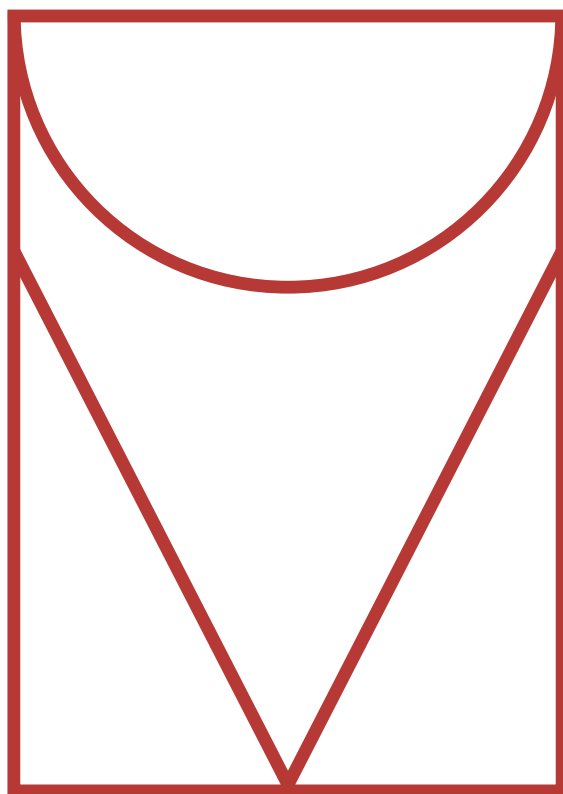


Os Involuntá- rios da Pátria¹

elogio do subdesenvolvimento



¹ [Nota da editora] Este texto foi apresentado no colóquio “Questões indígenas: ecologia, terra e saberes ameríndios”, que aconteceu no Teatro Maria Matos, em Lisboa, no dia 5 de maio de 2017. Outra versão deste texto foi apresentado durante o ato Abril Indígena, na Cinelândia, no Rio de Janeiro, em 20 de abril de 2016. Agradecemos ao autor a autorização para esta publicação.

Eduardo Viveiros de Castro

Em minha já longa carreira como antropólogo, estudei e publiquei sobretudo sobre as teorias e práticas da relacionalidade indígena em suas múltiplas dimensões: sociológica, cosmológica, metafísica — do parentesco ao xamanismo, do lugar simbólico dos inimigos ao não-lugar político do Estado nacional. Meu trabalho foi criticado por ser formalista, ahistórico, e apolítico, quiçá mesmo politicamente conservador. Quanto ao primeiro reparo, tenho pouco a contestar: não sei qual seria o antônimo de formalista, e de qualquer modo considero-me um antropólogo estruturalista, ou pós-estruturalista, para ser mais preciso. A estrutura, sempre disse Lévi-Strauss, é um constructo conceitual que ignora a oposição entre forma e conteúdo. Quanto ao segundo, recordo apenas que, ainda como dizia o mesmo Lévi-Strauss, a História é nossa própria mitologia, o último refúgio da transcendência do “homem moderno”: este “pesadelo do qual tentamos acordar”, com diz Stephen Dedalus (ou Joyce) não assombra os coletivos indígenas amazônicos, que não são só “contra-o-Estado”, mas também “contra-a-História”. O que não significa, sublinhe-se, que eles não estejam em contato íntimo, perene, com o Estado enquanto virtualidade interna (que conjuram incessantemente) e enquanto monstruosa atualidade externa (que os assedia implacavelmente), ou que não possuam seus próprios modos de habitar o tempo, modos em total incompatibilidade com ao modo histórico. Além disso, e aqui a resposta vai de meu suposto anti-historicismo à questão da presença (ou ausência) de preocupações e temas políticos, tenho a dizer que, como Dipesh Chakrabarty, Ghassan Hage, Marisol de la Cadena e outros autores que não podem ser considerados como despidos de compromissos políticos (no plano da sua atividade teórica, que é a que importa no presente contexto), entendo que uma verdadeira consideração do que pode significar a “política” (e a “história”) para povos extramodernos não pode reproduzir a vulgata iluminista que guia todos os credos modernizadores e “progressistas”, em todas as faixas do espectro ideológico, do neoliberalismo ao marxismo ao pós-humanismo tecnófilo — todos profundamente marcados pela metafísica escatológica cristã, agora quase sempre “secularizada” ou “desencantada”: com ou sem Apocalipse, o Reino de qualquer forma nos espera ao fim do caminho glorioso do Homem. Falei na vulgata “iluminista” que bloqueia qualquer compreensão da forma político-metafísica própria dos coletivos indígenas. Pois o caso é que uma concepção da política que não leve radicalmente a sério a presença e a agência políticas dessas miríades de entidades que chamaríamos “sobrenaturais” não faz o menor sentido para milhares de povos do planeta, a começar pelos povos ameríndios. O clássico truque sociológico que consiste em reduzir fenômenos e instituições como o xamanismo, a feitiçaria, o sonho, o mito etc. a metáforas ou alegorias do Poder visto como realidade inconcussa, em suma, em tratar tais modos de habitar o mundo como “ideologia” — o poder é a nossa metáfora-mestre, o interpretante universal da leitura reducionista de tudo o que escapa ao regime do Sujeito e do Estado — é justamente esse truque ou trapaça colonialista que meu trabalho recusa e denuncia. Meu trabalho, assim, não é ahistórico ou apolítico; ele é alter-histórico e alter-político. Um outro mundo é possível, porque um outro mundo sempre foi possível, ou melhor, sempre foi atual — ele existe em ato nos mundos ameríndios. Ainda que tudo esteja conspirando para impossibilitar, ou fazer desexistir, estes mundos, em nome de um mundo “comum” que se funda, em um paradoxo hipócrita, na enorme desigualdade de acesso a este *comum*, onde o “com-” é inteiramente esmagado pelo “-um”: um mundo 100% comum, entenda-se, único, mas privatizado pelo 1%. O Um e o Único. O Estado como Mundo, o Mundo como Estado Comum. Mas um verdadeiro comum é precisamente o sem-Um.

Seja como for, jamais me furtei a escrever textos que poderiam ser chamados “políticos” no sentido vulgar da expressão, isto é, produzidos como intervenções no plano da política nacional a propósito do modo como os povos indígenas são perseguidos, são negados ontologicamente pelo Estado brasileiro e sua grotesca ideologia da modernização. Um exemplo recente desse tipo de texto é o que deu nome à presente palestra: “Involuntários da Pátria”. Mas textos como este só fazem realmente sentido dentro do meu trabalho etnológico sobre as cosmopolíticas ameríndias, sobre sua dimensão especulativa, seus pressupostos e implicações metafísicas, e seu potencial de ruptura de nossas certezas e incertezas nesta época sombria que foi batizada de Antropoceno, mas que talvez devesse ser melhor chamada de Misanthropoceno (assim com a antropologia deveria ser chamada de misantropologia).

Um destes textos “políticos” foi uma aula pública dada em uma praça central do Rio de Janeiro, durante o ato Abril Indígena, no dia 20 de abril de 2016. Seu título era o título desta minha fala de hoje: “Os Involuntários da Pátria”. E sua epígrafe era a frase final do testamento de Oswald de Andrade, o maior e mais original filósofo brasileiro, autor do poderoso conceito contra-antropológico (misantropológico) de *antropofagia*, que se deixa traduzir como constituindo, ou propondo, uma devoração metafísica do conceito de “homem”. A frase é:

“Desta terra, nesta terra, para esta terra. E já é tempo.”

Passemos ao texto da aula. Temo que ele seja conhecido por alguns dos aqui presentes, visto que circulou amplamente na internet. Mas tanto pior, ou melhor. Repetir é sempre preciso.

Hoje os que se acham donos do Brasil — e que o são, em última instância, porque os deixamos se acharem, e daí a o serem foi um pulo (um alvará régio, um mosquete e um canhão, um libambo e um açoite, uma Bíblia ou um Projeto de Emenda Constitucional) — esses *donos*, isto é, esses que nos *dominam*, preparam sua ofensiva final contra os índios. Há uma guerra em curso contra os povos índios do Brasil, apoiada abertamente por um Estado que teria por obrigação constitucional proteger os índios e outras populações tradicionais, e que deveria ser sua garantia jurídica última contra a ofensiva movida pelos tais donos do Brasil, a saber, os “produtores rurais” (eufemismo para “burguesia do agronegócio” atrelada ao grande capital transnacional), sem esquecermos a congenitamente idiota fração fascista das classes médias urbanas, que aspiram a e gozam com a própria opressão, na exata medida em que podem oprimir quem lhes está mais embaixo. Um Estado, em suma, que, como estamos a ver, é o aliado principal dessas forças malignas, com seu triplo braço “legitimamente constituído”, a saber, o executivo, o legislativo e o judiciário.

Mas a ofensiva não é só contra os índios, e sim contra muito outros povos indígenas. Devemos começar então por distinguir as palavras “índio” e “indígena”, que muitos no Brasil pensam ser sinônimos, ou que “índio” seja só uma forma abreviada de “indígena”. Mas não é. Todos os índios no Brasil são indígenas, mas nem todos os indígenas que vivem no Brasil são índios.

Índios são os membros de povos e comunidades que têm consciência — seja porque nunca a perderam, seja porque a recobram — de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus. Foram chamados de “índios” por conta do famoso equívoco dos invasores que, ao aportarem na América, pensavam ter chegado na Índia. “Indígena”, por outro lado, é uma palavra muito antiga, sem nada de “indiana” nela; significa “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive”.²

Há povos indígenas no Brasil, na África, na Ásia, na Oceania, e até mesmo na Europa. O antônimo de “indígena” é “alienígena”, ao passo que o antônimo de índio, no Brasil, é “branco”, ou melhor, as muitas palavras das mais de 250 línguas índias faladas dentro do território brasileiro que se costumam traduzir em português por “branco”, mas que se referem a todas aquelas pessoas e instituições que não são índias. Branco é um conceito *político*, não cromático ou “racial”, ainda que a escolha da cor branca nada tenha de arbitrário no batismo do conceito. (“Os brancos”, como disse um pensador karajá, povo do Brasil Central, “são um povo que se caracteriza por não ter cultura.”) As palavras índias que os índios traduzem por “branco” têm vários significados descritivos, mas um dos mais comuns é *“inimigo”*, como no caso do yanomami *napë*, do kayapó *kuben* ou do araweté *awin*. Ainda que os conceitos índios sobre a inimizade, ou condição de inimigo, sejam bastante diferentes dos nossos — ou o eram até chegarem os brancos —, não custa registrar que a palavra mais próxima que temos para traduzir diretamente essas palavras indígenas seja

2. “A palavra *indígena* vem do «[latim] indigēna,ae “natural do lugar em que vive, gerado dentro da terra que lhe é própria”, derivação do latim *indu* arcaico (como endo) > [latim] clássico in- “movimento para dentro, de dentro” + *-gena* derivação do radical do verbo latino *gigno, is, genūi, genitum, gignēre* “gerar”; Significa “relativo a ou população autóctone de um país ou que neste se estabeleceu anteriormente a um processo colonizador” ...; por extensão de sentido (uso informal), [significa] “que ou o que é originário do país, região ou localidade em que se encontra; nativo”. (*Dicionário Eletrônico Houaiss; ne-gritos meus – EVC*)

esta mesma: “inimigo”. Inimigo, antes, era o Outro que definia o Eu por auto-determinação recíproca (o processo que chamamos impropriamente de “guerra” indígena). Agora, sob a forma do Branco, o inimigo é o Outro que nega o Eu, ao se pôr como proprietário eminente da condição de Sujeito e definir o índio como Objeto — objeto de uma empresa caridosa de sujeição subjetivante que lhe acena com a miragem de que um dia ele deixará de ser indígena e atingirá o invejável estatuto de cidadão.

Mas isso quer dizer então que todas as pessoas nascidas aqui nesta *terra brasílica* são indígenas do Brasil? Sim e não. Sim, no sentido etimológico informal abonado pelos dicionários: “originário do país etc. em que se encontra, nativo” (ver nota 1, *supra*). Um colono de *origem* (e frequentemente língua) alemã de Pomerode (SC) ou São Leopoldo (RS) é “indígena” do Brasil porque nasceu em uma região do território político epônimo, assim como são indígenas um sertanejo dos semi-árido nordestino, um agroempresário de Campo Grande (MS) ou um corretor da Bolsa de Valores de São Paulo. Mas não, nem o colono, nem o agroempresário nem o corretor de valores são indígenas — perguntem a eles...

Eles são “brasileiros”, algo muito diferente de ser “indígena”. Ser brasileiro é pensar e agir e se considerar (e talvez ser considerado) como “cidadão”, isto é, como uma pessoa definida, registrada, vigiada, controlada, assistida — em suma, pesada, contada e medida por um Estado-nação territorial, o “Brasil”. Ser brasileiro é ser (ou dever-ser) cidadão, em outras palavras, *súdito* de um Estado *soberano*, isto é, transcendente. Essa condição de súdito (um dos eufemismos de súdito é “sujeito [de direitos]”) não tem absolutamente nada a ver com a relação indígena vital, originária, com a terra, com o lugar em que se vive e de onde se tira seu sustento, onde se *faz a vida* junto com seus parentes e amigos. Ser indígena é ter como referência primordial a relação com a terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida, seja ela uma aldeia na floresta, um vilarejo no sertão, uma comunidade de beira-rio ou uma favela nas periferias metropolitanas. É ser parte de uma comunidade ligada a um lugar específico, ou seja, é integrar um *povo*. Ser cidadão, ao contrário, é ser parte de uma *população* controlada (ao mesmo tempo “defendida” e atacada) por um Estado. O indígena olha para baixo, para a Terra a que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto. Como sabemos, o Estado é antes de mais nada um estado de espírito. É, enfim, sempre o Estado do Espírito, no sentido hegeliano. Os espíritos dos povos, os povos de espíritos que habitam o espírito (e o corpo) dos povos indígenas são de outra e inteira diferente natureza, ou melhor, sobrenatureza.

“Povo” só (*r*)*existe* no plural — povos. Um povo é uma multiplicidade singular, que supõe outros povos, que habita uma terra pluralmente povoada de povos. Quanto em uma entrevista perguntaram ao escritor Daniel Munduruku se ele “enquanto índio etc.”, ele cortou no ato: “não sou índio; sou Munduruku”. Mas ser Munduruku significa saber que existem Kayabi, Kayapó, Matis, Guarani, Tupinambá, e que esses não são Munduruku, mas tampouco são Brancos. Quem inventou os “índios” como categoria genérica foram os grandes especialistas na generalidade, os Brancos, ou por outra, o Estado branco, colonial, imperial, republicano. O Estado, ao contrário dos povos, só *consiste* no singular da própria universalidade. O Estado é sempre único, total, um universo em si mesmo. Ainda que existam muitos Estados-nação, cada um é uma encarnação do Estado Universal, é uma hipótese do Um. O povo tem a forma do Múltiplo. Forçados a se descobrirem “índios”, os índios brasileiros descobriram que haviam sido *unificados* na generalidade por um poder transcendente, unificados para melhor serem des-multiplicados, homogeneizados, abasileirados.

E não obstante, os povos indígenas originários, em sua multiplicidade irreduzível, que foram indianizados pela generalidade do conceito para serem melhor desindianizados pelas armas do poder, sabem-se hoje alvo *geral* dessas armas, e se unem contra o Um, revidam dialeticamente contra o Estado aceitando essa generalidade e cobrando deste os direitos que tal generalidade lhes confere, pela letra e o espírito da Constituição Federal de 1988. E invadem, e reinvam, e ocupam, a Praça dos Três Poderes em Brasília. Nada mais justo que os invadidos invadam o quartel-general dos invasores. Operação de guerrilha simbólica, sem dúvida, incomensurável à guerra massiva real (mas também simbólica) que lhes mo-

vem os invasores. Mas os donos do poder vêm acusando o golpe, e correm para viabilizar seu contragolpe. Para usarmos a palavra do dia em meu país, golpe é o que se prepara nos corredores atapetados de Brasília contra os índios, sob múltiplas formas.

Os índios são os primeiros indígenas do Brasil. As terras que ocupam não são sua propriedade — não só porque os territórios indígenas são terras da “União”, mas porque são eles que pertencem à terra e não o contrário. *Pertencer à terra, em lugar de ser proprietário dela, é o que define o indígena*. E nesse sentido, muitos povos e comunidades no Brasil, além dos índios, podem se dizer, porque se sentem, indígenas muito mais que cidadãos. Não se reconhecem no Estado, não se sentem representados por um Estado dominado por uma casta de poderosos e de seus marionetes e sicários aboletados no Congresso Nacional e demais instâncias dos Três Poderes. Os índios são os primeiros indígenas a não se reconhecerem no Estado brasileiro, por quem foram perseguidos durante cinco séculos: seja diretamente, pelas “guerras justas” do tempo da colônia, pelas leis do Império, pelas administrações indigenistas republicanas que os exploraram, maltrataram, e, muito timidamente, às vezes os defenderam (quando iam longe demais, o Estado lhes cortava as asinhas); seja indiretamente, pelo apoio solícito que o Estado sempre deu a todas as tentativas de desindianizar o Brasil, varrer a terra de seus ocupantes originários para implantar um modelo de civilização que nunca serviu a ninguém senão aos poderosos. Um modelo que continua *essencialmente* o mesmo há quinhentos anos.

O Estado brasileiro e seus ideólogos sempre apostaram que os índios iriam desaparecer, e quanto mais rapidamente melhor; fizeram o possível e o impossível, o inominável e o abominável para tanto. Não que fosse preciso sempre exterminá-los fisicamente para isso — como sabemos, porém, o recurso ao genocídio continua amplamente em vigor no Brasil —, mas era sim preciso de qualquer jeito desindianizá-los, transformá-los em “trabalhadores nacionais”.³ Cristianizá-los, “vesti-los” (como se alguém jamais tenha visto índios nus, a esses mestres do adorno, da plumária, da pintura corporal), proibir-lhes as línguas que falam ou falavam, os costumes que os definiam para si mesmos, submetê-los a um regime de trabalho, polícia e administração. Mas, acima de tudo, cortar a relação deles com a terra. Separar os índios (e todos os demais indígenas) de sua relação orgânica, política, social, vital com a terra e com suas comunidades que vivem da terra — essa separação sempre foi vista como condição necessária para transformar o índio em cidadão. Em cidadão pobre, naturalmente. Porque sem pobres não há capitalismo, o capitalismo precisa de pobres, como precisou e ainda precisa de escravos. A acumulação dita “primitiva” não é um episódio das longínquas origens brutais do capitalismo, mas sua condição imanente: o capitalismo só cresce pelas pontas aprofundando ao mesmo tempo suas raízes sinistras nas minas de coltan do Congo, nas *sweat-shops* de São Paulo ou Mumbai, e nos 150 milhões de migrantes internos na China em regime de trabalho semi-escravo. Enfim, e sobretudo, ele prospera por via da exploração da Terra, a natureza “grátis” oferecida por Deus para o uso e abuso do “Homem”, isto é, por via da devastação generalizada do planeta.

Transformar o índio em pobre. Para isso, foi e é preciso antes de mais nada separá-lo de sua terra, da terra que o *constitui* como indígena. O pobre é antes de mais nada alguém de quem se tirou alguma coisa que tinha, de modo a fazê-lo desejar outra coisa que não pode ter.

Para transformar o índio em pobre, o primeiro passo é transformar o Munduruku em índio, depois em índio administrado, depois em índio assistido, depois em índio sem terra, índio que, se insistir em ser índio, ou “voltar” a se reivindicar índio, será um “índio falso”, um índio de *jeans*, um espertalhão. Um falso índio, ou seja, um subcidadão, que jamais será um “branco”, mas um “*mestiço*”, esse prodígio de hipocrisia conceitual que define a “identidade brasileira” — que a define na cabeça, pois nascida da cabeça, dos Brancos brasileiros.

As doutrinas nacionalistas da mestiçagem latino-americana, como desenvolveu José Antonio Kelly no contexto do conceito yanomami de “virar branco”, se baseiam na dupla negação, em um “nem-nem”: o *criollo*, isto é, o membro da classe dominante nascido na antiga

3. O primeiro nome do SPI republicano (Serviço de Proteção aos Índios) era SPI-LTN: *Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais*. Foi SPITLN de 1910 a 1918, depois só SPI, até virar FUNAI em 1967, ao cabo de uma CPI que revelou uma infinidade de abusos, desmandos, violências variadas, explorações e outras benesses protetoras conferidas pelo Estado.

colônia, o novo Senhor da nova Nação, é alguém que se constitui simultaneamente pela negação-afirmação do pólo indígena e pela negação-afirmação do pólo europeu. É preciso que ele afirme sua “indigeneidade” na medida em que é preciso distinguir-se politicamente da matriz colonial, mas é preciso negá-la sob pena de ser obrigado a reconhecer os direitos preexistentes e preeminentes dos povos indígenas sobre o território. E é preciso afirmar sua europeidade (sua cristianidade, seu letramento, sua “cultura”) para poder negar esses direitos aos índios; mas é preciso negá-la para poder fazer valer seu direito à nova terra virada “nação”, isto é, Estado — para poder subordinar os povos indígenas. Ora, o modelo yanomami do “virar branco”, como mostra Kelly, é o exato oposto desse *double bind* que aprisiona a classe/etnia dominante pós-colonial. É um modelo que Kelly chama de *anti-mestiçagem*, e que opera por adição ou dupla afirmação antes que por subtração ou dupla negação. Se o mestiço como ideal pós-colonial é o do ente antropológico que não é *nem* índio *nem* branco — *mas é branco*, porque a colônia tornada Estado-nação é uma criatura da invasão europeia —, o anti-mestiço como ideal dos povos indígenas que se confrontam com a pressão modernizadora eurocêntrica é o do ente antropológico que é índio e branco ao mesmo tempo — *mas é índio*, pois a teoria da transformação com que ele opera é uma teoria indígena, não branca, uma teoria, justamente, que pressupõe a recusa do Um, do Estado que se constitui pela desconstituição dos povos sob sua totalização transcendente.

A vulgata antropológica que acompanha a teoria da mestiçagem, no Brasil como provavelmente no resto da América Latina, funciona inicialmente segundo um modelo de soma-zero: quanto mais branco, menos índio; quanto mais índio, menos branco. Como se as “culturas” índia e branca se cancelassem, não pudessem ocupar um mesmo espaço concebido como limitado e exíguo (a “cabeça”, talvez). Mas esta soma-zero, que poderia tender, idealmente, para uma situação de 50/50 — o mestiço ideal, digamos assim —, é na verdade mais uma fraude. Pois o ideal do mestiço não é o mestiço ideal, mas o mestiço em processo de *branqueamento*. Quanto mais branco melhor, esta é a verdade da ideologia da suposta mestiçagem brasileira: a “melhora do sangue”, o influxo dos imigrantes europeus para ensinarem esses caboclos preguiçosos a trabalhar, e assim por diante — todo mundo sabe do que estou falando, porque todo mundo neste país já ouviu estas frases. Reciprocamente, quanto mais índio pior, quanto menos branco pior, e tanto pior quanto mais vigora entre nós aquela filosofia da história (chamemo-la assim) segundo a qual “índio” é algo que só se pode teimar em continuar a ser, ou deixar aos poucos de ser — é impossível voltar a ser índio, assim como é possível e desejável ir virando branco (*mas é impossível virar branco completamente*). Por isso o escândalo das classes dominantes e de seus “intelectuais orgânicos” quando, hoje, povos como os Baré, os Tupinambá, os Xucuru, os Borari, entre tantos outros pelo Brasil afora, decidem voltar a ser índios, retomar o fio da tradição, reviver formas e conteúdos que haviam sido reprimidos, recalçados, interditados, amaldiçoados como parte do “processo civilizatório”. Esses povos estão a remar contra a corrente, a inverter a marcha unilinear da História, a recusar a realização do Espírito e o advento do Milênio. Justamente. (Nota teológico-política: quem poderia prever que seriam os índios a revestir a máscara do *catechon*, daquela força misteriosa que detém o tempo do fim?). A mistura gerando identidade versus a mistura multiplicando a multiplicidade.

Contra a concepção soma-zero de nossa pseudo-mestiçagem, as teorias antropológicas indígenas entendem que é perfeitamente possível — o que não quer dizer fácil, nem isento de risco — ser índio e branco ao mesmo tempo, ou melhor, segundo tempos, contextos e ocasiões diferentes. É possível, no sentido de “deve ser possível”, acumular posições simbólicas índias e não-índias, controlar os modos e os momentos de uma transformação essencialmente *reversível*. É possível “ser branco” à moda indígena, isto é, acionar os códigos culturais dominantes segundo as prioridades, objetivos e estratégias indígenas, e sobretudo, segundo a antropologia indígena, a teoria indígena (as teorias indígenas) da cultura, que pouco têm a ver com nossas teorias essencialistas da cultura.

Eliane Brum, jornalista e escritora, uma das poucas vozes na imprensa brasileira que se conseguiu fazer ouvir através da cortina de silêncio erguida por esta mesma imprensa, graças à sua coragem e talento, observava, meses atrás:

Nada é mais autoritário do que dizer ao outro que ele não é o que é. Essa também é parte da ofensiva de aniquilação, ao invocar a falaciosa questão do ‘índio verdadeiro’ e do ‘índio falso’, como se existisse uma espécie de ‘certificado de autenticidade’. Essa estratégia é ainda mais vil porque pretende convencer o país de que os povos indígenas nem mesmo teriam o direito de reivindicar pertencer à terra que reivindicam, porque sequer pertenceriam a si mesmos. Na lógica do explorador, o ideal seria transformar todos em pobres, moradores das periferias das cidades, dependentes de programas de governo. Nesse lugar, geográfico e simbólico, nenhum privilégio seria colocado em risco. E não haveria nada entre os grandes interesses sem nenhuma grandeza e o território de cobiça.

Com efeito, *transformar o índio em pobre*, que é o que pretende o “explorador”, é também a realização objetiva da visão de mundo do “progressismo de esquerda” que pensava (estava enganada, como se vai vendo) ter chegado ao poder dentro do Estado brasileiro, mas que prolifera igualmente fora dele, em nossa esquerda de ascendência intelectualmente branca e europeia: aquela visão que concebe o índio como uma subespécie do “pobre”. Essa metamorfose conceitual faz do índio o bem vindo objeto de uma pressurosa necessidade, a de transformá-lo, paternalmente, em “não-pobre”, retirá-lo de sua abjeção para torná-lo um “cidadão”, passar de uma condição de um “menos que nós” à de um “igual a nós”. A pobreza é condição que deve ser remediada, é diferença injusta que deve ser abolida. E tome “programa de governo”, correndo logo atrás da colhedeira, do agrotóxico, do pivô de irrigação, da barragem hidrelétrica, do extrativismo minerário — tudo, naturalmente, financiado pelas proezas de nosso tanatocapitalismo, etnocida e ecocida. Mas um índio é outra coisa que um pobre. Ele não quer ser transformado em alguém “igual a nós”. O que ele deseja é poder permanecer diferente de nós — *justamente* diferente de nós, em todos os sentidos do advérbio. Ele quer que reconhecamos e respeitemos sua distância.

Mais uma vez, esta é a escolha crucial da esquerda em nosso continente e no presente momento histórico mundial: pensar os “índios” — isto é, todas as minorias — do planeta como “pobres”, ou pensar os “pobres” como “índios” e agir politicamente nesta direção. Porque pobre é um conceito “maior”, pobre é maioria, pobre é um *conceito de Estado* — um conceito, justamente, “estatístico”. Mas acontece que a imensa maioria estatística dessa maioria pobre é minoria étnica, minoria política, minoria sexual, minoria racial. Pois no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é. E quem não é? Aqueles que a feitiçaria capitalista e a máquina colonial conseguiram transformar em “pobres” (perdeu, índio! dançou, negro!), ou aqueles que querem fazer os pobres um pouquinho menos pobres, justo o necessário para que eles possam, como bons trabalhadores de um país que vai para a frente aceleradamente, comprar (a crédito, é claro) o celular ou o televisor que importamos da China. Mas, antes que consigamos, aqui e “lá fora”, transformar todos os índios do mundo em pobres, os pobres terão se retransformado em índios. O mundo está mudando, e não na direção que os herdeiros intelectuais dos séculos XIX e XX imaginavam.

Quando se fala em pobre, com alguma consistência mais que assistencialista ou administrativa, o que se quer dizer é “proletário” — está-se pensando segundo o velho modelo da luta de classes. Mas parece-me que toda a problemática clássica da luta de classes sempre eluiu, ou contornou, a espinhosa questão da relação entre os conceitos de *classe* e de *povo*. Pois bem: se, no dizer célebre de Louis Althusser, “a filosofia é ‘em última instância’ a luta de classes na teoria”, então caberia contradizer que *a antropologia é a luta de povos na teoria*. (Esquece-se com demasiada frequência a origem histórica das classes sociais em diferenças étnicas, linguísticas, culturais e geográficas, tão óbvia no colonialismo mas igualmente interna aos países ditos “centrais”.) Não será por acaso que as invenções políticas mais instigantes no presente momento, os projetos de constituição de coletivos não-estatais como o Movimento Zapatista e o Curdistão, estejam ancorados em uma base étnica. Uma base étnica que se recusa a deixar hipnotizar pela alucinação da forma-Estado, ao contrário da imensa maioria dos nacionalismos étnicos identitaristas europeus. Os movimentos indígenas das Américas, assim como o Curdistão, propõem, bem ao contrário, formas de organização coletiva inspiradas — um exemplo entre outros — no confederalismo democrático e no municipalismo libertário de Murray Bookchin, um ex-sindicalista, ex-comunista,

ex-anarquista clássico (ou pós-anarquista) que percebeu que a ecologia social (ou socioambientalismo) e o confederalismo da democracia direta são duas dimensões indissociáveis da mesma heterotopia: o enlace dos povos com a Terra.

Concluía minha aula pública na Cinelândia com os parágrafos seguintes.

Nós, os brancos que aqui estamos sentados na escadaria da Câmara Municipal do Rio de Janeiro, em 20 de abril de 2016, nós nos sentimos indígenas. Não nos sentimos cidadãos, não nos vemos como parte de uma população súdita de um Estado que nunca nos representou, e que sempre tirou com uma mão o que fingia dar com a outra. Nós os “brancos” que aqui estamos, bem como diversos outros povos indígenas que vivem no Brasil: camponeses, ribeirinhos, pescadores, caiçaras, quilombolas, sertanejos, caboclos, curibocas, negros e “pardos” moradores das favelas que cobrem este país. Todos esses são *indígenas*, porque se sentem ligados a um lugar, a um pedaço de terra — por menor ou pior que seja essa terra, do tamanho do chão de um barraco ou de uma horta de fundo de quintal — e a uma comunidade, muito mais que cidadãos de um Brasil Grande que só engrandece o tamanho das contas bancárias dos donos do poder.

A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas. Pense-se nos LGBT, separados de sua sexualidade; nos negros, separados da cor de sua pele e de seu passado de escravidão, isto é, de despossessão corporal radical; pense-se nas mulheres, separadas de sua autonomia reprodutiva. Pense-se, por fim mas não por menos repugnante, no sinistro elogio público da tortura feito pelo canalha Jair Bolsonaro, deputado federal eleito por meu estado, o Rio de Janeiro — a tortura, modo último e mais absoluto de separar uma pessoa de seu corpo. Tortura que continua — que sempre foi — o método favorito de separação dos pobres de seus corpos, nas delegacias e presídios deste país tão “cordial”.

Por isso tudo a luta dos índios é também a nossa luta, a luta indígena. Os índios são nosso exemplo. Um exemplo de *existência* secular a uma guerra feroz contra eles para desexistí-los, fazê-los desaparecer, seja matando-os pura e simplesmente, seja desindianizando-os e tornando-os “cidadãos civilizados”, isto é, brasileiros pobres, sem terra, sem meios de subsistência próprios, forçados a vender seus braços — seus corpos — para enriquecer os pretensos novos donos da terra.

Os índios precisam da ajuda dos brancos que se solidarizam com sua luta e que reconhecem neles o *exemplo* maior da luta perpétua entre os povos indígenas (todos os povos indígenas a que me referi mais acima: o povo LGBT, o povo negro, o povo das mulheres) e o Estado nacional. Mas nós, os “outros índios”, aqueles que não são índios mas se sentem muito mais *representados* pelos povos índios que pelos políticos que nos governam e pelo aparelho policial que nos persegue de perto, pelas políticas de destruição da natureza levadas a ferro e a fogo por todos os governos que se sucedem neste país desde sempre — nós outros também precisamos da ajuda, e do exemplo, dos índios, de suas táticas de guerrilha simbólica, jurídica, mediática, contra o Aparelho de Captura do Estado-nação. Um Estado que vai levando até às últimas consequências seu projeto de destruição do território que reivindica como seu. Mas a terra é dos povos.

Concluo com uma alusão ao nome de uma rua não muito distante desta Cinelândia onde estamos agora. Em Botafogo existe, como vocês todos sabem, uma Rua Voluntários da Pátria. Seu nome provém de uma iniciativa empreendida pelo Império em sua guerra genocida (e etnocida) contra o Paraguai — o Brasil sempre foi bom nisso de matar índios, do lado de cá ou de lá de suas fronteiras. Carente de tropas para enfrentar o exército guarani, o Governo imperial criou corpos militares de voluntários, “apelando para os sentimentos do povo brasileiro”, como escreve o verbete da Wikipédia sobre a iniciativa. Pedro II apresentou-se em Uruguaiana como o “primeiro voluntário da pátria”. Não demorou muito e o patriotismo dos voluntários da pátria arrefeceu; logo o Governo central passou a exigir dos presidentes das

províncias que recrutassem cotas de “voluntários”. A solução para esta lamentável “falta de patriotismo” dos brancos brasileiros foi, como se sabe, mandar milhares de escravos negros como voluntários. Foram eles que mataram e morreram na Guerra do Paraguai. Obrigados, escusado dizer. Voluntários involuntários.

Pois bem. Os índios foram e são os primeiros Involuntários da Pátria. Os povos indígenas originários viram cair-lhes sobre a cabeça uma “Pátria” que não pediram, e que só lhes trouxe morte, doença, humilhação, escravidão e despossessão. Nós aqui nos sentimos como os índios, como todos os indígenas do Brasil: como formando o enorme contingente de Involuntários da Pátria. Os involuntários de uma pátria que não queremos, de um governo (ou desgoverno) que não nos representa e nunca nos representou. Nunca ninguém os representou, àqueles que se sentem indígenas. Só nós mesmos podemos nos representar, ou talvez, só nós podemos dizer que representamos a terra — esta terra. Não a “nossa terra”, mas a terra de onde somos, de quem somos. Somos os Involuntários da Pátria. Porque *outra* é a nossa vontade. Involuntários de todas as Pátrias, deserta! Porque o deserto de ruínas do capital será repovoado pelo povo por vir.



Edições Chão da Feira
Caderno de Leituras / Série Intempestiva
Projeto gráfico - Mateus Acioli
Maio de 2017

chaodafeira.com

Patrocínio



Realizado com recursos da Lei Municipal de Incentivo à Cultura de Belo Horizonte

1069/2014

Este Caderno de Leituras foi realizado com recursos da Lei Municipal de Incentivo à Cultura de Belo Horizonte. Fundação Municipal de Cultura. Patrocínio UNA.