

**ENAN
PUR 2023**
Belém 22 a 26 de maio



Indígenas subsumidos?

Wesley Cantelmo

Doutorando em Economia, CEDEPLAR/UFMG

Sessão Temática 11: Novas interpretações possíveis para a questão urbana e regional

Esse artigo busca apresentar uma interpretação teórica a respeito do processo de reprodução social indígena no Brasil em contraste com as relações capitalistas da sociedade envolvente. Para tanto reagata-se a noção de subsunção elaborada por Marx como fio condutor de analítico do processo histórico que envolve os povos indígenas do Brasil, bem como das interpretações até agora elaboradas nas ciências sociais. Por fim, propõe-se a noção de subsunção manchada, inspirado na noção aymara ch'ixi, apresentada nos trabalhos de Silvia Cusicanqui, como orientadora da análises da história de choque entre as formas sociais indígenas e o avanço capitalista sobre seus territórios.

Palavras-chave. Indígenas; subsunção; subsunção manchada.

Tradução do título em inglês

Abstract. *This article seeks to present a theoretical interpretation of the process of indigenous social reproduction in Brazil in contrast to the capitalist relations of the surrounding society. To this end, the notion of subsumption elaborated by Marx is revived as the guiding principle of the analysis of the historical process that involves the indigenous peoples of Brazil, as well as the interpretations so far elaborated in the social sciences. Finally, the notion of stained subsumption is proposed, inspired by the Aymara ch'ixi notion, presented in the works of Silvia Cusicanqui, as a guide for the analysis of the history of the clash between indigenous social forms and the capitalist advance over their territories.*

Keywords: Indigenous; subsumption; stained subsumption.

Tradução do título em espanhol

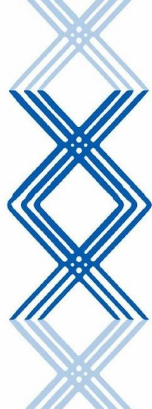
Resumen. *Este artículo busca presentar una interpretación teórica del proceso de reproducción social indígena en Brasil en contraste con las relaciones capitalistas de la sociedad circundante. Para ello, se revive la noción de subsunción elaborada por Marx como principio rector del análisis del proceso histórico que involucra a los pueblos indígenas de Brasil, así como las interpretaciones hasta ahora elaboradas en las ciencias sociales. Finalmente, se propone la noción de subsunción manchada, inspirada en la noción aymara ch'ixi, presentada en la obra de Silvia Cusicanqui, como guía para el análisis de la historia del choque entre las formas sociales indígenas y el avance capitalista sobre sus territorios.*

Palabras clave: Indígenas; subsunción; subsunción manchada.

Imaginemos o globo terrestre envolvido por um grande tecido cinza. Nem uma brecha se vê. Esse tecido encobre todos os oceanos e continentes e toda forma de existência possível no planeta terra. Esse tecido é o capitalismo. Já não há mais quem não se submeta a esse modo de produção e já não faz mais sentido falar em outras formas sociais de produção e reprodução. Essa é a visão predominante desde o final da década de 1980, quando o capitalismo triunfa sobre o comunismo do século XX. O capitalismo se espalhou como modo de produção, como

forma espacial (urbana), como saber. Nada está fora de seu campo de forças. Trata-se do estágio mais avançado da evolução humana (MARX e ENGELS, 1998 [1848])¹.

¹ Não quero, de modo algum, colocar a visão expressa por Marx e Engels em “O manifesto comunista” como a síntese de seu pensamento e de suas elaborações. Ao contrário, o que se observa é como sua visão se abre para um maior interesse pela potência transformadora das chamadas “sociedades primitivas”, principalmente a partir da década de 1860. Para o movimento do pensamento de Marx quanto aos povos “primitivos”, recomendo a leitura de “Marx Selvagem”, de Jean Tible (2013).



ENAN PUR 2023

Belém 22 a 26 de maio



Acabou, tudo é capitalista. Assim será até que deixe de ser em consequência de suas contradições próprias, levadas ao limite da racionalidade e energia vital dos seres humanos e do planeta. Essa é a grande lição dominante do século XX e o abre-alas do século XXI. Pode-se falar das suas variadas formas, adaptáveis a diferentes contextos que conferem tonalidades diferenciais ao grande tecido cinza. Mas cinza ele é e cinza será. O capital venceu e impôs a sua totalidade.

Trata-se de um mundo homogêneo, constantemente em algum tipo de crise, sempre superada, mas sempre de frente para a próxima. Exceto, é claro, para os que, pelas crises, foram mortos.

Por que os indígenas são evocados no título desse trabalho? Porque, em tese, eles são os mortos, ou pelo menos parte deles. Como foi enunciado à Lévi-Strauss nos anos 1930, prestes a vir ao Brasil, os índios haviam sido mortos. Ele relata, neste famoso trecho de “Tristes Trópicos”:

Fiquei, pois, muito surpreendido quando, durante um almoço a que Victor Margueritte me havia levado, ouvi da boca do embaixador do Brasil em Paris, a "nota" oficial: “Índios? Ai! meu caro senhor, já desapareceram há muitos lustros! Oh! e uma página bem triste, bem vergonhosa, da história do meu país. Mas os colonos portugueses do século XVI eram homens ávidos e brutais. Como censurar-lhes ter participado da rudeza geral dos costumes? Eles agarravam os índios, amarravam-nos às bocas dos canhões e esfaqueavam-nos vivos, a tiros. Foi assim que os destruíram, até ao último. O senhor, como sociólogo, vai descobrir coisas apaixonantes no Brasil, mas deixe de pensar em índios, pois não mais encontrará nenhum ... ” (LÉVI-STRAUSS, 1957, pp. 44-45).

A escolha é estratégica. “Índio” é uma categoria abstrata inventada pelos não tão abstratos “brancos”, como lembra Ailton Krenak,

Existe, então, uma humanidade que integra um clube seletivo que não aceita novos sócios. E uma camada mais rústica e orgânica, uma sub-humanidade, que fica agarrada na Terra. Eu não me sinto parte dessa humanidade. Eu me sinto excluído dela (KRENAK, 2020, p. 5).

Mas quem é o branco? Ora, vivemos no mundo encoberto pelo tecido cinza e nesse mundo todos são brancos. Não? Existe aquele branco que vive para maximizar utilidade (seja lá o que isso signifique), se quisermos utilizar a teoria econômica neoclássica. Ainda nessa toada, existem os brancos que também são firmas e maximizam lucros. Mas se quisermos ser um pouco mais realistas, deveríamos considerar que existem dois tipos de “brancos”, os capitalistas (que detêm os modos de produção - os high tech ou low tech, complexos ou mais simplórios) e os proletários (também subdivididos em diversas matizes de branquitude, desde os mais simplórios até os mais high tech e super produtivos), que por sua vez são explorados pelos primeiros “brancos”, ainda que muitas vezes não percebam. “Branco” é um modo de ser no mundo. Pretensamente o único. Nesse mundo, mesmo que as peles não sejam brancas as máscaras são, como diria Fanon (2008 [1952]), uma vez que o modo social de ser é branco.

O contrário disso seria dizer quem nem todo grupamento humano nesse planeta é socialmente branco. Logo, teríamos problemas com aquela história do tecido cinza e isso significaria dizer que nesse planeta há mais cores de pessoas e de tecidos. Levando-se em consideração o que foi dito até aqui, essa afirmação nos leva a, pelo menos, duas constatações lógicas: se “índio” é todo aquele que não é branco, existem alguns “índios” por aí - parece óbvio; e que esses “índios” vivem e são no mundo de maneira distinta dos brancos – isso já não é tão óbvio, para alguns.

É justamente nesse ponto da narrativa que cabe controvérsia. Na verdade, no discurso oficial, do indigenismo de Estado, desde o século XVI, o “índio” permaneceu vivo, inclusive com algum papel a ser desempenhado na construção do sentido de Nação (CARNEIRO DA CUNHA, 2009). Mas, tratava-se de questão de integração ou morte. Isto é, os “índios” como problema, no desenrolar da colonização do Brasil, ou são caso de integração, geralmente malsucedida e oriunda da má vontade dos brancos (considerando a ambiguidade da expressão), ou caso de aniquilação.

Isso, por outro lado, é um paradoxo, pois os povos originários das terras baixas dos continente chamado América desenvolveram uma espécie de “antídoto à emergência do Estado” (CARNEIRO DA CUNHA, 2012 [1992], posição eletrônica 95; CLASTRES, 2017 [1974]). Mas, eles passaram a ser um caso a ser “resolvido” pelo Estado do invasor e colonizador (RIBEIRO, 1968; PACHECO DE OLIVEIRA e FREIRE, 2006).

Na segunda metade do século XVIII o indigenismo brasileiro é inovado com a aplicação da política assimilacionista do Marquês de Pombal (a partir de 1755). A expulsão dos jesuítas significa a incorporação de uma estratégia “leiga” para o tratamento da “questão do índio”. Com Pombal passa a ser incentivada a miscigenação, principalmente na Amazônia, entre colonos e indígenas aldeados, também a imposição da língua portuguesa, em detrimento das línguas originais ou mesmo da chamada língua geral (nheengatu) desenvolvida a partir da ação jesuítica – que per si já era uma violência cultural. Aos grupos não assimilados, continuou-se a valer a regra para o índio bravo, qual seja, “guerra justa” e extermínio. Em 1845, com o Regulamento das Missões², reforça-se a necessidade de catequese indígena, assegurado seu direito de posse e uso das terras que ocupavam (para povos aldeados, obviamente) até que atingissem um determinado status civilizatório, que corresponde à sua incorporação enquanto trabalhador rural. A Lei de Terras de 1850 segue no mesmo sentido (GOMES 2012; SILVA, 2017).

No século XX, de um lado, os indígenas são tidos oficialmente pelo Estado como empecilhos ao “progresso”, de outro, como guardiões das fronteiras nacionais e potencial força de trabalho para o projeto capitalista agropecuário. Tudo isso, muitas vezes, de forma sobreposta. Na visão branca ou eles se tornavam “brancos” ou cairia sobre eles a fúria violenta da modernidade desenvolvimentista (PACHECO DE OLIVEIRA e FREIRE, 2006).

Foram iniciativas indigenistas que reorganizaram – melhor seria, embaralharam – a trama social dos povos que cobriam o continente antes da invasão. Esse embaralhamento das relações indígenas levou ao “fracionamento étnico”, com histórias de desencontros e reencontros³, e simultânea e paradoxalmente de “homogeneização cultural”, com formação de conglomerados étnicos como o do Xingu (CARNEIRO DA CUNHA, 2012 [1992], posição eletrônica 87).

Em pleno século XXI, do lado capitalista da história, há um pressuposto claro: existem povos indígenas e esses ainda não foram subsumidos completamente ao modo de produção. Portanto, indígenas fazem parte da pauta capitalista. O velho clamor pela integração ou morte, renovado em pleno século XXI. Gente difícil, esses “índios”, que há mais de cinco séculos não mudam a pauta mortis.

1. Subsunção

É de Marx (2011 [1867]) que se resgata a noção de subsunção, no Livro I de “O capital”, no capítulo sobre Cooperação, mas principalmente no “Capítulo VI inédito” (MARX, 1971). Uma importante advertência é feita por Pedro Scaron (1971, p. XVI), tradutor do “Capítulo VI inédito”, a respeito do termo “subsunção”. Por um lado, subsunção pode significar subordinação, por outro, inclusão, no sentido de incorporação. Esse alerta é importante, pois o movimento descrito

² Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845.

³ Eduardo Viveiros de Castro (1986), em sua etnografia sobre os Araweté, conta sobre parte do grupo que se separa após ataque Parakanã (diria que por uma reação em cadeia após efeitos do encontro com as doenças dos brancos) e que apenas se encontraram anos mais tarde. Existem inúmeras histórias semelhantes.

por Marx (2011 [1867]; 1971) sobre a subsunção do trabalho ao capital é bastante sutil e o termo lhe oferece a amplitude necessária para cobrir as diferentes maneiras pela qual é possível estabelecer a determinação capitalista de processos sociais de produção. Marx aborda dois tipos, ou estágios, da subsunção do trabalho no capital: a subsunção formal e a subsunção real.

No caso da subsunção formal, o que Marx (1971) mostra é como um processo de cooperação simples, anterior ao modo de produção capitalista, portanto, presente naquilo que Marx chama de “modos de produção pré-capitalistas”, de fato, é incorporado. A cooperação simples, processo de produção já estabelecido nas manufaturas feudais (no exemplo utilizado por Marx) é subsumida ao capital na medida em que o trabalhador é tornado livre, o que nos termos abordados quer dizer desprovido de propriedade e das obrigações do sistema de servidão. Esse é o caso clássico, em que ao trabalhador resta apenas a sua própria força de trabalho. Logo, o processo produtivo, tecnologicamente dizendo, é incorporado ao processo capitalista de produção de valor com a implantação do trabalho assalariado. Há uma inversão no sentido da operação lógica que motiva o trabalho já antes realizado. A função social do indivíduo – e de seu trabalho – é redefinida, ainda que continue exercendo os mesmos movimentos técnicos. Em outros termos, a natureza do trabalho passa de uma condição de produção de determinados valores de uso, definidos social, cultural, espacial e historicamente, para uma condição de trabalho em geral, destinado à produção fetichizada de mercadoria. O trabalho passa a fazer parte do mundo das mercadorias. Em outras palavras, se o indivíduo, por exemplo, produzia cadeiras de madeira, em uma organização da produção para atender a determinadas necessidades sociais, agora, sob o comando de uma empresa capitalista, passa a produzir a mesma cadeira de madeira, ou qualquer outro objeto, pois a cadeira já não importa mais para a realização do processo social em vigor. O importante passa a ser produzir para abastecer a qualquer mercado com o que quer que seja. Já não importa o valor de uso, mas a relação que o leva a se realizar enquanto valor de troca. Se esse valor de uso for a cadeira de madeira, tanto melhor, pois os custos de capital serão menores.

A subsunção formal envolve a expropriação das condições objetivas de trabalho. De modo que, pelos mecanismos jurídicos e de organização social, não resta ao ser humano, no seu meio imediato, e ao seu coletivo, outra forma de subsistir a não ser mediante a venda da sua capacidade laboral. A forma de organização do trabalho, do ponto de vista da subsunção formal, não interessa. Se trabalho braçal, intelectual, com ou sem utilização de ferramentas mais ou menos tecnológicas, com muitas ou poucas horas dedicadas, com salários pagos por dia, semana, mês ou ano, com roupa ou sem roupa, pintado ou não pintado, nada disso importa. O centro da questão, que define a subsunção formal, é a captura do trabalho para o ambiente mercantil e sua incorporação ao processo capitalista de produção do valor, na medida em que existe uma separação entre o capitalista, possuidor dos meios de produção, e o trabalho.

Assim, sem que ocorra esse isolamento do trabalho no processo produtivo, como parte do mecanismo amplo de sobrevalorização, próprio do capitalismo, pode-se dizer que não há subsunção. O próprio Marx, no inédito capítulo VI de “O Capital”, explora situações em que há a presença de formas capitalistas em articulação com outros modos de produção, sem que ocorra a subsunção. Ele diz:

O caráter distintivo da subsunção do trabalho no capital, destaca-se, com a maior clareza, mediante o cortejo com situações em que o capital já existe desempenhando certas funções subordinadas, mas não ainda na sua função dominante, determinante da forma social geral, na sua função de comprador direto de trabalho, e se apropria diretamente do processo de produção (MARX, 1971, p. 77)⁴.

⁴ Em um primeiro e breve exemplo Marx explora a existência do capital usurário na Índia, em que há o adiantamento de matérias-primas, até mesmo dinheiro, e o retorno no formato de juros, que é, nesse caso, a expressão de um tipo de mais-valia. Em seguida, como exemplo genérico, apresenta a dinâmica do capital mercantil. Mas, em ambos os casos, não há subsunção formal do trabalho no capital, uma vez que não existe a relação baseada na compra direta

Como vimos, a subsunção formal acontece com o sequestro de formas de se produzir pela relação capitalista. Ou seja, um modo de produção qualquer é incorporado sem que haja algum tipo de alteração em sua base técnica, mas com a inserção da relação capitalista básica, que se caracteriza pela compra da força de trabalho pelo capitalista, logo a objetivação do trabalho como parte do processo de produção. Sendo assim, com a subsunção formal, o processo de valorização do valor está relacionado ao campo da mais-valia absoluta, pois a coerção apenas opera na escala de produção daquele modo já previamente existente. Já no caso da subsunção real do trabalho no capital, está se falando sobre o modo de produção capitalista em si, reunindo seus aspectos objetivos e subjetivos. Sua expressão direta é a geração de mais-valia relativa (MARX, 1971, p. 78). Toda a produção do saber social é incorporada ao processo capitalista de produção. Isto é, em potência, não existe produção de valor uso que não seja enquanto mercadoria. Toda a produção científica e tecnológica é destinada ao processo de produção para redução do valor individual do produto em relação ao valor social. A subsunção real está ligada à escala de produção no capitalismo e a formação de uma dinâmica de produção em massa. Ao mesmo tempo é a partir da subsunção real que se abre a possibilidade de novos ramos mercadológicos. Esses são os verdadeiros resultados materiais da produção capitalista: aumento da massa de produção e a multiplicação das esferas produtivas, em uma dinâmica de “produção pela produção” (MARX, 1971, p. 91).

2. O indígena, a antropologia e o debate sobre cultura

Arrisco a dizer que, na cosmologia ocidental moderna, o indígena é representado a partir de três marcos teóricos: no pretérito, em que cabem formulações como as de aculturação e deculturação; multiculturalismo; e hibridismo.

No pretérito, o ser indígena é encarado como expressão de um passado já superado e eventualmente remanescente. Dessa maneira, mesmo as comunidades indígenas contemporâneas são tidas como amostras de um passado já superado. Nesse caso, o tempo é uma linha robusta, em progressão infinita, como um grande rio em busca de um mar que não se sabe onde está. Nesse rio, podem ser carreados alguns elementos de sua cabeceira que, eventualmente, nos dão amostras concretas daquilo que consta no registro histórico.

O Antropólogo Marshall Sahlins explica isso muito bem ao longo de sua obra. Por exemplo, no texto “The Original Affluent Society”, em “Stone Age Economics” (2017 [1972]), traz importante tese sobre o desenvolvimento de um “preconceito neolítico” acerca da “pobreza paleolítica”, forjado em meio a um “etnocentrismo burguês”, enquanto uma apreciação ideológica das condições materiais de povos caçadores e coletores. Nesse sentido, Sahlins (2017 [1972]) traz elementos muito interessantes, a partir das etnografias modernas sobre povos caçadores e coletores contemporâneos, sobre como alguns parâmetros, tais como escassez e dispêndio de energia, que supostamente mostrariam a grande vantagem dos sistemas produtivos modernos sobre a economia da pedra, não são capazes de sustentar o argumento. Em suma, os caçadores coletores de hoje, apesar de enfrentar problemas relacionados ao acesso à recursos (causados por nós, brancos), em geral, possuem “abundância”, ao seu modo, e descansam muito mais do que nós (workaholics brancos).

Em resumo, o que embala essa visão quanto a necessidade de superação do “primitivo” é a

do trabalho pelo capitalista, ainda que haja emprego de trabalho excedente e geração de mais-valor. No caso do capital usurário, Marx diz: “de fato, [o capitalista] transforma o seu dinheiro em capital, arrancando ao produtor direto trabalho não pago, sobretrabalho. Porém não se imiscui no processo de produção propriamente dito, processo esse que, hoje como ontem, se desenvolve à margem dele, à maneira tradicional” (MARX, 1971, p. 77). Já no caso do capital mercantil: “A relação capitalista moderna desenvolveu-se, até certo ponto, a partir dessa forma que, num ou noutro ponto, continua a constituir ainda a fase de transição para a relação capitalista propriamente dita. Também aqui não temos ainda uma subsunção formal do trabalho no capital. O produtor imediato continua a permanecer um vendedor de mercadorias e simultaneamente um utilizador do seu próprio trabalho” (MARX, 1971, p. 77).

“certeza” de que ele é pobre, arquétipo da escassez. Visão que é compartilhada também pelas correntes de pensamento críticas ao capitalismo, como lembra Sahlins (2017 [1972]) das obras de Mandel (1962) e Boukharin (1967 [1921]).

O branco, ocidental está “fadado a buscar”, como lembra o próprio Sahlins (2018 [1993]) e, assim, tenta medir o outro a partir de sua régua, se incomoda e não se conforma em estar errado. O branco se pergunta sobre a economia minimalista do indígena: “Porque se contentar com tão pouco?” (SAHLINS, 2017 [1972], posição eletrônica 579); ao passo que os indígenas respondem: porque é “questão de princípio” (GUSINDE, 1961, p. 2 apud SAHLINS, 2017 [1972], posição eletrônica 579-589).

Desde, pelo menos, a segunda metade do século XX a antropologia foi atravessada por um debate muito interessante sobre o tema da cultura, que tem como pano de fundo justamente a construção significativa feita pelo ocidente acerca dos povos não ocidentais (indígenas). Houve uma certa tendência ao abandono do conceito de cultura, pois esse representaria o passado. Mais do que isso, representaria a expressão da persistência de um passado de quando os povos ainda não eram libertos da tirania que era própria das sociedades antigas. A cultura foi associada ao racismo e ao imperialismo, como uma “prisão em espaços de sujeição” e como legitimadora das desigualdades. Sob o assédio da ordem mundial capitalista e a inexorabilidade do progresso, o encaminhamento natural das coisas só se daria via “aculturação”. Os espaços sociais pretéritos já teriam sucumbido e se transformado em “versões locais da civilização ocidental” (SAHLINS, 1997a, p. 42). De modo que, falar em cultura, soava mais como uma desnecessária “demarcação de diferenças”. Ir contra essa ordem natural das coisas seria gerar obstáculos ao desenvolvimento. Exatamente, até a antropologia entrou nessa onda.

Essa fatalidade sobre a cultura chegou a gerar um certo desespero funcional a algumas correntes da antropologia, que viviam intensamente seus trabalhos etnográficos, como se estivessem diante de exemplares raros de uma espécie prestes a entrar em extinção (SAHLINS, 1997a). A certeza era a de que o “objeto” da antropologia desapareceria. Formulações como a da “teoria do desalento” (africano), precursora da “teoria da dependência”, via na modernização o mesmo que deculturação (SAHLINS, 1997a; STOLLER, 1995). A resistência, por parte de povos indígenas, soaria mais como autoilusão diante da força avassaladora da modernidade capitalista (GUPTA & FERGUNSON, 1992).

Mesmo o Professor Hau’ofa, antes de sua “virada ontológica”, refletia e lamentava sobre “as implicações de se ser Pequeno” e como os povos indígenas do Pacífico Sul estavam fadados a uma condição de “soberania vulnerável” e, portanto, sujeitos ao jugo dos países grandes (HAU’OFA, 1986; SAHLINS, 1997b).

Já na abordagem multiculturalista, estamos todos, humanos, unidos por nossa natureza comum, mas com uma multiplicidade cultural, com significados particulares sobre o que está em nossa volta (INGOLD, 1991; VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Uma miscelânea semiológica. Nesse caso, existem distintas maneiras de se representar a realidade, que é única. As formas indígenas são particularidades de representação que, inclusive, podem se misturar a tantas outras. Há uma clara redução da noção de cultura para uma forma de representação, ou à ideia do típico, como “elemento de fantasia”, que faz as vezes de suporte para a “noção ideológica universal”, como menciona Žižek (1998, p. 138). A realidade, única, universal, é material e mentalmente “madura”. Essa é objetiva e sob a qual todos estão subjugados a suas leis. A realidade demanda a negação de uma unidade particular, pois essa mesma negação é o esteio e o “símbolo” da “identidade da completude como tal” (LACLAU, 1996; ŽIŽEK, 1998, p. 139).

A essas alturas está claro que esse é mais um aspecto do projeto universalizante que envolve as relações de poder em um mecanismo de reprodução como o capitalista. Ou seja, se já não se

pode negar a diferença, que ela então seja adestrada. Pois sempre poderá se fazer negócios com a imagem do outro, vendendo suas comidas típicas, suas cores, seus mitos e seus códigos. E paremos por aí, porque além disso, com a evocação de uma realidade cultural outra, aí se referindo às culturas enquanto “formas específicas da vida social humana”, como afirmado por Sahlins (1997, p. 42), já se entra no campo da “desonestidade” pré-política do fundamentalismo que, por definição (branca) é “patriarcal” e “violento” (ŽIŽEK, 1998, p. 139). Elementos que deveriam estar no passado e insistem em não estar. Esse é multiculturalismo capitalista, que limita pela negação, se não completa do outro, de pelo menos daquilo que o é mais substancial a sua forma de ser.

O Hibridismo é a expressão da mistura entre diferentes. Trata-se de um fato da existência, nós, as coisas, e as outras coisas desse mundo nos misturamos todo o tempo, em todo lugar. A questão é, qual a natureza dessa mistura e o que resulta dela? No caso de sociedade humanas a mistura é expressão de relações sociais, as quais podem ser de infinitos tipos. O que se observa na leitura que em geral se faz da história é que a mistura ocorre como um choque violento e não como um abraço simbiótico. Certamente há tensões (BURKE, 2003). Uma forma de entender essas tensões seria pensar em “difrações de raios culturais”, como proposto pelo historiador Toynbee (1957, posição eletrônica 2583-2593), ao teorizar sobre a dinâmica do encontro entre diferentes culturas.

Nos tempos modernos, apesar das “celebrações” do hibridismo como a tônica da pós-modernidade (ANDERSON, 1998), como uma mistura cultural virtuosa em que todos podem acessar a todos para criar o “novo”, sob a influência (talvez melhor seria, o jugo) da forma capitalista de ser, povos como os indígenas são levados a se enquadrar, ao seu modo, à nova realidade da vida. Como Toynbee (1957) sugere, as resistências ou “barreiras” podem levar a penetração mais rápida e forçada de alguns elementos da cultura invasora. Não que os invadidos não encontrem maneiras de tirar algum proveito em favor de sua própria existência.

Também não se pode deixar de lado que se trata de uma via de mão dupla, em que o lado invadido da relação também erradia suas energias. Assim se forma o híbrido. A partir do encontro, o novo se impõe com elementos das duas ou mais realidades pré-existentes, em hibridismos de múltiplas bases (BURKE, 2003).

Portanto, sobre a natureza do híbrido, quando se fala do encontro entre sociedades ou culturas distintas, o que o impulsiona é o choque, a dinâmica do conflito, das irradiações de energias e características que lutam pela sua própria existência ainda que sob a influência modular do outro.

E o que resulta? Nesse tipo de formulação, em geral, o híbrido é visto como uma forma acabada, sintética, até que venha o próximo encontro e, conseqüentemente, a próxima transformação. Dinâmica perpetua. Nota-se, porém, a prevalência de um sinal em favor da forma social mais violentamente sobrepujante. Isto é, na modernidade a transformação constante é a transformação do capitalismo. Como vimos, trata-se da constatação da capacidade do capitalismo de se moldar a diferentes contextos socioespaciais. Logo, as formações híbridas esboçam, antes de tudo, as variedades da forma capitalista, no tempo e no espaço. Nesse contexto, os povos indígenas se enquadram, porém, embutindo localmente elementos de sua cultura e tradição, exatamente como na síntese do “desenvolvimento desigual e combinado” de Trotsky (2017 [1930]).

Nessa tradição, ideias como a da etnogênese tornaram-se importantes. De modo que, grupos humanos, como povos indígenas, quando submetidos ao encontro ou choque, seja pela miscigenação, pelo sincretismo cultural e ritualístico ou por qualquer outra forma de mistura, com o invasor branco ou com outros povos (indígenas ou não indígenas) passa por um processo de

transformação que dá vida a um novo povo (BOCARA, 2005a, 2005b; SCHWARTZ & SALOMON, 2008). A etnogênese como a síntese da dialética do choque cultural (LITTLE, 2004). Como, em geral, o sinal prevalecente é o da modernidade branca, esses povos soam, em nossa metáfora dos tecidos, como um novo tom do vasto cinza, decorado com ornamentos que remetem àquela cultura deixada para trás. Essa integração pode ser direta, com o desmantelamento dos modos propriamente indígenas de produzir e se organizar, ou de maneira mais ampliada, com a incorporação de um modo de produção particularmente indígena ao circuito capitalista de mercado, como na tese de “formação capitalista de relações sociais não capitalistas” de Martins (2010).

Autores que trabalham com a noção de hibridismo fazem algumas mediações importantes que precisam ser ressaltadas. O historiador Leandro Fontella (2020), por exemplo, apresenta uma interpretação acerca dos casos de povos ameríndios, destaca que as dinâmicas de encontro e, portanto, de etnogênese não são exclusividade da relação com o invasor europeu.

No entanto, se a etnogênese está ligada a transformações pelas quais povos são submetidos em meios às suas venturas e desventuras históricas, parece que essa não seria uma exclusividade ameríndia. Seria ou não o “renascimento” um caso decisivo de etnogênese que inventa o europeu? Utiliza-lo como um conceito próprio para a interpretação do processo histórico dos povos ameríndios parece negar o quão étnicos são os processos históricos.

Outra mediação, geralmente feita é, na verdade, uma crítica a um certo essencialismo cultural feito pela antropologia (SAUAD, 1999; BOCARA, 2005b, p. 43). Esse tipo de crítica, antes de qualquer coisa, negligencia o amplo debate antropológico acerca da cultura. Pois, o que está em questão, na maior parte das vezes, não é um sentido “purista”, mas a própria cultura enquanto processo de transformação. Nesse sentido, falar de etnogênese pura e simplesmente enquanto um processo de adaptação reativa, orientada pelo peso transformador do capital, é negar o processo histórico de formação desses povos e seus ecos, que são potência.

Nesses três olhares (no pretérito, multiculturalista e hibridismo) os povos indígenas são o objeto da mudança, de um tipo em que o capital passa a sempre estar presente, como organizador da vida social. Esse é um aspecto importante da discussão. Não se trata simplesmente da presença em si, mas do capital enquanto força dominante na organização da vida coletiva. É justamente essa afirmação que quero colocar em xeque.

3. Subsunção na prática?

Tendo passado por duas grandes lentes da análise branca sobre os indígenas - de um lado o debate da economia política e de outro o debate cultural – a ideia agora é retomar a noção de subsunção em outro patamar, como fio capaz de alinhar os diferentes aspectos do debate. Para ser mais preciso a noção de subsunção será utilizada como parâmetro teórico a respeito do envolvimento ou não das formas sociais indígenas no processo capitalista de produção.

É preciso que se dê a devida atenção às maneiras pelas quais os mundos de povos indígenas se encostam com o mundo capitalista. Esses encontros, do ponto de vista material, podem acontecer em diferentes níveis e é preciso ter cautela para não ser reducionista ao propor uma interpretação. Para tanto, proponho uma abstração em três níveis: circulação de objetos entre mundos distintos; subordinação de um mundo a outro; e subsunção manchada.

Circulação de objetos entre mundos distintos

No primeiro nível dessa abstração - circulação de objetos entre mundos distintos - o assunto é o acesso que povos indígenas tem aos valores de uso produzidos no mundo dos brancos e também o contrário. Historicamente, desde a invasão europeia do continente hoje chamado de

América, foram estabelecidos diversos níveis de trocas entre brancos e indígenas, desde as tradicionais trocas de aproximação⁵, até o estabelecimento de trocas comerciais correntes, em que ambos os lados da relação usufruem de artigos produzidos pelo outro. Há duas situações para esse encontro, considerando o processo de expansão capitalista e que serão mais detalhadas, a seguir.

A primeira e talvez mais conhecida é o interesse capitalista pelo acesso a “recursos” naturais como madeira, minérios e a própria localização de áreas estratégicas utilizadas milenarmente por povos indígenas para suas atividades de reprodução, inclusive antigos mercados estabelecidos com outros povos indígenas. Nesse caso, o movimento mais comum é o de invasão de territórios e retirada forçada de recursos, ao melhor estilo “acumulação por espoliação”. Não há que se falar em subsunção, pois sequer existiram ou existem negociações com os povos indígenas. São práticas de guerrilha de invasão, em que não são raras as situações como a inoculação de patógenos em objetos deixados como “presentes” e a consequente dizimação de grandes contingentes populacionais indígenas, como forma de prevenção a algum tipo de reação. Muitas vezes, o agente direto da violência de espoliação é o Estado (que é, por definição, uma instituição branca). Em outros tantos casos, são os agentes da expansão da fronteira agropecuária que abrem guerra contra os indígenas para a sua consequente expulsão. Os interesses capitalistas se fazem pela força de guerra. A energia de Belo Monte vai abastecer a máquina de reprodução do capital como se no local de represamento das águas do rio Xingu não houvesse ninguém (MAGALHÃES e CARNEIRO DA CUNHA, 2017). O ouro do garimpo nas terras Yanomami irá para Londres, para Índia ou Canadá, para continuar abastecendo as especulações de parte do sistema financeiro (SALOMON, 2020). Tudo isso, sem muito envolvimento indígena enquanto parte do processo produtivo. Aqui o assunto não é de subsunção, é de guerra. É interessante como essa situação é demonstrada no livro de Davi Kopenawa e Bruce Albert (2010), “*A queda do céu*”, e como a exploração do ouro, da madeira e de outros objetos das terras/mundos indígenas significam a extração violenta de parte de seu mundo.

A outra situação a ser analisada nessa primeira etapa do exercício (circulação de objetos entre mundos distintos) é a circulação de mercadorias que tenham como destino o seu uso por povos indígenas. No âmbito dessa discussão é que surge um dos principais argumentos do senso comum dos brancos para a “desindigenização” dos povos. Exageram na popularização de uma retórica que prega a “aculturação” como fato, pois, se o “índio” possui automóveis, *smartfone* e *internet*, já não é mais indígena. Em outras palavras, o estabelecimento de um *status* de cidadania, aos moldes formais que se apregoa em uma concepção estatal colocaria o indígena sob o horizonte categorial de existência social do branco. A moeda, por outro lado, complementaria a “integração” sob o ponto de vista material, de maneira que sua presença sinalizaria em favor da submissão material à ordem econômica moderna. Implícito nesse argumento de “aculturação” está o pressuposto da assimilação objetiva no mundo material branco, ou seja, uma forma de subsunção da atividade indígena no capital.

Contudo, olhando de maneira mais atenta para o que significa a subsunção, na medida que qualquer povo possa ter acesso prático a um determinado artigo, ou valor de uso, inclusive a moeda do outro, ainda que este tenha sido produzido para cumprir o destino de se realizar enquanto valor de troca em outro mundo, isso não significa necessariamente que exista subsunção nessa relação, como nos ensinou Rosa Luxemburgo (1970 [1912]) (a mais-valia também se realiza do lado de fora de seu mundo) e o próprio Marx (1971).

Sahlins (1997a), por exemplo, sintetiza alguns trabalhos etnográficos que demonstram relações *sui generis* de povos indígenas do planeta com os “objetos da modernidade”, sempre com o intuito de fortalecer as relações sociais que lhes são próprias e não o contrário. Situações como

⁵ “Trocas de aproximação” aqui é uma referência à clássica tática de aproximação promovida pelos brancos principalmente quando se trata de indígenas ainda pouco ou nunca antes contactados (RIBEIRO, 1968).

as dos Mendi, da Nova Guiné, em que as trocas cerimoniais, tradicionalmente realizadas com porcos e conchas, passaram a ser complementadas com papel moeda ou caminhões⁶. Catherine Howard (2002) trata de questões similares com respeito aos Waiwai, que vivem em uma área entre a Guiana Francesa e o Brasil.

Do ponto de vista indígena, há também interesses que extrapolam o pretense de deslumbramento de que os brancos pensam ter os indígenas com os feitiços e armas de fogo. Ao longo dos séculos foram desenvolvidas práticas de resistência a esse processo, em favor dos interesses indígenas. O que se encontra, em boa parte dos territórios indígenas é uma situação de usufruto dos artigos produzidos externamente, sem que haja a adesão à forma de reprodução social própria do capitalismo, seja do ponto de vista da subsunção formal ou real. Isso significa dizer que atualmente existem indígenas que usam aparelhos celulares, possuem automóveis, armas de fogo, *internet* e moeda cunhada pelo Estado, assim como há muito tempo usufruem de objetos produzidos por outras sociedades autóctones e mesmo dos brancos (desde que invadiram o continente), mas nem por isso se estabeleceram como força de trabalho sob o jugo de uma determinada lógica de produção controlada pela figura do capitalista. Não se trata, somente, de manutenção ou conservação de determinado tipo de organização do trabalho indígena ou emprego de determinada técnica. Como vimos, isso não seria o suficiente para a eliminação da hipótese da subsunção no capital, pois as relações capitalistas de produção podem conviver com técnicas e formas de cooperação as mais diversas possíveis e oriundas de diferentes culturas – do ponto de vista teórico é justamente o que representa o estatuto da subsunção formal do trabalho no capital. Bem mais do que isso, é uma capacidade de acessar ao produto do mundo do capital estando do lado de fora. O que não é nenhuma novidade se retomarmos de Rosa Luxemburgo, nem mesmo para o capitalista, para o qual pouco importa o que produzir e muito menos como esse produto irá se realizar enquanto mercadoria, desde que se realize.

Há uma indigenização do objeto, das instituições, ou sua “domesticação”, em sentido moderno, como é proposto por Sahlins (1997^a). Esse movimento significa uma desvinculação do objeto de quem o produziu (MUNN, 1992). Os indígenas costumam fazer uma perversão lógica sobre o objeto.

Do ponto de vista do argumento aqui desenvolvido o importante é destacar que esse regime de trocas de objetos entre mundos não é suficiente para dizer que um determinado povo está submetido ou inserido na lógica de reprodução capitalista. Para isso ele teria de ser privado de suas condições objetivas de reprodução. Logo, existem povos que mantêm lógicas próprias de produção material, por conseguinte, com base social distinta daquela própria à sociedade dos brancos. O que significa dizer que nessas sociedades não existe um ou mais capitalistas controlando o processo de produção e a morfologia social destes povos se mantém distinta, ainda que tenha passado por processos de modificação, mesmo que em decorrência da utilização dos objetos dos brancos. A própria Lederman (1986b) mostra como as trocas cerimoniais ou mesmo as disputas por prestígio se intensificaram após o uso do dinheiro. O modo Mendi de existir no mundo se alterou, fundamentalmente, a partir de suas próprias questões. O mesmo é possível dizer sobre os Waiwai (HOWARD, 2002).

A sustentação aqui é pela via da negativa. Em pleno o século XXI, existem sociedades indígenas que não são capitalistas. O que leva a pensar sobre a existência de um fosso entre as formas do ser social indígena e o capitalista.

Subordinação de um mundo a outro

No outro extremo está a subsunção formal da atividade material indígena no modo de produção capitalista. Esse processo pode ser gradativo a partir do primeiro contato. Aqui, adaptando os

⁶ Sahlins (1997a) nesse aspecto faz uma importante referência à antropóloga Rena Lederman, sobretudo nos trabalhos: “*The Structure of Indigenous Development in Mendi*” (LEDERMAN, 1985); “*Changing Times in Mendi: Notes Towards Writing Highland New Guinea History*” (LEDERMAN, 1986a); e “*What Gifts Engender: Social Relations and Politics in Mendi, Highland Papua New Guinea*” (LEDERMAN, 1986b).

termos de Marx (1971), a técnica e a organização da produção material indígena passam a ser determinadas pelo modo de produção capitalista. Em alguma medida, as pessoas de uma comunidade indígena, ainda que mantenham técnicas próprias de produção, formas de organização do processo produtivo e cooperação peculiares, deixam de trabalhar exclusivamente para a reprodução material daquela comunidade propriamente dita e passam alimentar o sistema de acumulação capitalista. Nesses termos, a escala de produção importa, pois passa a ser determinada pelo jugo capitalista e o valor de uso produzido passa a se realizar enquanto valor de troca e não mais para o fim social anteriormente determinado pela sociedade indígena.

Pode-se falar no estabelecimento de formas de trabalho assalariado, mas é preciso fazer antes algumas mediações, para dar mais amplitude a essa interpretação. Trabalho assalariado pode ter uma conotação personalista, que dificultaria a interpretação com relação à algumas comunidades indígenas. Abstratamente podemos falar de um tipo de salário coletivo, a ser distribuído de inúmeras diferentes formas dentro da comunidade. Ainda assim, seria uma forma de subsunção formal daquela forma de cooperação no capital. O que é determinante para que assim ocorra é a existência de mecanismos de controle coletivo da escala de produção e a ausência de alternativas. Esse “salário coletivo” é geralmente pago à alguma institucionalidade representativa dos indígenas no mundo dos brancos, por exemplo a uma associação ou cooperativa de trabalhadores artesanais. O que importa aqui é a determinação imposta pela figura do intermediário entre o produtor direto (comunidade indígena) e o destino da mercadoria. Esse intermediário, uma espécie de capitalista mercantil, exerce (ou intenta em exercer) um grau de coação que lhe permite determinar o ritmo e a escala de produção comunitária para alcance do que lhe importa ao final do processo. Mais do que isso, ele se impõe a partir da falta de alternativas para a manutenção da reprodução material da comunidade. No caso das sociedades indígenas, a limitação de sua territorialidade, pelo aldeamento e trancamento coletivo em fração de terra são os fatores principais. Sob o ponto de vista do capitalista, o processo se realiza em plenitude quando: uma coletividade não tem alternativas a não ser trabalhar na produção de uma mercadoria qualquer, ainda que essa, simbolicamente, traga algo do que caracteriza aquele coletivo; ele remunera essa coletividade por meio de um salário, que é inferior ao valor incorporado; e vende a mercadoria a preço equivalente ao valor incorporado. Temos a famosa relação D-M-D'. O que é peculiar neste caso é o pagamento do salário sob a forma coletiva.

Notemos que esse exercício se diferencia do caso da usura mencionado por Marx (1971), em que, apesar de haver geração de mais valia, não há subsunção porque a relação de produção não é determinada por fatores que têm como pressuposto a falta de outras possibilidades materiais de reprodução comunitária.

Esse cenário abstrato, desenhado acima, é de difícil verificação, pois é comum que se apresentem queixas brancas quanto a capacidade de produção em escala suficiente para atendimento dos anseios capitalistas e, no frígir dos ovos, as comunidades indígenas quase sempre impõem a sua cadência (e acabam por serem chamados de “preguiçosos” pelo branco). A preocupação contrária também é válida, isto é, o poder de coação capitalista pode ser tão sutil que uma estratégia de reprodução material de base comunitária possa aparentar estar emancipada do jugo do capitalismo sem que efetivamente esteja. Contudo, desde que seja o mercado capitalista que determine a escala de produção, por meio do controle do acesso ao mercado, a subsunção estará caracterizada. Isso quer dizer que, o processo capitalista de subsunção das formas de trabalho em seu mecanismo de reprodução, como dito por Marx (1971), além do estabelecimento de uma forma puramente monetária entre o agente que se apropria do sobre trabalho e aquele que o fornece, independentemente do conteúdo do objeto resultante do processo de produção, envolve, também, uma “relação econômica de hegemonia e subordinação” (MARX, 1971, p. 79). Sem o acesso ao mercado, que somente o capitalista mercantil, descrito neste exercício, é capaz de oferecer, a comunidade se vê impedida de se reproduzir materialmente.

O trabalho, ainda que comunitário, tende a ser se tornar objeto de um processo que não está relacionado ao processo de reprodução da vida em si, mas ao atendimento à relação de mercado em troca da remuneração monetária. A produção tende à escala de massa, acima das necessidades de reprodução material comunitária.

Por fim, a relação de subordinação e hegemonia capitaneada pelo capitalista ganha contornos políticos peculiares. O mais comum, quase regra, na história da relação entre capital e comunidades indígenas é que esse contorno seja estabelecido pelo Estado, seja de uma maneira institucionalmente instituída, na forma de políticas indigenistas, seja por meio de uma ação de caráter pessoal promovida pelos agentes estatais responsáveis pela aproximação e atração dos indígenas. Mas também é estabelecida, de maneira complementar, por agentes não estatais, como “proprietários de terra” (leia-se grileiros), grandes comerciantes dos produtos regionais típicos (forma bastante proeminente na Amazônia brasileira, no comércio de produtos da floresta), ou mesmo grandes grupos empresariais da indústria que exploram o trabalho indígena em parte do processo produtivo, principalmente como fornecedores de insumos. Entretanto, o marco fundamental desse processo é a presença do Estado dos brancos na produção das condições necessárias.

Para se efetivar esse quadro é necessário que a comunidade seja alvo de algumas medidas de restrição que a impedem de reproduzir conforme seu acúmulo histórico de técnicas e práticas sociais que lhe caracteriza. No caso dos povos indígenas essa questão pode girar em torno da sedentarização de comunidades que tradicionalmente se caracterizam por serem nômades ou seminômades, portanto, a retirada de sua capacidade de livre locomoção. Também, a restrição dos espaços para a prática material de reprodução relacionadas a caça, pesca, coleta e agricultura feitas nos moldes técnicos indígenas. Nos termos de Marx (1985 [1857-1858]), sobre as “formações econômicas pré-capitalistas”, significa dizer que o capitalismo encontrou maneiras distintas de desprover comunidades indígenas de suas formas de propriedade⁷. Ou mesmo a conhecida “acumulação por espoliação”, como dito Harvey (2004).

Nessa extremidade do desenho teórico sobre a relação material entre indígenas e não indígenas, trabalha-se com a possibilidade de subsunção formal do trabalho no capital e não com a de subsunção real. O motivo lógico para isso é que a subsunção real do trabalho no capital significa a completa dissolução do que constitui ser uma outra sociedade. Na subsunção real, trata-se do capitalismo em si. De modo que, já não faz sentido, do ponto de vista material, portanto social, falar em diferença, a não ser no nível das representações e da retórica.

Essa hipótese, da subsunção real de um povo indígena, é de difícil (não impossível) realização, pois ela tende a negar a capacidade de uma forma social permanecer existindo, desde que haja um coletivo que lhe dê sentido. Como se estivéssemos falando da conatus, ou força de potência do indígena permanecer indígena, a partir de uma inspiração em Spinoza (2009 [1677]). Ao mesmo tempo, ao assumir a não subsunção real do ser social indígena no capital, nos leva, por conseguinte, a interpretar que ser indígena é mais do que ser parte de uma etnia em um sentido biológico ou semiológico, mas estar, pensar e agir no mundo de uma maneira singular, a partir do acúmulo de fatos e reflexões que lapidou a experiência social e étnica de ser.

⁷ Esse debate é importante, mas não será enfrentado agora. Guardo dúvidas se é possível falar em formas de propriedade para alguns povos indígenas, mesmo de maneira abstrata, como propõe Marx. Talvez, para alguns, não. E esse apreçado esboço de conclusão está relacionado com o modo pelo qual alguns povos indígenas compreendem a sua existência, que não estaria deslocada daquilo que chamamos de natureza. Essa é questão essencial para o argumento de sustentação deste trabalho. Mas, por hora, ainda não há até aqui substância suficiente para o desenrolar. De qualquer modo, na estrutura teórica de Marx, nossa baliza até aqui, isso não parece fazer diferença, pois a noção de propriedade está ligada à existência da capacidade subjetiva da espécie humana, como “unidade natural do trabalho com seus pressupostos materiais” (MARX 1985 [1857-1858]). Ou seja, no limite, para Marx, o humano é proprietário de si mesmo, na medida em que tem a consciência de sua capacidade manipulativa do natural.

No limite, é indígena quem os indígenas, enquanto sociedade, reconhecem como indígena. O ser indígena se transforma ao longo do processo histórico, assim como o que ocorre com ser branco ou qualquer coisa que o valha. Afinal, “no Brasil, tomo mundo é índio, exceto quem não é”, como fora muito bem alertado por Eduardo Viveiros de Castro (2006).

O que se quer ressaltar é que por mais que haja um ataque violento e até mesmo a efetivação de uma relação de hegemonia do capital sobre a reprodução material de povos indígenas, em geral, há sempre uma demonstração de subversão a este jugo. A realização da subsunção real é um fenômeno propriamente capitalista e, portanto, em vista do contraste com uma outra forma de ser, pressupõe a aniquilação violenta de uma singularidade social diferencial. Isso pode ser feito, inclusive, em tom de homenagem ao ser social morto, com a apropriação de seus símbolos e construção de uma narrativa de memória sob a ótica do aniquilador (PACHECO DE OLIVEIRA e FREIRE, 2006). É feita uma saudação a um passado, pretensamente, quase que imemorial. Os remanescentes são individualmente “incluídos” na vida capitalista e, como qualquer outra pessoa desprovida de possibilidades, colocam à venda o que lhes restou, isto é, sua capacidade de trabalho. Isso geralmente é feito em funções subalternas e precárias da sociabilidade capitalista (MARTINS, 2010, p. 12). Junto dessa forma precária de inclusão, em geral, está também o negacionismo pessoal do ser indígena, em geral por medo das reações preconceituosas e violentas que isso acarreta, como foi mostrado no documentário “Índios no Brasil” (TV ESCOLA, 2001).

Ainda assim, há possibilidade do passado do aniquilado emergir para construir o futuro. Essa é uma realidade. Impressiona o aumento dos autodeclarados indígenas no Brasil nas últimas duas décadas, saindo de cerca de 294 mil, em 1991, para algo próximo a 820 mil, em 2010, segundo os resultados do Censo Demográfico do IBGE (2012). Mais do que isso, o resgate, a partir de um quadro de “quase desaparecimento”, das línguas, das formas de organização social e de se fazer economia, em suma, da cultura.

Mesmo com o histórico movimento de aniquilação indígena, há uma espécie de memória milenar indígena, que é base de sua estrutura de corpo e mente e que o faz se rebelar, de distintas maneiras, à subsunção do seu ser.

Subsunção manchada

Entre os dois níveis abstratos até aqui descritos, por meio dos quais se apresentou possibilidades de interpretação do encontro entre o mundo capitalista dos brancos e o mundo dos indígenas, está o nível do que proponho ser chamado de subsunção manchada. Trata-se de uma proposição teórica que tem em seu fundamento o entendimento do real a partir de uma dinâmica relacional entre mundos. Mais propriamente, a realidade é composta por conflitos entre mundos, cada qual com a sua ontologia, sua maneira de ser e seu desejo de viver. Ou seja, a pressuposição da existência de uma relação conflituosa entre seres humanos que possuem diferentes cosmologias, ou entendimentos distintos sobre o que significa a existência enquanto tal. Faço nada mais do que adaptar ao discurso deste trabalho algo que é presente na filosofia indígena e que têm forte expressão na noção de ch'ixi.

Foi por meio da leitura de Silvia Rivera Cusicanqui⁸ que cruzei com essa importante noção da filosofia Andina-Aymara. Ch'ixi, portanto, segundo Cusicanqui (2015; 2018), é uma noção aymara designada para se referir à realidade como algo “manchado”, como cores justapostas do mármore, “gris jaspeado”. Como mancha, ch'ixi é a expressão da convivência contenciosa entre coisas diferentes em um mesmo corpo. Diferenças que sempre guardam o potencial de afloramento, cada qual alimentando-se de seu passado existencial para se fazer valer no futuro potencial. Ela nos apresenta a noção de ch'ixi para discutir as questões políticas que envolvem os povos indígenas e mestiços da Bolívia desde o processo de colonização espanhola. Explora

⁸ Silvia Rivera Cusicanqui é socióloga, feminista, chola, nascida em 1969, em La Paz, na Bolívia e importante teórica de ascendência aymara.

o aflorar da forma indígena de ser no cotidiano das populações periféricas e em ambientes de revolta social (CUSICANQUI, 2010 [1983]). O tema do colonialismo permeia todo esse debate, seja no sentido de ter em ch'ixi um elemento de compreensão e mobilização para as lutas anticoloniais, seja para a denúncia de que essas lutas não se resumem aos grandes temas institucionais, como na formação de um Estado liberto do jugo colonial, mas sim a existência da emancipação em formas outras de organização dos coletivos humanos.

Ch'ixi guarda certa relação com o conceito ocidental apresentado por Foucault (2008 [1979]) de biopolítica, na medida em que aborda também a questão das relações de poder no nível do corpo, como afirma a própria Cusicanqui (2018). De modo que, existe uma biopolítica de colonização do corpo e de suas subjetividades. A partir do contato entre a sociedade ocidental (branca) e as sociedades indígenas, instaura-se uma dinâmica de colonização dos saberes e das formas de existir. No contexto latino-americano essa dinâmica atravessa até mesmo os processos de independência nacional, se materializando na forma de um colonialismo interno, por meio de esquemas racionais totalizantes, mesmo quando o discurso proeminente é o de um processo de libertação. Nesse sentido, está implícito nas lutas de independência das nações latino-americanas um projeto de subjugação de povos indígenas ao poder estatal – forma institucional própria do mundo ocidental e com interesses diversos dos indígenas.

Aliás, o tema do colonialismo interno é muito caro para Cusicanqui (2010 [1983]; 2015; 2018). Ela faz uma forte crítica às esquerdas bolivianas que, ao seu ver, não conseguem se libertar da racionalidade colonial e reproduzem, em escala nacional, as práticas dominadoras do colonizador europeu. Para explicar o mecanismo de colonização interna, utiliza-se da metáfora da lepra, ao comparar as reservas indígenas aos espaços de confinamento utilizados para o isolamento dos doentes, sem que sejam consideradas as singularidades entre as diferentes etnias. A questão importante nessa crítica de Cusicanqui e que, com considerável segurança, pode-se estender ao indigenismo progressista brasileiro, é a subjugação do projeto libertador anticolonial aos termos que caracterizam a sociabilidade do próprio colonizador. Dito de outra forma, a busca é pela representação de um certo apelo por se tornar um europeu, para enfrentar questões europeias e assim, talvez, alcançar alguma virtual emancipação. Aqui no Brasil, no campo intelectual, esse debate ficou famoso pelas controvérsias que atravessaram as grandes correntes de interpretação do Brasil e que envolveu também frações políticas do Partido Comunista Brasileiro (PCB) e outros movimentos. No campo mais crítico, de orientação marxista, o debate girou em torno da tese de que o Brasil deveria se consolidar enquanto uma sociedade capitalista moderna para, então, somente após a consolidação de uma burguesia nacional, sobrevir o afloramento das contradições que levassem à revolução emancipatória. Do lado das elites, uma eterna avidez por ser o Brasil europeu, que consome como o europeu, que se porta como europeu, que vivem entre os europeus. Mas, não são, como bem nos explica Fanon (2008 [1952]), a quem Cusicanqui (2018) também faz referência, pelas similaridades das questões frente ao poder colonial também enfrentados na Bolívia. São os dilemas do ser manchado pelo encontro, de certa forma, mesmo para as “classes médias” latino-americanas. Dentre esses dilemas está o choque de realidade dos colonizados ao saberem que não são parte integrante do corpo social do colonizador.

O colonialismo é tema importante na construção teórica de Cusicanqui, por tomar formas diferentes ao longo do processo, que se propagam sob o manto discursivo de ações nomeadas como “civilizatórias”. Isto é, extravasa a perspectiva geopolítica dos Estados-nação e opera na desconstrução-reconstrução de uma nova realidade social (material e subjetiva) sobreposta à “anterior”, ou ao diferente. Nesses termos, fica claro que o movimento de expansão capitalista se torna central na concepção do colonialismo moderno.

A serviço desse movimento, baseado na difusão de uma consciência intolerante, numa pretensa forma de racionalidade única, para Cusicanqui (2015; 2018) as noções de progresso e desenvolvimento são sacadas como armas destinadas a atingir o inconsciente e a subjetividade dos povos invadidos. Uma forma de altruísmo superficial, que funciona como o projétil utilizado

para o pretenso assassinato da multiplicidade, camuflado pelo discurso da erradicação da pobreza e do atraso. Quem contestaria?

Os povos indígenas, em grande medida, têm problematizado esse projeto (KOPENAWA e ALBERT, 2010). Sahlins (1997a) evoca o entendimento de que, onde se vê controle capitalista e consequente tendência ao desaparecimento das culturas indígenas, o que há, em realidade, é um processo de “indigenização da modernidade”.

Nesse sentido, pensar ch'ixi envolve compreender a realidade a partir de singularidades múltiplas, que são capazes de expressar seu conhecimento histórico e de colocar em prática, ainda que de forma encoberta, formas de organização social características, que são fundamentais para a manutenção de coletividades humanas que vivem deslocadas do sentido de vida dentro do sistema do capital. Ainda que envoltas pelo simbolismo dominante no mundo atual, que inseridas precariamente como força de trabalho na produção de mercadorias, que consomem os objetos do mundo do capital, em cada ato desses há uma mancha, uma prática subversiva que foge ao estamento normativo moderno controlado sob a racionalidade do capital. Cusicanqui (2015) fala de uma versão ch'ixi da conatus em Spinoza (2009 [1677]): o esforço da coisa de continuar a existir e se aprimorar, que envolve Ch'amancht aña: impulso coletivo de realizar um desejo; conhecer/atualizar o passado e imaginar outro futuro possível no caminho (CUSICANQUI, 2015; GAGO, 2015).

A percepção a ser defendida aqui é a de que os povos não brancos do planeta, possuem em suas filosofias este sentido que os indica a possibilidade/necessidade de se viver em dois mundos simultaneamente. Algo que se intensificou dada a agressividade do projeto branco sob a forma capitalista. Esse segredo se revela quando olhamos por debaixo do grande tecido cinza. Os tecidos coloridos estão lá, no cotidiano dos povos do planeta em uma série de atos que já classificamos como subversões, insistências, resistências e afrontas frente a ordem mundial. Está na fetichização ritual do papel moeda e sua subordinação ao “costume” (BLOCH & PERRY, 1989; SAHLINS, 1997b). Fica evidente, por exemplo, quando os Mendi, da Nova Guiné, afirmam que o verdadeiro sistema de troca é o deles, e o sistema de subsistência é na verdade o europeu (SAHLINS, 1997a; LEDERMAN, 1968b). Está no fortalecimento dos laços de parentesco, por meio da relação entre diásporas e espaços de origem, inclusive com utilização estratégica dos objetos da modernidade – entre os quais o dinheiro – e com o estabelecimento de “comunidades multilocais de dimensões globais” (SAHLINS, 1997b), ou multiterritoriais (HAESBAERT DA COSTA, 2006).

Essa capacidade de viver em dois mundos é muitas vezes expressa como uma “translocalidade” (SAHLINS, 1997b). Mitchell (1967), por exemplo, indica a existência de “mudanças situacionais”, ao estudar pessoas que simultaneamente viviam o processo de urbanização africano e a vida tribal. O faz em contraponto às teses de “destribalização”, pois percebeu um processo de reforço das identidades e das condições de reprodução tribais. Vejamos, a pessoa se enquadra como um proletário urbano, mas em uma condição transitória, que a permite retornar a seu espaço original em condições de reivindicar uma condição de maior status. Bonnemaïson (1985 apud SAHLINS, 1997b) faz análise similar sobre os povos malanésios e sobre como essa estada no mundo do capital soa como uma epopeia contemporânea. Esse sentido também é exposto por Turner (1995) quando trata das táticas Kayapó de “pacificação do branco”.

É óbvio que a vivência no mundo dos brancos gera tensões internas, inclusive intergeracionais. Contudo, é preciso chamar atenção para a existência de mecanismos, ideias e sentimentos que, em geral, observando a partir do mundo dos brancos, não fazemos ideia de que existem. Algo que parece permear a relação dos povos do planeta em contraponto à sociedade ocidental é um sentido de superioridade moral.

Outro aspecto importante, que está embutido na evocação do problema ontológico aqui posto, é a possibilidade da compreensão diferenciada do que é ser no tempo e no espaço. Dito de outro modo, há uma questão quanto à consciência de espaço-tempo que pode ser diferencial entre

diferentes grupos de seres humanos. Logo, questões relacionadas a processos materiais podem, mais do que ter diferentes significações de um ponto de vista cultural, serem vividos de maneira distinta. De modo que, o que é para um não o é para outro. E não se trata da percepção em si com relação ao evento, mas da maneira pela qual a vivência lhe atribui significado. Mais do que uma vivência estática, tal qual um recorte de um instante no tempo, trata-se do acúmulo de experiências que se estendem ao longo de séculos e que forjam a subjetividade de seres que vivem em grupo, em sociedade.

Da perspectiva do mundo dos brancos, a categoria do trabalho está no centro do que significa viver no mundo. O dispêndio de energia vital é consciente e voltado para a produção de valores de uso que satisfazem as necessidades humanas, resgatando novamente os termos postos por Marx (2011 [1867]). Nessa perspectiva, o trabalho é condição de existência do homem. É a “eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre o homem e a natureza e, portanto, da vida humana” (MARX 2011 [1867], posição eletrônica 2222). Logo, o processo de subsunção formal do trabalho no capitalismo, corresponde ao direcionamento daquilo que existe de essencial para a vida da espécie humana em favor de interesses específicos. No caso do capitalismo, “direcionado como simples fator do capital que se autovaloriza” (MARX, 1971, p. 74). Em outras palavras, passa a ser moldado como atividade humana em que a satisfação das necessidades de reprodução material fica em segundo plano.

Como foi abordado, de fato, é plenamente possível que o processo de subsunção formal do trabalho de povos indígenas ocorra. O que também pode ser corroborado por meio da investigação dos fatos históricos, desde que interpretemos a coisa a partir de nossa perspectiva. Ainda assim, como fora defendido acima, o contrário também é possível. Ou seja, mesmo com o estabelecimento de uma relação de troca material entre sociedades indígena e branca capitalista, existem mecanismos que permitem que a subsunção não ocorra.

Entretanto, a subsunção caracterizada pela nossa perspectiva existencial é uma coisa. Pela perspectiva do outro também é outra coisa. Principalmente se na perspectiva do outro, ao contrário da nossa, há lugar conceitual para a existência de diferentes perspectivas.

E se fosse possível que passássemos a enxergar o mundo a partir da perspectiva indígena? A maneira de compreensão a respeito do ato físico de manipular a natureza, o qual chamamos abstratamente de trabalho, para gerar uma natureza humanizada, seria o mesmo? Nessa perspectiva outra, existem noções equivalentes para trabalho e natureza? O que significa estar sob o jugo de alguém de outro mundo, para o qual os seres não são seres e são coisas, mesmo sabendo que as coisas de outrem são, na verdade, seres? Ao modo ch'ixi, os indígenas vivem simultaneamente em dois mundos e conseguem manipular essas diferentes filosofias em favor da existência de seu mundo.

4. Referências

- ANDERSON, Perry. **The origins of postmodernity**. London/New York: ed. Verso, 1998.
- BLOCH, Maurice; PERRY, Jonathan. **Money & the morality of Exchange**. London, ed. Cambridge University Press, 2010 [1989].
- BOCARA, Guillaume. Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo. In.: NUEVO MUNDO MUNDOS NOVOS. 2005. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/426>>, acessado em 06 de julho de 2020.
- BOCARA, Guillaume. Génesis y estructura de los complejos fronterizos euro-indígenas. Repensando los márgenes americanos a partir (y más allá) de la obra de nathan wachtel 2005. In: MEMORIA AMERICANA 13, Año 2005b, pp. 21-52.
- BONNEMAISON, Joel. The Tree and the Canoe: Roots and Mobility in Vanuatu Societies. In: CHAPMAN, M. (ed.). MODERNITY AND IDENTITY IN THE ISLAND PACIFIC. PACIFIC VIEWPOINT (SPECIAL ISSUE), 26(1), 1985: pp. 30-62.

- BOUKHARIN, N. **La théorie du matérialism historique**. Paris: ed. Editions Anthropos, 1967 [1921].
- BRASIL. Decreto nº 426, de 24 de julho de 1845. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dim/DIM2647.htm>. Acesso em 07 de julho de 2020.
- BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. Tradução de Leila Souza Mendes. São Leopoldo: ed. Editora UNISINOS, 2003.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania**. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 2012 [1992].
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: ed. UBU, 2017 [1974].
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **“Oprimidos pero no vencidos”: luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980**. La Paz: ed. La Mirada Selvaje, 2010 [1983].
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen: Miradas ch’ixi desde la historia andina**. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón, 2015.
- CUSICANQUI Silvia Rivera. **Um mundo ch’ixi es possible: Ensayos desde un presente en crisis**. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón, 2018.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: Ed. EDUFBA, [1952] 2008
- FONTELLA, Leandro Goya. O conceito de etnogênese: o dinamismo histórico das identidades coletivas. In.: HISTÓRIA: DEBATES E TENDÊNCIAS, Passa Fundo, v. 20, n. 1, 2020, pp. 19-35.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica: curso dado no Collège de France (1978-1979)**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.
- GAGO, Verónica. **La razón neoliberal: Economías barrocas y pragmática popular**. Buenos Aires: Ed. Tinta Limón, 2015.
- GOMES, Mércio Pereira. **Os índios e o Brasil: passado, presente e futuro**. São Paulo: ed. Contexto, 2012.
- GUPTA, Akhil; FERGUNSON, James. Beyond "Culture": Space, Identity, and the Politics of Difference. In.: CULTURAL ANTHROPOLOGY, v. 7, n. 1, Space, Identity, and the Politics of Difference, 1992, pp. 6-23.
- GUSINDE, Martin. The Yamana. Vol 5. Translator to Frieda Schutz. ed. Human Relations Area Files, New Haven, 1961.
- HAESBAERT DA COSTA, Rogério. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: ed. Bertrand Brasil, 2006.
- HARVEY, David. **O novo imperialismo**. Tradução de Adail Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: ed. Edições Loyola, 2004.
- HAU’OFA, Epli. The Implications of Being Very Small. Paper delivered to the Tokai University/Friedrich Ebert Stiftung Seminar on Cooperation in Development. Tokyo: 1986.
- HOWARD, Catherine V. **A domesticação das mercadorias**. In.: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: ed. Editora UNESP, 2002.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Os indígenas no Censo Demográfico 2010: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf>. Acessado em 07 de julho de 2020.

INGOLD, Tim. Becoming Persons: Consciousness and sociality in human Evolution. In: CULTURAL DYNAMICS, v. 4, n.3, 1991, pp. 355-378.

KRENAK, Ailton. **O amanhã não está à venda**. São Paulo: ed. Companhia das Letras, 2020.

LACLAU, Ernesto. **Emancipación y diferencia**. Buenos Aires: ed. Ariel, 1996.

LEDERMAN, Rena. The Structure of Indigenous Development in Mendi. In.: SIMPÓSIO EQUALITY AND HIERARCHY IN HISTORICAL COUNTERPOINT, AMERICAN ANTHROPOLOGICAL ASSOCIATION. Washington D.C: 1985.

LEDERMAN, Rena. Changing Times in Mendi: notes towards writing highland New Guinea History. In.: ETHNOHISTORY, v. 33, n. 1, 1986a, pp. 1-30.

LEDERMAN, Rena. **What gifts engender: social relations and politics in Mendi, highland Papua New Guinea**. Cambridge: ed. Cambridge University, 1986b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. Tradução de Wilson Martins. São Paulo: ed. Editora Anhembi Limitada, 1957.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In.: ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO 2002/2003. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, 2004.

LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do capital: estudo sobre a interpretação econômica do imperialismo**. Tradução de Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: ed. Zahar Editores, 1970 [1912].

MAGALHÃES, Sônia Barbosa; CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Coord.). **A expulsão de ribeirinhos em Belo Monte: relatório da SBPC**. São Paulo: ed. SBPC, 2017.

MANDEL, Ernest. **Traite d'économie marxiste**. Vol 2. Paris: ed. Julliard, 1962.

MARTINS, José de Souza. **O cativo da terra. Edição revista e ampliada**. São Paulo: ed. Contexto, 2010.

MARX, Karl. **O Capital: Livro I, Capítulo VI (inédito)**. Tradução e notas de Pedro Scaron. Buenos Aires: ed. Signos, 1971.

MARX, Karl. **Formações econômicas pré-capitalistas**. Tradução de João Maia. Rio de Janeiro/São Paulo: ed. Paz e Terra, 1985 [1857-8].

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Traduzido por Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: ed. BOITEMPO, 1998 [1848].

MARX, Karl. **O capital: crítica da Economia Política. Livro I: O processo de produção do Capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: ed. BOITEMPO 2011 [1867]. Versão do Kindle.

MITCHELL, J. Clyde. **Theoretical Orientations in African Urban Studies**. In.: BANTON, Michael. **The social anthropology of complex societies**. London/New York: ed. Routledge, 1967.

MUNN, Nancy D. The cultural anthropology of time: a critical essay. In.: ANNUAL REVIEW OF ANTHROPOLOGY, v. 21, 1992, pp. 93-123.

PACHECO DE OLIVEIRA, João; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha (ORG.). **A Presença Indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, 2006.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. São Paulo: ed. Círculo do Livro, 1968.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). Traduzido por Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. In.: MANA, v. 3, n. 1, 1997a, pp. 41-73.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte II). Traduzido por Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro. In.: MANA, v. 3, n. 2, 1997b, pp. 103-150.

SAHLINS, Marshall. **Stone age of Economics**. London/New York: ed. Routledge, 2017 [1972].

SALOMON, Marta. A nova corrida do ouro na Amazônia: onde garimpeiros, instituições financeiras e falta de controle se encontram e avançam sobre a floresta. Instituto Escolhas, Texto para discussão, 2020. Disponível em: <http://www.escolhas.org/wp-content/uploads/2020/05/TD_04_GARIMPO_A-NOVA-CORRIDA-D-O-OURO-NA-AMAZONIA_maio_2020.pdf>. Acessado em 07 de julho de 2020.

SCARON, Pedro. **Advertência do tradutor**. In. MARX, Karl. **O Capital: Livro I, Capítulo VI (inédito)**. Tradução e notas de Pedro Scaron. Buenos Aires: ed. Signos, 1971.

SILVA, Cristhian Teófilo da. Indigenismo como ideologia e prática de dominação: apontamentos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada. LATIN AMERICAN RESEARCH REVIEW, v. 47, n. 1, 2012, pp. 16 – 34.

SPINOZA, Baruch. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte, 2009 [1677].

STOLLER, Paul. **Embodying colonial memories: spirit possession, power and the Hauca in West Africa**. New York: ed. Routledge, 1995.

TIBLE, Jean. **Marx selvagem**. São Paulo: ed. Annablume, 2013.

TOYNBEE, Arnold J. **A study of history**. New York/Oxford: ed. Oxford University Press, 1957.

TURNER, Terence. **The Kayapo revolt against extractivism: an indigenous people's struggle for socially equitable and ecologically sustainable production**. Manuscrito, 1995. Disponível em: <<https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1525/jlca.1995.1.1.98>>. Acessado em 07 de julho de 2020.

TV ESCOLA. Documentário “Índios no Brasil”, 2001. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ScaUURAJkC0&t=1054s>>. Acessado em 07 de julho de 2020.

TROTSKY, Leon. **A história da revolução russa**. Tradução de E. Huggins. Brasília: ed. Edições do Senado Federal, 2017 [1930].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Araweté: os deuses canibais**. Rio de Janeiro: ed. Jorg Zahar/ANPOCS, 1986.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”. Entrevista à equipe de edição. In.: **Povos indígenas no Brasil**. São Paulo, ed. Instituto Socioambiental, 2006. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf>. Acessado em 07 de julho de 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**. São Paulo: ed. COSAC NAIFY, 2015.

ŽIŽEK, Slavoj. **Multiculturalismo, la lógica cultural del capitalismo multitudinal**. In.: JAMESON, Fredric; ŽIŽEK, Slavoj. **Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo**. Buenos Aires/Barcelona/México: ed. Paidós, 1998.