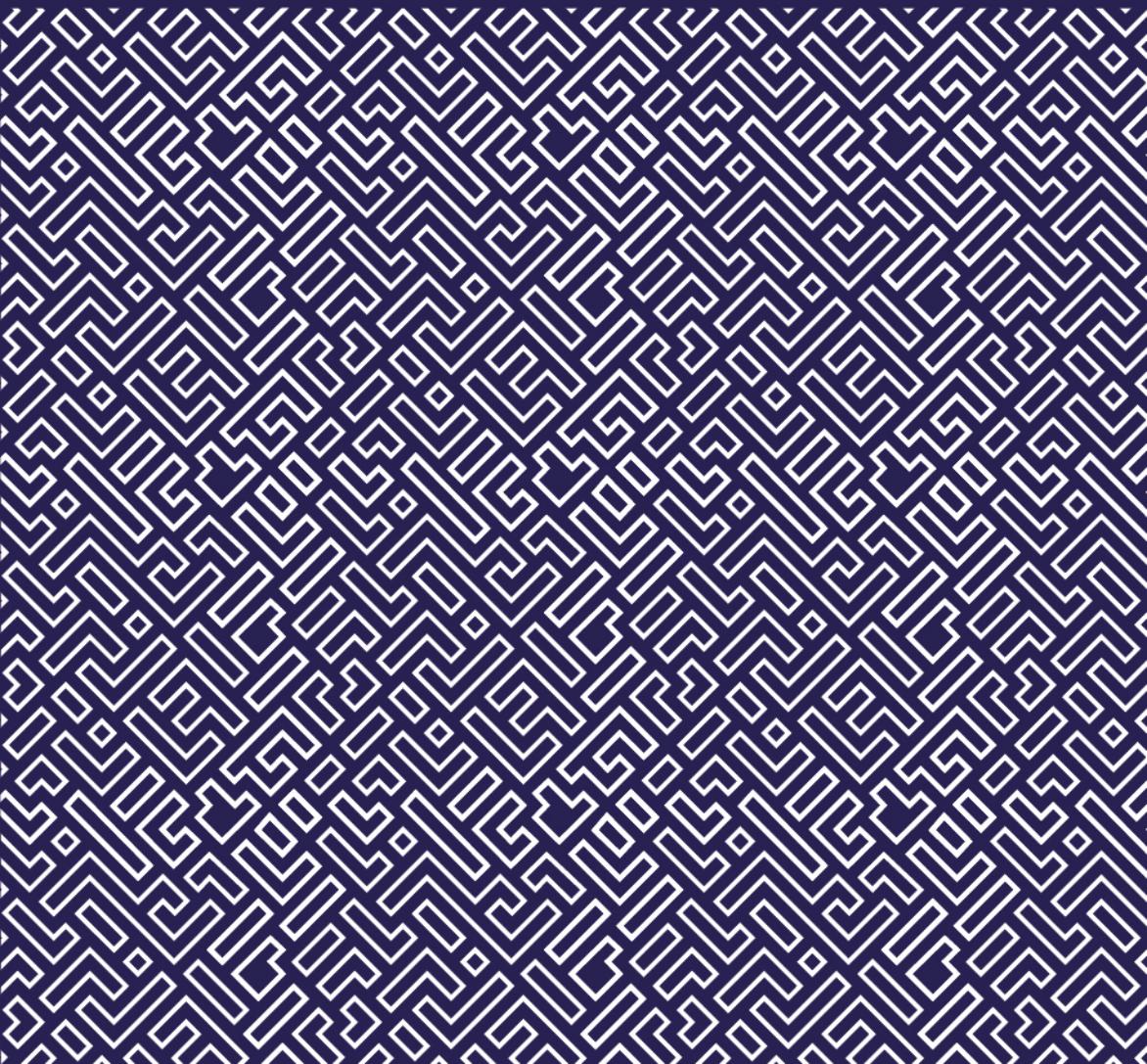


MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA COM POVOS INDÍGENAS

Contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico

Ricardo Verдум | Ana Margarita Ramos

Organizadores





MUSEU
NACIONAL
U F R J



FORDFOUNDATION



LACED


LABORATÓRIO DE PESQUISAS
EM ETNICIDADE, CULTURA
E DESENVOLVIMENTO



MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA COM POVOS INDÍGENAS

Contribuições teóricas, metodológicas,
éticas e políticas ao fazer etnográfico

Ricardo Verдум | Ana Margarita Ramos

Organizadores

© Ricardo Verдум e Ana Margarita Ramos/E-papers Serviços Editoriais Ltda., 2020.
Todos os direitos reservados a Ricardo Verдум e Ana Margarita Ramos/E-papers Serviços Editoriais Ltda. É proibida a reprodução ou transmissão desta obra, ou parte dela, por qualquer meio, sem a prévia autorização dos editores.
Impresso no Brasil.

ISBN 978-65-87065-06-9
DOI 10.48207/9786587065069

Revisão
Nancy Soares

Diagramação e Capa
Michelly Batista

FINANCIAMENTO

Este livro foi integralmente financiado com recursos do projeto “Efeitos sociais das políticas públicas sobre os povos indígenas. Brasil, 2003–2018. Desenvolvimentismo, participação social, desconstrução de direitos, e violência”, financiado pela Fundação Ford (Doação nº 0150-1310-0), desenvolvido no Laboratório de Pesquisas em Etnicidade, Cultura e Desenvolvimento (Laced) / Departamento de Antropologia / Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro, sob a coordenação de Antonio Carlos de Souza Lima.

Disponível no site da Editora E-papers
<http://www.e-papers.com.br>
Avenida das Américas, 3.200 bloco 1 sala 138
Barra da Tijuca – Rio de Janeiro – Brasil
CEP 22.640-102

CIP–Brasil. Catalogação na fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

M487

Memórias, violências e investigação colaborativa com povos indígenas : contribuições teóricas, metodológicas, éticas e políticas ao fazer etnográfico / [Myriam Jimeno ... [et al.]] ; organização Ricardo Verдум, Ana Margarita Ramos. – 1. ed. – Rio de Janeiro : E-papers ; Brasília [DF] : ABA Publicações, 2020.

350 p. ; 23 cm.

Inclui bibliografia
ISBN 978-65-87065-06-9

1. Violência – América Latina. 2. Violência – Aspectos sociais. 3. Violência política.

4. Violência – Sociologia. I. Jimeno, Myriam. II. Verдум, Ricardo. III. Ramos, Ana Margarita.

20-67636

CDD: 303.6098

CDU: 323.285(8)

MEMÓRIAS, VIOLÊNCIAS E INVESTIGAÇÃO COLABORATIVA

Ana Margarita Ramos

Ricardo Verдум

O caminho que nos levou até este livro vem sendo trilhado faz alguns anos. Transitando por distintos territórios, nossos caminhos se cruzaram pela primeira vez no processo de preparação de uma coletânea sobre autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça de povos indígenas na América Latina. Em tempos mais recentes, na organização de um dossiê temático para uma revista dedicada ao tema do acesso à justiça e direitos nas Américas, e na coordenação de um simpósio no 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina (CIPIAL).¹

Neste livro, pretendemos dar mais um passo nesta caminhada colaborativa de reflexão sobre memória. Reunir pesquisadores que, a partir do seu trabalho de investigações, aprofundassem a discussão e trouxessem relevantes contribuições teóricas, metodológicas e éticas para o estudo de processos socioculturais com pessoas e comunidades vivendo em contextos de violência e terror ou que foram afetadas por ações de violência política na América Latina. Na sua organização, partimos de duas premissas principais. A primeira é que a memória (seja ela social, coletiva, histórica ou individual) é um campo de disputas sociopolíticas. Um campo onde o recordar, o falar, o silenciar e o esquecer estão sujeitos às micropolíticas da vida cotidiana e aos limites estabelecidos por poderes constituídos em diferentes escalas e âmbitos, agindo de maneira sutil ou enérgica. Daí por que falar de lembranças e esquecimentos impostos e em processos de domesticação do lembrar (BRIONES, 1994; VERDUM, 1994; RAMOS, 2011).

A segundo premissa é que as investigações com memórias têm se mostrado um importante meio de promoção de direitos, de construção

1 A coletânea organizada por Ricardo Verдум e Edviges M. Ioris (UFSC) foi publicada em 2017; o dossiê organizado por Ricardo Verдум e Ana Margarita Ramos foi publicado na Revista *Abya Yala* (UnB) em 2018; e o simpósio teve lugar em Brasília em julho de 2019.

e reestabelecimento de capacidades de agência individual e/ou coletiva e acesso à justiça, beneficiando particularmente os setores da população em situação de exclusão política e de discriminação social, econômica, étnica e racial. Aqui estão incluídos, dentre outros, os setores sociais explorados, humilhados, desterrados e reprimidos por grupos sociais que constituíram e que controlam, em seu benefício, os aparatos de poder estatal e/ou paraestatal. Inclui também os indivíduos e as comunidades afetadas por conflitos armados desencadeados no interior dos Estados nacionais ou em decorrência de disputas entre Estados por território e recursos naturais; e os sobreviventes de processo de massacre ou violência de grande magnitude (STAVENHAGEN, 1996; JELIN, 2002; DEGREGORI, 2003; WITTMANN, 2007; CRESPO, 2014; ULFE; PEREYRA CHÁVEZ, 2015; JIMENO, VARELA; CASTILLO, 2015; CRUZ, 2018; DELRIO et al., 2018).

Outra qualidade que nos esforçamos por reunir neste livro foi a atitude de colaboração e comprometimento intelectual, afetivo e político das pesquisadoras e dos pesquisadores com os seus interlocutores e interlocutoras. Isto por entender que na ausência desta atitudetanto o esforço investigativo como a compreensão gerada no empreendimento antropológico correm sérios riscos de não alcançarem níveis aceitáveis de validade (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1993; LEYVA et al., 2015).

Por fim, deixamos aqui registrado os nossos agradecimentos aos autores e às autoras dos capítulos que integram este livro, que prontamente se incorporaram ao projeto de torná-lo possível e a ele dedicaram sua experiência e capacidade *sentipensante*. Também a todas as demais pessoas que de diferentes maneiras viabilizaram esta realização, em especial os professores e colegas Antonio Carlos de Souza Lima e Claudia Briones.

A ÚLTIMA LINHA DE RESISTÊNCIA

“Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo ‘como ele de fato foi’. Significa apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo.” (BENJAMIN, 1993, p. 224)

“Parece que cuando todo está perdido la última línea de resistencia reacciona... la memoria.” (Comunicado público de la Comunidad de la Mapuche Buenuleo, 10 de septiembre del 2019)

Essa frase *benjaminiana*, tantas vezes citada, pareceu-nos aqui a melhor maneira de introduzir o tema deste livro, porque, em poucas palavras, pressupõe os quatro eixos que o organizam: a produção situada e local de memórias; a intervenção de algum tipo de ameaça como é a violência; a condição subordinada dos sujeitos que recordam o momento de perigo; e a necessidade de novas práticas de conhecer e produzir conhecimento.

O trabalho de fazer conhecimento com memória consiste em “articular o passado historicamente” e isto é, para Walter Benjamin, o nó da política. A memória só é relativa no sentido de sua particularidade histórica, localizada no espaço e no tempo, e no horizonte de inteligibilidade de certos sujeitos que incorporam os problemas de seu tempo. Este livro recupera esta historicidade da memória no contexto da América Latina, onde os sujeitos que recordam são os grupos indígenas e campeses sobre os quais se impôs um processo colonizador e as lógicas sociopolíticas com as que os estados liberais foram organizando a sua inclusão subordinada. Mas o livro recupera essa historicidade por meio do exercício etnográfico e reflexivo, orientando perguntas sobre a prática de recordar a partir de conversas realizadas em contextos específicos, por sujeitos particulares e nas quais os sentidos que circulam são definidos socioculturalmente.

A atitude antropológica compartilhada pelos autores deste livro é a de pôr em relevo o fazer e o sentipensar de sujeitos subalternizados. De fato, foi uma inquietude similar a que mobilizou alguns setores da Antropologia no início do século XX para demonstrar que sujeitos colonizados – então chamados de “primitivos” – eram capazes de construir sistemas inteligíveis de pensamento, organizações políticas muito complexas e sistemas filosóficos que inclusive eram avaliados como mais humanitários e altruístas do que os ocidentais. Mas essa inquietação epistêmica – mesmo se tratando de uma valorização – era ainda incapaz de refletir sobre a “neutralidade” que tanto defendiam, assim como tampouco sobre os critérios de legitimação científica, os quais, baseados na subordinação e manipulação do objeto de estudo, eram o

produto de uma relação de poder (TALAL ASAD, 1973). Concordamos com este autor quando diz que, em nome de um estudo “objetivo” das “outras culturas”, os trabalhos acadêmicos se fundiram com o status quo dominante dos europeus e, o que é mais irreparável, eles foram incapazes de defender os futuros políticos potenciais e criativos que, desde perspectivas heterogêneas e radicalmente diferentes, estavam produzindo os povos subjugados.

Os estudos sobre as violências e sobre os processos de subordinação, bem como seus efeitos nas cartografias atuais de inclusão e exclusão, começaram a ser possíveis na Antropologia quando se tomou consciência de que não é suficiente saber como são as coisas, é preciso saber como elas se tornaram o que são ou seguem sendo provisoriamente o que não são (BALANDIER, 1970).

Como explicam outros autores, durante a segunda metade do século XX, as ciências sociais – e a Antropologia em particular – foram parte de uma lenta refundação (CARSTEN, 2000), na qual foram mudando as perguntas e os problemas. Como resultado dessa mudança mais geral no entendimento social da estrutura e da prática, da dominação e das margens de resistência, a violência exercida pelos Estados passou a ser um tema inevitável. Quando a Antropologia deixou de se interessar pelas razões da estabilidade social dos grupos com os quais trabalhava, suas preocupações tradicionais por coesão e controle social foram se enquadrando em geografias de poder cada vez mais abrangentes. Da mesma forma, a mesma prática etnográfica – de produção e reflexão de materiais originais produzidos no campo – mudou drasticamente quando se tornou uma ferramenta de movimentos sociais que lutavam por justiça social, reparação histórica e direitos civis.

Refletindo sobre a construção de uma “perspectiva de subalternidade”, Veena Das (2008) identifica uma mudança importante na formulação de “problemas”. Isso ocorre quando a Antropologia questiona sua prática usual e naturalizada de construir produtos acabados e discretos de consciência coletiva como se fossem sistemas representacionais completos. Segundo Veena Das (2008), uma perspectiva de subalternidade é aquela que se preocupa em romper com essas práticas antropológicas tradicionais que, todavia, ainda perduram. A autora argumenta que a ênfase em um pensamento objetivado, aceitável de maneira simultânea para vários sujeitos – e que, portanto, deixa de ser

obra de sujeitos pensantes particulares – nega por completo as histórias das relações de dominação e subordinação, bem como a heterogeneidade dos processos de formação de subjetividades. Esta mudança se aprofunda com as primeiras contribuições dos *Estudos de Subalternidade*, que colocaram no centro de suas preocupações os momentos históricos de rebelião, desobediência, disputa e as formas de luta. O momento histórico da contestação foi então abordado em duas temporalidades diferentes. Por um lado, no tempo acelerado e transitório das revoltas coletivas e, por outro, no curso menos visível e mais duradouro dos discursos ocultos e das práticas cotidianas de insurgência (SCOTT, 1976). O fato de incursionar neste campo de transgressões e de desordens permitiu abandonar a ênfase exclusiva nos fechamentos representacionais para focar nos momentos em que eles são profundamente questionados.

Agora, para pensar a memória em contextos de violência, seria necessário acrescentar outro deslocamento nos estudos antropológicos, para somente então, como argumenta Janet Carsten (2007), terminar de completar a virada. Seguindo a abordagem desta autora, o parentesco, as tradições herdadas dos antigos, a produção de textos coletivos e os conhecimentos do passado voltaram recentemente a ser parte das agendas acadêmicas, posto que agora podiam ser explicadas em relação aos processos históricos e políticos. Os capítulos deste livro se perguntam como, em contextos de violência, cumulativamente e ao longo dos tempos, pequenos processos diários de relacionamento – como narrar histórias de parentesco passado, traçar histórias de família, atualizar conselhos antigos ou reconstruir formas tradicionais de habitar o território – adquirir importância política em escalas maiores.

Essas são, em linhas muito gerais, as condições de possibilidade de um livro como esse emergir, no qual a conjunção entre Memória e Violência determina as reflexões sobre uma e outra. Um livro escrito principalmente por antropólogas e antropólogos que compartilham as diferentes lições aprendidas em muitos anos de conversas com aqueles e aquelas que se consideram sujeitos e sobreviventes.

Como expresso a comunidade mapuche Buenuleo ao retornar ao território que lhes havia sido usurpado (citação da epígrafe), após contextos de violência, a memória é a “última linha de resistência” para regenerar os relacionamentos perdidos. Para os Buenuleo, como

para muitos outros e outras, os quadros de inteligibilidade – nos quais suas lutas atuais adquirem sentido – já não são os modelos estáticos e homogêneos que descreviam outrora os antropólogos, mas o resultado de múltiplos encontros entre trajetórias heterogêneas, de negociações conflitivas entre mundos parcialmente conectados; de esforços pessoais e coletivos por lembrar desde interpretações do passado que, sendo muitas vezes contraditórias entre si, são em geral igualmente afetivas. Como dissemos anteriormente, a Antropologia deu uma volta completa em suas reflexões porque, nesse interesse renovado na produção de conhecimento coletivo do passado, o que é destacado já não são as ideias anônimas de algum sistema de conhecimento, mas o processo mesmo pelo qual o heterogêneo, conflitante e histórico se desenrola em tramas significativas para um grupo determinado de pessoas.

No instante em que uma lembrança relampeja está comprimido o movimento do passado que a fez surgir, e na tensão dessa compressão descansa a força que a impulsiona para o futuro. É esse desenrolar de passado generativo e futuro potencial no momento presente, e não a localização desse momento em uma cronologia abstrata, o que a torna histórica (INGOLD, 2011). Além disso, e acima de tudo, esse desenrolar só pode ser obra daqueles que, afetados por lutas passadas, se comprometem e se envolvem nas lutas do presente compartilhando expectativas futuras. Nas investigações realizadas no contexto rural colombiano entre 1970 e 1975, Orlando Fals Borda (1986) se viu diante de um processo que chamou de “recuperação crítica da história”, que ajuda na compreensão do que estamos querendo dizer. É o caso Juana Julia Guzmán, uma das principais lideranças sindicais do período de 1918 a 1929, que, já octogenária, ao constatar o ressurgimento da luta campesina em 1972, se reincorporou a ela e rompeu com a sua decisão de manter silêncio em relação à sua experiência de militância política, passando a compartilhar com os mais jovens suas lembranças sobre o papel do anarcossindicalismo nos primeiros sindicatos colombianos.

Entendemos que, para aqueles (indivíduos e coletividades) que herdaram e/ou viveram a experiência de serem vítimas de violência, a memória tem um duplo objetivo. Por um lado, documentar “o que realmente aconteceu” para explicar os relacionamentos e eventos que foram silenciados (TROUILLOT, 1995); por outro, (re)construir macos de interpretação do passado enraizados nas sensibilidades cognitivas,

estéticas e morais, em que experiências severas e fragmentadas de dor e impotência adquirem significado afetivo e político (HILL, 1992). A estas duas acrescentamos uma terceira, que é a de construir e reestabelecer capacidade de agência (individual e/ou coletiva) e efetivar o seu direito de exigir justiça, de receber reparação (por parte do estado, p.e.) e de exercer a capacidade de ação e autodeterminação.

Os trabalhos reunidos neste livro não pretendem dar voz aos subalternos – em nenhuma de suas variantes acadêmicas –, senão mais bem, “imersos com eles em um ambiente de atividade comum” (INGOLD, 2011), ensaiar reuniões e articulações de saberes, ou seja, de teorias, conceitos, agendas e desafios reflexivos. Empreender trabalhos de memória junto com grupos que foram historicamente subordinados nos convoca a explorar o repertório de ações possíveis e a jamais esquecer que, se bem as lutas “estão definidas pelo contexto ... também geram novos contextos” (DAS, 2001, p. 210). Portanto, entendemos que as memórias subalternizadas nunca são definidas exclusivamente por uma relação dialética de negação.

Walter Benjamin não apenas sugeriu que a memória é o momento político em que reunimos o passado com o presente (e planos futuros) de certas imagens que têm (para nós, aqui e agora) a capacidade de organizar as experiências que nos unem, ele também afirmou que esse potencial político da memória adquire sua própria singularidade para os oprimidos. A percepção de um perigo pode surgir de múltiplos eventos - desapropriação, repressão, invisibilização, morte, desaparecimento, fragmentação, tortura, confinamento, imposição, silenciamentos - e pode incorporar experiências heterogêneas de dor, impotência e/ou solidão. Mas Benjamin reúne essa dispersão associando-a ao sentimento de perda que surge ao tomar consciência de que algo valorizado está em processo de deterioração irreversível. Essa perda não é traduzida como a impossibilidade de trazer imagens de um ou outro evento para o presente, mas como a impossibilidade de identificar imagens do passado cujas verdades são reconhecidas nas experiências do presente. Porque, para Benjamin, a memória é a política dos oprimidos, a força transformadora do passado e do presente constelares em estruturas significativas, de produzir suas próprias continuidades a partir das rupturas, os silêncios e as negações dos relatos hegemônicos. Como sujeitos políticos, nos apoderamos de nossas lembranças produzindo

conexões inspiradoras, e, então, a última linha de resistência reage: a memória.

VIOLÊNCIA E VIDA COTIDIANA

Os antropólogos e as antropólogas que trabalharam com grupos e pessoas que sobreviveram a eventos de violência - genocídios, repressões estatais, guerras internas e/ou setoriais etc. - coincidem em apontar que a violência estrutura a vida cotidiana em seus recantos mais íntimos. Isso se deve, em parte, ao fato de que a ação violenta continua nas representações que a autorizam, explicam e fundamentam. Em outras palavras, quem pratica violência produzirá discursos - mobilizando registros coletivos de alto impacto, como religiosos, étnicos ou nacionalistas - com o objetivo simultâneo de gerar um manto de legitimidade e invalidar qualquer reivindicação que as vítimas possam apresentar (ORTEGA, 2008). A violência envolve narrativas, *performances*, materialidades e símbolos que impregnam determinadas imagens, palavras, espaços e eventos com valores significativos e comunicativos que são retrabalhados de forma criativa ao longo do tempo (AIJMER; ABBINK, 2000; HINTO, 2005; SCHMIDT; SCHORÖDER, 2001; STEWART; STRATHERN, 2002; O'NEIL; HINTON, 2009).

Sob esse ângulo, a violência não é mais considerada um evento extraordinário ou patológico que mantém uma relação de exterioridade com a normalidade (ORTEGA, 2008; DWYER, 2009), para ser analisada em seus padrões gerais e estendidos em múltiplos relacionamentos cotidianos (ex.: violência como estado permanente, AGAMBEN, 2003). Portanto, tentar entender os esforços de convivência, os duelos ou lembrança pós-evento da violência implica também entender a dinâmica própria da violência na vida diária das pessoas, especificamente através de seus padrões de ação, seus vocabulários e suas imagens emocionais. Como sustenta Francisco Ortega (2008), uma aproximação à violência a partir dos cenários cotidianos deve começar pelo reconhecimento da eficácia social das relações assimétricas que estruturam o campo de plausibilidade das ações, sentimentos e enunciados; caso contrário, se estaria naturalizando o poder, a história e os privilégios daqueles que controlam o espaço social e os corpos por meio da violência.

A narrativa social sobre a violência tende a permanecer inacabada, fragmentada e contraditória na vida cotidiana, porque o evento não se deixa entender facilmente pelos relatos que circulam, nem pode ser capturado por um único enredo emocional. Mas como a violência não deixa de ser de todos os modos uma referência inevitável, qualquer projeto coletivo precisa citá-la e definir um significado para ela. Por isso, para os oprimidos e sobreviventes, torna-se urgente – o momento de perigo – iniciar uma crítica às narrativas hegemônicas – patriarcais, coloniais, neoliberais –, tornando-se um ponto de vista desafiador para quem olha através do entrelaçamento de histórias múltiplas e heterogêneas, relatos sobre experiências de violência. Como Francisco Ortega argumenta,

Abierto en tanto suceso, memoria pública y legado estructurante, el carácter radicalmente abierto de los eventos [violentos] sugiere que el acontecimiento se vuelve un feroz acto de disputa: sentidos por esclarecer, memorias por defender o impugnar, legados que operan de manera silenciosa. (2008, p. 36)

Afirmar que a vida cotidiana guarda em si a violência do acontecimento tem diferentes efeitos na prática da lembrança. Por um lado, o acontecimento violento estrutura o presente, silencioso e fantasmagoricamente, habitando nas mínimas experiências da vida cotidiana, por outro, as memórias articulam essas experiências presentes com as passadas e, finalmente, os sentidos dessas articulações marcam a superfície de qualquer texto social que se produza.

Essa mesma afirmação também tem efeitos na prática da Antropologia. A decisão de acercar-nos daqueles que sofreram ou sofrem abusos do poder, nos leva a perguntar: Quais são as experiências de violência para as quais não dispomos de imagens, muito menos de categorias conceituais para nomeá-las? Como as violências moldam as subjetividades? De que maneira as ações coletivas podem encontrar, em ambientes violentos, certas reduções de dignidade e controle da vida cotidiana? Quais são as formas pouco evidentes – para cientistas sociais, funcionários públicos, políticos e militantes – de resistência? Como se reconstruem diariamente os vínculos afetivos e políticos? Por

que meios se absorvem e reconfiguram as marcas da violência e as perdas resultantes?

Na América Latina, antropólogos e antropólogas costumam se fazer essas perguntas enquanto habitam os mesmos ambientes e a vida cotidiana de nossos interlocutores. Refletindo sobre esses ambientes afetivos e políticos, Myriam Jimeno (neste volume) observa que nós, antropólogos e antropólogas, fomos adotando formas variadas de cumplicidade e acompanhamento dos grupos com os quais trabalhamos. E como vários autores deste livro nos mostram, isso resulta em uma reflexão permanente sobre os métodos utilizados. Estes trabalhos nos mostram como o trabalho em colaboração incorpora em diferentes contextos, com diversas negociações entre agendas, e por meio de metodologias tão heterogêneas quanto criativas. As apostas dessas etnografias coletivas consistem tanto em refinar – tornar mais precisas, justas e inclusivas – as categorias analíticas com as quais pensamos os fenômenos sociais quanto em produzir resultados que contribuam para o curso das ações emancipatórias. Os trabalhos de memória realizados com aqueles que foram vítimas de violência tornam-se narrativas públicas e, então, “desbordan los marcos académicos de producción y circulación del conocimiento para expandirse en la sociedad, retornan a los sujetos víctimas y contribuyen a las acciones de resistencia y reclamo de justicia” (JIMENO, neste volume).

Perceber as experiências de violência desde o campo de visão da etnografia – seja no formato de conversas entre pessoas vivas ou mediadas por documentos escritos – nos leva a prestar atenção a essas formas heterogêneas de sofrer, sobreviver e resistir às violências, mas também às maneiras igualmente diversas de absorver, lidar e redirecionar as perdas nos contextos cotidianos.

ESTADO E MEMÓRIA ÍNTIMA

O poder do Estado repousa em seus órgãos reguladores e coercitivos – polícia e exércitos, mas também escritórios, rotinas, impostos, permissões e documentos de registro – que definem e criam – enquanto negam e descartam – certos tipos de sujeitos e identidades (ROSEBERRY, 1994). Mas também foi proposto que linguagens contenciosas – palavras, imagens, símbolos, formas, organizações, instituições e movimentos usa-

dos pelas populações subordinadas para falar, entender, confrontar, acomodar ou resistir à sua dominação – são modeladas pelo mesmo processo de dominação (ROSEBERRY, 1994). Sob esse ângulo, os autores deste livro se perguntam sobre como os grupos com os quais trabalhamos refletem sobre esse material comum – com o qual inevitavelmente organizam suas vidas cotidianas – e como, em determinadas ocasiões, procuram outros materiais e outras conexões entre eles para falar sobre a dominação e as lutas.

A memória, associada aos ambientes cotidianos, também começou a ser questionada sob esses mesmos ângulos. Quais são as formas e linguagens de resistência que podem ser registradas ou ouvidas nesse contexto específico de dominação? Se o Estado “nunca para de falar” (CORRIGAN; SAYER, 2007, p. 44–45), porque sempre declara sobre o apropriado, o intolerável, os rituais e as fórmulas, define em grande detalhe a atividade social e as identidades, e regula grande parte da vida social, que consequências esse palavreado tem na vida cotidiana das pessoas? Quando trabalhamos com memórias, inevitavelmente estamos fazendo a etnografia do Estado e, até, identificando práticas cotidianas com a “função estatal” (QUIROS, 2010) em lugares informais, criativos e mesmo impensáveis para a administração governamental. Mas também, e simultaneamente, estamos fazendo etnografia das resistências, dos questionamentos, impugnações, reorientações ou usos heterogêneos que as pessoas fazem das linguagens disponíveis para a contenda.

Se em linhas gerais qualquer política do Estado permeia a vida pessoal e familiar das pessoas, eventos violentos, em particular, tendem a se tornar uma oportunidade privilegiada para penetrar nos recantos mais íntimos das populações afetadas e em uma maneira propícia de administrar, de maneira mais eficaz, o potencial de vida de todos esses corpos (ORTEGA, 2008)². Portanto, a transmissão de certas experiências e conhecimentos, a ocultação e o silêncio sobre outros, as formas poéticas selecionadas para expressar silêncios ou recordações, e as conexões e desconexões entre os eventos, são o resultado de uma miríade de cir-

² O papel do Estado na administração da violência baseia-se no controle do território, recursos e corpos (FOUCAULT, 2008; AGAMBEN, 2003).

cunstâncias e pequenas decisões que, além de condicionadas politicamente, intervêm na configuração desses mundos políticos.³

A compilação de Janet Carsten (2007) enfoca este ponto, sublinhando a importância de compreender o trabalho de produção de memórias, prestando atenção às conexões entre memórias pessoais e familiares e as narrativas do Estado-nação, uma vez que os elementos aparentemente contraditórios que configurarão as lembranças iluminam processos mais amplos de afiliação ou desfiliação política e de criação de identidade.

Assim, por exemplo, Rosalva Aída Hernández Castillo (neste volume) explica que a proposta de sua organização contra a violência sexual e doméstica não era apresentar o direito nacional e o direito indígena simplesmente como ferramentas de controle e dominação estatal, nem idealizá-los como espaços de resistência cultural, mas explorar as possibilidades e limitações de ambos os espaços legais diante dos problemas específicos das mulheres, com o objetivo de buscar alternativas mais alinhadas com o contexto cultural e social em que se desenvolviam suas vidas cotidianas como camponesas e indígenas. Quando decide por acompanhar o processo de escrita das histórias de vida das mulheres indígenas e camponesas em reclusão, o faz convencida de que essas memórias darão conta das complexidades das experiências de exclusão das mulheres presas, de uma maneira mais profunda que as narrativas da justiça mexicana – baseadas em estatísticas ou diagnósticos penitenciários. Esse trabalho nos mostra como o aprisionamento dessas mulheres pobres e indígenas no México é o resultado direto ou indireto da interseção de exclusões que marcaram suas vidas cotidianas e, com foco na produção de suas memórias, nos convida a pensar na criminalização como o resultado dos sistemas de opressão de classe, gênero e raça constituídos mutuamente nos dispositivos estatais.

³ A violência traumática pode gerar como consequências dificuldades na focalização do lembrar, esquecimentos seletivos e a ocorrência de fissuras e vazios no tecido da memória individual e coletiva. Em relação aos silêncios, há os que são proibidos ou censurados – impostos e/ou autoimpostos por temor a represálias –, e também os silêncios que decorrem da “decisão” individual de não relatar e compartilhar socialmente acontecimentos ou experiências que entende foram e serão geradoras de dor e sofrimento. Há ainda os segredos públicos, que são os silêncios de eventos ocorridos e compartilhados por todos, mas que jamais devem ser verbalizados (HASSOUN, 1996; JELIN, 2002; JIMENO, 2007).

Na mesma direção, Juana Nieto e Esther Langdon (neste volume) examinam as narrativas sobre as experiências de violência que marcaram a vida das mulheres Uitoto que migraram para Bogotá. Para não simplificar a heterogeneidade dessas experiências, as autoras também fazem da intenção biográfica um exercício etnográfico. Elas também nos mostram como uma metodologia de trabalho imersa nos relatos acerca da cotidianidade nos permite entender dinâmicas socioculturais e políticas mais amplas, a partir das palavras dos sujeitos e de suas possibilidades concretas de agência. Um exercício etnográfico entre histórias individuais e sociais, entre memórias e o tempo histórico.

Os autores deste livro coincidem em considerar os relatos familiares, as histórias de vida e testemunhos dos grupos subordinados como o lugar de enunciação onde se expressam as conexões entre as memórias íntimas e as políticas estatais. Myriam Jimeno (neste volume) argumenta que o comprometimento acadêmico com os contextos políticos dos quais também fazemos parte se traduz geralmente como cumplicidade nas relações entre o pesquisador e os sujeitos com quem trabalhamos. Mas essa cumplicidade não é apenas a base do encontro etnográfico, mas também é projetada nas produções resultantes desse trabalho conjunto. Formas de escrita e comunicação, como testemunhos, podem reorientar a produção intelectual e permear a difusão social, mas também podem ser restauradas para sujeitos que, através de sua elaboração e transmissão, realizam processos de autoconsciência e resistência. Para Myriam Jimeno, “o compromisso do cidadão desenvolve de maneira peculiar a abordagem do método da intimidade, contribuição da antropologia para as ciências sociais” (neste volume).

A este respeito, Claudia Briones (este volume) acrescenta que, como as memórias nem sempre são equivalentes às suas narrativas, seria importante prestar atenção às relações entre ambas e aos pequenos atos da vida cotidiana que fazem que umas se transformem nas outras. Pensando retrospectivamente sobre uma recuperação territorial realizada por uma comunidade mapuche, esta autora enfatiza que a relação entre memórias íntimas e os ambientes políticos e históricos mais amplos também pode analisar-se a partir daquilo que não se conta ou do que é deixado implícito, bem como de atos ou rotinas domésticas que podem evocar, sem mediar o discurso, os “modos de fazer” dos *kujfikeche*, a gente de antes. Ou seja, o que é registrado nas narrativas e o que é silen-

ciado, o que é deixado implícito e o que é transmitido por intermédio de outras práticas não discursivas, não são perguntas aleatórias, mas operam sob circunstâncias políticas e históricas particulares.

PROLEPSE E COMPROMISSOS

Prolepse é uma figura retórica que consiste em fazer um parêntese no argumento para antecipar as objeções que podem ser feitas a ele. Aqueles de nós que concordam que uma das principais tarefas das ciências sociais, e da Antropologia em particular, é desvendar e desnaturalizar os pressupostos etnocêntricos com os quais costumamos interpretar as relações sociais, sabemos que alguns deles entram nos nossos escritos, inclusive com permissão. Isso ocorre porque, concentrando-se em certas aberturas epistemológicas, optamos por deixar outros critérios em suspenso ou sem o filtro da reflexão consciente.

Agora, os autores deste livro consensuamos com nossos interlocutores – com quem trabalhamos os efeitos da violência e a percepção de uma perda – a premissa ética e política de empreender uma reconstrução das memórias. Haja vista que estes sentidos, predominantes nas ideias ocidentais de memória e identidade (LAMBEK; ANTZE, 1996), geralmente não são os únicos em que as experiências passadas são organizadas, devemos estar atentos a outras formas de empoderamento que não tenham necessariamente que ver com a ação coletiva de trazer o passado ao presente. Neste sentido, entendemos que o mandato ético e político de “não esquecer” é um lugar comum – embora não seja o único – entre os grupos sociais com os quais trabalhamos e para nós mesmos como pesquisadores. Os conceitos de violência, perda e restauração seguem sendo úteis para abrir a reflexão e o debate político e acadêmico sobre a memória. Considerando esse acordo sobre o valor da memória como ponto de partida – mas reconhecendo a importância futura de expandir as perspectivas da análise, incluindo outros modos de articular suas arestas ideológicas, epistêmicas e ontológicas (BRIONES; DEL CAIRO, 2015) –, os capítulos deste livro organizam seus argumentos em torno de algum propósito político que repercute nos modos pelos quais pensamos no trabalho metodológico e teórico da Antropologia.

Myriam Jimeno, que dedicou os últimos 21 anos à pesquisa sobre violência de diferentes perspectivas, reflete sobre o papel dos antro-

pólogos latino-americanos cuja prática profissional geralmente é inseparável dos compromissos cidadãos que resultam de viver nos mesmos contextos de violência que são tema de suas análises. Diante dessa preocupação, não só foram se singularizando suas agendas de pesquisa, senão também suas apostas metodológicas em relação à memória e ao valor do testemunho sobre as experiências de violência. O capítulo com o qual a autora participa deste volume reflete sobre o potencial político do testemunho para estabelecer laços simbólicos entre três acontecimentos violentos: o terremoto na Cidade do México em 1985, o massacre da Praça Tlaltelolco em 1968 e o desaparecimento de 43 normalistas em Ayotzinapa em 2014. As apresentações dos depoimentos em viva voz, diz a autora, buscam impactar a impunidade e a injustiça que unem a estes três eventos, apesar de distantes um do outro. Dessa maneira, o testemunho incentiva a organização política em vários cenários mexicanos, formando uma *comunidade emocional estratégica* que aspira a criar conscientização no México e fora do país.

Nesse contexto, um dos objetivos centrais da autora foi questionar a categoria de vítimas. Ela ressalta que o crescente interesse dos antropólogos nas narrativas das chamadas vítimas contribuiu para a divulgação pública de seus depoimentos e, portanto, para sua acentuação como categoria analítica e política. O *status* de vítima “dejó de designar a dolientes, para distinguir a reclamantes activos de democracia y justicia” (JIMENO, neste volume). As experiências enunciadas desde o lugar da vítima assinalam as condições de abuso e opressão, ao mesmo tempo que incentivam a resistência coletiva e sustentam a recomposição pessoal.

Em seu trabalho, Aída Hernández Castillo compartilha duas experiências de pesquisa colaborativa desde a antropologia jurídica feminista, nas quais participaram pesquisadoras/ativistas e ativistas/pesquisadoras. O propósito destes projetos consistia em criar um espaço de discussão e compartilhamento de conhecimentos, para buscar conjuntamente as ferramentas mais adequadas para o trabalho de defesa legal. Embora as mulheres indígenas compartilhem o fato de terem enfrentado os papéis predominantes de gênero em suas comunidades e de participarem de organizações indígenas mais amplas com demandas culturais e políticas, Hernández Castillo esclarece que suas experiências não são necessariamente representativas do sentimento e do pen-

samento de “mulheres indígenas”. De qualquer forma, ela acrescenta, suas experiências nos remetem a um setor minoritário de mulheres que está ocupando um papel muito ativo nas organizações indígenas e repensam a maneira como se entendem os papéis de gênero: “As memórias e experiências das mulheres que participam das Oficinas de Justiça e Violência, em Chiapas, e as Oficinas Penitenciárias de Histórias de Vida, em Morelos, são uma fonte de teorização que nos fala sobre outras maneiras de entender os direitos das mulheres e suas ligações aos direitos coletivos dos povos” (HERNÁNDEZ CASTILLO, neste volume).

Seu compromisso com uma antropologia jurídica colaborativa com mulheres indígenas nos convida a repensar muitas das concepções usuais sobre os direitos de gênero e a questionar nossas cumplicidades nos processos de “apagamento” de outras concepções e expectativas em relação à justiça para as mulheres. O reconhecimento dos horizontes utópicos que as mulheres indígenas organizadas estão construindo a partir de uma recuperação da memória histórica de seus povos, não só põe em evidência a parcialidade de nossos conhecimentos situados com os quais encaramos tarefas em colaboração, mas também, como expressa a autora, nos permite compreender mais cabalmente a multiplicidade de *posições de sujeito* que marcam as identidades dos atores sociais e suas relações de subordinação.

O capítulo de Juana Valentina Nieto Moreno e Esther Jean Langdon analisa as narrativas sobre experiências de violência que constroem as mulheres de Uitoto que migraram para Bogotá da região de Caquetá-Putumayo (noroeste da floresta amazônica colombiana). Para essas autoras, é o conceito de violência que emerge como um desafio ético, metodológico e analítico. Como se referir à violência tem efeitos performativos e multifacetados, as autoras propõem uma abordagem cuidadosa que evite reificar estas experiências como se fossem meras coleções de museus e produzir “escenarios de miedo que alimentaran el propio terror” (NIETO; LANGDON, neste volume). Argumentam que a reconstrução colaborativa de relatos que deem conta das experiências de violência que marcaram a vida destas mulheres não apenas possibilita espaços de comunicação sobre um tema tão persistente, como também nos permite compreender a interseccionalidade de violências que afetam as mulheres indígenas, assim como suas resistências, nos

contextos de violência política e social que enfrentam historicamente os países latino-americanos.

Com o trabalho de Jafte Dilean Robles Lomeli e Joanne Rappaport, o livro volta seu olhar para outro dos desafios da memória: reconstruir “desde baixo” – e em contraponto às histórias oficiais – uma história coletiva consensuada, afetivamente significativa e com potencial político para orientar as lutas do presente. As autoras centram seu trabalho no contexto temporal da década de 1970, quando a América Latina se torna “um foco de inovação teórica e metodológica em ciências sociais e artes, desenvolvendo várias abordagens para o estudo da realidade social em apoio a movimentos sociais da época” (ROBLES; RAPPAPORT, neste volume). Esse capítulo analisa as notas de campo do sociólogo colombiano Orlando Fals Borda e seu projeto orgânico em quatro volumes *Historia Doble de la Costa* para entender como ele e seus colegas, trabalhando em colaboração com a Asociación Nacional de Usuarios Campesinos na costa do Caribe, desenvolveram a metodologia de Investigación Acción Participativa (IAP). O princípio político e metodológico do IAP consiste em efetivar a transferência de autoridade ou, em outras palavras, o apagamento da distinção entre pesquisadores e pesquisados. As autoras nos contam como, além de ensaiar novos e controversos formatos de discussão grupal e de redação, esses projetos fizeram uso da reflexividade durante todo o processo de pesquisa colaborativa, a fim de acercar-se ao desafio de reescrever a história do campesinato “desde baixo”.

Ao articular a reflexividade dos protagonistas do IAP com o processo de sistematização, as autoras atualizaram o trabalho colaborativo em seu princípio fundamental. Que consiste em alcançar um entendimento recíproco e simétrico entre o conhecimento da base e o dos intelectuais externos. A partir desse princípio, as autoras argumentam que a reflexividade é central para a pesquisa colaborativa, pois permite orientar a reconstrução das memórias, prestando atenção aos esforços por lembrar desde condições materiais e políticas diferenciais e colocando em primeiro plano os sentimentos que vão surgindo durante o processo.

Desde um ângulo similar, Mariela Eva Rodríguez, Ana Maria Magalhães de Carvalho, Mónica Michelena e Martín Delgado Cultelli apresentam um trabalho baseado em conversas entre dois estudantes da

licenciatura em antropologia - membros do Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA) do Uruguai - e dois antropólogos sociais - do Brasil e da Argentina. Por meio de seu formato dialógico, o capítulo compartilha com os leitores o processo contínuo de uma investigação colaborativa que reflete sobre os processos de subjetivação política empreendidos pelos indígenas Charrúa no Uruguai. Em um contexto marcado pelo silenciamento e negação do genocídio com o qual se fundou o Estado Nacional, o projeto coletivo dos militantes indígenas do povo Charrúa consiste em reconstruir laços, sentimentos de pertencimento e memórias comuns, alinhados às estratégias políticas e reivindicações de direitos de reconhecimento. Como a restauração das memórias tem o objetivo aqui de confrontar e desarticular os dispositivos de invisibilização, o trabalho colaborativo começou com a montagem de um *corpus* para documentar a existência e continuidade deste povo. Os autores nos mostram como, no curso desta tarefa coletiva, as existências e continuidades negadas se foram revertendo em suas próprias subjetividades, ao entrelaçar seus próprios relatos e interpretações do passado.

A Escuela Intercultural Charrúa Itinerante (ESICHAI) reúne esse impulso e propõe como forma de realizar, através da circulação da palavra e dos corpos, uma metodologia baseada na ideia de uma memória que percorre o território e o investe de sentimentos. A memória deixa então de ser um legado - que se possui ou não se possui - e passa a ser o emergente - sempre em movimento - dos processos ativos de lembrar com os outros. Para sintetizar essa metodologia de trabalho, os autores utilizam a metáfora charrúa do *quillapi*, um tecido onde o que se ressalta é a costura entre os fragmentos. Com essa analogia, recentram o potencial político da memória no mesmo processo de sua confecção e não só em seus resultados.

O capítulo de Márcio Meira reconstrói as relações de dominação e dependência da dívida do sistema socioeconômica de *aviamento* que imperou no noroeste da Amazônia brasileira desde o século XVIII e que persiste transformado no século XXI. O autor também irá contar como através deste sistema, com base em uma cadeia de trocas de produtos e endividamento, os barões da borracha expandiram e fortaleceram suas redes de comércio e exploração de trabalhadores para as florestas mais distantes da Bacia Amazônica. Mas, acima de tudo, conta como foi esta-

belecido com o *aviamento* um regime de terror baseado na escravidão, na violência e na coisificação dos corpos indígenas.

Durante seu trabalho de campo, Meira conversou com indígenas dos povos Werekena, Baré, Baniwa, Tukano, Dôw e Nadëb sobre as experiências de violência vividas ou herdadas de seus antepassados. Essas conversas não só foram cruciais para entender a relevância dos fatores ecológicos no processo histórico da economia da borracha, mas também foram decisivas ao processo de interrogar, com questões etnográficas, as fontes documentais. O autor irá desenvolver toda uma estratégia de conhecimento articulando história oral, documentos e outras fontes escritas com vistas a reconstruir processos históricos e formas de controle de práticas sociais e corpos. Também nos convoca a pensar na importância de histórias e lembranças sobre experiências de exploração e violência como ponto de partida para iluminar os eventos que a memória selecionou como significativos e que geralmente são desconsiderados na produção historiográfica da Amazônia. Sob essa luz, Meira descreve o terror e a violência que sustentava o sistema de *aviamento* a partir da reconstrução – com fontes literárias e documentais – da história de uma mulher indígena do médio Rio Negro, Izabel García, que em 1914 foi barbaramente assassinada pelo explorador de seringais e piaçabais, Diogo Gonçalves.⁴

Os últimos três capítulos têm como cenário a recuperação de território realizada por comunidades indígenas na Argentina e no Brasil. Nesses contextos, a reconstrução das memórias é parte central do processo de regeneração dos laços entre as pessoas e com o território. Os trabalhos descritos na continuação sugerem que as reflexões indígenas sobre o conhecimento herdado do passado tendem a centrar o conflito sobre o território em lutas não apenas legais e ideológicas, mas também epistêmicas e ontológicas. Nos capítulos seguintes, os autores analisam como a memória organiza e dá sentido às experiências de habitar juntos o território, a fim de questionar as categorias disponíveis para resolver conflitos.

4 A mesma cultura de violência e terror relatada por Michael Taussig (1993) com base nas investigações que realizou entre os anos 1969 e 1985 na região do rio Putumayo/Iça, no sudeste da Colômbia, fronteira com Peru e Brasil; e antes dele, na mesma região, por Roger Casement (2011) entre 1910 e 1911 (GARCÍA JORDAN, 1993, 2001; BERNUCCI, 2013).

Claudia Briones retoma suas anotações sobre o processo de recuperação de um território – em conflito com a multinacional Benetton – que no ano 2007 empreende uma comunidade mapuche. Briones ressalta que, para cumprir com sucesso sua reivindicação no campo jurídico, a comunidade teve de demonstrar ancestralidade e, portanto, direito (de retorno) a este território, para o qual, ela explica, é necessário um alinhamento entre cultura/identidade/memória. Com o objetivo de refutar esse trinômio, Briones argumenta que cultura, identidade e memória não são coisas separadas ou autônomas, nem se sobrepõem exatamente.

Seu trabalho indaga etnograficamente as práticas da memória para pôr em relevo suas particularidades e, ao mesmo tempo, questionar algumas das abordagens que circunscrevem a memória a seus suportes narrativos e o esquecimento a uma perda de memória. Focalizando nas conversas realizadas durante os primeiros dias no território recuperado, Briones identifica formas culturalmente específicas de ativar lembranças compartilhadas ou compartilháveis. Por um lado, amplia a gama de narrativas da memória para além dos relatos estabilizados dos “idosos”, incorporando, por exemplo, ocorrências pessoais que surgiram em conversas aparentemente triviais e que ativaram outras formas e efeitos de lembrar. Por outro lado, examina outros suportes não discursivos da memória, como o corpo e suas ações, e sustenta que estas outras formas de memória geralmente diluem a distância entre o passado e o presente. Finalmente, ela distingue diferentes tipos de silêncios e esquecimentos, que, longe de serem falhas de memória ou evidências de ignorância, podem estar reforçando seleções de memórias e posições, ou estar resguardando um determinado evento até o momento certo para transformá-lo em um evento comunicável e significativo.

O capítulo de Bruno Martins Moraes nos leva a um Tekoha Apyka’i, um conjunto de cabanas de lona que indicam que o local onde estão é um território recuperado pelos Kaiowá e Guarani no Mato Grosso do Sul. O autor começa explicando que há hoje duas posições acadêmicas que se enfrentam na definição de *tekoha*. De um lado da polarização estão as posições que entendem *tekoha* como uma projeção de uma categoria indígena de organização do espaço e da vida das comunidades guarani; de outro lado estão aqueles que acusam os primeiros de a-historicidade

por não contemplarem a dimensão política presente nas reivindicações indígenas de demarcação dos territórios perante o Estado. Com base em sua investigação etnográfica sobre práticas históricas de acampamento e as memórias genealógicas, Morais argumenta que os acampamentos de recuperação são a cara inversa da política tutelar. E que alheios aos impasses da antropologia: “os Kaiowá e Guarani seguem a todo o tempo passando de um registro ao outro, fazendo tanto assembleias de xamãs como reuniões com as autoridades, e as duas ao mesmo tempo; tratando tanto de cuidar da terra, como de reivindicar a sua demarcação; operando tanto a esperança de viver segundo seus costumes, como a memória da espoliação” (neste volume).

Nesse sentido, ele nos mostra como Dona Damiana - que lidera a recuperação - ao mesmo tempo que ela formula perante o Estado - e em linguagem inteligível para a sociedade nacional - a reivindicação de demarcação de um território específico para ela e os seus, também se pensa em uma rede de relações que envolve o tempo de sua terra, de seu povo e de sua família, e a partir de uma memória de si mesma que envolve os vivos e os mortos. Faz as duas coisas ao mesmo tempo. O autor conclui que os povos indígenas organizam concepções de sua territorialidade entre um registro e outro, em absoluta indiferença às limitações da teoria antropológica para fazê-lo.

O capítulo de Ana Ramos parte de dois eventos da mídia nos quais as explicações mapuche sobre o porquê eles recuperaram um determinado território foram banalizadas - para serem consideradas iracionais - ou colocadas sob suspeita - para fazer entender que seriam manipulações estratégicas. Entendendo que oficiais, jornalistas, juízes e ministros recorrem frequentemente a esse tipo de desqualificação, o capítulo pergunta quais são os limites nas políticas de reconhecimento pelas quais esses discursos, baseados em memórias, não acessam lugares autorizados dos discursos políticos. Nesse ponto, o trabalho de Ramos está interessado em estender os trabalhos da memória além de sua função de organizar as experiências atomizadas do passado em coerência narrativa, em direção aos seus efeitos enativos. Porque, como é discutido no capítulo, com os relatos de memória também se transmite os conselhos sobre como continuar levantando-se, junto a que existências do mundo e estabelecendo que tipo de vínculos e alianças.

O DOMÍNIO DO EVENTO CRÍTICO

Para colocar o foco na conjunção entre lembranças atravessadas por momentos de perigo – como são a violência e as políticas negadoras ou repressivas do Estado – por um lado, e processos cotidianos – mais ou menos coletivos e mais ou menos íntimos – de reflexão sobre o curso da história, por outro lado, adotamos o conceito de Veena Das sobre “eventos críticos” (1995, p. 5-6), mas principalmente das leituras que dela realizam Janet Carsten (2007) e Francisco Ortega (2008).

Os trabalhos reunidos neste livro são um aporte ao entendimento dos modos como as violências configuram as subjetividades e, ao mesmo tempo, são configuradas pelas ações das pessoas e comunidades. Examinam o fenômeno da violência a partir da perspectiva, linguagem e das práticas daqueles que a sofreram, e as maneiras pelas quais “negociam e obtêm redutos de dignidade (às vezes de maneira pouco evidente)” (ORTEGA, 2008, p. 21).

Em todos os casos, as perguntas acerca das memórias pós-eventos críticos surgem de uma aproximação etnográfica que, mais além de entender que as ações dos grupos violentados estão determinadas por assimetrias que na maioria das vezes são esmagadoras, também entende que eles são usados como respostas para regenerar vínculos quebrados e conhecimentos interrompidos. Como sustenta Martins (neste volume), depois de observar que as famílias Apyka’i estavam sofrendo seu sétimo despejo, a característica mais notável do seu acampamento de retomada é a persistente resistência de seus relacionamentos diários de maneira que, mesmo instáveis e abertas, são inteligíveis a partir de espaços de experiência e horizontes de expectativas específicas de seus contextos socioculturais.

Da mesma forma, as mulheres Uitoto contam como “abrem os olhos”, “ganham força”, “ganham asas” e se tornaram “outras mulheres”, depois de “quase-morte”, como “elas agem, circulam coisas e crianças, negociam afetos e solidariedade, possibilidades e contingências, e se mobilizam para lugares onde seja possível retomar e refazer sua vida cotidiana” (NIETO; LANGDON, neste volume), cruzando seus próprios limites em meio à incerteza e à dor. Porque, em resumo, é na vida cotidiana – o cenário privilegiado da visão etnográfica – onde acontece a relação estrutura-agência.

Com base nisso, consideramos que a noção de evento crítico (*critical event*) nos permite enquadrar o trabalho da memória na intersecção onde se conjugam tanto as experiências condicionadas pela quebra do mundo cotidiano como aquelas orientadas pela restauração de um modo digno de voltar a habitá-los.

Começamos então nossa descrição do evento crítico concentrando-nos em seus efeitos desestruturantes. Por meio dessa noção, Veena Das designa a todos aqueles acontecimentos que “instituem uma nova modalidade de ação histórica que não estava inscrita no inventário dessa situação” (1995, p. 5-6). Esses acontecimentos invadem a ocorrência diária - geralmente ao longo de décadas - desestabilizando as categorias e critérios socialmente estabelecidos sobre o que constitui a vida. Do ponto de vista daqueles que sofrem, eles são traduzidos como a experiência de que o mundo tal e como era conhecido no dia a dia - pelos vivos ou, mais longe no tempo, pelos antepassados - está sendo arrasado.

Esses acontecimentos também se manifestam em sua capacidade de estruturar, inclusive de maneira silenciosa, o presente. Eles exibem uma temporalidade particular em que os passados violentos coexistem no presente dos grupos subordinados “de tal maneira que sua inscrição no registro da memória é solicitado e frustrado” (ORTEGA, 2008, p. 34). Isso significa, para esse autor, que os acontecimentos de violência não reaparecem como localizados em um passado original e já vivido, eles emergem novamente em cada lembrança, habitando em relacionamentos atuais e estabelecendo o ritmo de suas configurações cotidianas. A cotidianidade guarda dentro de si a violência do acontecimento como um evento aberto à disputa permanente: sentidos por esclarecer, lembranças a serem defendidas ou desafiadas, contextos políticos e legados íntimos que operam de maneiras silenciosas.

Nesse sentido, Carsten (2007) caracteriza esses acontecimentos como momentos em que a vida cotidiana se interrompe e os mundos locais se rompem. Mas enfatiza que a ênfase da noção de evento crítico é colocada menos nesses momentos - mais ou menos específicos - do que em seu poder de dominar os imaginários políticos, mudar os modos de vida daqueles que estão envolvidos neles e instaurar novos modos de ação sobre outras categorias. As pessoas aprendem a relacionar-se entre si e com seu entorno de novas maneiras, porque suas vidas se

reorganizam para circular um espaço social onde os efeitos da violência oscilam entre diferentes tipos de instituições, registros, práticas e atores (indivíduos, famílias, tribunais de justiça, corporações multinationais e o Estado). Mas dissemos também que a agência humana é irreduzível aos efeitos do poder; portanto, entendemos que eventos críticos não são exceção. A violência e as perdas não só se elaboram nos marcos de interpretações de contextos cotidianos específicos, mas inspiradas por eles produzem sentidos próprios de justiça, verdade e resistência. Além disso, no decorrer dessas elaborações, eles também promovem projetos de restauração.

Como sustenta Carsten, diante das experiências de perda, a memória envolve necessariamente processos criativos de reformulação do passado e regeneração. O autor propõe, então, uma etnografia das memórias interessada em entender como a perda é absorvida e transformada, e, com o tempo, convertida em fonte de produções criativas, nas e por meio das relações cotidianas. A tarefa de reconstruir articulações após processos profundos de desestruturação começa em inúmeras trocas pessoais e de pequena escala – como as descritas por Briones neste livro – onde são transmitidos os sentidos afetivos da perda e se ensaiam marcos locais para sua interpretação e inversão.

A dialética da restauração consiste, então, em identificar os *index* retidos nas imagens (experiências) herdadas do passado e criar novos relacionamentos com elas (RAMOS, 2017a). Portanto, não se trata de uma compulsão a repetir, repondo fragmentos de existência retirados do tempo, mas estabelecer laços com outros eventos para criar sentidos novos e com a capacidade de orientar os modos de intervenção no mundo. Em outras palavras, restaurar memórias é fazer emergir, das profundezas de suas dobradas, fragmentos do passado até então desconectados, enigmáticos ou dolorosos, a fim de refazer as experiências em andamento e construir possíveis futuroas outros, como apontado por Aída Hernández, Robles e Rappaport.

Nesta compilação, os autores e as autoras dos capítulos trataram como eventos críticos na conformação da vida cotidiana e na subjetividade de pessoas que se lembram, silenciam e se relacionam com eles. Em todos os casos, esses eventos não se circunscrevem a um único episódio na história, mas a uma continuidade de situações de violência ao longo de muitos anos, pois se referem a processos de subordinação de

grupos camponeses e indígenas para os quais a violência, a discriminação, a exclusão e a negação têm sido históricas e sistemáticas. Processos que, às vezes, se concentram em eventos que se tornam memoráveis para os grupos que os padecem por significar inúmeras práticas de violências dispersas.

Assim, por exemplo, as testemunhas com quem Myriam Jimeno trabalhou no México foram estabelecendo um elo simbólico entre o massacre da praça Tlaltelolco em 1968, o terremoto na Cidade do México em 1985 e o desaparecimento de 43 normalistas em Ayotzinapa em 2014. Quando Aída Hernández Castillo contextualiza a criminalização das mulheres indígenas no México, verifica que ela não começa na prisão nem termina quando são libertadas, uma vez que o controle de seus corpos, as detenções arbitrárias e as torturas faziam parte das geografias raciais em que transcorreram suas vidas, profundamente afetadas pela militarização, a paramilitarização e o crime organizado.

As mulheres de Uitoto com quem Nieto e Langdon trabalharam são descendentes dos sobreviventes do holocausto caucheiro do início do século XX, que, marcados por profunda experiência traumática, procuraram se reagrupar após o conflito colombiano-peruano, transmitindo a seus descendentes uma dolorosa marca coletiva e pessoal, que continuou a se aprofundar com as ações dos atores armados do conflito interno colombiano (exército nacional, guerrilhas e paramilitares, quadrilhas criminosas ligadas ao narcotráfico). A que se somam o vivido por essas mulheres em decorrência da violência com a qual as missões católicas com seus internos procuraram catequizá-las, civilizá-las e educá-las de acordo com os ideais femininos do catolicismo e do patriarcado colonial e pelas formas de violência doméstica ou conjugal.

O projeto de Fals Borda de recuperar e corrigir a história oficial ou elitista para reinterpretá-la de acordo com os interesses de classe, sobre o qual Robles e Rappaport refletem, tem como protagonistas os camponeses colombianos, que experimentaram a exploração do trabalho e desapropriação dos proprietários de terras e legaram as histórias de seus ancestrais sobre como suas vidas definhavam no trabalho no campo. Na reconstrução histórica realizada por Meira sobre o modelo de exploração econômica da *aviamento*, o cruel crime da indígena Izabel García atua como a ponta do iceberg de “água mais profunda, maiores e mais escuras de uma cultura de violência e terror” (MEIRA, neste

volume), uma cultura que se tornou intrínseca à história do noroeste da Pan-Amazônia.

No caso dos charrúa do Uruguai que descreve Rodríguez, Magalhães de Carvalho, Michelena e Delgado Cultelli, as experiências de violência – traduzidas hoje no silenciamento histórico dos fatos e na negação da existência indígena no presente – se originam em um dos atos fundamentais da República, mais precisamente na emboscada dos Charrúas em Salsipuedes em 1831, bem como na “distribuição” de mulheres e crianças que se seguiu.

Os capítulos de Briones e Ramos examinam as práticas da memória entre comunidades e organizações mapuche da Patagônia Argentina, para quem o evento crítico original também se refere aos violentos eventos das campanhas militares realizadas pelos estados no final do século XIX – lembradas como as “histórias tristes” –, nas quais se configurou o espaço social que até hoje legitima os despojos territoriais e as políticas de exclusão e repressão. Esse é também o caso dos povos Kaiowá e Guarani no capítulo de Morais, onde o sétimo despejo sofrido pelas famílias Apyka’i se enquadra em uma longa história de saques em sucessivas frentes de ocupação, uma vez que “a lança cruzou o peito de Solano López sobre Cerro Corá” (MORAIS, neste volume).

A MEMÓRIA DO PÓS-EVENTO CRÍTICO

Os estudos sobre as práticas de memória em contextos de violência devem ter em conta as dimensões em que se leva a cabo sua função social. A primeira delas é a de testemunhar, desafiar e retrair uma e outra vez à memória histórica a sem-razão do sofrimento social, uma reminiscência das violências, abusos e arbitrariedades sofridas (ORTEGA, 2008). A segunda é a que avança o processo de reconstituição do senso coletivo de pertencimento.

Em primeiro lugar, a prática de fazer memória procura dar forma, conteúdo e imagens aos esquecimentos forçados pelo poder, ou seja, transformar os não eventos (impensáveis nas histórias oficiais e no imaginário das pessoas) em eventos significativos dos processos que os silenciaram (TROUILLOT, 1995). Quando Myriam Jimeno introduz o conceito de *investigador cidadão*, ela o faz precisamente para combinar a condição de trabalhador do conhecimento com suas preocu-

pações – como sujeito situado e membro de uma sociedade específica – por documentar e entender o conflito do ponto de vista daqueles que o sofreram. Uma tarefa que, como ressalta essa autora, não responde à ideia geral de resgatar a voz dos próprios sujeitos do estudo – que ganhou força na antropologia mundial nas últimas décadas – mas, ao contrário, criar uma narrativa que ajude dar visibilidade às vítimas de injustiça social e a compreender mais cabalmente suas reivindicações.

Em segundo lugar, a memória está entrelaçada com processos de regeneração de modos de conhecer e de relações sociais, construindo cenários alternativos de compromisso social e solidariedade. Sob esse ângulo, entendemos que a ideia de reparação – com a qual muitas das demandas desses grupos geralmente são realizadas – é diferente da ideia de restauração que é intrínseca a todo trabalho de memória pós–eventos críticos. A reparação implica uma política de reconhecimento da perda e das vítimas, a fim de liquidar uma dívida – sempre irreparável – dos responsáveis. A restauração, por outro lado, é a maneira pela qual essa perda é tentada, pelos mesmos grupos que a sofreram, a partir de marcos que permitem maior fidelidade às experiências vividas. É por isso que se trata de um projeto – implícito em muitas dos trabalhos de memória – orientado a recuperar o controle sobre suas vidas cotidianas, sobre o sentido de suas vidas e reestruturar o mundo ansiado. De acordo com a ideia benjaminiana de “despertar”, a ideia de restauração não implica o fim de um momento inerte de sonolência, mas o “momentâneo chegar à consciência do sonho sonhado até agora” (WIEDMAN, 2014, p. 308, em STELA, 2016, p. 42).

Esse é um sentido da memória muito profundo para muitos dos povos indígenas que equiparam a ação de fazer memória com a de voltar a levantar–se. Como expressa a frase usada pelos Kaiowá e Guarani *jahajaikejeyv!*, trata–se de retornar e retomar uma e outra vez a história que está sendo interrompida. Nesses casos, o “sonho sonhado” implica fidelidade com as obrigações que se tem com os antepassados e com o território, mas como um projeto futuro que multiplica em memórias a esperança (MORAIS, neste volume). Essa mesma ênfase no futuro está entre os mapuche para quem os *kuifikecheyen* ou ancestrais estão presentes como forças (*newen*) que se comunicam com os vivos através de sinais e sonhos para antecipar o futuro. Nas palavras de Briones, esses

avanços também podem ser memorizados para interpretá-los a partir de um presente voltado para o futuro.

Dada esta dupla dimensão da memória – testemunha/desafiar e reelaborar da perda/regeneração – nos perguntamos a continuação: O que restaura a memória? O esforço para fazer memória pós-evento crítica implica uma produção criativa – sem deixar de ser fiel ao passado – com potencial político para a tarefa de reconstrução. Nesse sentido, se restauram imagens verdadeiras do passado para impugnar as meta-narrativas hegemônicas; conexões e desconexões entre experiências passadas para regenerar vínculos, pertences compartilhados e lutas comuns; e mundos onde suas ações são valorizadas.

IMAGENS VERDADEIRAS

A memória tem a função de recuperar e reconstruir um passado negado e silenciado, para o qual começa identificando o que Walter Benjamin chamou de “imagens verdadeiras”. Para esse autor, é tão falso afirmar que o passado ilumina o presente como dizer que o presente ilumina o passado, porque a dialética da memória – entre passado e presente – só existe em imagens em que “o que foi” surge junto, e em uma constelação, com o agora de sua inteligibilidade (McCOLE, 1993).

As memórias de grupos subordinados frequentemente trazem à tona experiências, práticas, discursos e eventos que não tinham imagens nas histórias oficiais. Como uma denúncia dos não eventos ou apagamentos da história, como a violência cotidiana exercida pelos chefes do sistema de *aviamento* na Amazônia; ou como mudanças perceptivas que incorporam imagens compostas de outros detalhes, significados e pontos de vista, como histórias sobre confinamento e controle dos corpos de mulheres indígenas no México.

Nas reflexões sobre o que é memorizável e o que é um fato trivial, o que posso contar e o que não, o que é verosímil e o que é pouco crível, as pessoas frequentemente param de procurar imagens em arquivos legítimos como produtores de evidências sobre “o que aconteceu no passado” (arquivos, arquivos oficiais, livros acadêmicos, crônicas), para começar a procurá-los (também) em lugares inimagináveis, como rotinas domésticas, os rituais, as canções sagradas, os conselhos抗igos ou os sonhos. Isso implica, muitas vezes, começar a ver como algo

extraordinário (memorável), algo que geralmente acontecia como um evento habitual e comum (esquecível).

É o caso da historiografia da Amazônia, que foi reconstruída sobre os não eventos da violência no *aviamento*, principalmente sobre as mulheres. É por isso que Meira recorre às memórias orais e aos textos literários para propor outras entradas sensíveis e perceptivas aos documentos que os historiadores costumam usar. Seu trabalho parte de uma primeira decisão sobre o que lembrar e o que esquecer, a fim de restaurar imagens da história indígena – como o teor das vozes dos exploradores, as experiências corporais das mulheres, os sentimentos daqueles que são escravizados – que nem sempre são visíveis na produção historiográfica da Amazônia, e especialmente na região do Rio Negro.

Nessa mesma direção, Aída Hernández descreve parte de seu trabalho acadêmico como o exercício crítico de documentar, analisar e denunciar a violência e a impunidade vivenciadas pelas mulheres em reclusão, para divulgar suas denúncias e testemunhos. Mas esse projeto envolve não apenas trazer à luz os eventos que permanecem no escuro, mas também – e da mesma forma que Nieto e Langdon – colaboram nos processos de narrativização realizados pelas mulheres indígenas para identificarem juntas as imagens que, desde a infância, foram produzindo seus próprios memoriais de queixas e experiências de múltipla violência.

Rodríguez, Magalhães de Carvalho, Michelena e Delgado Cultelli usam o conceito de imagens verdadeiras (ou dialéticas) de Benjamin, para caracterizar o trabalho da memória Charrúa como a produção de imagens que permitem o acesso a experiências e ações do passado cuja memória foi obliterada, e criar perturbações significativas em relação ao arquivo hegemonicó e sua concepção linear de temporalidade.

Em seu trabalho, Robles e Rappaport destacam a produção de um tipo particular de imagens, que chamam de icônico. Após as conversas com os campões, Fals Borda voltou-se para a arte para idealizar esteticamente certas experiências vividas, com base na premissa de que essa idealização as tornava mais reais (mais verdadeiras).

As experiências do passado tornam-se imagens verdadeiras dentro de diferentes gêneros do discurso, mas também fora deles. Os ensaios deste livro nos contam como as pessoas também restauraram imagens do passado usando outras mídias não discursivas, como a mudez, desenhando com o corpo gestos sutis e ritos próprios ou compondo luga-

res de memória, para tentar contrastar as imagens construídas que são cúmplices de atos de violência.

CONEXÕES E DESCONEXÕES

Como antecipamos antes, a restauração de memórias também implica ensaiar formas significativas de conexão e desconexão entre experiências que, por sua vez, produzem reconexões na subjetividade e nas relacionalidades. Agora, para entender essas junções e separações, devemos enquadrar as memórias nas conversas (encontros) nas quais elas se produzem.

O reconhecimento de ter passado por experiências similares e de lutar pelos mesmos objetivos é sempre um encontro, no sentido em que Doreen Massey (2005) capta a noção de evento-lugar. Este aqui e agora – sempre transitório – onde as pessoas – mas também as existências não humanas – negociam um “nós” a partir da troca. Nesses casos, as histórias de um e de outro são interligadas, gerando diferentes sentidos sobre o fato de estarem juntos. Nesse sentido, entendemos que a memória é tanto o relato do acontecer das relações que me trouxeram até aqui (INGOLD, 2011) como uma conversa em andamento.

Os Charrúa da *Escuela Intercultural Itinerante* capturam essa mesma ideia com a metáfora dos “*grande quillapí da memória*” – referindo-se a uma peça de roupa feita de sobras – para explicar essas trajetórias de vida – antes dispersas – que estão agora entrelaçadas de memórias; conectando eventos e experiências com os das gerações passadas, de modo que os fios aos quais recorreram os anciãos possam ser reutilizados e ressignificados no tecido atual. A este respeito, Monica, uma mulher de Charrúa estudante de antropologia, explica que muitos Charrúa “descobriram” que eram quando estavam velhos: “Alguns anos atrás, comecei a entender como eram as histórias de nossa família. Cada pessoa que conheci tinha pedaços de memória e, assim, eu estava montando o tema da memória Charrúa dentro de mim, refletindo e compreendendo situações da minha infância, coisas que minha mãe me disse e outras que não” (RODRÍQUEZ et al., este volume).

A ação mesmo de textualizar (BAUMAN; BRIGGS, 1990), de transformar experiências em histórias, tem efeitos performativos tanto nos processos de subjetivação quanto na produção de relacionalidades.

Em primeiro lugar, ao desconectar e reconectar experiências herdadas e vividas em tramas narrativas, se modificam também as articulações entre passado, presente e futuro, ou seja, entre o espaço de experiências e o horizonte de expectativas (RICOEUR, 1999), de cuja relação se produz a subjetividade. Nestas operações de desdobrar e redobrar experiências em autobiografias, acontece que algumas experiências passadas deixam visíveis os recessos das dobras antigas, enquanto outras se movem para as profundezas, produzindo um novo arranjo das dobras onde os sentidos do próprio futuro são modificados (RAMOS, 2010). Em sentido semelhante, Nieto e Langdon argumentam que, ao narrar, as mulheres Uitoto foram capazes de articular, refletir, ressignificar e refazer os sentidos de sua memória pessoal e, com eles, retomar um sentido de agência. Além de identificar e conectar-se entre si experiências críticas de violência, elas também explicam - ou pressupõem - aqueles encontros que foram significativos em suas vidas (os ensinamentos de seu pai, os conselhos de sua mãe, os idiomas das lutas indígenas, entre outros) para enfrentar os eventos de “quase-morte” e constituir-se como mulheres lutadoras, rebeldes, habilidosas e corajosas.

Em segundo lugar, esses entremeados de experiências não só vão surgindo em conversas onde se recordam, se lembram de outras conversas, mas também colaboram na produção das condições para manter outras, em outras circunstâncias e com outros interlocutores. Em outras palavras, a confecção de relatos também tem o efeito performativo de criar e recriar relationalidades: ou seja, desidentificações, articulações, comunidades emocionais e sentidos coletivos de luta.

É nesses termos que Myriam Jimeno explica a recomposição social de um grupo de famílias da região do Rio Cauca após o massacre cometido em 2001 por paramilitares no alto rio Naya. A recomposição de suas relationalidades passou pelo processo de articular um relato compreensivo, “en el que los sucesos del Naya eran apenas un nudo del hilo de atropellos que se desplegaron a partir de la conquista de América. Su lucha actual, una más entre las acciones de resistencia emprendidas” (JIMENO, neste volume). Para Jimeno, o relato de injustiça e resistência é a ponte entre a dor como sentimento subjetivo e a dor como sentimento político. Como argumentou a autora em outro trabalho, “la comunicación de las experiencias de sufrimiento – las de violencia

entre ellas – permite crear una comunidad emocional que alienta la recuperación del sujeto y se convierte en un vehículo de recomposición cultural y política” (JIMENO, 2008a, p. 262).

A autora também sustenta que, ao incentivar diferentes criações narrativas, a antropóloga colabora – através de suas perguntas, suas ferramentas metodológicas e sua cumplicidade – com aqueles que foram vítimas de um conflito, especificamente, na tarefa de projetar suas experiências traumáticas para o restante da sociedade. Portanto, acrescenta, quando esse trabalho de textualização é realizado de maneira consciente e deliberada, fortes laços simbólicos são *entramados* entre diversos atores, distantes no tempo, espaço e condição social. No capítulo deste volume, Jimeno nos mostra como os testemunhos sobre três eventos distantes espacial e temporalmente foram *entramados* através do vínculo simbólico da impunidade e injustiça, e como essas entramados foram a fonte de uma comunidade emocional estratégica que aspira a perseverar e pretende impactar as consciências. Citando Arendt (1993), Jimeno argumenta que a narrativa é o mecanismo político-afetivo pelo qual a história se torna sensível para os sujeitos que participam de uma ação política.

Da mesma forma, as narrativas das mulheres em reclusão – e as trocas entre elas sobre essas histórias de vida – não apenas contribuíram para a cura de seus corpos e mentes, mas, como Aída Hernández acrescenta, para a construção de espaços de solidariedade em reclusão e a ressignificação de suas identidades femininas. As histórias e poemas elaborados por cada uma das mulheres que participaram da oficina circularam na rádio e no formato de livros, transformando suas memórias em ferramentas de identidade e resistência, mas também de desconexão. Como Aída expressa, os relatos não só permanecem parte da comunidade emocional que foram construindo dentro e fora da prisão, mas também colaboraram para desestabilizar, começando com suas vidas e histórias, o poder disciplinatório e subjetivador do aparato penitenciário.

Por outro lado, as narrativas das mulheres de Uitoto organizam as experiências de violência de acordo com sua condição de mulheres, indígenas e migrantes, e no marco da experiência feminina mais ampla da história colonial. Nieto e Langdon nos mostram como, com base nessa interseccionalidade, as mulheres compartilham certos pontos

de percepção e interpretação, por exemplo, sobre o confinamento. As maneiras pelas quais essas mulheres estão atualizando as experiências de “estar confinadas” – em várias situações em que perdem autonomia para sair e se mover – ao longo de suas vidas, frente a diferentes agentes e em diferentes espaços (escolas católicas com internato, casas paternas, casas de cônjuges, casas de empregadores, locais de detenção em conflitos armados e prisões). Locais onde a violência age de maneira diferenciada com as mulheres e onde o corpo das mulheres indígenas, os vínculos com seus filhos e suas dignidades se torna vulnerável e são violados. O fato de compartilhar essa tensão entre ficar preso e imobilizado e querer se libertar para se mover autonomamente, não apenas organiza as coisas de suas narrativas, mas também cria laços simbólicos entre mulheres que não se conhecem.

Se a conexão-desconexão inerente à produção de memórias inter-vém nos processos de formação de subjetividades e comunidades, é igualmente certo que pode, em determinadas ocasiões, reconfigurar a distribuição das ausências e presenças nos cenários das políticas (RANCIERE, 1996; BUTLER, 2001). Isto pode acontecer quando fazer memória também é um projeto político de criação de alianças e unidade, diante de um poder para o qual essa aliança ou unidade não existe como interlocutor político com direitos. A memória procura invadir esses sistemas hegemônicos quando, por exemplo, um grupo de pessoas que se autoidentificam como charrúa dizem que existem, que têm uma história compartilhada e que têm direitos; quando um *tekoha* é recuperado como uma unidade territorial demarcada pelo Estado, um território que é também um território onde estão os antepassados, onde está inscrito o parentesco, e com o qual se sonha; quando um grupo de mulheres, desde a prisão, se pensa de maneiras diferentes a como são interpeladas pelo sistema penitenciário; quando a dor das vítimas de acontecimentos violentos se transforma em narrativas que amarram as mesmas a reivindicações políticas.

Agora, como Claudia Briones nos lembra, as conexões e desconexões da memória não são definidas dentro das apostas pelo poder: “‘recordar es, ante todo, volver a pasar por el corazón, con todas sus cargas y consecuencias’ (ZAMBRANO; GNECCO, 2000: 20), es decir, un acto que a veces puede ser emancipador, pero también y fundamentalmente doloroso” (BRIONES, neste volume).

EXPERIÊNCIAS DE MUNDO

A construção de relatos de memória também opera reorganizando as experiências sensíveis com as quais percebemos os mundos em que habitamos (BLASER, 2013). Nesse sentido, a valorização pública e política do relato de memória também pode recolocar em evidência as existências que haviam sido retratadas como categorias de crenças inve-rossímeis ou superstições ou que, simplesmente, haviam deixado de estar ao alcance dos sentidos (RAMOS, neste volume). Quando o intercâmbio de histórias é organizado a partir da arte verbal e dos conhecimentos locais, pode ter efeitos importantes nas formas de perceber e de relacionar-se com o território. Porque, na medida em que estes intercâmbios promovem novas questões, preocupações e motivações, as interconexões entre passado e presente não deixam de se multiplicar em imagens verdadeiras: algumas emergem das profundezas onde permaneceram em espera, outras surgem a partir da conexão de experiências que pareciam não ter relações entre si, algumas desfocam enquanto outras aparecem com novos detalhes. Assim como os eventos críticos destroem os mundos tal como eram conhecidos, a memória se esforça para restaurá-los.

Fazer memória de formas compartilhadas não só restaura imagens, subjetividades e relacionalidades, mas também restaura e autoriza os mundos em que uma mulher, curada pelos avós do efeito *chundú*, abriu os olhos e viu com irritação o homem com quem se casara; e nos que o sangue - que carrega pensamentos, lembranças de experiências recebidas e a força - pode perder-se se for sugado pelo feiticeiro (NIETO e LANGDON, neste volume). Os mundos em que as forças da natureza e os espíritos dos ancestrais mostram aos humanos, através de *señas* e *pewma* (sonhos), as condições a partir das quais o universo local se deve reorganizar (BRIONES, neste volume).

Como explica Briones, ainda quando se possa acabar compartilhando um certo sentimento de pertencimento e inclusive de vir a ser entre os mapuche, seria tolice supor que essa convergência possa ser precipitada na construção de uma memória perfeitamente compartilhada e na percepção comum de um único “mundo”, “así como no reparar en que hay múltiples presentes porque hubo múltiples pasados nos puede llevar a juzgar como fisura de la memoria lo que bien puede ser expresión de esta heterogeneidad” (BRIONES, neste volume).

Morais introduz outra discussão na hora de pensar como a memória reconfigura maneiras de habitar o mundo. Os acadêmicos que procuraram definir a noção de *tekoha* identificaram como uma contradição sem solução propor, por um lado, que é uma categoria indígena de organização do espaço e da vida das comunidades Kaiowá e Guarani e, por outro, que se refere a uma dimensão de reivindicação da demarcação de territórios indígenas, como efeito de uma história de desterritorialização promovida pelo Estado ou com sua anuência. No entanto, e esse é o argumento do autor, essas famílias conhecem e usam as línguas de contestação e têm certeza de seus direitos diante de uma história injusta de despojos sucessivos; mas também sabem que os relacionamentos que lhes permitem manter vivas suas famílias e reviver as alianças mais antigas e mais fundamentais só podem ser estabelecidas estando nesse local. Para as famílias Apyka'i, não há contradição ao afirmar que o que as mantém unidas é uma relação de terra e sangue, isto é, a memória de um povo inseparável daquela terra.

As reflexões desse autor sobre a maneira como o povo de Apyka'i constrói sua história de relacionamentos parentais nos convidam a pensar, como Briones, que as memórias são heterogêneas porque assim são suas trajetórias. Mas, sublinhando que para os Apyka'i não há contradição entre denunciar a injustiça de uma cerca de arame em uma linguagem, e defender suas relationalidades com o território em outra linguagem, Martins também nos mostra de que maneiras as memórias não criam coerência em e desde um mundo único, mas entre os mundos parcialmente conectados que habitamos. Os capítulos de Rodriguez et al., Briones, Morais e Ramos expõem que, em um contexto histórico em que as políticas de reconhecimento se baseiam em uma ideia estreita de “origem” - da qual se seguem as avaliações de “autenticidade” identitárias - os “enraizamiento políticamente desafiantes” não só se entramam “a partir de un hacer anclado en saberes, pertenencias y recuerdos fragilizados”, mas “también en una sostenida y laboriosa vocación de articulación” (BRIONES, neste volume).

Em resumo, e apropriando-se das palavras de Aída Hernández, qualquer coletivo ou articulação é o produto de alianças entre diferentes e algum tipo de projeto - político e/ou afetivo - resultante do diálogo e da negociação. Embora a memória seja um desses projetos, a tarefa de sua investigação tem muito a contribuir para o conhecimento

e o reconhecimento das especificidades socioculturais e históricas dos sujeitos sociais.

A FIDELIDADE DO SILENCIO

Retornamos aqui à noção de um evento crítico em seu duplo efeito nos processos de memória – desestruturação e restauração –, a fim de questionar as maneiras simplificadas pelas quais os silêncios são geralmente entendidos, como meras ausências ou esquecimentos passivos, impostos pela devastação que a violência produz. Perguntamo-nos, então: como a violência reprime/condiciona as possibilidades de lembrar? Como o silêncio intervém nos processos de reelaboração das perdas?

No processo de resposta a situações de violência social, Veena Das (1995) afirma que entre as principais funções do testemunho se encontra a de nomear as violências padecidas, mas expressa também que o simples ato de “nomear” não é nem tão simples nem tão mecânico. As condições de possibilidade para que os detalhes do acontecido emergam com sua força denunciante e desafiadora também precisam ser reconstruídas, porque, em princípio, persistem as práticas repressivas dos dispositivos de terror, da suspeita e da criminalização. De fato, muitas das experiências dolorosas são lembradas, em um primeiro momento, por fora das linguagens disponíveis, de formas fragmentadas e sem a intenção de contestação. Porque, como sustenta Ortega (2008), se fazem presentes como um ato desesperado da inscrição mnemônica para insistir na natureza irremediável e incomensurável da perda.

No entanto, distintos autores apontaram que no balbucio dessas lembranças dispersas e isoladas o que é silenciado são as linguagens dominantes. A consciência da subalternidade começa com a necessidade de não traír a si mesmo (ORTEGA, 2008), as pessoas se voltam ao silêncio para que suas experiências não sejam faladas pelas traiçoeiras linguagens do poder (DWYER, 2009). Quando o silêncio é a decisão de não tirar proveito das narrativas impostas, “singulariza de maneira particular o relato, o desamparo, a deixa à beira do absurdo” (ORTEGA, 2008, p. 41), enquanto são os mesmos silêncios os que “falam memória” (DWYER, 2009, p. 125).

O exame dessas condições e limites de enunciabilidade permite ver que estão intimamente relacionadas às políticas históricas de reconhe-

cimento dos Estados (BRIONES, 1998) e às moralidades neoliberais que os sustentam (POVINELLI, 2002, em RAMOS, neste volume). Nesse sentido, Hernández Castillo explica quenas últimas décadas as linguagens habilitadas aos indígenas para resolver suas disputas se constituem na dupla dinâmica de apropriação/criminalização. Isso inclui “apropiación del multiculturalismo como forma de gobernanza neoliberal, así como los procesos paralelos de militarización de las regiones indígenas, criminalización de la disidencia, y utilización de la violencia de género como herramienta contrainsurgente” (neste volume).

Como apontam diferentes autores deste livro, são essas mesmas condições de enunciabilidade que são colocadas em jogo quando grupos subordinados realizam trabalhos de memória e agenciam seus silêncios. As linguagens dominantes não apenas reprimem – ou criminalizam – as memórias que consideram intoleráveis, mas também circunscrevem as maneiras pelas quais certas memórias e subjetividades políticas podem ser toleradas para serem reconhecidas. Nesta última direção, e apenas para citar alguns exemplos, estão as representações da academia ou de certas políticas públicas que toleram ao outro sob a figura da vítima; as perspectivas homogeneizadoras e generalizadoras do patriarcado e dos “interesses das mulheres” que caracterizaram um setor importante do feminismo anglo-saxão e europeu (HERNÁNDEZ, NIETO e LANGDON, neste volume); os discursos que questionam a legitimidade das identificações e memórias mapuche por não responderem aos padrões e parâmetros morais com os quais julgam a relevância ou não de certas práticas e identificações (BRIONES, neste volume).

Quando Leslie Dwyer (2009) se pergunta sobre a produção de silêncios em Bali depois que as forças de segurança indonésias tentaram aniquilar a vida de milhões de pessoas, ele argumenta que o silêncio não é apenas um obstáculo para se proteger da dor e da possibilidade de incitar maior violência, mas também, e acima de tudo, uma produção política. Os silêncios, ele explica, procuram dar existência social a lembranças dolorosas e/ou reprimidas – por mais fraca e fragmentária que seja esta existência – ignorando o domínio traiçoeiro do discurso narrativo dominante.

Essas reflexões nos convidam a não pressupor muito rapidamente a perda, ou a ausência, onde também se pode conceber a espera

(DAKHLIA, 1998, em BRIONES, neste volume) e a conceber o silêncio como um modo de expressão em si sobre os espaços de experiência.

Mas os silêncios não são apenas tentativas de adaptação às novas condições de enunciabilidade, são também constitutivos de processos de restauração. E, nesse sentido, o capítulo de Briones nos ajuda a identificar algumas das maneiras pelas quais isso ocorre. Em primeiro lugar, os silêncios – aparentemente transformados em esquecimentos – tornam-se objeto de reflexão e, como tal, material de memória. Segundo, eles operam como estratégias de seleção para a constituição de narrativas mais sensíveis às experiências das pessoas e grupos. E, finalmente, articulam com práticas não discursivas, como expressões corporais, rituais diários ou o uso de certos objetos e lugares.

O silêncio se torna um tópico da memória quando, por exemplo, a mulher de Charrúa, Mónica Michelena (RODRÍGUEZ et al., neste volume), nos conta que o processo de restauração começa entendendo que os silêncios e fraturas da memória coletiva também faziam parte de sua história, e que, embora não seja possível preencher essas lacunas, elas podem ser pensadas como uma consequência destes silêncios. Em outro sentido, silêncios ou esquecimentos também são objetos de memória quando os mapuche afirmam que não conseguem se lembrar do conteúdo das conversas mantidas pelos mais velhos quando eram jovens – geralmente porque se tratava de deixá-los fora de conversas tão dolorosas. Essas ausências são transformadas em presenças de outras maneiras, por exemplo, lembrando perfeitamente o evento narrativo e o que ele implicava, em termos de seu teor (“sabía llorar la abuelita cuando contaba”) (RAMOS, 2017b) e dando sinais de uma sociabilidade e comensalidade mapuche que, portanto, podem ser respeitadas e recriadas (BRIONES, neste volume).

Em relação à demarcação de certos silêncios como estratégicos, os capítulos deste livro nos mostram diferentes maneiras pelas quais isso é realizado. Na maioria dos casos, muitos dos silêncios intencionais têm a ver com o propósito de produzir narrativas desde outras ênfases, detalhes e valorizações que as impostas pelos imaginários dominantes da violência; sugerindo, inclusive, que o que chamamos *a priori* de “silêncio” desde a academia pode estar pressupondo esses mesmos imaginários. Em outros casos, e com a mesma intenção de reelaborar as experiências de perda a partir de marcos próprios de interpretação,

os silêncios podem ser produções culturais e epistêmicas com sentidos locais e específicos, como exemplifica Briones em suas reflexões sobre signos, sonhos e parentesco. Como sugere Janet Carsten (2007), o que lembramos e o que não tem a ver com decisões acerca do que estamos escolhendo conectar e o que - ou quem - escolhemos desconectar ao negociar nossas memórias. Ou, em contextos de migração, deslocamento forçado e desgregarizações seguidas de reagrupamentos, sobre o que é necessário desconectar e como ser criativo para relacionar-se de outras maneiras e voltar a estar vinculado.

Entre os estudos da memória, tem havido trabalhos frequentes que examinam como os silêncios - ou a ausência de palavras - inscrevem a memória em outros suportes, como corpo, rituais, objetos ou lugares. Nesse sentido, Briones propõe um olhar performativo das práticas para alertar como os corpos são sustentadores de memórias inscritas, sempre que são exibidos repertórios de comportamentos expressivos ou de práticas/conhecimentos incorporados que também podem ser, às vezes, materiais da memória. Sob outro ângulo, Rodríguez, Magalhães de Carvalho, Michelena e Delgado Cultelli apontam que há marcas de violências passadas - histórias de dor e separação - nos corpos e corações das charrúas através da violência doméstica intrafamiliar, atraíssada em muitos casos por alcoolismo. Citando Fanon (2005), Moraes entende que a violência colonial - de vigilância e confinamento - se instala nos corpos indígenas como um estado de tensão esperando para levar a cabo o “sonho do movimento” que, no caso em que este autor trabalha, trata-se da recuperação de suas terras. Alguns dos capítulos deste livro também adotam a noção de lugar de memória (NORA, 1998) para explorar como as experiências de dor precisam ser colocadas em suas próprias geografias (Rodríguez et al., neste volume) ou como em certos lugares se ativam formas de habitar que, citando as formas antigas, criam vínculos com o futuro (BRIONES, MORAIS e RAMOS, neste volume).

Descer à vida cotidiana e trabalhar com sobreviventes nos leva a questionar modelos heroicos clássicos para prestar atenção aos silêncios - e outras práticas não discursivas - com as quais as pessoas estão construindo suas vidas diárias e com as quais ensaiam maneiras e comportamentos novos e significativos para organizar suas memórias.

COMPROMISSOS METODOLÓGICOS

Os capítulos deste livro também refletem sobre as formas antropológicas de fazer campo e de se relacionar com os sujeitos da investigação, quando a relação entre violência e memória é uma preocupação compartilhada. Myriam Jimeno inicia essa discussão argumentando que, particularmente nos países da América Latina, a violência impactou sobre os métodos de trabalho da Antropologia. Para dar conta deste estilo peculiar de antropologia fabricado na América Latina, ela repõe o conceito de *pesquisador cidadão* (JIMENO, 2008b), que nos lembra que “nuestra condición es la de cabalgar incómodos entre la disciplina como cuadro universal, y los compromisos y las preocupaciones propias de nuestro entorno particular como ciudadanos” (JIMENO, neste volume). Se trata de um local de produção que nos obriga a repensar constantemente as condições sociais de nosso trabalho, para sustentar compromissos militantes tanto nos âmbitos acadêmicos, onde são utilizadas as categorias que usamos para a análise, quanto nos espaços não acadêmicos, onde se avalia o poder transformador destas categorias.

A autora acrescenta que, ao tentar combinar a condição dos trabalhadores do conhecimento com as preocupações como sujeitos situados e membros de uma determinada sociedade, os antropólogos buscaram informar e entender conflitos do ponto de vista daqueles que sofrem. E é sobre as maneiras de fazer isso que nos deteremos na continuação.

As propostas de trabalho etnográfico que este livro compila são, como expressa Aída Hernández, um microcosmo de desenvolvimentos intelectuais mais amplos que, na América Latina, foram desenvolvidos no final das décadas de 1960 e 1970, quando destacados pensadores, inspirados no marxismo, desenvolveram metodologias que fusionaram ativismo com pesquisa, a fim de “separar el locus de la investigación de su hogar académico tradicional” (neste volume). É sobre este contexto histórico que Robles e Rappaport reflexionam em seu capítulo, para quem o trabalho de Orlando Fals Borda na costa do Caribe durante as décadas de 1970 e 1980 foi a fonte de inspiração da metodologia de investigação ativista participativa que então teve difusão mundial.

Esses trabalhos pioneiros partiam da convicção de que a disposição dos pesquisadores em participar do ativismo permitiria produzir conhecimento em uma cadeia multilocal e multivoz de encontros e conversas. Como Robles e Rappaport nos explicam, para esses pensadores

a participação devia atravessar tanto o processo de coleta de informações e de conhecimentos quanto a difusão cuidadosa e deliberada dos fundamentos políticos desta pesquisa. Em relação a esta última faceta da pesquisa, as autoras nos mostram as preocupações que mobilizaram o trabalho de Fals Borda. Por exemplo, produzir imagens – gráficas e discursivas – em que espectadores ou os leitores pudessem se imaginar como atores históricos para favorecer a análise coletiva e fornecer uma direção para a ação política. Ou a preocupação de não impor a visão de mundo do pesquisador, mas favorecer conversas bidirecionais nas quais as duas partes são transformadas pela troca, como finalmente se materializou na redação do livro *Historia Doble de la Costa*, publicado em quatro volumes entre 1979 e 1986, onde a história se passa em dois canais (A e B). Nas páginas do lado esquerdo de cada volume (Canal A) estão a história do ponto de vista local, com depoimentos coletados dos camponeiros. Nas páginas do lado direito (canal B) estão as reflexões teóricas, explicações metodológicas, análises sociológicas de processos históricos relatados no canal A. Na mesma direção, Robles e Rappaport destacam os diferentes experimentos retóricos – a “imputação” ou os “casos emblemáticos” – com os quais Fals Borda incentivou as testemunhas da violência a produzirem as ferramentas de memória.

Nutrindo-se dessas primeiras abordagens, e pensando em pesquisa indígena na Colômbia, Joanne Rappaport (2016, 2007) define *etnografía colaborativa* como uma prática que estimula reflexões coletivas sobre os métodos, as técnicas e os posicionamentos epistemológicas dos sujeitos (acadêmicos e não acadêmicos) envolvidos na pesquisa. Em sintonia com Rappaport, Luke Lassiter (2005) afirma que a colaboração “es un enfoque transgresivo en el que la producción de conocimiento se enmarca en relaciones intersubjetivas que desafían jerarquías, cuestionan prejuicios positivistas legitimados como verdades científicas y abren la posibilidad para revertir injusticias e inequidades” (RODRÍGUEZ et al., neste volume).

Nos capítulos deste livro, essas preocupações se traduzem em novos desafios diante de novos contextos. Por exemplo, dada a tensão inevitável que nos produz conhecer um processo ou um povo e nossa imersão pessoal nos conflitos, Jimeno se pergunta: quais são os guias éticos e as referências de método e teoria? Mariela Rodríguez et al. se perguntam até que ponto aprendemos a pensar e agir a partir de conceitos e posi-

ções que os grupos subalternizados nos propõem e, em alguns casos, nos exigem? (RODRÍGUEZ et al., neste volume). Aída Hernández se pergunta sobre como realizar uma investigação colaborativa quando as reformas estruturais de nossa época impõem novas lógicas neoliberais nos espaços de pesquisa, desqualificando como ideológica qualquer produção acadêmica que não responda às necessidades do capital e do Estado, e em um mundo cada vez mais caracterizado por desigualdade, violência e impunidade.

Respondendo a estas perguntas, Aída Hernández aponta alguns dos principais desafios da Antropologia. Primeiro, evitar equiparar o trabalho colaborativo à tarefa de conscientização, mesmo quando nas negociações do espaço coletivo seja mais confortável assumir o papel de capacitadores ou de quem possui alguma verdade histórica para compartilhar. Segundo, questionar a falsa dicotomia entre neutralidade e compromisso, que sujasse nas pesquisas co-participativas que visam transformar a realidade com base em um método ou teoria que segue sendo considerado infalível, para reflexionar e desconstruir a realidade junto com os atores sociais com quem nós trabalhamos. Terceiro, não simplificar a colaboração comprometida com o simples ato de tomar partido do povo ou dos marginalizados contra os exploradores – sob algum interesse coletivo que assumimos *a priori*. Porque com essa simplificação, tendemos a ignorar os diferentes níveis de desigualdade que atravessam os coletivos sociais – bem como seus diversos interesses – e tendemos a evitar a tarefa mais complexa de elaborar em conjunto uma agenda de pesquisa em que nossos conhecimentos sejam relevantes para os movimentos ou atores sociais com quem colaboramos.

Para finalizar esta seção sobre compromissos metodológicos, seria necessário mencionar o lugar que têm as emoções e os sentimentos nos processos de memória. Quando Robles e Rappaport se referem à centralidade do exercício reflexivo durante o trabalho de reconstrução das memórias, enfatizam a importância de prestar atenção aos sentimentos que surgem no decorrer do trabalho, uma vez que as histórias contadas despertam emoções fortes nos narradores. Os sentimentos, longe de serem efeitos secundários do processo, são as principais fontes de apego e o suporte das forças coletivas. Como argumentam as autoras, se os mesmos objetivos das organizações de base se articulam através de sentimentos relacionados à terra, família e comunidade, é impossí-

vel pensar em uma investigação sem abordar o fato de que os mesmos objetos de conhecimento surgem de sua articulação íntima com os sentimentos e desejos das pessoas.

Mais tarde, Fals Borda articularia essa ideia entrelaçada de política, pesquisa e sentimento na noção de “sentipensante”, o sujeito sensível e protagonista da história (ROBLES e RAPPAPORT, neste volume). Essa categoria nativa, lembram as autoras, também inspiraria Galeano a escrever: “Médicos sábios de ética e moral devem ser os pescadores da costa colombiana, que inventaram a palavra ‘sentipensante’ para definir o idioma que diz a verdade” (GALEANO, 1989, em ROBLES e RAPPAPORT, neste volume).

Myriam Jimeno também dá um lugar central aos sentimentos em suas reflexões. Para Jimeno, as emoções – incluídos os sentimentos que experimentamos como mais íntimos – são uma linguagem política. Portanto, acrescenta, quando os projetamos socialmente por meio de testemunhos ou outros relatos, eles passam a ser a base a partir da qual são construídos os processos políticos coletivos. A socialização dos sentimentos possibilita a formação de comunidades emocionais, incentivando a organização e a ação reivindicatória. Em suma, é essa linguagem política – a que resulta do compartilhamento de sentimentos de sofrimento e resistência, através de narrativas da memória – que permite manter identificações emocionais e conformar laços morais. Para Jimeno, a Antropologia tem um papel importante a desempenhar nessa tarefa de projeção social do sentimento: “Si la proyección simbólica de esa narrativa logra generalización y obtiene que sectores amplios del país se identifiquen con ella, habremos encontrado una forma de compartir y de actuar como sociedad en el marco de la civilidad” (JIMENO, neste volume).

Portanto, e já fechando, voltamos ao modo como Briones define a mesma prática antropológica que a de um sujeito “sentipensante”. Acontecemos na investigação como sujeitos “sentipensantes” porque fazemos nossa própria história, mas não como queremos, porque estamos afetivamente ligados a ideias que herdamos e que, se hoje dispuséramos das ferramentas conceituais necessárias, nos daríamos conta que nós as teríamos escolhido. Por isso sabemos que hoje entendemos um pouco melhor as coisas que ouvimos e vimos anos atrás, e que, além disso, podemos entendê-las ainda melhor: “Si los mayores que ya no

están siguen estando y mostrando caminos, es por los modos en que la intensidad y los ecos de los compromisos afectivos entrelazados durante ciertos eventos narrativos nos mueven a evocarlos, volviéndolos a pasar por el corazón, para ir reconociendo otros sentidos en los eventos narrados” (BRIONES, este volume).

PALAVRAS FINAIS

Os trabalhos que compõem este livro se concentram em diferentes contextos, geografias, tempos e lutas para perguntar, parafraseando Dwyer (2009), o que significa refazer as formas de vida após tentativas de aniquilá-las? Desse ponto de vista mais amplo, também questionam sobre como a memória se comporta quando é pensada como restauração? Qual é a importância da memória para transformar os efeitos da violência em moradas de apego e redutos de dignidade?

Porque a memória, não pertencendo a ninguém, e menos do poder, é usada como um local de abertura, o solo do levante e da retomada. Como tal, é o *locus* de produção do conhecimento, de antigas e recriadas teorias locais, da criação de metáforas, um viveiro de paradigmas que depois se expandem globalmente, um cenário para ensaiar vocabulários e categorias terrenas, concretas e encarnadas. Em suma, e como Bruno Morais diz, um lugar privilegiado para pensar criativamente fora dos limites acadêmicos, mas também para expandir este conhecimento.

Mas cada trabalho em particular se refere a uma luta específica, na qual os autores, de uma maneira ou de outra, também estão envolvidos. Cada vez que um capítulo começa, encontramos outros que constantemente falam contra os grupos com os quais trabalhamos ou com certos argumentos que são identificados como funcionais ao poder, porque cada autor apresenta seus antagonistas e luta suas batalhas. Essa heterogeneidade - nunca bastante heterogênea - é o que nos permite pensar sobre a memória de diferentes distâncias, planos, detalhes e pontos de vista.

Para as diferentes pessoas e grupos que protagonizam as obras de memória descritas nestas páginas, os sentidos da memória não são os mesmos. No entanto, para todos eles é um espaço para a contenda e um lugar onde suas enunciações devem ser levadas em consideração, porque a memória - enquanto permanece heterogênea, experencial,

concreta, localizada e afetiva – nas últimas décadas ganhou autoridade como testemunha fiel e contraditória das perversões da história (HARTOG, in: SILVA, 2012). Ao avançar na leitura do livro, os leitores e as leitoras nos perguntaremos várias vezes o que é que estas memórias estão testemunhando e que conluios, mentiras, manipulações, erros ou mal-entendidos seus narradores estão enfrentando. Sabendo que as lutas dos grupos com os quais trabalhamos são anteriores e continuam após uma investigação, precisamos apenas decidir se e como participaremos desse processo. E, mais especificamente, que tipo de colaboração podemos oferecer como antropólogas e antropólogos.

Em suma, dentro e fora do livro, trabalhar em processos de memória, empreendidos por grupos subordinados, em contextos marcados pela violência, implica não apenas levar a sério outras formas de conhecimento, mas também o fato de estarmos imersos no mundo, em certas batalhas e em certas trincheiras. A memória é uma delas. Em uma conversa realizada em um bar, em uma discussão realizada em uma oficina, nas anotações sobre reuniões que ocorreram décadas atrás ou em uma troca casual indo ao túmulo de um ancestral, alguém se lembra de algo e alguém escuta. Aqui e ali a desigualdade e a injustiça são relatadas, mas também são trocadas iniciativas para construir um futuro mais habitável para todos e todas. Pensar na memória como uma resposta a uma história de violência, de sucessivos eventos críticos, é um árduo projeto, no qual muitos de nós queremos participar (“sentipensar”) porque estamos convencidos de que “para não ser governados desta maneira e por esse preço” (FOUCAULT, 2003) é preciso lembrar.

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, 2003.
- AIJMER, Göran; ABBINK, Jon. *Meanings of Violence: A Cross-Cultural Perspective*. Oxford: Berg, 2000.
- ARENKT, Hannah. *La condición humana*. Paidós: Barcelona, 1993.
- ASAD, Talal. *Anthropology & the Colonial Encounter*. Londres: Ithaca Press, 1973.
- BALANDIER, Georges. *El Concepto de Situación Colonial*. Cuadernos de Integración Social Guatemalteca n. 22. Guatemala: José Pineda Ibarra, 1970.

- BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life Author". *Annual Review of Anthropology* v. 19, p. 59–88, 1990.
- BENJAMIN, Walter. "Sobre o conceito de história". In: *Magia e Técnica, Arte e Política. Ensaios sobre literatura e história da cultura (Obras Escolhidas: volume 1)*. 5. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.
- BERNUCCI, Leopoldo M. Reinado de horror: tortura na Amazônia durante o ciclo da borracha. *Muiraquitã*, PPGLI-UFAC, v. 2, n.1, p. 208–232, 2013.
- BLASER, Mario. "Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology". *Current Anthropology*, v. 54, n. 5, p. 547–568, 2013.
- BRIONES, Claudia; CAIRO, Carlos del. Prácticas de fronterización, pluralización y diferencia Bogotá: Universitas Humanística, p. 13–52, 2015.
- BRIONES, Claudia. Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos. Usos del pasado e invención de la tradición. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, n. XXI (1994), p. 99–129.
- BRIONES, Claudia. *La alteridad del “Cuarto Mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1998.
- BUTLER, Judith. "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue". In: INGRAM, David (ed.). *The Political: Readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell, 2001.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. A vocação crítica da antropologia. *Anuario Antropológico/90*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. P. 67–80.
- CARSTEN, Janet (ed.). *Cultures of relatedness. New Approaches to the Study of Kinship*. UK: Cambridge University Press, 2000.
- CARSTEN, Janet. "Introduction: Ghosts of Memory". In: CARSTEN, J. (ed.). *Ghosts of Memory. Essays on Remembrance and Relatedness*. Australia: Blackwell, 2007. p. 1–35.
- CASEMENT, Roger. *Diario del Amazonas*. Madri: Editorial Funambulista, 2010.
- CORRIGAN, Philip; SAYER, Derek. "La formación del Estado inglés como revolución cultural". In: LAGOS, Maria; CALLA, Pamela (comp.). *Antropología del Estado. Dominación y prácticas contestatarias en América Latina*. La Paz: INDHIPNUD, 2007. p. 39–74.
- CRESPO, Carolina. Memorias de silencios en el marco de reclamos étnico-territoriales. Experiencias de despojo y violencia en la primera mitad del siglo XX en el Parque Nacional Lago Puelo (Patagonia, Argentina). *Cuiculco*, México, v. 21, n. 61, p. 165–187, dic. 2014.
- CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza. *Relatório Figueiredo: genocídio brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2018.

- DAS, Veena. “La subalternidad como perspectiva”. In: ORTEGA, Francisco A. (ed.). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008. p. 195-206.
- DAS, Veena. *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi, India: Oxford University Press, 1995.
- DAS, Veena. *Violence and subjectivity*. Berkeley: University of California Press, 2001.
- DEGREGORI, Carlos I. (org.). *Jamás tan cerca arremetió lo lejos*. Lima: IEP, 2003.
- DELARIO, Walter; ESCOLAR, Diego; LENTON, Diana; MALVESTITTI, Marisa (dir.). *En el país de nomeacuerdo: Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. Viedma: Editorial UNRN, 2018.
- DWYER, Leslie. “A Politics of Silences: Violence, Memory, and Treacherous Speech in Post-1965 Bali”. In: O’NEILL, Alexander; HINTON, Kevin (ed.). *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Durham y London: Duke University Press, 2009. p. 113-146.
- FALS BORDA, Orlando. *Por la praxis: el problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Bogotá, Colombia: Ediciones Tercer Mundo, 1986.
- FANON, Franz. *Los malditos de la Tierra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- FOUCAULT, Michel. “Qué es la crítica? (crítica y Aufklärung)”. In: *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos, 2003. p. 3-52.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa Editorial, 2008.
- GALEANO, Eduardo. *El libro de los abrazos (creación literaria)*. Mexico City: Siglo XXI, 1989.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar. El infierno verde. Caucho e indios, terror y muerte. *Anuario del IEHS*, v. VIII, n. 8, p. 73-85, 1993.
- GARCÍA JORDÁN, Pilar. En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932: fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía. *Revista de Indias*, v. 61, n.223, p. 591-617, 2001.
- HASSOUN, Jacques. *Los contrabandistas de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1996.
- HILL, Jonathan D. “Contested Pasts and the Practice of Anthropology”. In: *American Anthropologist*, v. 94, n. 4, p. 809-815, 1992.
- HINTON, Alexander. *Why Did They Kill? Cambodia in the Shadow of Genocide*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- INGOLD, Tim. *Essays on movement, knowledge and description*. New York: Routledge, 2011.
- JELIN, Elizabeth. *Los Trabajos de la Memoria*. Madrid y Buenos Aires: Siglo XXI de España Editores / Siglo XXI de Argentina Editores, 2002.

- JIMENO, Myriam “Citizens and Anthropologist”. In: POOLE, Deborah (ed.). *Companion to Latin American Anthropologist*. Londres: Blackwell, 2008b. p. 72–89.
- JIMENO, Myriam. “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”. In: ORTEGA, F. (ed.). *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008a. p. 261–291.
- JIMENO, Myriam. “Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia”. *Antípoda* v. 5, p. 169–190, 2007.
- JIMENO, Myriam; CASTILLO, Ángela; VARELA, Daniel. *Después de la Masacre: Emociones y Política en el Cauca indio*. Bogotá: ICANH y el Centro de Estudios Sociales (CES) de la Universidad Nacional de Colombia, 2015.
- LAMBEK, Michael; ANTZE, Paul. “Introduction: Forecasting Memory. In Tense PastbCultural Essays in Trauma and Memory”. In: ANTZE, P.; LAMBEK, M. (ed.). *New York/Londres: Routledge, 1996.*
- LASSITER, Luke E. *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- LEYVA, Xochitl et al. *Prácticas Otras de Conocimiento(s): Entre Crisis, entre Guerras*. Chiapas, México: Cooperativa Editorial Retos, PDTG, IWGIA, Taller Paradigmas Emancipatorios - Galfisa, Proyecto Alice, Taller Editorial La Casa del Mago, 2015.
- MASSEY, Doreen. *For Space*. Londres: Sage Publications, 2005. [Publicado no Brasil com o título *Pelo Espaço. Uma Nova Política da Espacialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008].
- MC COLE, John. *Walter Benjamin and the Antinomies of Tradition*. Ithaca y Londres: Cornell University Press, 1993.
- NORA, Pierre. La aventura de *Les lieux de mémoire*. In: CUESTA BUSTILLO, Josefina (ed.). *Memoria e Historia*. Madrid: Marcial Pons, 1998. p. 17–34.
- O’NEILL, K; HINTON, A. (ed.). *Genocide, Truth, Memory, and Representation*. Durham and London: Duke University Press, 2009.
- ORTEGA, Francisco A. “Rehabitar la cotidianeidad”. In: ORTEGA, Francisco A. (ed.). *Veena Das: Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008. p. 15–70.
- POVINELLI, Elizabeth A. *The Cunning of Recognition: Indigenous Alterities and the Making of Australian Multiculturalism*, Durham: Duke University Press, 2002.
- QUIRÓS, Julieta. Por que vêm? Figuração, pessoa e experiência na política da Grande Buenos Aires. Tese de Doutorado. Museu Nacional, UFRJ, 2010.
- RAMOS, Ana M. “Cuando la memoria es un proyecto de restauración: el potencial relacional y oposicional de conectar experiencias”. BELLO, Álvaro; GONZÁLEZ, Yéssica; RUBILAR, Paula; RUIZ, Olga (ed.). *Historias y memorias. Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera, 2017a. p. 32–50.

- RAMOS, Ana M. “Las memorias mapuche del ‘regreso’: de los contextos de violencia y los desplazamientos impuestos a la poética de la reestructuración”. In: VERDUM, Ricardo; IORIS, Edviges M. (org.). *Autodeterminação, autonomia territorial e acesso à justiça: Povos indígenas em movimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017b. p. 203-228.
- RAMOS, Ana M. *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba, 2010.
- RAMOS, Ana M. Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, v. 21, n. 42, p. 115-130, 2011.
- RANCIERE, Jacques. *El Desacuerdo. Política y Filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.
- RAPPAPORT, Joanne. “Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración”. *Revista Colombiana de Antropología*, n. 43, p. 197-229, 2007.
- RAPPAPORT, Joanne. “Rethinking the Meaning of Research in Collaborative Relationships”. *Collaborative Anthropologies*, v. 9, n. 1-2, p. 1-3, 2016.
- RICOEUR, Paul. *La lectura del tiempo pasado: Memoria y olvido*. Madrid: Arrecife, 1999.
- ROSEBERRY, William. “Hegemonía y el lenguaje de la contienda”. In: GILBERT, Joseph; NUGENT, Daniel (comp.). *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Durham and London: Duke University Press, 1994. p. 355-366.
- SCHMIDT, Bettina; SCHORÖDER, Ingo. *Anthropology of Violence and Conflict*. New York: Routledge, 2001.
- SCOTT, James. *The moral economy of the peasant: Rebellion and subsistence in southeast Asia*, New Haven and London: Yale University Press, 1976.
- SILVA, Renán. “Memoria e historia: entrevista con Francois Hartog”. *Historia Crítica* n. 48, Bogotá, p. 208-214, 2012.
- STAVENHAGEN, Rodolfo. Los derechos indígenas: algunos problemas conceptuales, *Nueva Antropología*, v. XIII, n. 43, p. 83-99, 1992.
- STELLA, Valentina. “Las rogativas mapuche como lugares políticos de la memoria”. In: RAMOS, A.; CRESPO, C.; TOZZINI, A. (ed.). *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*. Viedma: Universidad Nacional de Río Negro, 2016. p. 71-92.
- STEWART, Pamela; STRATHERN, Andrew. *Violence: Theory and Ethnography*. New York: Continuum, 2002.
- TAUSSIG, Michael. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing de Past. Power and the Produccion of History*. Boston: Beacon Press, 1995. [Publicado no Brasil com o título *Silenciado o Passado. Poder e a Produção da História*. Curitiba: Huya, 2016].
- ULFE, María E.Y.; PEREYRA CHÁVEZ, Nelson E. “Presentación”. Dossier: Memoria y violencia política. *Anthropologica* (Departamento de Ciencias Sociales/PUCP) v. 33, n.34, p. 5-10, 2015.
- VERDUM, Ricardo; IORIS, Edviges M. (org.). *Autodeterminação, Autonomia Territorial e Acesso à Justiça: Povos Indígenas em Movimento na América Latina*. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 2017.
- VERDUM, Ricardo; RAMOS, Ana M. (org.). *Memórias Indígenas: Silêncios, Esquecimentos, Impunidade e Reivindicação de Direitos e Acesso à Justiça*. Revista Abya Yala, v. 2, n. 2, 2018.
- VERDUM, Ricardo. Refletindo sobre memória com Maurice Halbwachs. *Ciencias Humanas em Revista* (História), Goiânia, v. 5, n.2, p. 141-151, 1994.
- WEIDMANN, Heiner. Despertar/Sueño. In: OPITZ, M.; WIZISLA, E. (comps.). *Conceptos de Walter Benjamin*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2014, p. 305-337.
- WITTMANN, Luisa Tombini. *O Vapor e o Botoque: Imigrantes Alemães e Índios Xokleng no Vale do Itajaí/SC (1850-1926)*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 2007.
- ZAMBRANO, Marta; GNECCO, Cristóbal. “Introducción: El pasado como política de la historia.” In: GNECCO, C.; ZAMBRANO, M. (ed.). *Memorias hegemónicas. Memorias disidentes. El pasado como política de la historia*. Bogotá: ICANH y Universidad del Cauca, 2000. p. 11-22.