



HAL
open science

Sobre o terror e o etnocídio

Gabriel Feltran

► **To cite this version:**

Gabriel Feltran. Sobre o terror e o etnocídio. Revista de Antropologia, 2024, 67, <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/228196/209058>. <10.11606/1678-9857.ra.2022.228196>. <hal-04862994>

HAL Id: hal-04862994

<https://hal.science/hal-04862994v1>

Submitted on 3 Jan 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Copyright - All rights reserved

Sobre o terror e o etnocídio

DOI

<http://dx.doi.org/10.11606/1678-9857.ra.2022.228196>

Gabriel Feltran¹

Centre for European Studies and Comparative Politics | Paris, França
gabriel.feltran@sciencespo.fr |
<https://orcid.org/0000-0003-3424-0822>

¹ | Diretor de Investigação no CNRS, professor titular do CEE Sciences Po. E-mail: gabriel.feltran@sciencespo.fr
orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3424-0822>.

O terror não é o evento da violência mais brutal, mesmo inimaginável, como a que é narrada nas diversas situações estudadas neste dossiê. O terror é o esforço sistemático e cotidiano de aniquilação do mundo no qual viviam, antes, aqueles aos quais sua violência se dirige. Os autores dos artigos aqui reunidos nos mostram que, justamente por isso, o terror associa sua violência incomensurável a uma cuidadosa rotina administrativa que a justifica, legitima e, por isso, a perpetua.

Depois de preparados tecnicamente os eventos violentos disruptivos, como se prepara cuidadosamente uma explosão de dinamite, o terror é minuciosamente traduzido em termos gerenciais, técnicos, jurídicos, cotidianos, rotineiros. Nessas rotinas que se seguem aos eventos disruptivos, paralelas às difíceis tentativas de reconstrução do mundo dos sobreviventes do terror, os agentes diretos da coerção – capatazes e jagunços, fardados ou não – são ligeiramente bonificados e controladamente promovidos. As vítimas do terror são, ao mesmo tempo e também de modo rotineiro, vilipendiadas e humilhadas. Define-se assim quem está do lado certo, e quem está do lado errado, produzindo o binarismo e as identidades necessárias a todas as desigualdades persistentes (Tilly, 1998).

A explosão da violência que dá rosto ao terror, portanto, oculta mecanismos bastante menos visíveis de construção da sua plausibilidade. Mecanismos estruturalmente organizados, embora secretos. Em primeiro lugar, este dossiê nos mostra como o terror é pornograficamente explícito, mas inenarrável. Num segundo plano, ele nos revela que, malgrado recorrente, o terror aparece sempre como excepcional, único. Em terceiro lugar, o dossiê demonstra como, embora produzido por homens, de modo técnico e programado, o terror aparece sempre como obra de monstros. Assim e finalmente, toca-se o limite do humano. O terror animaliza suas vítimas,

que quando sobrevivem pensam: seriam de carne e osso, humanos como nós, esses homens que produziram eventos tão exageradamente cruéis? As culturas vitimizadas não encontram categorias para compreendê-los como pares, dada a monstruosidade de sua conduta. Enquanto isso, as culturas dominantes que conhecem o cotidiano desses homens, submissos e servis, bons pais de família e trabalhadores, não podem crer no que contam as vítimas. A invalidação de suas narrativas produz seu isolamento frente a qualquer mundo comum.

Gostaria de verificar aqui, como fazem os autores, a longa duração do terror no tempo e sua imensa amplitude no espaço – inclusive para muito além do território latino-americano discutido neste dossiê. O que se revela quando tomamos esse plano de análise comparativa é um terrível projeto de dominação que outro antropólogo notável, Pierre Clastres, chamou de etnocídio.

Se o termo *genocídio* remete à ideia de “raça” e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo *etnocídio* aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. Em ambos os casos, trata-se sempre da morte, mas de uma morte diferente: a supressão física e imediata não é a opressão cultural com efeitos longamente adiados segundo a capacidade de resistência da minoria oprimida. (Clastres, 2004: 83).

A definição de Pierre Clastres dá passos concretos na compreensão do terror como aniquilação do mundo cultural estabelecido antes de sua implementação, mas também demonstra, em seguida, como essa aniquilação está vinculada à construção institucional daquilo que Adriana Vianna chamou de “processos de Estado” (Vianna; Lowenkron, 2017). Clastres, como sabemos, estudava grupos ameríndios cuja cultura vinha sendo arrasada por “homens brancos”. Mas seu trabalho não deixa de notar a homologia precisa entre o etnocídio indígena que acompanha a lenta e incompleta construção do Estado brasileiro, e o etnocídio que se propôs a aniquilar as diferenças culturais internas à França, durante o período de construção do Estado central.

É aceito que o etnocídio é a supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e más; é a aplicação de um princípio de identificação, de um projeto de redução do outro ao mesmo (o índio amazônico suprimido como outro e reduzido ao mesmo como cidadão brasileiro). Em outras palavras, o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo no Um. O que significa agora o Estado? Ele é, por essência, o emprego de uma força centrípeta que tende, quando as circuns-

tâncias o exigem, a esmagar as forças centrífugas inversas. O Estado se quer e se proclama o centro da sociedade, o todo do corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos desse corpo. Descobre-se assim, no núcleo mesmo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença. (Clastres, 2004: 87).

Permitam-me aqui uma digressão etnográfica rápida, para que o argumento clastriano faça sentido na lógica mais geral do meu próprio ponto neste texto. Há trinta anos atrás, 1994, fui ao Chile pela primeira vez. Fui com meu primo visitar um amigo de escola cuja família retornara a Valparaíso depois de quase duas décadas em São Paulo. A queda de Pinochet permitira que seus pais e irmãos, deslocados em urgência após o golpe de 1973, voltassem ao país de origem. Assistimos juntos à queima de fogos no porto, ano-novo, e em seguida fomos jantar com famílias cujos filhos eram todos de nossa idade. Me disseram que todos seriam chilenos, mas eles eram suecos, norte-americanos, asiáticos, brasileiros, peruanos. Compreendi que, ainda assim, eles eram todos chilenos. Alguns haviam retornado recentemente, como meu amigo, outros apenas passavam as festas no país de origem. Compreendi que o terror pinochetista havia produzido uma diáspora duas décadas antes, mas que as famílias estavam ali, vivas, como estava vivo o trauma do terror vivido. Estarmos ali era um fenômeno a um só tempo produzido por violência extrema e pela diáspora de sobrevivência, auxiliada pelo trabalho do tempo e pela passagem geracional. Aquele momento me fez pensar nas diásporas que compuseram minha própria família, um século antes, animadas pelo terror de guerras. Mais ainda na diáspora africana. As famílias brasileiras quase todas, me dava conta, foram produzidas séculos antes por violências similares. Terror, trabalho do tempo, recomposições. Eu estava vivo, meu primo e meu amigo também, mas tantos submetidos a esse terror já não estavam mais.

Há vinte anos atrás, 2004, saí de uma sala de conferência na Colômbia e me deparei com uma mesa na qual estavam expostos relicários, daqueles para levar consigo pequenas fotos das pessoas próximas que morreram. Nesse caso, eram relicários feitos para as memórias das pessoas desaparecidas no conflito armado colombiano. Lembrei-me, na hora, de minhas interlocutoras de São Paulo que haviam perdido filhos, irmãos e amigos nas guerras pelos lucros dos mercados de drogas ilegais, sobretudo cocaína, que cresciam muito em São Paulo nos anos 1990. Não era algo que se passava no Chile, era na minha cidade natal, e não percebia na época como isso tinha tudo a ver com o que acontecia na Colômbia, na mesma época. Perguntei ao rapaz que cuidava da mesa quanto custavam os relicários, queria levar dois. Ele me disse que os relicários não estavam à venda. No mesmo gesto, embrulhou dois deles num papel pardo e os colocou na minha mão, com um olhar firme e generoso. Produzir aqueles relicários, compreendi em seu olhar, era uma forma me-

morial de conectar as pessoas ligadas por essa experiência radical, e radicalmente política, que acontecia com tamanha frequência em muitas partes do mundo. Particularmente na América Latina. Era algo ainda que se opunha à lógica econômica do interesse. Entreguei os relicários para minhas então interlocutoras, hoje amigas. Elas entenderam perfeitamente do que se tratava. As memórias estavam vivas, o luto se tornara luta, como dizem os movimentos de familiares de vítimas. Terror, trabalho do tempo, recomposições, politização.

Há dez anos, entre 2014 e 2015, estive no México como professor visitante por alguns meses e tive o privilégio de viajar por muitos cantos do país, conhecendo de um lado a história da violenta expansão de grupos indígenas pré-colombianos, que organizaram estados centralizados, história que foi seguida do etnocídio promovido pela colonização espanhola. Etnocídio similar ao que ocorreu no que veio depois a ser conhecido como Chile, ou como Colômbia, ou como Brasil, ou como qualquer outro lugar colonizado que, por gerações, incorporou (como por consequência eu incorporei) o ideário moderno. De outro lado, no México tive contato com algumas das diferentes faces do conflito armado contemporâneo em Veracruz, em Michoacán, em Nuevo León, territórios em que cartéis do tráfico de drogas, grupos armados de “autodefensas” e coletivos criminais disputam territórios e riquezas utilizando violência extrema. Num desses dias, visitei em Michoacán uma comunidade indígena chamada Cherán, que resiste a esse cenário em um território autônomo. Havia uma assembleia, havia mulheres caminhando em paz, havia um clima muito tranquilo. Um mural enorme nessa comunidade me chamou a atenção: nele havia figuras indígenas, espigas de milho de diferentes cores, pinturas de casas típicas, de paisagens locais e... fuzis. Muitos fuzis. Parte fundamental da capacidade indígena de permanecer naquele território, disputado por diferentes grupos armados, vinha do fato de a comunidade também estar fortemente armada. Terror etnocida, trabalho do tempo, recomposições, politização, identidades, recurso às armas.

Esse *continuum* é compreensível, justificável e não representa nenhuma novidade sociológica. Sempre encontram justificção e moralidade as reações políticas e mesmo armadas às opressões. Mas a história mostra que o trabalho do tempo também faz com que não todos, mas alguns dos oprimidos de ontem, com seus filhos e netos, reproduzam o ciclo de vinganças violentas que aterrorizam outras gerações. São os mesmos que, quando crianças, viveram as consequências dos traumas terríveis de seus pais e avós os que promovem bombardeios preventivos aos territórios dos antigos inimigos de seus familiares. Bombardeios que produzem novos traumas para as crianças da nova comunidade agredida, porque o impacto de uma bomba ou de uma invasão em casa resta pela vida afora. O potencial traumatizante da violência crua do terror produz um povo ao qual ela deve se identificar. Vemos essa fórmula se repetir em muitos lugares, ela é o processo mais básico de construção estatal. Todas as violências descritas acima têm a ver com processos etnocidas de

eliminação de diferentes poderes, em vistas à construção de um poder central, que represente uma identidade nacional soberana. A extrema direita contra os comunistas no Chile, as polícias estatais contra grupos armados dissidentes, traficantes, na Colômbia, no México, no Brasil.

O Primeiro Comando da Capital, que estudo há décadas em meu trabalho sociológico, é o resultado paradoxal do terror etnocida que, de um lado, culmina no Massacre do Carandiru, em 1992, e que de outro pacifica as periferias de São Paulo nos anos 2000 (Feltran, 2017). A história segue, entretanto, e o PCC se torna um regime de poder coexistente a outros, nas prisões, periferias e fronteiras. Produz identificação, produz alteridade radical. “Paz entre nós, guerra ao sistema.” Esse sujeito histórico, o PCC, é politicamente tão interessante porque ele se torna a um só tempo vetor estatalizante e inimigo número 1 do Estado instituído. Oposição radical ao Estado enquanto ideia, reproduz selvagem do estado enquanto sistema (Abrams, 1988), incluída aí a reprodução dos mercados capitalistas. O PCC é vítima e algoz de milhares de outras formas radicais de violência, que vai se tornando menos visível conforme sua expansão mercantil para outros estados e países vai produzindo lucros, se encaixando na funcionalidade que toda organização política deve ter frente aos mercados capitalistas, na perspectiva clastriana.

A palavra *terror* é recorrente no meu universo de campo. A máquina do terror se reproduz contra e pelo PCC, porque ela é a própria máquina do poder. Clastres percebeu isso, Taussig também, e todos os autores deste dossiê. Nos textos de Adriana Vianna, de Roberto Efrem, de Angela Facundo, de Fabio Araujo e na entrevista com May-ek Querales e Blanca Martinez que compõem este volume, vemos o terror como um ciclo a se reproduzir, mas também observamos que ele não é indistinto, nem unívoco, nem definitivo.

O terror quer encerrar a história, mas ele a deixa aberta. Há os que matam e estupram imaginando limparem o mundo dos maus, inferiores e selvagens, e que perecem da mesma forma em seguida. Há os que se tornam dominantes por isso e que veem suas vidas dominantes perderem o sentido. Há as vítimas que se perdem na impotência e no suicídio, mas também as que vivem politização e emancipação. O terror engendra sede de vingança na mesma proporção que produz movimentos de paz. A vida que seria aniquilada reaparece de uma forma ou outra. O que não nos mata no momento, pode nos matar aos poucos depois, mas pode nos fortalecer. São múltiplas as formas de vida após a ruptura, e essa multiplicidade é justamente o que apavora os que produzem o terror, os que insistem em reproduzi-lo.

Na minha própria experiência etnográfica, dedicada a compreender contextos radicais de violência, deparei-me com incontáveis casos de massacres e chacinas, e também com miríades de assassinatos cotidianos de jovens trabalhadores dos mercados ilegais, produzidos em escala industrial na América Latina. Essas mortes sempre me intrigaram, e com o tempo percebi que não se tratava de um interesse

pela morte em si, muito menos pela suposta excepcionalidade de sua produção. Acidentes letais, desaparecimentos naturais ou condutas individuais macabras jamais me interessaram intelectualmente. De outro lado, violências não letais em contextos claros de disputa de poder sempre me interessaram muito. O que me moveu nesses anos, portanto, foi o estudo do poder da violência, categoria forte da política, ou seja, do terreno que conforma cotidianamente aquilo que é plausível para dada coletividade. Aquilo que a ordena, suas formas de dominação legítima. A sociologia clássica já afirmava a violência como sempre política, e seu conceito mais básico – a coerção física – sendo o fundador mesmo da esfera da política e do Estado. A violência que estudava em minha trajetória revelava, por sua vez, as balizas da política no cotidiano (Feltran, 2018).

Por isso o tema do terror me interessa tanto; trata-se de uma das formas mais frequentes, corriqueiras historicamente, de organizar o poder, os processos de Estado, a ordem legítima, a dominação. O terror é parte fundante do regime de poder estatal, mais radical em cenários de desigualdade forte como na América Latina. Mas estudar o terror em todas as suas fases, de sua preparação à sua longa duração, recorrente em muitos lugares e tempos, é também relevante politicamente. É a um só tempo preservar sua memória e fazer notar as formas de vida que brotam depois da ruptura violenta, como antídotos radicalmente políticos à sua repetição que, muitas vezes, não se consegue evitar.

Charles Tilly afirmou que a violência é infelizmente efetiva (Tilly, 2003). Ela produz os efeitos pragmáticos que deveria produzir, na visão dos que a aplicam. Elimina-se a ameaça, subjuga-se, domina-se. Acrescentaria à formulação de Tilly, entretanto, a ideia de incompletude da violência: seus efeitos não são jamais definitivos, unívocos ou permanentes. Eles restam e esse resto é fonte de regimes diversos de poder, baseados na vingança privada ou na emancipação existencial, mas também na burocracia ou no carisma, enfim, nas modulações que o poder possui para além da violência. O mesmo se poderia dizer do terror: embora suas tentativas de aniquilação de mundos e culturas sejam muito poderosas, ele deixa restos.

Pierre Clastres enxergou as raízes do etnocídio na construção ocidental de meios de produção fadados ao crescimento incessante, acompanhados pela unicidade do sagrado e pela centralização estatal. Neste dossiê, o terror etnocida ganha inteligibilidade para além da violência crua que coloca em operação. Deslocamos do incomensurável às palavras, do evento violento aos processos de Estado, da rotina de brutalidade à excepcional argumentação, da unicidade do óbvio à diversidade dos contextos. Que as ciências sociais nos auxiliem, como faz neste dossiê fundamental cada um dos autores, a conhecer as formas de vida que se produzem após a ruptura do terror, estruturante político de nossas sociedades. É nessas formas de vida, múltiplas, que se encontram as saídas cotidianas que restam, e que por isso restituem o que poderia ser nossa vida comum.

Gabriel Feltran é sociólogo e etnógrafo. Diretor de Investigação no CNRS, professor titular do CEE Sciences Po. Professor visitante na Universidade de Oxford e Goldsmiths College (2019), na Universidade Humboldt (KOSMOS Fellow 2017) e no CIESAS México (2015). Autor dos livros: *Stolen cars: a journey through Sao Paulo's urban conflict* (Wiley SUSC series, 2022); *The entangled city: crime as urban fabric in São Paulo* (Manchester University Press, 2020) e da série documental *PCC the Secret Power* (HBOMax 2022), que adapta seu livro *Irmãos: uma história do PCC*, 2018.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA: não se aplica.

FINANCIAMENTO: não se aplica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMS, Philippe. [1977] 1988. "Notes on the difficulty of studying the State". *Journal of Historical Sociology*, 1(1): 58-89.

CLASTRES, Pierre. 2004. "Do etnocídio". In: *Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo, Cosac Naify.

FELTRAN, Gabriel. 2017. "A categoria como intervalo – a diferença entre essência e desconstrução". *Cadernos Pagu*, 51, e175105. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/GLxSf7VNLPPKtRwfjkS3Nfr/?format=pdf&lang=en>.

FELTRAN, Gabriel. 2018. *Irmãos: uma história do PCC*. São Paulo, Companhia das Letras.

TILLY, Charles. 1998. *Durable inequality*. Berkeley, University of California Press, vol. 685.

TILLY, Charles. 2003. *The politics of collective violence*. Cambridge, Cambridge University Press.

VIANNA, Adriana; LOWENKRON, Laura. 2017. "O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens". *Cadernos Pagu*, 51, e175101. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/cpa/a/pWRzSNMsG4zD8LRqXhB-Vksk/>.



O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001