar a floresta.

Ainda sobre o tema da extinção daquilo que entendemos como 'recursos naturais', outro mito Wari' fala sobre o desaparecimento da água. Um homem que se sentiu ofendido pelo irmão partiu levando consigo toda a água do rio. As pessoas se desesperaram sem água, especialmente as mulheres menstruadas e as recém-paridas, que não podiam se lavar para tirar a sujeira do sangue, arriscando-se de serem comidas por jaguares, atraídos pelo cheiro. Ao final, o irmão ofensor sai ao seu encalço, oferece a ele sua esposa, que fora o motivo da briga, e em troca recebe de volta a água, que chega com uma grande tempestade.

As extinções são todas súbitas, causadas por falhas relacionais, como é de se esperar para povos onde não existe uma ideia de 'natureza' tal como a concebemos. Sendo decorrentes de problemas relacionais, seja com animais dotados de agência e pensamento ou entre humanos propriamente ditos, extinções são passíveis de serem revertidas a partir de atos que restabeleçam as relações rompidas.

Chama a atenção nessas narrativas o desinteresse em qualquer tipo de totalização. Os eventos são narrados como se tivessem acontecido em locais específicos e não se menciona a sua extensão ou efeitos em outras regiões. No caso do desaparecimento da água, os pais do par em querela receberam do filho ofendido, na véspera do evento, um tonel para que o enchessem com água, com a indicação de que cuidassem bem dele, pois no dia seguinte ninguém mais teria água. Eles são também avisados pelo filho de que não devem dar a água a ninguém, nem mesmo aos netos. Assim, embora se descreva o sofrimento das pessoas sem água ou daquelas sem animais para

caçar, esses desaparecimentos não constituem a trama central das narrativas, que giram em torno de questões morais e das tentativas de resolução.

Mas o que acontece nos dias de hoje, com a atual experiência da escassez de animais e mesmo de água? Haveria uma tradução possível por meio do mito? Evidentemente entra em jogo aqui a presença dos brancos e seu potencial destruidor, muitas vezes incorporada à lógica mítica (o tema da má escolha, por exemplo; ver Lévi-Strauss 2004–11), como na elaborada interpretação do xamã yanomami Davi Kopenawa (Kopenawa e Albert 2015). A deficiência moral é atribuída aos brancos, isentando os indígenas de responsabilidade. Concomitantemente a esse modo de apreensão dos eventos atuais, entretanto, parece-me persistir um tipo de apreensão mais diretamente relacionada aos mitos mencionados. Os Wari' dizem, por exemplo, que os animais não chegam mais perto das aldeias porque, com a conversão ao cristianismo e o fim do xamanismo, as pessoas não são mais capazes de se relacionar socialmente com eles. Como consequência, os animais simplesmente se desinteressaram delas e passaram a não mais se aproximar. Suponho ainda, embora não tenha ouvido isso de ninguém, que o fato dos mortos agora irem para o céu e lá permanecerem, ao invés de se transformarem em animais, como acontecia antes, tenha alguma relação com a escassez de caça, pois os mortos, saudosos, se aproximavam dos vivos e, vistos como simples caça, eram mortos e comidos por eles. Um ponto importante é que, para os Wari', como mencionei brevemente acima, os animais eram imortais. Predados e preparados corretamente, reviviam e voltavam para a sua casa, para o seio de sua família, sem qualquer lembrança do ato predatório. Até serem novamente caçados e comidos.

A existência temporal dos diferentes coletivos não-humanos é indissociável de uma noção específica de humanidade e de pessoa. Ao entrevistar um líder indígena Mundurucu que testemunhou a destruição da vida aquática devido aos resíduos da mineração ilegal em seu território, perguntei-lhe se os peixes estavam desaparecendo mortos pelos venenos usados pelos garimpeiros, especialmente o mercúrio. Esse ativista indígena, que também é xamã, surpreendeu-me com a sua resposta: a ausência de peixes nos rios devia-se ao fato de estarem se transformando em mamíferos e aves e subindo à terra. Pelo que parece, seguem as instruções da mãe dos peixes, que vive em uma cachoeira que se vê afetada pela mineração, e que age com o intuito de proteger os seus filhos.

Assim, se os indígenas são claramente capazes, a partir de sua experiência atual, de projetar um horizonte que em muito se assemelha àquele projetado pelos brancos, isto é, de escassez e extinção, são também capazes de acessar diferentes causalidades de modo concomitante e alternado, sem interesse em uma explicação única. Ora o foco se volta à agência destruidora dos

brancos, seres que diversos povos não consideram propriamente humanos, ora à agência direta dos animais – ou seus donos e donas –, insatisfeitos com as suas relações com os humanos. Baseadas em problemas relacionais, as catástrofes são potencialmente reversíveis, bastando um acordo entre as partes envolvidas. Considerando que o desaparecimento dos seres não se dá por morte definitiva, mas por afastamento geográfico e relacional, o seu retorno não se dá gradativamente, por meio do repovoamento, como entre nós, mas subitamente, em sua totalidade.

Diante disso, uma questão se impõe: seria possível uma aproximação entre as concepções indígenas daquilo que chamamos de ‘desastres ambientais’ e as concepções ambientalistas euro-americanas, que associam as mudanças ambientais às ações humanas, tais como expressas nas noções de Antropoceno e Capitaloceno? Para esses ambientalistas, tal como para os indígenas, as causas também poderiam ser situadas na esfera da moralidade, pois atribuídas a pessoas indiferentes ao meio ambiente. A meu ver, entretanto, existe uma importante diferença entre essas formas de atribuir as causas às relações morais: entre os povos indígenas, o que chamamos de natureza é composto de coletivos sociais dotados de agência própria, e com os quais se estabelece relações sociais inter-humanas. Esses coletivos não são receptores passivos das más ações dos indígenas, pois reagem com retaliação consciente, como no caso dos animais escondidos na água, entre os Wari’, ou da mãe dos peixes que os tirou da água, entre os Munduruku. Para os euro-americanos urbanos, entretanto, a natureza aparece como propriamente biológica e *grosso modo* como vítima passiva dos mal feitos humanos. As mudanças ambientais, na forma de extinções, não são vistas como vingança perpetrada por coletivos com vida social e moral, como para os indígenas, mas como processos biológicos complexos (como no conceito de Gaia usado por filósofos contemporâneos, dentre eles Latour). É exatamente isso que o xamã Davi Kopenawa diz sobre essas diferentes concepções: os brancos pensam estar destruindo o que eles chamam de ‘meio ambiente’, mas para os Yanomami trata-se de *hutukara*, a ‘floresta’ povoada por diferentes seres, com os quais se pode relacionar socialmente. O que inexistia tradicionalmente entre os indígenas é a ideia do domínio do humano sobre a natureza, recentemente introduzida a eles através Gênesis bíblico, e em seu lugar estão relações inter-humanas, onde as capacidades agentivas são equivalentes.

Tal como mostraram os diversos autores que colaboram nessa coletânea, o que fica evidente aqui é que a apreensão de um mesmo contexto de crise e ruptura pode ser muito diversa, e que o horizonte etnográfico do pesquisador é determinante para o tipo de compreensão à qual tem acesso.

## Agradecimentos

A autora agradece aos editores Marilyn Strathern e Tony Crook pela leitura atenta do texto, bem como aos demais autores e participantes do projeto Balzan pelas discussões enriquecedoras. A pesquisa de campo entre os Wari' foi financiada pelo CNPq, Faperj, Wenner-Gren Foundation e Guggenheim Foundation, com o apoio do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

## Referências

- Amaral, V. 2024. *Areruya and Indigenous Prophetism in Northern Amazonia*. London and New York: Bloomsbury
- Barker, J. 1992. 'Christianity in western Melanesian ethnography'. In J. Carrier (ed.) *History and tradition in Melanesian anthropology*, pp.145–73. Berkeley: University of California Press.
- 1993. 'We are Ekelesia': conversion in Uiaku, Papua New Guinea'. In R. Hefner (ed.), *Conversion to Christianity. Historical and anthropological perspectives on a great transformation*, pp. 199–230. Berkeley: University of California Press.
- 2010. 'The varieties of Melanesian Christian experience: a comment on Mosko's 'Partible penitents''. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 16:247–9.
- Cannell, F. (ed.). 2006. *The Anthropology of Christianity*. Durham: Duke University Press.
- Carneiro da Cunha, M. 2009. 'Lógica do mito e da ação: o movimento messiânico canela de 1963'. In *Cultura com Aspas*, M. Carneiro da Cunha, pp. 15–49. São Paulo: Cosac & Naify.
- Carneiro da Cunha, M. and Viveiros de Castro, E. 2009. 'Vingança e temporalidade: os Tupinambás. In: *Cultura com Aspas*, M. Carneiro da Cunha, pp. 77–99. São Paulo: Cosac & Naify.
- Danowski, D. and Viveiros de Castro, E. 2017. *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*. São Paulo: ISA
- Gregor, T. and Tuzin, D. (eds.) 2001. *Gender in Amazonia and Melanesia: An Exploration of the Comparative Method*. Berkeley: University of California Press.
- Handman, C. 2015. *Critical Christianity. Translation and denominational conflict in Papua New Guinea*. Berkeley: University of California Press.
- Hirsch, E. 1994. 'Between mission and market: events and images in a Melanesian society'. *Man* (N.S.) 29:689–711.
- 2008. 'God or Tidibe? Melanesian Christianity and the problem of wholes'. *Ethnos* 73(2):141–62.

- Kelly, J.A. 2005. 'Fractality and the exchange of perspectives.' In M. Mosko and F. Damon (eds), *On the order of chaos: Social anthropology and the science of chaos*, pp. 108–35. New York: Berghahn.
- 2011. *State Healthcare and Yanomami Transformations. A Symmetrical Ethnography*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Kopenawa, D. and Albert, B. 2015. *A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lattas, A. 1998. *Cultures of Secrecy. Reinventing Race in Bush Kaliai Cargo Cults*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Leite, T. 2013. 'Imagens da humanidade: metamorfose e moralidade na mitologia Yanomami.' *Mana. Estudos de Antropologia Social* 19(1):69–97.
- 2016. 'Ninam (Yanomami) e missionários cristãos no alto Mucajaí (RR): modos de alteração.' Tese de doutorado: Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Lévi-Strauss, C. 2004–11 [1964–70]. *Mitológicas I, II, II e IV*. São Paulo: Cosacnaif.
- Mendes Jr., R. 2021. *A terra sem mal. Uma saga Guarani*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Mosko, M. 2010. 'Partible Penitents: Dividual Personhood and Christian Practice in Melanesia and the West.' *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS) 16:215–40.
- Pissolato, E. 2007. *A duração da pessoa. Mobilidade, parentesco e xamanismo Mbya (Guarani)*. São Paulo, Rio de Janeiro: Instituto Socioambiental, Editora Unesp, NuTI.
- Robbins, J. 2004. *Becoming sinners. Christianity + moral torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Silva, E. 2010. *Folhas ao vento: a micromobilidade de grupos Mbya e Nhandéva (Guarani) na Tríplice Fronteira*. Cascavel: Edunioeste.
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- 2019. 'Regeneration and its hazards: A commentary on our times.' Paper presented at the workshop 'Time and the ethnographic horizon in moments of crisis'. St Andrews, 26–29th November 2019.
- Valentino, L. 2019. 'As transformações da pessoa entre os Katwena e os Tunayana dos rios Mapuera e Trombetas.' Tese de doutorado: Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Vilaça, A. 2011. 'Dividuality in Amazonia: God, the devil and the constitution of personhood in Wari' Christianity'. *Journal of the Royal Anthropological Institute* (NS) 17(2):243–62.



- 2013. 'Reconfiguring humanity in Amazonia: Christianity and change'. In J. Boddy and M. Lambek (eds), *A Companion to the Anthropology of Religion*, pp. 363–86. London: Wiley Blackwell.
- 2016. *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia*. Berkeley: University of California Press.
- Viveiros de Castro, E. 1998. 'Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism', *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469–88.
- 2002 'Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco'. In E. Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de Antropologia*, pp. 401–56. São Paulo: Cosac Naify.
- 2004. 'Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation'. *Tipiti* 2(1):3–22.
- 2018. *Metafísicas canibais*. São Paulo: Ubu
- Wagner, Roy. 2010 (1975). *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naif.

# Epílogo

## Irmãs, sobre perdição e melancolia

### *Um diálogo sobre horizontes*

ANDREW MOUTU



Kandara: Você está com fome? Já jantou?

Chapara: Você parece fraca e frágil.

Kandara: Eu sei. Tenho pensado muito, desde que saiu a notícia daquela garotinha que morreu porque lhe negaram atendimento no hospital por conta da Covid-19.

Kandara: É tão mesquinho, tão deprimente, nas circunstâncias atuais.

Chapara: Eu não quero transformar os guardas da Blackswan, na entrada do hospital, nos alvos de meu rancor.

Kandara: Quando inanição e insanidade se combinam, qual é o seu efeito conjunto?

Chapara: O medo e a incerteza iminente da Covid-19 se tornam sombrios com melancolia e perdição.

Kandara: Sim, de fato, mas isso é dar muita força ao pessimismo.

Chapara: Isso mortifica nossos pensamentos e expectativas de futuro.

Kandara: É um futuro que deve ser vivido, e vivido com a melancolia e a perdição da Covid-19 em nosso meio.

Chapara: Parece que você está em um clima cínico e lírico, simultaneamente!

Kandara: Você entende a lição da melancolia e da perdição.

Chapara: A rima lírica! E o que as difere?

Kandara: Com a perdição à frente, sabemos que as coisas não serão boas, mas que, eventualmente, haverá um fim.

Chapara: Então a perdição é um horizonte para o qual nossa fatalidade é atraída?

Kandara: Sim, é como um momento no qual nossa humanidade deriva para o que ela não é!

Chapara: E a melancolia?

Kandara: A melancolia é como a atmosfera, os padrões climáticos que se precipitam em perdição, por assim dizer.

Chapara: Você me faz pensar sobre o céu nublado de Port Moresby nas duas últimas semanas.

Kandara: Eu sei. Se você acordou cedo pela manhã, você deve ter visto a neblina e a névoa que pairavam sobre Moresby.

Chapara: É o que eu quis dizer. A melancolia é climática. É turva, bloqueada por uma cobertura nublada e névoas letárgicas, preguiçosas demais para se dissiparem e permitirem uma visão mais clara dos céus, especialmente após o amanhecer descortinar os véus da noite.

Chapara: A melancolia evapora lentamente.

Kandara: Melancolia e perdição são inversões espelhadas de seus padrões de pensamento.

Chapara: Como assim?

Kandara: A melancolia é banal, a perdição é fatal.

Chapara: A rima volta, em um quiasma lírico.

Kandara: Sim, a perdição é marcada por uma temporalidade que conduz a um fim. A melancolia é um fardo, marcado pela paralisia e por um silêncio austero. Imagine os pensamentos que ocupam esses momentos!

Chapara: Então a perdição está para a morte assim como a melancolia está para o horror da imobilidade e do conflito civil?

Kandara: Sim, se pudermos abordar a vida no novo normal com o pessimismo da perdição e da melancolia!

Chapara: Claro, mas suas metáforas climáticas fazem a perdição e a melancolia parecerem uma questão de observação.

Kandara: É verdade, mas também é uma questão de predileção. Às vezes, uma está contida na outra!

Estive pensando sobre ideias no horizonte, especialmente o tipo de cor ou textura que acompanha essas ideias. Esse curto diálogo foi escrito em junho de 2021, no auge da Covid-19.

# Contribuidores

**Virgínia Amaral** obteve seu doutorado (2019) em Antropologia Social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atualmente trabalha na mesma instituição (nos laboratórios de pesquisa LARMe e LInA) como pesquisadora de pós-doutorado, com financiamento do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Entre 2019 e 2022, foi bolsista de Pós-Doutorado Balzan no Centro de Estudos do Pacífico da Universidade de St Andrews. Desde 2012, ela estuda os profetismos e as concepções de crise e temporalidade do povo indígena Ingarikó, no norte da Amazônia.

**Tony Crook** dirige o Centro de Estudos do Pacífico da Universidade de St Andrews. Iniciou o trabalho de campo na área Min, Papua Nova Guiné, em 1990, completando seu doutorado em Cambridge em 1997 e publicando sua monografia, *Exchanging Skin*, em 2007. Juntamente com a análise das questões epistemológicas que a antropologia criou para si no 'problema Min', os problemas práticos criados pelas leituras equivocadas euro-australianas dos mundos da vida no Pacífico têm sido abordados em escritos e trabalhos de políticas sobre mineração e extração de recursos; sobre violência de gênero em *'Understanding Gender Inequality Actions in the Pacific'* (2016); e sobre a crise climática em *Pacific Climate Cultures* (2018).

**Bruno Nogueira Guimarães** obteve seu doutorado em Antropologia Social em 2017 no Museu Nacional (UFRJ). Em sua pesquisa etnográfica entre o povo Apanjekra no Brasil, estudou as relações dos indígenas com os colonizadores, focando nos efeitos das políticas de transferência de dinheiro (como o Programa Bolsa Família). Desde então, Guimarães tem participado de diferentes esforços para investigar a configuração de políticas públicas para os povos indígenas no Brasil, observando também sua aplicação em escala nacional, tendo publicado artigos sobre a produção de estatísticas demográficas indígenas que informam essas políticas. Como bolsista Balzan, interessou-se em explorar como as noções de crise, agência e mudança dos Apanjekra moldam sua experiência com programas de transferência de dinheiro.

**Simon Kenema** é um antropólogo da Papua Nova Guiné. Obteve sua qualificação de Master of Research (MRes) em 2009, seguida de um doutorado em Antropologia Social pela Universidade de St Andrews em 2015. Seus interesses acadêmicos e de pesquisa incluem o conflito político e a política de posse de terras no contexto de projetos de desenvolvimento baseados em

recursos naturais. Possui mais de 15 anos de experiência prática e de pesquisa acadêmica sobre o tema na Papua Nova Guiné. Além disso, tem atuado em diversas consultorias – Fundo de População das Nações Unidas (Escritório de PNG); Centro de Responsabilidade Social em Mineração da Universidade de Queensland – e atualmente trabalha no Banco Mundial como Especialista em Desenvolvimento Social.

**Andrew Moutu** (Ph.D. Cambridge 2003) começou a trabalhar no Museu Nacional e Galeria de Arte da Papua Nova Guiné em 1996, e retornou como Curador em 2003, após seus estudos em Cambridge. De 2004 a 2010, obteve bolsas de pós-doutorado da British Academy e do Royal Anthropological Institute, seguido de uma cadeira de professor na Universidade de Adelaide. Sua monografia *Names Are Thicker Than Blood* foi publicada em 2013. Foi Diretor do Museu Nacional de PNG por dois mandatos, de 2012 a 2016 e de 2018 a 2022. Supervisionou seu reavivamento e expansão por meio de exposições, divulgação e parcerias internacionais.

**Priscila Santos da Costa** é foi pesquisadora do projeto Balzan e é Professora Assistente na IT Universidade de Copenhague. Ela é cientista social com doutorado em Antropologia Social pela Universidade de St. Andrews. Realizou trabalho de campo no Parlamento de Papua Nova Guiné, em Port Moresby, com pesquisa voltada ao estado, à burocracia e ao cristianismo. Desde então, tem desenvolvido um projeto etnográfico sobre as dimensões socioculturais das novas tecnologias nos esforços para o desenvolvimento da Amazônia brasileira.

**Marilyn Strathern** (Ph.D. Cambridge 1968) teve a sorte de iniciar sua carreira de pesquisa na Papua Nova Guiné, trabalhando sobre direito, parentesco e relações de gênero. Posteriormente, envolveu-se com abordagens antropológicas sobre as novas tecnologias reprodutivas, propriedade intelectual e culturas de auditoria. Seus trabalhos comparativos mais conhecidos são *O Gênero da Dádiva* (1988) e *Partial Connections* (1991). Seu livro mais recente é *Relations: An Anthropological Account* (2020). Ela é Professora Emérita de Antropologia Social em Cambridge e Membro Vitalício do Girton College.

**Aparecida Vilaça** (Ph.D. 1996) é Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Há quase quarenta anos trabalha com os Wari', um povo indígena de Rondônia, Brasil. É autora de *Strange Enemies: Indigenous Agency and Scenes of Encounter in Amazonia* (2010), *Praying and Preying: Christianity in Indigenous Amazonia* (2016), *Paletó e eu. Memórias de meu pai indígena*

(2018), *Ficções Amazônicas* (com Francisco Gaspar, 2022) e *Onças e Borboletas* (com Geoffrey Lloyd, 2025).

# ÍNDICE

- Abelam 7
- agência 7, 13, 16, 18, 19, 21-2, 93-4, 161, 168-9  
da 'natureza' 90, 169  
dos animais 165-6, 167, 169  
e tempo 14, 16, 52
- alternância  
dos pontos de vista 5  
geracional 6  
sazonal 7n17
- Amaral, V. 8, 13, 18, 36, 96, 157-8, 161-2, 166
- Amazônia e Amazônica 29-31, 33, 37, 38, 40, 42-3, 43n15, 45, 45n17, 155-69  
*passim*
- Amazônia e Melanésia v, 1, 22, 45, 155, 161, 164
- ambiental  
calamidade; *ver* emergência climática  
degradação 31-2, 38-9, 89-90, 95
- Ambrym 40
- antigos Tupinambá 5n11, 37-8, 162
- Antropoceno 30, 31, 34, 75, 169
- antropologia fora do tempo 2, 4
- antropólogos 30, 33, 35-6, 39  
etnógrafo 29, 46  
*ver também* tempo (do antropólogo)
- Apanjekra 11, 16, 157-8, 161; *ver também* Canela
- aquecimento global 131-3, 138, 148-9
- Areruya 29, 33-5, 37-8, 41-2, 42n14, 43, 46; *ver também* Ingarikó
- Arosi 16
- atmosfera 132
- atraso 8
- atributos indígenas 29, 33-5, 35n10, 36-9, 41, 43, 45n17, 46  
e não-indígenas 34, 34n9  
origem 33-5  
povo(s) 31, 32, 32n5, 32n7, 157-60  
*passim*, 163, 167  
presença 4-5, 17, 31-2  
suicídio 32
- Bíblia 101-14, 116-22, 156, 161; *ver também* palavra de Deus  
Antigo Testamento 105, 122
- Bielo, J. 107
- Programa Bolsa Família (PBF) *ver*  
Políticas de Transferência de Dinheiro
- Bougainville 9n20, 51-70, 159-60; *ver também* Nagovisi  
acordo de paz 55  
campo de refugiados 55-8  
'crises' 51-70, 159  
Exército Revolucionário 56-7, 60-1, 69  
governo autônomo 55  
referendo 51, 55
- Branços 29, 34, 34n9, 37-8, 160, 163, 168
- Brasil 33, 34n9
- Brasileiro 31-2, 34n9
- Buka 61-4, 68
- buraco negro 140-1
- Bryant, R. e Knight, D. 10, 14, 31
- Cabixi 163, 165
- Canela 91, 157-8; *ver também* Apanjekra
- capitalismo 30-1, 34, 46  
não capitalistas 30
- cargo-cult 91, 157-9; *ver também* tempo, messiânico
- Carneiro da Cunha, M. 91, 157
- Carneiro da Cunha, M. e Viveiros de Castro, E. 37, 162
- Carney, M. 131-2
- cataclismo 29-31, 33-5, 39-42, 46; *ver também* mudança
- cataclismologia 33, 41
- catástrofe 4, 7-8, 13, 15, 18, 29-30, 33-5, 38-9, 46, 157, 166-9
- catástrofe ecológica *ver* emergência climática
- causa e efeito 16
- centros de assistência 55-8
- climática  
crise 129-35, 139-40, 142-3, 146-52  
emergência 2, 5-6, 18, 20, 31-2, 76, 159-60, 166-9  
mudança 30-1, 46, 131-2  
*ver também* aquecimento global
- cobrança de juros 87-8, 95
- coetandade 2-3
- Coleman, S. 116, 122

- colonialismo 2, 5, 9, 22, 29–31, 35–6, 35n10, 36–9, 41, 46, 85, 89–92, 90n12, 94–5; *ver também* Brancos
- colonizadores 3–4, 89–91, 90n12; *ver também* colonialismo
- Comunismo 141
- condicionalidades 74
- aumentando a vulnerabilidade 75, 82–5
  - investimentos 76, 78–9, 84–5, 87–8, 95
  - redução da pobreza 74, 79–81
- conflito 53–4, 58, 60–1, 68–70
- conquista ibérica 4
- continuidade 22, 30, 37, 45n17, 162
- costume (Melanésio) 3, 57, 67–8
- Covid-19 2, 8, 173–4
- crescimento e decadência 16
- criação 134, 144–6
- criador 144–6, 151
- crises 29–31, 34–5, 46
- ambiental *ver* emergência climática
  - antropológica v, 21
  - como bifurcação 10–11, 14, 51, 59, 73, 89, 95
  - como espectro 159–60
  - como registro de temporalidade 8, 10–12, 14, 19–21, 35, 46
  - como retrocesso 85, 95
  - como ‘sem progredir’ 85, 88–9, 95
  - cotidiana 7, 159–60
  - da moralidade 111, 159, 169
  - da pobreza 79–80
  - disciplinar v–vi
  - etnográfica 8, 20
  - junto ao tempo v–vi, 10, 51, 104
  - moral 110, 121–2
  - não está 11, 13, 15, 29, 46, 73
  - nas narrativas de Estado 10–11, 73
  - questionando 8, 10, 13–14, 15n28, 159–60, 163–4
  - responsabilidade por 57
  - tempos ‘em’ e ‘de’ 2, 51, 52
- Cristianismo 13, 19, 33, 35–8, 42, 43, 44–5, 134, 136–7, 156–61, 163, 165–6, 168
- evangélico 115, 115n15, 157, 162, 163, 165
  - missionário 35–6, 157–8
  - Pentecostal 120–3
  - Protestante 134, 151
  - Puritano 108, 111
- Crook, T. 8, 10, 20–1, 159–60
- cuidado 88–9, 93, 161
- culto aos ancestrais 164
- curva de Keeling 133
- Dalsgaard, S. e Nielsen, M. 8, 46
- dano ambiental 84, 89–90, 157–8
- Danowski, D. e Viveiros de Castro, E. 4, 17, 31n2–4, 39, 166
- decadência *ver* crescimento
- decolonialismo 130
- desenvolvimento 75, 79–83, 95–6
- desgaste da guerra 58, 68
- desmatamento 4
- Deus Cristão 35–8, 43, 45, 144–5, 150–1, 161, 165
- Espírito Santo 144
  - Jesus Cristo 33, 42, 144
- dióxido de carbono 131, 133, 135, 139, 149
- dívida 82–3, 92–4
- dominionismo 108
- Dumont, L. 65
- duração 15, 88
- ecologia 130–2, 134, 138–9, 143–6, 151–2
- economia do aviamento 82–4
- eco-teologia 146, 152
- Einstein, A. 140
- El Niño 6
- endo-habitação 133, 135, 137, 152
- Engelke, M. 115
- época 75–6, 80–1, 90–1, 95
- épocas *ver* passado; tempo, episódico
- escatologia 31, 34–5, 38–9, 46, 104
- espaço e tempo 11–12, 17, 18, 46, 53, 120–1
- e relações espaciais 64–8
  - interiores e exteriores 66–7, 70
  - ver também* lugar
- espaço-temporalidade 53
- esperança 150–2
- Estados Unidos da América 104–5, 108, 110–11, 121, 131, 148
- etnografia 29n1, 30–1, 32n7, 33n8, 34–6, 40, 43, 45–6
- etnográfico
- futuro 45–6, 54
  - horizonte v–vi, 1, 6, 8, 18, 29, 31, 35, 58, 70, 76, 155, 159–60, 163–6, 169
  - prática 8
  - presente 1, 6, 9, 45, 90–1
- evangélico *ver* Cristianismo



- eventos  
 criando-horizonte 7  
 efeitos organizacionais 12  
 imanente com as ações 16-17, 160  
 lidando com 9-10, 92-3, 107, 118, 160, 167  
 processamento de 9-10  
 produzindo-tempo 12-17, 21-2, 78, 121, 163-4
- extinção 4, 9, 11, 11n22, 39, 51-3, 94-5, 166-9
- Fabian, J. 2, 3n6
- Fausto, C. e Heckenberger, M. 3-4, 38
- Ferguson, J. 74-5
- Ferme, M. 8-9
- fluxo 1, 7n16, 12, 14, 15n29, 19-22, 78, 95, 160, 162
- Força de Defesa da Papua Nova Guiné 55-7, 60
- futuro(s) 29, 36n11, 37-8, 41-2, 45-6, 78, 80-1, 95-6, 101, 161-2  
 antecipado 14-15, 29, 42, 45, 69, 75-6, 80-1, 111, 118, 121-2, 158, 161-2  
 como avanço 5, 12-14, 80, 87-8, 95-6  
 como conceito 95  
 como emergente 13, 19  
 como imanente 13  
 como iminente 9-10, 157  
 divergente 9-10, 9n20, 85  
 de investimento 87-8, 95  
*ver também* extinção
- Fuyuge 3, 5, 5n10, 22n36
- Gawa 9n20
- Gell, A. 121
- Gellner, E. 31, 40
- gerações  
 divisão entre 15  
 'nova' 117-20, 122-3, 161
- Gore, A. 20-1, 129-52, 159-60
- Greenhouse, C. 14, 16
- guerra civil 9-11, 51-70 *passim*
- Guiana 33, 35
- Guimarães, B. 8, 11, 20, 157-8, 161
- Guyer, J. 122
- Hagen 6, 15, 160, 162-4
- Haynes, N. 105, 115-16, 120, 122
- Hirsch, E. 15, 22n36
- história 5, 12-13, 29, 31, 31n4, 35-8, 43, 46, 54, 75-6, 90-1, 101, 105, 107, 122-3  
 história linear 101, 108, 111-12, 121-2  
 indígena 31, 38, 91-2  
 mundo 104, 120-1  
 sagrada 120  
*ver* linearidade
- Hodges, M. 12-13, 15, 20n34
- Holocausto 141
- holocausto nuclear 141
- holograma 129, 135, 143, 145, 147-8, 150-1
- holografia 132-3, 143-7, 151-2
- Hood, G. 102-3, 105-6, 118
- horizonte 18-20, 29, 29n1, 30-1, 35, 39, 42, 45-6, 76-8, 80-1, 94-5, 105, 112, 122, 129-32, 134-5, 151-2, 173-4  
 catastrófico 30, 42  
 como imagem locacional 17, 18-20  
 de conhecimento 20-1  
 de extermínio 4, 163-7  
 de investimento 87-8  
 desenvolvimental 94-6  
 de tempo 3, 31, 54, 77-8, 84-5, 90-1, 95-6, 101, 132  
 divergente 95-6  
 duplicado 42, 45  
 escatológico 9-10, 31, 46  
 social 5-6, 70, 92-3  
 'tragédia do' 131  
*ver também* horizonte etnográfico
- horizonteamento 20
- Howell, S. 4, 6
- Huli 7n18
- Iatmul 5
- imanência 12, 12n25, 19-20, 101, 160, 164  
 com ações 15  
 e parentesco 11  
 e poder 13  
 temporal 12-16, 161-2
- independência (PNG) 102, 112-3, 117-18
- individual 42-3, 45-6
- Ingarikó 13, 18, 30-4, 34n9, 35, 35n10, 36-46, 157-8, 160-1; *ver também* Kapon
- Inglaterra 104, 107-8, 111, 121
- Inglês 3, 12, 13, 15, 18
- interrupção *ver* ruptura
- Irvine, R. 18
- Israel 104-5, 108, 110-12, 117-23; *ver também* Terra Prometida

- James I 107  
 Jericó 119, 123  
 Jivaro 37  
 Josué 118–20, 122–3
- Kapon e Pemon 33–5, 37, 43–4  
 Kenema, S. 8, 9n20, 10, 19, 159  
 Kewa 19  
 Kopenawa, D. 30, 168–9  
 Kupen 90–5
- labor 82, 86, 88  
 Latour, B. 135, 137  
 Lévi-Strauss, C. 2, 5, 90, 168  
 libertação colonial 108; *ver também*  
 independência
- linearidade 101, 104, 120–2; *ver também*  
 tempo processual  
 ‘Live Earth’ 2007 146–51  
 Lua 132, 144  
 lugar  
 e eventos 16–17, 21–2, 53, 62, 167  
 e pessoas 16, 52, 55
- Malaita 17, 115n15  
 Maranhão 157  
 McKibben, B. 135–6  
 McVicar, M. 108  
 Melanésia 40, 41n13, 42, 45n17; *ver*  
*também* Amazônia e Melanésia  
 Melanésio 41–2, 45, 45n17  
 perspectiva no espaço-tempo 14–18  
 memória 9, 91  
 Mende 9  
 Mesoamérica 17  
 Meyer, B. 102, 115  
 mito 36–8, 91–2, 157, 161, 163–8  
 morte 164–5, 168–9  
 Moisés 117–20, 122  
 momento histórico 11–12, 15, 75–6, 80–1,  
 85, 90–1, 95–6, 101, 105, 117–19, 163  
 Moutu, A. 8, 10, 16  
 movimento 53, 56, 70  
 mudança  
 cataclísmica 7, 15, 33–5, 39, 44, 90–1,  
 156–9, 166  
 contínua 3, 7n16  
 de perspectiva 41–2  
 disciplina 4  
 econômica 77, 159  
 e continuidade 22  
 irreversível 6  
*ver também* catástrofe, extinção
- multinaturalismo 156  
 mundo 30–1, 31n4, 33–4, 39–40, 46  
 fim do 4, 104, 161, 166  
 história 104, 120–1  
 origem do 161  
 Munn, N. 119
- Nagovisi 11, 19, 51–70, 159  
*malamala* 67  
*mono* 52, 58–9, 61, 65–9  
*nado* e *nam’me* 65–6  
 parentesco 51–3, 58–9, 61, 64, 67–70  
*pioke* 59  
 ‘natureza’ 18, 90, 129–52 *passim*, 159–60,  
 168–9  
 não imaginada 167
- neoliberalismo 74  
 Newton, I. 140  
 New Tribes Mission 165
- Obama, B. 150–1  
 ontologia 53, 68  
 Orokaiva 7, 15
- pactos 116–17  
 palavra de Deus 102–4, 106–12, 118, 120–1  
 Panguna 53–4, 64  
 paraíso 33–5, 42, 42n14, 43  
 parentesco  
 Amazônico 43n15, 158–9  
 densidade relacional 11, 51, 67  
 geração de 6  
 Nagovisi 51–70 *passim*, 159  
 plano de imanência 11, 19, 51
- passado 76–8, 84–5, 95–6  
 ausente 89–94  
 como extinções 4  
 como local da tradição 2, 117  
 como pesquisa 36–7, 41, 84–5, 107,  
 109–12, 116, 118, 161, 163–4  
 concepção dos atores sobre 95–6,  
 159, 161  
 épocas do 1–2, 4–5, 7, 39, 44, 76  
 ímpio 115  
 não-temporal 16  
 quebra com 115, 120–1, 156, 161, 163
- patrão 76–7, 82–3, 85–9, 92–5  
 patrões e clientes 11  
 como fonte de crise 11
- paz 52, 54–5, 58, 64, 68  
 perspectivismo 39–40, 43n15, 45, 156, 165  
 pesquisa de longa duração 6–7, 162–3  
 pessoa 64–8, 156

- pessoa fractal 64-5  
 Petryna, A. 20  
 Pierri, D. 31n2, 34  
 plantas  
     comparadas com pessoas 6, 16  
     e eventos 16-17  
 pobreza 79-80  
 políticas 36, 129, 131-2, 134-5, 139-40,  
     142-3, 146-7, 151  
 Port Moresby 104-5, 112-13, 115, 156, 159  
 presente 29-30, 36, 38-42, 45, 45n17, 46  
     como uma época 15, 90, 122, 162-3  
     compartilhado 2-3  
     consumindo no 80-1, 86-7  
     criado pela crise 10  
     e futuro 21, 42, 78, 80-1, 104, 112  
     unindo passado e futuro 118-19  
     *ver também* presente expansivo  
 presente expansivo 13, 19, 101, 105, 120-1  
 presentes 93, 103-4, 111-12  
 presentismo 4  
 previsão 20n35  
 profetismo 29-30, 33, 35-7, 41, 46, 104,  
     118, 158  
 programa Apollo 144  
 progresso  
     catastrófico fim de 166  
     promessa de 75, 78-9, 85, 95-6, 156  
  
 reflexividade 4  
 regeneração  
     da vida vegetal 5-8, 16, 40-1, 160  
     de animais de caça 167-8  
     do biocapital 12-13  
     de gerações 7, 15, 17  
     de pessoas 37-42  
 reivindicação territorial 89-90, 156-7, 163  
 relações (encenadas) 21-2, 43, 51-3,  
     60-4, 70, 86-9, 92-4, 158, 167, 169  
     cuidar de 89, 93, 161  
     fragmentada 57, 59  
     temporal 88, 90-1  
     *ver também* parentesco  
 relatividade (Einsteinian) 140  
 repetição 6-7, 13, 16, 17, 21-2, 101, 111-12,  
     116  
     de crises 101, 105, 113, 119-21  
     de extinções 40  
     de momentos de poder 108  
     qualificada 119  
     sem linearidade 120-1  
     *ver* replicaçãosubstituição 6-7  
 replicação 101, 110  
  
 reprodução *ver* regeneração  
 responsabilidade 57-8, 64, 66, 68-9  
 Revelle, R. 133  
 Rifkin, M. 2-3  
 Robbins, J. 19, 21, 40, 42-3, 115, 120, 156,  
     162-3  
 Roraima 32  
 ruptura 2, 7-8, 14-15, 21-2, 38-42, 83,  
     90-1, 115, 120-1, 155-6 159-60, 162-5,  
     169  
     cotidiana 164-5  
     das relações de parentesco 57, 60  
     de eventos violentos 9-10  
     entre vida e morte 164-5  
     ritual de 115  
  
 Santos da Costa, P. 8, 13, 19, 156, 159,  
     160-1  
 Santos-Granero, F. 36, 39  
 Scaglione, R. 7, 91  
 Segunda Guerra Mundial 141  
 Somare, M. 113-17, 121-2  
 sonhos 161  
 Strathern, M. 40-1, 45, 45n17, 75, 86, 131,  
     135, 137-8, 155-6, 160, 162-4, 166  
  
 taco de hóquei 135, 138-40, 142-3, 152  
 Taylor, A.-C. 37, 39, 43n15  
 tempo 29-32, 34-5, 38-41, 43-4, 44n16,  
     45, 45n17, 46  
     bíblico 101, 105, 120-2  
     como ruptura com o passado, 120-1  
     conceito de natureza e 129-52, 159  
     cumulativo 76-7  
     custo do 89  
     da crise 14  
     debates antropológicos sobre 8, 14  
     diferentes sentidos de 1, 3, 12, 14,  
         95-6, 101, 120-2  
     do antropólogo v-vi, 2-9, 17, 19, 30,  
         31, 36-7, 46, 70, 75, 162  
     em crise vi, 2  
     'empregado' 88  
     episódico 5-8, 16, 39, 40-2, 90-1,  
         166  
     evolutivo 76, 163  
     fim do 101, 104  
     profundo 18  
     propriedade emergente dos  
         eventos 12-13, 161-6  
     interseccional 17  
     linear 8, 12-15, 20-1, 76, 101, 104,  
         108, 122

- messiânico 91, 121, 157-8  
 pontuação de 122  
 reversibilidade 5, 78, 166  
*ver também* coetaneidade, presente  
     expansivo, fluxo, tradição, tempo  
     processual, repetição  
 tempo processual 12-14, 19-21, 22, 77,  
     166  
 temporal  
     discrepâncias 3, 13-14, 55  
     divergência 9-10, 95-6  
     eixo de vingança 37, 161-2  
     estados alternados 4-7  
     imaneente 11-16, 161  
     medida 169  
     multiplicidade 2-3, 3n4, 53, 55,  
         104-5  
     pressupostos 75-8, 161  
     relação 88  
     sistema (Maia) 17  
     soberania 3n7  
 temporalidade 29, 40-2, 45  
 teologia 124, 126, 128, 135-7  
 teologia de processo 144  
 Terceiro Mundo 111, 121  
 Terra 33-4, 39, 42-3, 45-6, 133-6, 143-6;  
     *ver também* 'Live Earth'  
 Terra Prometida 111-12, 118  
 trabalho de campo 6, 30, 32, 34-5, 42,  
     45-6, 162-3  
 tradição 2-3, 18n31, 120-1  
     antropológica 4  
 Transferência Condicionada de Renda  
     (TCR) transformação 3-5, 15-17,  
     21-2, 22n36, 30, 36n11, 37-42, 42n14,  
     44, 153-4, 156-7  
     autotransformação 38, 44n16, 45,  
         45n17, 46  
     para a Unity Team (Equipe  
         Unidade) 109, 120  
     para os Ingarikó 30, 33, 36n11, 37-42,  
         44  
     para os Wari' 153, 155, 160  
 transformação cultural 156  
 trauma (ao recordar) 8-9  
 Tupi *ver* antigo Tupinambá  
  
 Unity Team (Equipe Unidade) 13, 18n32,  
     101-6, 109-23, 156, 160, 161  
 Urapmin 19, 42, 156  
  
 Venezuela 33, 34n9  
 vernáculo euro-americano 5, 10, 12-14,  
     16, 17, 19-22, 40, 166  
 Vilaça, A. 2, 8, 42, 43n15, 45  
 vírus 2  
 Viveiros de Castro, E. 9, 36, 39, 43n15, 78,  
     155-6, 162, 166  
  
 Wari' 161-9  
  
 Zurenuoc, T. 102-6, 109, 113-19, 122-3

Este livro considera algumas das maneiras pelas quais o tempo aparece – e aparentemente funciona – através de momentos de crise. O que diferentes conceitos de tempo e modelos temporais podem nos dizer sobre como as crises são configuradas e apreendidas?

A pesquisa em primeira mão é central para a construção da etnografia através do trabalho de campo, mas sempre traz consigo um horizonte temporal específico. Reconhecer que o presente do etnógrafo nem sempre é o melhor ponto de vista para entender as questões contemporâneas possibilita uma nova via para os debates atuais sobre como o passado e o futuro estimulam a ação social, revelando assim suas multiplicidades temporais. Os capítulos do livro voltam-se para a Amazônia e Melanésia contemporâneas a fim de examinar em detalhes a produção e reprodução de crises específicas e os horizontes temporais que elas mobilizam.

Os temas etnográficos explorados incluem a transformação de crises profetizadas no passado e suas implicações para o futuro; o que significa explorar percepções de crise a partir das consequências de conflitos armados recentes; a natureza multifacetada dos horizontes futuros precipitados por mudanças nas políticas econômicas, quando estas têm impacto tanto corporal como social; e a melhoria de crises governamentais através de iniciativas que dependem de compreensões temporais específicas sobre mudanças eficazes. Tais trajetórias são definidas de várias maneiras em contextos de colonialismo contínuo, calamidades ambientais, hostilidade manifesta, o estado ausente ou excessivamente presente, e percepções de degradação moral.

Reflexões analíticas adicionais examinam as maneiras pelas quais a crise ocupa a imaginação ao subsistir no tempo; configuram marcos temporais internacionais através de representações da crise climática como a ‘tragédia do horizonte’; e oferecem uma perspectiva para comparar os diferentes modelos temporais abordados nos capítulos anteriores.

**Tony Crook** dirige o Centro de Estudos do Pacífico na Universidade de St Andrews.

**Marilyn Strathern** é Professora Emérita de Antropologia Social em Cambridge e Membro Vitalício do Girton College.

*Imagem da capa – ‘Paredes: Antonio Kavaio e seu genro Evandro refazendo as paredes da casa após a temporada de chuvas.’ Fotografia cortesia de Bruno Guimarães, Terra Indígena Porquinhos (Brasil), 2012.*

