



Prisma Jurídico

ISSN: 1677-4760

prismajuridico@uninove.br

Universidade Nove de Julho

Brasil

A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado. Entrevista com Eduardo Viveiros
de Castro

Prisma Jurídico, vol. 10, núm. 2, julio-diciembre, 2011, pp. 257-268
Universidade Nove de Julho
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93421623002>

- ▶ Como citar este artigo
- ▶ Número completo
- ▶ Mais artigos
- ▶ Home da revista no Redalyc

 redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe , Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado

Entrevista com
Eduardo Viveiros de Castro

▼ Eduardo Viveiros de Castro, um dos maiores cientistas brasileiros, é etnólogo americanista, com experiência de pesquisa na Amazônia, especialmente com os índios Araweté. Doutor em Antropologia Social pela UFRJ (1984), fez pós-doutorado na Université de Paris X (1989). É professor de etnologia no Museu Nacional/UFRJ desde 1978 (Professor-titular desde 2011) e membro da Equipe de *Recherche en Ethnologie Américaniste* do C.N.R.S. desde 2001. Foi *Simón Bolívar Professor of Latin American Studies* na Universidade de Cambridge (1997-98); *directeur de recherches* no C.N.R.S. (1999-2001); professor-visitante nas Universidades de Chicago (1991, 2004), Manchester (1994), USP (2003), UFMG (2005-06). Recebeu o prêmio de melhor tese de doutorado em Ciências Sociais da ANPOCS (1984); a *Médaille de la Francophonie* da Academia Francesa (1998); o Prêmio Erico Vanucci Mendes do CNPq (2004); a Ordem Nacional do Mérito Científico (2008). Desde 1972, publicou cerca de 120 artigos ou capítulos de livros e sete livros, entre eles destaca-se *A inconstância da alma selvagem* (São Paulo: São Paulo: Cosac & Naify, 2002). Coordenou o Projeto Pronex “Transformações indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história” (2004-06). É o coordenador do Núcleo de Transformações Indígenas, grupo baseado no Museu Nacional/UFRJ, e co-coordenador da Rede Abaeté de Antropologia Simétrica.

A entrevista foi dada ao editor da revista, Pádua Fernandes.

Prisma Jurídico — Que saldo o julgamento do Supremo Tribunal Federal sobre a Terra Indígena Raposa Serra do Sol (RSS) deixa para os povos indígenas no Brasil?

Eduardo Viveiros de Castro — Deixa uma lição e um saldo.

A lição, positiva, é que quando há determinação política do Executivo, e envolvimento da opinião pública nacional, largamente favorável aos direitos indígenas, é possível enfrentar setores reacionários poderosos da sociedade brasileira. Refiro-me, por exemplo, às correntes mais retrógradas da casta castrense, com sua perpétua e conveniente paranoia sobre a iminente invasão da Amazônia pelas potências metropolitanas, e sua incapacidade congênita de perceber os índios como parte do povo brasileiro. Refiro-me também, outro exemplo, aos agroempresários ou “ruralistas”, muitos de origem sulina, que se aproveitaram das benesses concedidas durante a ditadura militar (várias das quais se mantêm ainda hoje) para invadir a Amazônia, grilando, desmatando, expulsando seus habitantes tradicionais, transformando os ricos biomas amazônicos em pastagens, arrozais e sojais movidos a antibióticos, hormônios, agrotóxicos, transgênicos – e subsídios. Dando nome aos bois: refiro-me aos defensores entusiásticos do golpe de 1964, como o Gal. Augusto Heleno, antigo Comandante Militar da Amazônia, e a beneficiários da ditadura prejudicados com a criação de RSS, como o arrozeiro gaúcho, Paulo Quartiero, hoje deputado do DEM por Roraima, que continua a arrotar grosso, como se tivesse direito eminente sobre os territórios imemoriais dos Macuxi e Wapixana, ele e outro corsários do Brasil Grande, o país do desenvolvimentismo a qualquer preço.

Outra lição positiva foi vermos que há Ministros do STF capazes de ter uma visão generosa do Brasil, uma visão diferente desta imagem triunfalista e autoritária, ufanista e arrogante, inimiga jurada da diversidade social, cultural e natural do país, imagem que predomina entre as classes dominantes e seus agentes no poder. Ministros, por exemplo, como Ayres de

Britto, relator do processo, que deu-nos um voto admirável e decisivo a favor da demarcação contínua de RSS.

O saldo, ao contrário, não foi dos mais positivos. A decisão do STF sobre a demarcação contínua de RSS acabou por acolher dezoito “ressalvas” ou restrições futuras (e, quem sabe, retroativas, neste país alucinado) quanto à demarcação de terras indígenas, restrições que devemos ao voto do falecido Ministro Carlos Alberto Direito, representante da ala mais conservadora da Igreja Católica. Entre tais ressalvas, estão a fixação da data de promulgação da Constituição de 1988 como momento-zero para definir os direitos territoriais indígenas (povos expulsos de seus territórios antes de 05/10/88 passariam assim a não ter mais direitos), restrições ao usufruto das riquezas naturais da região e a plena garantia da atuação das Forças Armadas na área, independentemente da consulta às comunidades indígenas e à FUNAI, e uma contestação aos termos da Declaração Interamericana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, da qual o Brasil é signatário.

Na ausência de um Estatuto do Índio, isto é, de uma regulamentação detalhada dos artigos constitucionais relacionados à situação dos índios, em especial o art. 231, tais “ressalvas” introduzidas pelo Ministro Direito acabarão forçosamente por se infiltrar na interpretação da confusão legal em vigor, se não vierem a ser efetivamente consagradas em um novo Estatuto do Índio. A atitude anti-indígena do atual governo é patente, e não me surpreenderia se surgir pela frente uma sequência de medidas normativas, quando não novos dispositivos legais, que se inspirem nas ressalvas acolhidas pelo STF, por ocasião da decisão sobre RSS.

Em suma, os índios ganharam RSS, mas podem vir a perder em toda parte.

PJ — O Ministério Público Federal tem sustentado que o direito de consulta, previsto na Convenção n. 169 da Organização Internacional do Trabalho e na Declaração da ONU sobre os direitos dos povos indígenas, foi desrespeita-

**do no caso da pretendida usina hidrelétrica de Belo Monte.
Como antropólogo, o professor crê que as condições de exercício desse direito estiveram presentes?**

EVC — Não, não creio. O direito de consulta, a “oitiva”, é um belo princípio, mas difícil de ser aplicado quando a parte consultada é uma coletividade, e, especialmente, uma coletividade indígena. No caso de Belo Monte, o princípio não foi respeitado decentemente, nem mesmo *pro-forma*, nas suas condições teatrais, por assim dizer, de encenação. Ou seja, nem sequer se fingiu muito bem que se estava consultando os índios. A Funai não cumpriu o seu papel a sério.

Mas este é um direito de difícil aplicação. O Estado “ouve” uma “comunidade”, representada por seus representantes, seja uma assembleia, seja um conselho de chefes, seja um chefe. Esses representantes então ponderam e deliberam. Acontece que, por um lado, muitas comunidades indígenas do país – na verdade, muitas coletividades quaisquer do país – não possuem os instrumentos necessários para compreender todos os fatores em jogo, todas as consequências relacionadas com o projeto de intervenção em sua vida que está sendo o objeto da oitiva. A consulta raramente, se alguma vez é feita, ocorre na presença de intérpretes (*lato sensu*) capazes de explicar aos consultados a multiplicidade de efeitos que a barragem, estrada, mina, ou seja lá o que se queira (o que se vai) construir no território da comunidade vai causar na vida do povo. Em outras palavras, não há consentimento informado.

Por outro lado, no caso das comunidades indígenas, a questão de saber *quem* foi ouvido, isto é, quem é “a comunidade”, quem *fala* pela comunidade e quem *ouve* pela comunidade, é uma questão de desorientadora complexidade. A filosofia política indígena possui, em geral (há variações sutis aqui), noções de representação e de delegação absolutamente diversas das nossas. Isso para não mencionarmos o fato de que a unidade de consulta – em suma, o que é *um* povo indígena, quem são os Krahô, quantas comunidades compreendem o povo Arara etc. – ela própria é um objeto, ou

melhor, um sujeito, altamente problemático. Em poucas palavras: não há decisão irrevogável, não há delegação contestável, não há representação unânime. Um povo indígena é uma multiplicidade viva, em perpétuo devir, em perpétua divisão, recombinação, diferenciação. O povo que foi ouvido ano passado não é mais composto das mesmas partes hoje. Mudaram os ouvidos, o número e a composição das comunidades, e não há nada na “constituição” de um povo indígena que os obrigue a ser o mesmo ouvido único e constante de um ano para o outro... A noção de contrato, que subjaz, em última análise, ao tal direito de consulta (feita a consulta, obtida a autorização da “comunidade”, está fechado o “negócio”), é totalmente estranha ao direito prático indígena. A noção de tempo (irreversibilidade), de parte (contratantes), de obrigação (um contrato é um ato conclusivo) – nada disso “funciona” do mesmo jeito aqui e lá. O direito de consulta, com isso tudo, vira uma abstração, senão uma palhaçada completa.

Isso para não falarmos no fato de que a noção de “direito de consulta” não é lá muito clara quanto ao que acontece quando a “comunidade”, consultada, recusa terminantemente o que lhe foi proposto como objeto da consulta. E se os índios, ao serem ouvidos, não quiserem nem ouvir falar? O que acontece?

PJ — A antropologia e o direito internacional foram criados no âmbito da colonização europeia. É irônico que hoje ambos sejam empregados em favor dos povos indígenas?

EVC — Destas ironias tanto a história quanto a história do direito, suponho, estão cheias... A antropologia e o direito internacional *podem* ser empregados em favor dos povos indígenas, mas também contra eles. A possibilidade de um povo indígena, enclausurado territorialmente, dominado por uma potência *nacional* soberana, lançar mão do direito *internacional* é sempre algo muito complexo. O estatuto político dos povos indígenas varia muito entre as nações. No meu entender, no Brasil avançamos bastante ao

passarmos da figura individual do “índio” (o Estatuto do Índio) para a figura coletiva da “comunidade indígena” como sujeito (ainda algo instável) de direito – em suma, a consagração, na Constituição de 1988, dos direitos coletivos e difusos. Mas penso que, enquanto o Brasil não reconhecer às coletividades indígenas a condição de entidades territoriais autônomas de direito público, partes federadas da nação com (*inter alia*) representação parlamentar específica, ainda não teremos feito justiça à injustiça multissecular que cometemos contra esses povos. No meu entender, que não é o de vários de meus colegas, diga-se de passagem, o Brasil poderia mirar-se na recente *reconstituição ontológica* da Bolívia, agora transformada em “*Estado Plurinacional de Bolívia*”. Não que isso fosse uma solução milagrosa – minha resposta à pergunta anterior dá uma ideia dos problemas que essa plurinacionalização do Estado poderia acarretar, para os próprios povos indígenas –, mas não vejo outra solução *justa*, no sentido mais amplo do termo. A noção de Estado-nação (isto é, de Estado=nação) cada vez menos se adequa ao mundo que temos pela frente.

PJ — “Não cabe ao antropólogo definir quem é índio, cabe ao antropólogo criar condições teóricas e políticas para permitir que as comunidades indígenas articulem sua indianidade. Nós antropólogos não somos sequer tribunal de apelação.” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, P.161) Como articular essa tarefa do antropólogo com a questão dos laudos antropológicos exigidos pelo Judiciário?

EVC — Esse é um problema dificílimo, para mim, isto é, para todo aquele antropólogo que recuse a equação fácil entre um conceito antropológico essencialmente vago, instável, e, no fundo, puramente operacional, como o conceito de “índio”, e um conceito jurídico-político que precisa ter contornos claros e critérios de inclusão inequívocos. Difícil, ainda mais, para um antropólogo que recuse a assimilação da dinâmica de constitui-

ção de subjetividades coletivas pela práxis humana à ontoteologia estatal que opera por rotulação, identificação e tipificação de conjuntos discretos de indivíduos como seus súditos, sua “população” devidamente classificada. As sociedades indígenas não são constituídas pelo Estado, podem apenas ser reconhecidas pelo Estado. Sua constituição é, por isso, intrínseca ou interna, emergindo de sua prática vital enquanto forma de vida socioculturalmente articulada.

Sob vários aspectos, o antropólogo é como o médico. Tem seu juramento de Hipócrates, na verdade muito parecido com este (ou com a Declaração de Genebra), ainda que tal “juramento” seja, na verdade, algo apenas implícito e costumeiro: os códigos de ética das Associações de Antropologia estão menos presentes na cultura cotidiana do antropólogo que no caso da medicina. E, de qualquer forma, antropologia não é uma profissão regulamentada. Mas a atuação do antropólogo na produção de laudos judiciais na condição de perito está, no meu entender, estritamente limitada por esse “juramento” implícito, que teria como itens fundamentais o respeito à confidencialidade e a preocupação primordial com os interesses do “paciente”. Bem, mas claro que existem perícias médicas, então por que não poderia haver perícias antropológicas? Não sei como se aplicam as regras da profissão médica, no caso das perícias judiciais, mas no caso das peritagens antropológicas, o problema crucial é que não existe uma definição naturalista, determinável por critérios objetivos, do que seja uma “comunidade indígena”. Índio não é uma categoria natural, mas uma categoria histórica, no duplo sentido de conter uma referência complexa à história do povo assim (problematicamente) definido e de possuir um conteúdo, enquanto conceito, historicamente variável.

Dei uma longa entrevista sobre isso, em 2006, que causou alguma celeuma, porque problematizei a transformação do antropólogo em agente definidor de quem é índio e de quem não é. Entendo perfeitamente a necessidade de se atender à exigência de laudos antropológicos pelo judiciário (e o fato de que a definição de quem pode ser considerado antropólogo tenha,

por entendimento com o MPF, sido atribuída à Associação Brasileira de Antropologia é algo muito salutar), e considero a presença de antropólogos no processo de reconhecimento de direitos indígenas fundamental. Mas isso não me obriga a acreditar na sinonímia pressuposta entre o conceito antropológico de índio e o conceito jurídico de índio, pois eu não acredito. E não apenas porque os conceitos diferem em extensão (que pessoas e que povos são ou não índios de acordo com o conceito jurídico e o conceito antropológico), mas porque eles diferem em compreensão (o que significa ser índio dos pontos de vista jurídico e antropológico).

De qualquer forma, propus uma definição híbrida, jurídico-antropológica de “índio” e de ‘comunidade indígena’, na já citada entrevista:

“Índio” é qualquer membro de uma comunidade indígena, reconhecido por ela como tal. “Comunidade indígena” é toda comunidade fundada nas relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas pré-colombianas.

1. As relações de parentesco ou vizinhança constitutivas da comunidade incluem as relações de afinidade, de filiação adotiva, de parentesco ritual ou religioso, e, mais geralmente, definem-se nos termos da concepção dos vínculos interpessoais fundamentais própria da comunidade em questão.

2. Os laços histórico-culturais com as organizações sociais pré-colombianas compreendem dimensões históricas, culturais e sociopolíticas, a saber:

(a) A continuidade da presente implantação territorial da comunidade em relação à situação existente no período pré-colombiano. Tal continuidade inclui, em particular, a derivação da situação presente a partir de determinações ou contingências

impostas pelos poderes coloniais ou nacionais no passado, tais como migrações forçadas, descimentos, reduções, aldeamentos e demais medidas de assimilação e oclusão étnicas;

(b) A orientação positiva e ativa do grupo em relação a discursos e práticas comunitárias derivadas do fundo cultural ameríndio, e concebidos como patrimônio relevante do grupo. Em vista dos processos de destruição, redução e oclusão cultural associados à situação evocada no item anterior, tais discursos e práticas não são necessariamente aqueles específicos da área cultural (no sentido histórico-etnológico) onde se acha hoje a comunidade.

(c) A decisão, seja ela manifesta ou simplesmente presumida, da comunidade de se constituir como entidade socialmente diferenciada dentro da comunhão nacional, com autonomia para estatuir e deliberar sobre sua composição (modos de recrutamento e critérios de inclusão de seus membros) e negócios internos (governança comunitária, formas de ocupação do território, regime de intercâmbio com a sociedade envolvente), bem como de definir suas modalidades próprias de reprodução simbólica e material.

Entendo que as três dimensões acima citadas (a, b, c) são condições *independente*ntemente suficientes. A terceira, em particular, deve ser ponderada com atenção em cautela, e depende do *caput* da definição, a saber, a ideia de um “laço” com as organizações sociais indígenas pré-colombianas.

Tudo isto dito, entendo que índio não é um conceito que remete apenas, ou mesmo principalmente, ao passado – é-se índio porque se foi índio –, mas também um conceito que remete ao futuro – é possível voltar a ser índio, é possível tornar-se índio. A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado. No dia em que os brasileiros entenderem isso, nossa relação com a “Europa” vai se resolver.

PJ — Diante de sua afirmação de que “*todos* nos tornamos os inimigos do *Um*; todos nós fomos transformados em terroristas virtuais diante do Estado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.325), pergunto-lhe se a resposta para isso seria, como o professor aponta para os povos indígenas, “multiplicar o múltiplo”?

EVC — Sim, seria... veja o que digo em resposta à segunda e à terceira perguntas. Penso que há uma contradição principal que envolve a sobrevivência, em todos os sentidos da palavra, dos índios no Brasil. Por um lado, o fundamento (ou infundamento) das socialidades indígenas, o espírito de suas leis, para falarmos como Montesquieu, reside em sua antipatia metafísica ao Estado, sua incompatibilidade imunológica com o dispositivo estatal, essa misteriosa forma antropológica que invadiu o planeta nos últimos cinco, seis mil anos (os humanos viveram sem Estado por uns cem mil anos pelo menos). O Estado como a invenção do *Um*. Ao passo que a sociedade indígena, seu “modo de contar” o humano, sempre foi não o mero múltiplo em oposição ao *Um*, mas o Outro em oposição ao *Um*: multiplicidade é alteridade, é a recusa da identidade (*o Um*) como fundamento inconscusso da socialidade.

Por outro lado, o Estado realmente existente, o Estado como instância capaz de produzir e administrar o público, a coisa pública, o interesse geral – esse Estado é, hoje, no Brasil, a garantia última do respeito aos direitos indígenas, e a instância final de recurso contra os esbulhos cometidos contra esses direitos pelos agentes da chamada “sociedade brasileira”, entenda-se, os donos, os dominantes, os senhores desta sociedade. Enquanto garantidor dos direitos – e todo direito deveria ser, em última análise, direito de uma minoria, todo direito “é” direito do mais fraco –, o Estado é quem garante a existência, marginal decerto, dessa multiplicidade ou alteridade indígena que persiste e resiste no país. Temos de viver com essa contradição, os índios têm de viver com ela, e precisamos trabalhar a partir dela. Em direção a outras formas de

Estado, talvez, ou a outra forma de sociedade, que nos livre do Um e liberte os poderes vivificadores do múltiplo.

PJ — Lembro o Frei Bernardo do Amaral no século XVIII, justificando as reduções indígenas no Brasil em nome da razão: “[...] o Governador Mem de Sá, em resolver, e ordenar que os Índios se congregassem e reduzissem a aldeias, não foi gravar-lhes o Estado de livres, reputando-os como escravos; foi sim regê-los, e governá-los naturalmente mandando-lhes que obrassem uma razão reta; assim como pode bem mandar o pai ao filho, o Rei ao vassalo, o esposo à mulher, e o tutor ao pupilo; estes sim mandam, sim governam, sim obrigam, como superiores, mas não obrigam, não governam, não mandam, como o fazem, e mandam os Senhores aos seus escravos [...].” (CASTELO, 1969, p. 48) Os índios, pois, só poderiam ser livres sob o Estado português. Esse paternalismo em relação aos índios mudou muito até os dias de hoje?

EVC — O modelo da tutela. Mudou na letra (a tutela acabou em 1988), mas não mudou no espírito. Os índios precisam ser governados, reduzidos à razão. Nisso, são como uma alegoria pungente de todos nós, de todos os “cidadãos”. Somos todos índios.

PJ — Bartolomé Clavero afirma que no continente americano uma modalidade de genocídio prevista na Convenção de ONU, de sequestro de crianças de determinado grupo para outro, tem ocorrido com o “[...] secuestro literal de infancia indígena para encomendárselle a instituciones generalmente religiosas a fin de que se civilice, esto es, se le prive de cultura própria, o también como la de leva militar de la juventude com

A indianidade é um projeto de futuro, não uma memória do passado

iguales miras” (CLAVERO, 2002, p. 112). O professor pode verificar essa forma de genocídio no Brasil?

EVC — As instituições católicas o fizeram historicamente, desde os jesuítas no século XVI, que recomendavam retirar os filhos dos pais e pô-los em colégios onde ficassem longe dos costumes abomináveis de seus povos, até os salesianos, bem no século XX, com seus sinistros internatos no Rio Negro, onde se treinavam meninas para serem domésticas em Manaus e meninos para serem carpinteiros e mecânicos que iriam servir as elites amazônicas. Algumas instituições evangélicas têm feito isso hoje, e cada vez mais (em vista da benevolência com que o atual governo vê o avanço do fundamentalismo evangélico no país), sequestrando crianças sob o pretexto de que correm risco de vida em suas comunidades natais, e enviando-as para escolas ou centros de treinamento de futuros pastores evangélicos. Sem esquecermos a anedota recente da escravização de uma menina xavante por uma pastora evangélica de Goiânia, que chegou até a imprensa – muito provavelmente apenas um entre centenas de casos semelhantes que ocorrem hoje pelo Brasil afora.

Referências

- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Eduardo Viveiros de Castro*. Org. de Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, p. 161, 2008.
- _____. O intempestivo, ainda. In: CLASTRES, P. *A sociedad contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, , p. 325, 2011.
- CASTELLO, J.A. (org.). *O movimento academicista no Brasil*. São Paulo: Conselho Estadual de Cultura, vol. 1, tomo 5, p. 48, 1969.
- CLAVERO, B. *Genocidio y Justicia: La destrucción de las Índias, ayer y hoy*. Madrid: Marcial Pons Historia, p. 112, 2002.