

## ■ Lutas cosmopolíticas: Marx e América Indígena (Yanomami)<sup>13</sup>

.....Jean Tible

### **Mundos, lutas, ciências: diálogo**

Propõe-se, aqui, esboçar um diálogo entre Karl Marx e América Indígena a partir das lutas yanomami; um encontro entre dois mundos distintos.

O marxismo sempre pretendeu alcançar uma universalidade, ancorada pelo desenvolvimento e expansão do capitalismo. Entretanto, se pensarmos Marx a partir das lutas (o que será explicitado ao longo do texto), o universal passa a não ser mais dado, mas sim a construir – coletivamente, pela conexão das múltiplas lutas. Para utilizar a potência de Marx, deve-se conectá-lo com uma série de lutas concretas – no âmbito deste texto, dos yanomami. Um Marx, pensador revolucionário, afetado por estas lutas-criações ameríndias<sup>14</sup>, que são também resistências contra o Estado e o capitalismo. Marx em diálogo com o fundo cultural comum pan-americano, sua unidade histórico-cultural – como o mostrou Claude Lévi-Strauss em suas *Mitológicas* (Perrone-Moisés, 2006).

Isto se liga à questão do modo de conhecimento, de como fazemos ciência. Isabelle Stengers (2002), em *A Invenção das ciências modernas*, busca romper com as divisões entre ciência e política, entre natureza e cultura, entre nós e eles. As ideia e prática de simetria constituem, assim, uma importante contribuição para pensar a ciência – as ciências sociais nesse texto – em sua relação com os nativos (aqui, os yanomami) e seus saberes, tentando quebrar o grande divisor<sup>15</sup>.

---

13 Uma versão inicial deste texto foi apresentada no Colóquio *Cultura, Trabalho e Vida na Crise do Capitalismo Global* (mesa *Formas de vida, formas de luta*) na Casa Rui Barbosa, em maio de 2009. Agradeço os comentários de Giuseppe Cocco, Michael Löwy e Marcelo Ridenti.

14 Este constituiu o propósito de José Carlos Mariátegui, o mais inventivo dos marxistas latino-americanos (Löwy, 2005).

15 Neste sentido, Stengers enfatiza a distinção permanentemente efetuada pelas ciências entre quem está fora e dentro, quem é admitido ou não no debate científico. Trata-se antes de tudo de uma questão política e a ser politizada. Ou seja, a autora não aceita a divisão entre ciência e política, pois a todo instante decide-se quem pode intervir no debate científico, excluindo-se,

Tal proposta de encontro, de levar a sério as lutas-criações yanomami (e seu diálogo com Marx), leva a pensar as lutas não somente em termos políticos, mas cosmopolíticos (Stengers, 2003). Tendo em vista uma integração dos agentes humanos e não-humanos, não se pode dissociar a política da natureza. Deste modo, “qualquer ‘política dos homens’, aqui ou alhures, deveria ser compreendida numa ‘política cósmica’ ou ‘cosmopolítica’ (...), [e na] relação, ou mesmo interpenetração, entre regimes cosmológicos e regimes sóciopolíticos” (Sztutman, 2005, p. 24).

Do ponto de vista das ciências sociais, coloca-se a necessidade de pensar além da antropologia e sociologia modernas e sua relação entre sujeito e objeto e das pós-modernas e sua relação entre sujeito e sujeito, tentando “uma relação em que todos são sujeitos e objetos simultaneamente” (Goldman e Viveiros de Castro, 2008, p.207). Se todos são antropólogos e sociólogos, se existem ciências sociais simétricas, pode-se tomar as ideias nativas como conceitos, colocando “o mundo possível que seus conceitos projetam” (Viveiros de Castro, 2002, p.123) e pôr em relação problemas diferentes e multiplicar e experimentar estas relações – o que se busca produzir no encontro proposto entre Marx e as lutas yanomami.

### **Lutas-criações yanomami**

#### *Yanomami, Estado, capitalismo: contatos*

Os yanomami constituem um conjunto de coletivos com ocupação milenar na região do Orenoque e alto Puruma, na fronteira entre Brasil e Venezuela. Trata-se de um dos povos indígenas com maior população no Brasil (em 2006, eram cerca de 16 mil) e permaneceram isolados (do mundo dos brancos) até há pouco – fizeram contatos com os brancos a partir do século XIX, mas sobretudo indiretos pela troca e pilhagem de ferramentas dos vizinhos. Ocorre um encontro crescente a partir dos anos 1950 e 1960, com a presença da missão evangélica Novas Tribos do Brasil (NTB) e do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Encontros entre mundos.

Nas décadas de 1960 e 1970, os yanomami passam a enfrentar outras formas de contato. Cientistas estadunidenses coletaram sangue destes com o argumento de o ser para sua saúde e para prevenção de epidemias, quando o eram

---

por exemplo, a feitiçaria ou as ditas crenças dos outros. Em detrimento da visão convencional de tratar das especificidades das ciências, Stengers busca eliminar estas, integrando-as ao mundo (e à política). Seu enfoque é o de revirar a divisão entre os conhecimentos científicos e o exercício do político, problematizando a dupla distinção ontológica entre os mundos natural e social.

para fins de pesquisa biológica. Ademais, descobre-se nos anos 1990 a existência de um estoque de 12.000 amostras em laboratórios de universidades e um centro de pesquisa do governo estadunidenses. Estas haviam sido retrabalhadas para extrair e replicar o DNA yanomami. O que constituiu um choque para estes, pois isto foi feito sem consulta e estão estocadas num país distante, sendo que em suas cerimônias funerárias tudo que os mortos possuíam é destruído, inclusive suas plantações. Assim, estes permanecem objetos de pesquisa das quais ignoram tudo (Albert, 2003). Em suma, os yanomami estão em contato com um dos setores de ponta do capitalismo contemporâneo, onde por vezes os conhecimentos ditos tradicionais alcançam altas cotações nos mercados-futuro.

Ademais, outros tipos contatos são feitos com os yanomami. Nas décadas de 1970 e 1980, ocorre a abertura de uma estrada – depois abandonada – na região onde habitam. Isto mais o estouro do preço do ouro em Londres e a conseqüente avidez das empresas de mineração os dizimou. Os contatos iniciais com a NTB e o SPI já haviam causado mortes, mas essa corrida pelo ouro levou a “uma situação crônica de conflito interétnico criada na área Yanomami pela presença predatória das atividades garimpeiras” (Albert, 1993), chegando a matar mais de mil Yanomami por conta das epidemias, sem olvidar do massacre de Haximu, em 1993, quando dezesseis índios foram mortos.

Como se produzem as lutas-criações yanomami nestes contextos? E seu encontro com Marx? Estudam-se aqui duas criações políticas yanomami – sua luta contra a forma-Estado e o discurso cosmopolítico de Davi Kopenawa.

#### *Contra a forma-Estado*

“Contemporâneos do século 21, os yanomami fazem parte das sociedades que ignoram o Estado”, nos diz Catherine Alès (2006, p.7), etnógrafa dos yanomami na Venezuela. Além de o ignorarem, pode-se dizer que os coletivos yanomami aproximam-se da famosa tese de Pierre Clastres (2003) das sociedades *contra* o Estado. Ligam-se mais ainda ao refinamento de seus últimos textos (Clastres, 2004) – são sociedades-para-a-guerra e contra o Estado; coletivos guerreiros com redes de alianças e inimizades cambiantes.

Clastres afirma que as sociedades indígenas rejeitam a visão convencional do político – regida pela relação comando-obediência – e sua clivagem selvagens/civilizados de acordo com a existência ou não de um Estado. O autor argumenta que a constituição política destas sociedades centra-se na recusa ativa do Estado. Tal resolução sutil da questão política é trabalhada posteriormente na forma de que guerras permanentes e sua continuada criação e destruição de alian-

ças entre os diversos coletivos são o que lhes permite manter-se contra a coerção estatal – coletivos fragmentados para a guerra e contra o Estado. A fragmentação é a finalidade da guerra e não o contrário, afirmando a dimensão política da atividade guerreira.

Tal elaboração política coloca interessantes conexões com as de Marx; tanto sua crítica filosófica a Hegel (2005), quanto suas análises da Comuna de Paris (2008a) ou do Programa de Gotha (2008b). Sua crítica da argumentação hegeliana do Estado como representação da resolução da relação entre universal e particular, leva-o a colocar o povo (e depois, os trabalhadores) como poder constituinte e a definir a verdadeira democracia no desaparecimento do Estado. Isto ganharia configuração concreta – “a forma enfim encontrada” nas suas palavras (Marx, 2008a, p. 160) – na Comuna de Paris. Pode-se dizer, com as posteriores e ininterruptas revoltas e organizações criadas após e a partir desta experiência “inaugural” dos conselhos, que existe em Marx e, sobretudo nas práticas concretas e criativas desses sujeitos sociais uma forma-conselho – práticas contra o Estado. Se estes foram historicamente operários, hoje assumem múltiplas formas, como, para citar um exemplo contemporâneo, as organizações de bairro (comunais) em El Alto, Bolívia (Zibechi, 2006).

Existe, ainda, um interessante elo com a proposta que fizeram os yanomami, no âmbito do I Congresso extraordinário da Organização Regional dos Povos Indígenas do Amazonas (ORPIA), no momento que ocorria um processo de municipalização na Venezuela. Estes tinham o desafio de apresentar uma proposta global – dos yanomami como um todo. De acordo com esta, cada setor, comunidade ou grupo de vizinhança nomearia seus próprios delegados. Todos os delegados se reuniriam num Conselho, com representação proporcional. Tal Conselho não teria um prefeito, nem coordenador permanente, mas sim coordenadores rotativos. Tampouco haveria uma capital administrativa permanente, sendo esta itinerante (Alès, 2007), exemplificando a tese clastreana da precariedade do poder do chefe, pois “o líder não constitui um chefe poderoso no sentido de que ele disporia de uma força coercitiva, [...] trata-se mais de uma questão de autoridade social e política ligada ao interesse comum” (Alès, 2006, p. 167).

Tal proposta acabou não sendo adotada (o foi o modelo “ocidental” democrático), mas o importante – no âmbito dessa reflexão – é como, em outra conjuntura histórica, continua o ímpeto dos yanomami contra o Estado e a centralização. Ademais, existem interessantes paralelos de tais propostas com medidas da Comuna de Paris, celebradas por Marx, tais como a permanente revogabilidade

dos mandatos e formas de democracia direta e representativa mescladas – a democracia conselheira, forma-conselho.

*Discurso cosmopolítico de Davi Kopenawa*

Outro exemplo das lutas-criações yanomami encontra-se no discurso cosmopolítico de Davi Kopenawa.

Davi nasceu em 1956. Seu grupo de origem foi dizimado por epidemias contraídas após contatos com a missão evangélica NTB. Davi aprende português com estes antes de rejeitá-los. Vira intérprete da FUNAI (Fundação Nacional do Índio, que sucedeu ao SPI) num posto em território yanomami. Um coletivo yanomami, liderado por Lourival – um “grande homem” (político e xamã) –, havia se aproximado, pois seu grupo estava bastante enfraquecido por diversas epidemias e tinha necessidade de remédios e mercadorias dos brancos. Mostrando habilidade política, Lourival consegue subordinar o posto da FUNAI ao seu coletivo yanomami ao negar autoridade aos sucessivos chefes do posto e ao casar Davi com sua filha – a relação sogro-genro constitui a base da autoridade política yanomami. Davi acaba sendo nomeado chefe do posto; de representante dos brancos no contato com os índios (FUNAI) passa a ser porta-voz indígena e é iniciado no xamanismo por Lourival (Albert, 2002).

Davi Kopenawa passa a articular categorias brancas e indígenas, pois conjuga experiência com os brancos e a firmeza intelectual do xamã. Seu discurso porta sobre os impactos no que toca à reprodução cultural yanomami; desafios a sobrevivência mesma destes. Mostra invenção e criatividade cosmopolíticas frente a isso, pois o poder predatório dos brancos é fortíssimo – fascinação das mercadorias.

Travando uma forte luta contra os efeitos dos projetos ditos de integração nacional dos governos militares (nas décadas de 1970 e 1980), Davi Kopenawa articula um discurso a partir dos seus impactos epidemiológico, ecológico e cosmopolítico. Tal narrativa conjuga as categorias brancas (território, cultura, meio ambiente) a uma re-elaboração cosmológica dos fatos e efeitos do contato, facilitado por sua inserção em ambos os mundos.

Assim, a luta pela demarcação e homologação da terra yanomami – concretizadas em 1992 – articula-se ao discurso ecológico de proteção à floresta e a uma perspectiva metafísica, pois a floresta é habitada por espíritos. Ou seja, esta é viva e contém uma trama de coordenadas sociais e intercâmbios cosmológicos que garantem sua existência.

Davi Kopenawa, também, relaciona as epidemias ao capitalismo e mais especificamente às mineradoras e trabalha seus impactos nos yanomami, mas também no mundo dos brancos. Estas epidemias são chamadas de *xawara*, a fumaça do ouro, pois os garimpeiros ao extraírem o ouro da terra, o queimam. Assim, “esta *xawara wakëxi*, esta ‘epidemia-fumaça’, vai se alastrando na floresta, lá onde moram os yanomami, mas também na terra dos brancos, em todo lugar. É por isso que estamos morrendo” (Kopenawa, 1990).

Davi opõe um modo de pensar (e viver) yanomami ao dos brancos com seu pensamento (e vida) “plantado nas mercadorias” (Kopenawa, 1998b).

De um lado, para os yanomami, “todos na floresta têm uma imagem *utupë*: quem anda no chão, quem anda nas árvores, quem tem asas, quem mora na água. São estas imagens que os xamãs chamam e fazem descer para virar espíritos *xapiripë*” (Kopenawa, 1998a). Esse conhecimento constitui a base da memória transmitida pelas sucessivas gerações; “nós guardamos as palavras dos nossos antepassados dentro de nós há muito tempo e continuamos passando-as para os nossos filhos. É assim que, apesar de muito antigas, as palavras dos *xapiripë* sempre voltam a ser novas” (idem).

De outro lado, segundo Davi Kopenawa, o povo das mercadorias. Os brancos, assim,

*puseram-se a fabricar mercadorias e seu espírito começou a obscurecer-se por causa de todos esses bens sobre os quais fixaram seu pensamento. [...] Foi com esse pensamento que eles acabaram com sua floresta e sujaram seus rios. [...] Foi nesse momento que eles perderam realmente toda sabedoria. Primeiro estragaram sua própria terra antes de ir trabalhar nas dos outros para aumentar suas mercadorias sem parar (1998b).*

Davi conjuga os modos de produzir e pensar, quando diz que “os brancos nunca pensam nessas coisas que os xamãs conhecem, é por isso que eles não têm medo. Seu pensamento está cheio de esquecimento. Eles continuam a fixá-lo sem descanso em suas mercadorias” (idem).

Em suma, Davi afirma a existência de dois modos de conhecimento antagônicos, pois um se fundamenta na visão xamânica, que permite ver a imagem essencial *utupë*, o sopro *wixia* e o princípio de fertilidade *në rope* da floresta e o outro – dos brancos – se limita a um pensamento “plantado nas mercadorias” (1998b). O objetivo de sua cosmopolítica é, dessa forma, o de denunciar o pensamento-prática, a ignorância dos “comedores da terra-floresta” (Albert, 2002), canibais brancos sedentos por riquezas e mercadorias. Existe assim um excesso de

poder predatório por parte dos brancos e sua alteridade – num contexto de corrida pelo ouro. Ademais,

*contrapondo-se a essa ordem de reciprocidade simbólica em que a morte e a destruição dos bens alicerça a troca, está a ordem do valor e da acumulação da economia privada (...). Essa figura do ouro canibal seria, assim, uma forma de crítica xamânica do fascínio letal daquilo que Marx designou como o ‘deus das mercadorias’ (Albert, 2002, p. 254).*

Trata-se, aqui, de mostrar algumas afinidades possíveis – que se intenta aprofundar na parte seguinte – entre uma leitura de Marx e o discurso cosmopolítico de Davi Kopenawa. A força deste discurso decorre de uma articulação entre coordenadas cosmológicas de acordo com o xamanismo yanomami e os quadros discursivos impostos pelo Estado e pelos brancos em geral. A isso é contraposto um discurso cosmopolítico – a partir da floresta, entidade viva e animada (*xapiripë*). Assim, Davi é um exemplo do xamanismo em ação, já que fala sobre os espíritos para os brancos e sobre os brancos a partir dos espíritos, abrindo um discurso de multiplicidades (Viveiros de Castro, 2006). Um ponto-chave para o diálogo proposto encontra-se em como relacionar essa crítica yanomami das formas-Estado e capital a uma forma de trabalhar com Marx. Para isso, é fundamental, antes de aprofundar o encontro entre estes mundos, explicitar os elos entre Marx e as lutas – a teoria-luta de Marx.

### **Lutas yanomami, Marx, América indígena**

#### *Marx e as lutas*

Se pensarmos na apreensão teórica como o aprender das lutas (no exemplo clássico de Marx e a Comuna de Paris), devemos estudar as práticas concretas dos que resistem a esse mundo (formas-Estado e capital) e criam – ao lutar – outros. Esta constitui uma compreensão, um significado de luta.

Marx é o pensador das lutas. O autor investiga as condições materiais que sustentam as relações sociais (2002). Enquanto Hegel parte da Ideia, do conceito, Marx intenta fazê-lo a partir dos sujeitos sociais. Se ele define os trabalhadores como poder constituinte, isso nunca representou um dogma, mais sim uma descoberta feita a partir da experiência com os movimentos políticos e sociais de sua época, buscando o “sentido imanente do movimento histórico” (Löwy, 2002, p.91). Marx coloca, ademais, que a forma da abolição deveria encontrar-se na própria prática criativa destes, dando, desse modo, sentido prático às concepções de

quebra do aparelho de Estado e ausência de autoridade suprema, como vimos acima no exemplo da Comuna de Paris e sua constituição do autogoverno (2008a).

Ademais, é importante reforçar que Marx manifestou forte interesse pela antropologia, o que está documentado em seus cadernos etnológicos com anotações dos trabalhos de quatro pesquisadores (Krader, 1974)<sup>16</sup>. É intenso o impacto da leitura de *Ancient Society* de Lewis Henri Morgan. Friedrich Engels chega a dizer em carta a Karl Kaustsky, que “Morgan tornou possível vermos as coisas de pontos de vista inteiramente novos” (Rosemont, 1989, p.210). Pontos de vistas novos; pela primeira vez, Marx tem contato com relatos detalhados da existência concreta de uma sociedade livre. Marx transcreve fartas passagens de *Ancient Society*, sobretudo os trechos que tratam da organização política dos iroqueses. A Confederação Iroquesa constitui uma criação política contra o Estado, com seu conselho onde todos tinham voz, homens e mulheres. É um exemplo do ímpeto da ação política ameríndia contra a unificação e seus mecanismos. A confederação é, concomitantemente, centralizada e descentralizada, centrífuga e centrípeta; de um lado o conselho dos *sachem*, de outro, a preservação das autonomias nacionais via conselho dos anciãos (Morgan, 1964).

Marx certamente pensou nas implicações revolucionárias disso, em algo como as contribuições dos iroqueses para as lutas como um todo. Ademais, pode-se dizer que ocorre uma mudança em Marx que passa a valorizar mais experiências e formas de resistências, lutas-criações, que ocorrem fora dos países da Europa ocidental. Segundo Franklin Rosemont (1989, p. 207), “nos últimos anos de sua vida, e de uma forma bem mais forte que antes, ele prestou atenção nas pessoas de cor (*people of color*); nos colonizados, camponeses e ‘primitivos’”. Marx manifesta, ainda, uma hostilidade crescente ao colonialismo e uma outra apreciação das forças potencialmente revolucionárias desses sujeitos “outros”.

Um exemplo disso situa-se em sua resposta a Vera Zasulich (Shanin, 1984). Questionado sobre a possibilidade da comuna rural russa ser a base de uma nova organização social (isto é comunista), sem passar pela etapa capitalista, Marx – após intensificar seu estudo acerca do mundo rural russo – concordou com essa possibilidade. Reforçou, ainda, que o que havia escrito n’*O Capital* sobre a inevitabilidade histórica só era válido para os países da Europa ocidental, indican-

---

16 Existe, ainda, um elo entre outros clássicos da antropologia e Marx. De um lado, Claude Lévi-Strauss e suas origens marxistas (Lévi-Strauss e Eribon, 2005); de outro lado, Marcel Mauss e seu *Ensaio sobre o Dom* que pretendia ser uma contribuição à teoria socialista (Graeber e Lanna, 2005).



do novos olhares e propostas para problemas postos por movimentos oriundos de outros horizontes.

Dito de outro modo, além do interesse nas lutas ameríndias, existe em Marx uma capacidade de transformar-se em contato com estas e outras lutas. Retornando às lutas cosmopolíticas yanomami, estas confirmam a existência de um diálogo em curso e permitem aprofundar algumas questões.

#### *Lutas criando o comum*

Como trabalhado acima, ambas as perspectivas situam-se num movimento contra o Estado. O encontro entre as duas teorias-lutas permite tratar a forma-Estado como o privilégio (e violência) do Um em detrimento da multiplicidade e da diferença, seja do ponto de vista de classe, seja da recusa da relação comando-obediência. O diálogo leva a entender os conceitos da extinção e do contra o Estado como uma luta contra o Um (Abensour, 2004).

A proposta de organização municipal dos yanomami na Venezuela e a diplomacia cósmica de Davi Kopenawa nos permitem vislumbrar (pois é algo a aprofundar) o potencial político do encontro entre um Marx e uma imaginação conceitual ameríndia.

O diálogo proposto parece, assim, afirmar um discurso-ação de multiplicidades, quebrando as ideias-práticas de representação e transcendência do Estado e do capital. Segundo Viveiros de Castro, os espíritos (*xapiripë*) são imagens não representacionais, inumeráveis – sua intensidade luminosa indicando uma diferença intensiva e absoluta. Torna-se necessário, assim, “trocar a metafísica molar e solar do *Um* neoplatônica pela metafísica da multiplicidade lunar e molecular indígena” (2006, p. 331-332). Ademais, Davi Kopenawa ao dizer o nome de um *xapiripë*, diz que “não é só um espírito que se evoca, é uma multidão de espíritos semelhantes” (ibidem, p. 335).

O encontro opera, dessa forma, no sentido de uma libertação da multiplicidade, das singularidades do poder constituinte, da democracia contra o Estado, do contra o Um. Além disso, o encontro desenvolve-se na direção de convergências das lutas contra o Um e criando o comum.

É manifesta a contemporaneidade de ambos. Assim como a coleta/roubo do sangue yanomami, seu estoque e posterior transformação em DNA os põem frente à ponta do capitalismo de hoje, o discurso de Davi Kopenawa e sua percepção da infinitude dos espíritos-floresta permite um paralelo com os debates hodiernos da física e matemática sobre o infinito (Almeida, 2009). Da mesma forma,

uma leitura dos escritos de Marx acerca da acumulação originária/inicial/primitiva ajuda a compreender, igualmente, as relações sociais atuais – capitalistas.

Para Marx, “a chamada acumulação originária nada é, portanto, senão o processo histórico de divórcio de produtor e meios de produção” (Marx, 2006, p.805). Tal processo cria “as precondições para o desenvolvimento do capitalismo moderno” (Löwy, 2009, p. 65). Ademais,

*A descoberta de terras de ouro e prata na América, o extermínio, escravização e enterramento da população nativa nas minas, o início da conquista e pilhagem das Índias Orientais, a transformação da África numa coutada para a caça comercial dos peles-negras, assinalam a aurora da era da produção capitalista. Estes processos idílicos são momentos principais da acumulação original. Lhes seguem de perto a guerra comercial das nações europeias, com o globo terrestre por palco. Inicia-se com a revolta dos Países Baixos contra a Espanha, toma contornos gigantescos na Inglaterra com a guerra antijacobina e prolonga-se ainda na guerra do ópio contra a China (Marx, 2006, p. 843).*

Trata-se de um sistema em que expropriação colonial mundo afora e as cercas (*enclosures*) e sua apropriação das terras comunais (dos *commons*) na Inglaterra do século 18 unem-se; constituem características de um todo capitalista. Existe, logo, um elo entre todas as partes do mundo na constituição e perenidade do capitalismo. Ocorre, desse modo, um tipo de curto-circuito temporal (Mezzadra, 2008, p. 130), pois isto indica, igualmente, um processo contínuo – e não apenas inicial – de acumulação primitiva, uma ininterrupta expropriação dos bens comuns (terras, água, sementes e, sobretudo, inteligência e criações coletivas). Tal característica constitui assim o funcionamento normal do capitalismo numa permanente instituição de novos espaços de propriedade privada – origem e existência tornam-se inseparáveis.

De forma semelhante, Davi Kopenawa desenvolve sobre os contatos com os brancos um relato que se liga ao comum, aos *commons*;

*Nós descobrimos estas terras! Possuímos os livros e, por isso, somos importantes!”*, dizem os brancos. Mas são apenas palavras de mentira. Eles não fizeram mais que tomar as terras das gentes da floresta para se pôr a devastá-las. Todas as terras foram criadas em uma única vez, as dos brancos e as nossas, ao mesmo tempo que o céu. Tudo isso existe desde os primeiros tempos, quando Omama nos fez existir. É por isso que não creio nessas palavras de descobrir a terra do Brasil. Ela não estava vazia! Creio que os brancos querem sempre se apoderar de nossa terra, é por isso que repetem essas palavras. São também as dos garimpeiros a propósito de nossa floresta: “Os Yanomami não habitavam aqui, eles

*vêm de outro lugar! Esta terra estava vazia, queremos trabalhar nela!” Mas eu, sou filho dos antigos Yanomami, habito a floresta onde viviam os meus desde que nasci e eu não digo a todos os brancos que a descobri! Ela sempre esteve ali, antes de mim. Eu não digo: “Eu descobri esta terra porque meus olhos caíram sobre ela, portanto a possuo!”. Ela existe desde sempre, antes de mim. Eu não digo: “Eu descobri o céu!”. Também não clamo: “Eu descobri os peixes, eu descobri a caça!”. Eles sempre estiveram lá, desde os primeiros tempos. Digo simplesmente que também os como, isso é tudo (Kopenawa, 1998b).*

Isso se liga à reflexão de Isabelle Stengers no que toca às *enclosures*, pois “o que foi destruído com os *commons* não foram somente os meios de viver dos camponeses pobres, mas também uma inteligência coletiva concreta, ligada a esse comum do qual todos dependiam” (2009, p.108).

Walter Benjamin trabalhou no mesmo espírito do ponto de vista das lutas, ao buscar uni-las. Em seu último texto *Sobre o conceito de história*, afirma que “toda vitória que já foi obtida e festejada pelos poderosos – elas continuam questionadas” (1991, p. 435). Ademais, “em Marx ela [a classe oprimida que luta] figura como a última das oprimidas, como a classe vingadora que, em nome de quantas gerações vencidas, levará ao fim a grande obra de libertação” (id., p. 440). Benjamin trabalha, assim, um fio comum das resistências, lutas-criações que rompem o tempo homogêneo e vazio do progresso contínuo e linear e as etapas do desenvolvimento capitalista.

Nesse sentido, pode-se opor à apropriação privada, a força da inteligência coletiva – como demonstrada, por exemplo, nos mitos yanomami e nas mais diversas experiências da forma-conselho – e sua criação do comum.

Deste modo, o diálogo enraíza-se nas experiências dos sujeitos sociais, já que “o pertencimento ao comum realiza-se *na coisa (in re)*, enquanto a abstração do universal lhe é ‘ulterior’ (*post rem*)” (Jullien, 2008, p. 43). Se o objetivo de alguns marxistas latino-americanos (Quijano, 2005; Lander, 2005) é o de livrar o marxismo do eurocentrismo, deve-se partir dos sujeitos que contra este lutam desde séculos – continuando com a perspectiva de pensar a partir da criatividade das lutas.

Retomando a questão inicial do universal e das lutas, o diálogo proposto nos coloca, porém, frente a uma espinhosa questão em aberto – é possível um mundo comum? O primeiro passo para isso seria reconhecer que hoje existem muitos mundos (Latour, 2003). Assim, algo universal teria que não ser tomado como dado, mas sim a construir – o comum. A construir a partir das lutas, das conexões entre as múltiplas lutas.

Se os selvagens sempre foram mobilizados pela filosofia política desde o século XVI (Arnt & Schwartzman, 1992, p. 33), trata-se aqui de uma proposta de levar a ideia de diálogo à vera, sem as habituais hierarquias (Clastres, 1979). O diálogo, assim, toma a forma de uma relação, de trocas entre modos de pensamento e de lutas. Não se trata de uma síntese, mas sim de uma aproximação sem unificação, de pontes entre visões críticas, lutas para alargar o mundo dos possíveis.

### Referências

- ABENSOUR, M. *La Démocratie contre l'État*. Paris : Édition du Félin, 2004.
- ALBERT, B. 'O massacre dos Yanomami de Haximu'. *Folha de S.Paulo*, pg. 6-4 e 6-5, 03 de outubro de 1993.
- ALBERT, B. O ouro canibal e a queda do céu. In: Albert B.; Ramos A. C. (orgs.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2002. p. 9-21, 2002.
- ALBERT, B. Anthropologie et recherche biomédicale: le cas Yanomami (Venezuela et Brésil). In: BONNET, D. (org.) *L'éthique médicale dans les pays en développement*. Paris: Autrepart / IRD, Éditions de l'Aude, p. 125-146, 2003.
- ALÈS, C. "Le goût du miel": le nouvel ordre politique dans l'Amazonie vénézuélienne et la participation yanomami. *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 93, n. 1, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Yanomami, l'ire et le désir*. Paris: Karthala, 2006.
- ALMEIDA, M.W.B. Comunicação pessoal, 2009.
- ARNT, R.A.; SCHWARTZMAN, S. *Um artifício orgânico: transição na Amazônia e ambientalismo (1985-1990)*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- BENJAMIN, W. *Écrits français*. Paris: Gallimard, 1991.
- CLASTRES, P. Entre Silence et Dialogue. In: BELLOUR, R.; CLEMENT, C. (orgs.) *Claude Lévi-Strauss*. Paris: Gallimard, p. 33-38, 1979.
- CLASTRES, P. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.
- \_\_\_\_\_. *A sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- GOLDMAN, M.; VIVEIROS DE CASTRO, E. Abaeté, rede de antropologia simétrica. In: SZTUTMAN, R. (org.). *Encontros – Eduardo Viveiros de Castro*. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.
- GRAEBER, D.; LANNA, M. 'Comunismo ou comunalismo? A política e o 'Ensaio sobre o dom''. *Revista de Antropologia, USP*, v.48, n. 2, p. 501-23, 2005.
- JULLIEN, F. *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*. Paris: Fayard, 2008.

KOPENAWA, D. *Xawara - O ouro canibal e a queda do céu: entrevista a B. Albert* (1990). Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami>, acessado em 30 dez 2009.

KOPENAWA, D. *Sonhos das origens*, depoimento recolhido e traduzido por B. Albert. Maloca Watoriki (1998a). Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami>, acessado em: 30 dez 2009.

KOPENAWA, D. *Descobrimos os Brancos*, depoimento recolhido e traduzido por B. Albert. Maloca Watoriki (1998b). Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/yanomami>, acessado em: 30 dez 2009.

KRADER, L. (ed.). *The ethnological notebooks of Karl Marx: studies of Morgan, Phear, Maine, Lubbock*. Amsterdã: Van Gorcum, 1974.

LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

LATOUR, B. *Un monde pluriel mais commun: entretiens avec M François Ewald*. Paris: Édition de l'Aube, 2003.

LÉVI-STRAUSS, C.; ERIBON, D. *De perto e de longe*. São Paulo : Cosac Naify, 2005.

LÖWY, M. Politique. In: DUMÉNIL, G.; LÖWY, M.; RENAULT, E. *Lire Marx*. Paris: PUF, 2009.

\_\_\_\_\_. Introdução: nem decalque nem cópia: o marxismo romântico de José Carlos Mariátegui, in: MARIÁTEGUI, J. C. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos* (seleção de Michael Löwy). Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.

\_\_\_\_\_. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARX, K. *Inventer l'inconnu: textes et correspondances autour de la Commune*. Paris: La Fabrique, 2008a.

\_\_\_\_\_. *Critique du programme de Gotha*. Traduit par Sonia Dayan-Herzbrun. Paris: Les éditions sociales, 2008b.

\_\_\_\_\_. *Le Capital: critique de l'économie politique. Livre Premier Le procès de production du capital*. Paris: PUF. 2. ed., 2006.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. São Paulo: Boitempo, 2005.

MEZZADRA, S. Attualità della preistoria: per una rilettura del capitolo 24 del primo libro del Capitale, "La cosiddetta accumulazione originaria". In: *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*. Ombre corte, 2008.

MORGAN, L. H. *Ancient Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

PERRONE-MOISÉS, B. Mitos ameríndios e o princípio da diferença. In: NOVAES, A. (org.) *Oito visões da América Latina*. São Paulo: Senac, 2006.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005.

ROSEMONT F. 'Karl Marx and the Iroquois'. *Arsenal*. Chicago: Black Swan Press, p. 201-213, 1989.

SHANIN, T. *Late Marx and the Russian road: Marx and the "Peripheries of Capitalism"*. Monthly Review Press, 1984.

STENGERS, I. *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient*. Paris: La Découverte, 2009.

\_\_\_\_\_. *Cosmopolitiques*. Paris: La Découverte, 2003.

\_\_\_\_\_. *A invenção das ciências modernas*. São Paulo: Editora 34, 2002.

SZTUTMAN, R. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2005.

VIVEIROS DE CASTRO, E. 'A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos'. *Cadernos de Campo (USP)*, v. 14/15, p. 319-338, 2006.

\_\_\_\_\_. 'O nativo relativo'. *Mana*, vol.8, n.1, p.113-148, 2002.

ZIBECHI, R. *Dispersar el poder: los movimientos como poderes antiestatales*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2006.