

**Lutas indígenas contemporâneas e a Constituição contra o Estado:
notas a partir da resistência munduruku**

Luísa Pontes Molina*

Andressa Lewandowski**

1. Uma encruzilhada no Tapajós

Em junho de 2015, uma sentença judicial determinou que sem realizar a Consulta Livre, Prévia e Informada (CLPI), o Executivo Federal estaria proibido de seguir com o licenciamento ambiental da Usina Hidrelétrica (UHE) São Luiz do Tapajós – a maior entre as 43 barragens de um complexo que pretende cobrir toda a bacia dos rios Tapajós e Teles Pires¹, e cujos estudos de viabilidade não só “não mediram impacto” (Greenpeace, 2015) como desconsideraram totalmente a presença indígena e ribeirinha no médio Tapajós, onde a UHE foi projetada. Proferida pelo juiz federal Ilan Presser, de Itaituba (PA), a sentença convergiu com alguns vetores da resistência à construção de barragens na Amazônia e às críticas que índios, ribeirinhos e outros povos da região fazem ao etnocídio, ao genocídio e ao ecocídio que esses megaprojetos promovem. *Barragens matam*: dizem sucessiva e incansavelmente esses povos. Como veremos, não se trata de mera força de expressão, de uma metáfora ou de algo que o valha, mas de uma noção da qual é preciso extrair todas as consequências – uma vez que é de consequências atrozetas que se trata.

São Luiz do Tapajós foi projetada sobre o território Daje Kapap Eypi – ocupado tradicionalmente pelos índios Munduruku no oeste do Pará. Mas para o Ministério de Minas e Energia e o Palácio do Planalto (principalmente entre 2010 e 2016), essa sobreposição não existia (Torres, 2016:3); ou melhor: *fez-se de conta* que não existia,

*Luísa Pontes Molina é doutoranda em antropologia social (PPGAS/DAN/UnB). lupontesmolina@gmail.com

**Andressa Lewandowski é professora de antropologia na Unilab. andressapr@gmail.com

¹ O complexo do Tapajós segue “a onda maciça de construção de UHEs [Usinas Hidrelétricas], com planos que preveem converter quase todos os afluentes do rio Amazonas em cadeiras de reservatórios”, conta-nos Philip Fearnside (2016:80), que mostra como a sobreposição dos reservatórios projetados e de áreas protegidas figura entre os impactos das barragens na bacia do Tapajós – o que levou o governo federal a investir (por meio da edição da Medida Provisória (MP) 558, que não tardou a se converter em lei) na desafetação de Unidades de Conservação (UCs) “mesmo antes das barragens serem avaliadas e licenciadas”. A MP é um exemplo pontual daquilo que em outro lugar Luísa Molina discute em termos de “guerra de papéis” e “improvisação estatal” (Molina, 2017a). A primeira expressão expressa acuradamente, a nosso ver, o modo geral pelo qual se desenrolam os processos de demarcação de TIs no país, sobretudo desde que esses processos passaram a ser massivamente judicializados (Neves, 2012).

embora haja, desde o ano 2000, estudos para identificar Terras Indígenas (TIs) nessa região. Esse é o caso, por exemplo, da TI Sawré Muybu, que apesar de ter sido identificada pela Funai em 2013, teve o seu processo administrativo paralisado até abril de 2016 – pois “têm órgãos dentro do governo que têm como prioridade, sim, construir hidrelétrica”, como afirmou a então presidente da Funai Maria Augusta Assirati a lideranças munduruku em setembro de 2014 (Brum, 2014).

Voltaremos em breve o “faz de conta” do governo Federal no caso da encruzilhada onde se confrontam São Luiz do Tapajós e Sawré Muybu, para mostrar como a sentença mencionada acima despotencializa esse jogo, justamente. Por ora, é fundamental pontuar que essa encruzilhada se dá no meio de um novo ciclo de exploração da Amazônia: com o agronegócio corroendo aceleradamente as ditas “áreas produtivas”; com projetos de usinas hidrelétricas, desenhados durante a ditadura militar, sendo requeitados pelo Programa de Aceleração do Crescimento (PAC); e com a ação devastadora do “Complexo Minerário-Energético-Financeiro” (Mais Democracia, 2015), que alia empreendimentos hidrelétricos à mineração e a empreiteiras. Tendo acompanhado de perto a ação avassaladora da primeira fase do PAC no rio Xingu, com a implementação a qualquer custo da hidrelétrica de Belo Monte; sabendo que os olhos desses mesmos agentes estavam voltados para o Tapajós – considerado “a última grande fronteira energética da Amazônia”²; e sabendo, ainda, que o reconhecimento dos seus direitos territoriais encontrava-se subordinado à força de toda a sorte de interesses contrários (investidores chineses, bancada ruralista, partidos políticos em declínio e tanto mais), os Munduruku resolveram demarcar, eles mesmos, a TI Sawré Muybu – um processo que segue em curso, por compreender não apenas a delimitação física dos perímetros da TI, como também o monitoramento constante deles.

2. Terra é vida

Nossos antigos nos contavam que o tamanduá é tranquilo e quieto, fica no cantinho dele não mexe com ninguém, mas quando se sente ameaçado mata com um abraço e suas unhas. Nós somos assim. Quietos, tranquilos, igual o tamanduá. É o governo que está tirando nosso sossego, é o governo que está mexendo com nossa mãe terra – nossa esposa. (...) Garantir o nosso território sempre vivo é o que nos dá força e coragem. *Sem a terra não sabemos sobreviver. Ela é a nossa mãe, que respeitamos. Sabemos que contra nós vem o governo com seus grandes projetos para matar o nosso Rio, floresta, vida.*³

² Para mais, ver “Arquitetura da destruição”, da Agência Pública de Jornalismo Investigativo: <<http://www.apublica.org/amazoniapublica/tapajos/arquitetura-da-destruicao/>>. Acesso em 31/01/2017.

³ Disponível em <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/18/carta-da-auto-demarcacao/>>, acesso em 16/04/2016.

O trecho destacado acima foi retirado da “I Carta da Autodemarkação do Território Daje Kapap Eypi”, publicada em 17 de novembro de 2014, após 30 dias de atividades demarcatórias, empreendidas por *guerreiros* munduruku do Alto e Médio Tapajós. A exemplo dele, vemos em todas as publicações dos Munduruku a articulação entre as *imagens da terra* e as *imagens da luta*, que evidencia a pluralidade de dimensões nas quais diferentes camadas da autodemarkação operam. Pois não se trata apenas de opor-se à política desenvolvimentista de um determinado governo, ou de só confrontar o Estado; tampouco a luta munduruku se resume a garantir para esse povo a subsistência numa porção de terra, num terreno qualquer. Entendemos que é eminentemente política a afirmação (como o é a ação e o processo de resistência na terra – os corpos ocupando-a, percorrendo-a, marcando-a) de que Daje Kapap Eypi não é *qualquer* terra. Não poderia sê-lo; não apenas pela “ocupação tradicional” dos índios naquela área, conforme supõe a legislação indigenista, mas também, e sobretudo, porque não ser uma terra qualquer passa pela constituição de um entendimento sobre *o que ela é*. Talvez não exista, do ponto de vista indígena, “qualquer terra”, ou “uma terra qualquer”; talvez o esvaziamento que essa ideia supõe só seja possível em uma lógica que concebe um divisor comum a todas as terras, apagando, de partida, qualquer possibilidade da multiplicidade como o próprio *fundamento* dessa noção. Ao afirmar categoricamente que a sua terra e o rio Tapajós não são negociáveis porque a vida não é negociável, como fazem em pronunciamentos públicos (opondo-se, por exemplo, à ideia de compensação ambiental, prevista em megaprojetos como o de São Luiz do Tapajós) e em suas cartas, os Munduruku não deixam dúvidas quanto ao que para eles está em risco. Existir não é sobreviver, e sobreviver não é suficiente.

“Quem nos mata são vocês, rápido ou aos poucos. Nós estamos morrendo e cada barragem mata mais” – disseram, na primeira carta publicada na ocupação do canteiro de obras da UHE Belo Monte, em 2013, os 170 homens e mulheres dos povos Munduruku, Juruna, Kayapó, Xipaya, Kuruaya, Asurini, Parakanã e Arara que durante 17 dias mantiveram paradas as obras de um dos principais e mais controversos empreendimentos do PAC. Não é mera coincidência a proximidade entre as críticas expressadas ali e aquelas que vemos nas cartas da autodemarkação munduruku, dois anos depois; é mesmo uma certa continuidade que vemos ali, pois há sem dúvidas um acúmulo de reflexão acerca dos ditos “impactos” das barragens e do autoritarismo que marca a ofensiva desenvolvimentista na qual esses projetos estão inseridos. Tampouco é

fortuita a centralidade da Consulta Livre Prévia e Informada (CLPI) tanto naquele momento em que diversos povos convergiram na resistência aos avanços de megaprojetos na Amazônia, como nas lutas dos Munduruku contra o projeto de São Luiz do Tapajós e pelo reconhecimento de Sawré Muybu.

“Vocês estão apontando armas na nossa cabeça”, disseram, ainda, os índios que ocuparam Belo Monte; “Vocês fazem isso porque tem medo de nos ouvir. De ouvir que não queremos barragem (...) E quando tentamos falar vocês trazem tanques, helicópteros, soldados, metralhadoras e armas de choque”. Parece-nos que as reivindicações em torno da CLPI, longe de restringir a luta aos âmbitos propriamente estatais, buscam constituir vetores contrários àqueles que não produzem outra coisa senão etnocídio e genocídio. Pois o que está em jogo é afirmar a própria perspectiva (e afirmar terra é vida, por exemplo) frente ao Estado-Nação e seus funcionários que, sob o imperativo do “interesse nacional”, desconsideram (para dizer o mínimo) a possibilidade mesma de fazer valer o que dizem as múltiplas vozes outras. É nesse sentido que o protocolo de consulta elaborado pelos Munduruku no final de 2014 age “a favor da diferença” (Sztutman, 2012) – de modo muito próximo à autodemarcação, que ao adotar os aparatos estatais e seus códigos, faz com que o Estado se dobre sobre si mesmo (Molina, 2012a).

Determinando, com detalhes, *quem* deve ser consultado e *como* esse processo deve ser feito, o protocolo estipula que qualquer reunião voltada para a CLPI deve ser coordenada pelos Munduruku e realizada em sua própria língua, contando com intérpretes escolhidos pela própria comunidade. Além disso, afirma que qualquer procedimento de consulta só poderá ocorrer depois que a demarcação de Sawré Muybu for concluída. A nosso ver, uma das potências dessa iniciativa é a de antecipar-se ao jogo de faz de conta do Estado – jogo este que permitiria, por exemplo, passar ao largo da CLPI *como se* esta não fosse uma condição do licenciamento ambiental, ou mesmo promover o processo de consulta que prescinde absolutamente das determinações indígenas.

***Fumis boni iuris* ou “a fumaça do bom direito”**

“Ressalto, inicialmente, que o complexo hidrelétrico que se pretende construir, põe em certa medida, de forma contraposta, importantes valores que precisam ser harmonizados, a partir de um amplo processo de debate, comunicação, transparência e negociação, já que são estes os valores extraídos a partir de uma leitura sistemática e

axiológica da Constituição, cuja centralidade e força normativa irradiante são iniludíveis no paradigma neoconstitucionalista”. É assim que começa a sentença preferida em junho de 2005 relativa ao processo de licenciamento ambiental da Usina Hidrelétrica do Tapajós.

O processo em questão apresentado pelo Ministério Público Federal questiona a forma e os procedimentos utilizados por autarquias estatais e empresas do setor elétrico no planejamento e construção do complexo hidrelétrico em questão, na medida em que a obra impacta não apenas o meio ambiente natural, mas, nos termos da sentença, o “meio ambiente cultural” da região. Impactos que desaparecem do planejamento da obra ou se tornam questão de menor relevância diante daquilo que os agentes do estado e os agentes econômicos chamam de interesse público que se revelaria na ameaça do déficit energético.

É justamente em nome dessa ameaça da falta de energia que esses agentes operam aquilo que os índios Munduruku precisamente qualificam como “faz de conta do Estado”. No processo judicial os povos indígenas da região ora desaparecem como se não existissem na localidade, ora aparecem como componente indígena “devidamente contemplado no Termo de Referência”(fls 7). É justamente revelando esse “faz de conta” que a sentença judicial converge com a “luta Munduruku”, explicitando que essa dissonância do argumento em defesa da construção da hidrelétrica funciona exatamente para o não cumprimento dos critérios constitucionais e supra-legais (como é o caso dos tratados internacionais relativos aos direitos dos povos indígenas e tribais) existentes e consolidados em obras como esta.

De modo geral os argumentos dos empreendedores podem ser sintetizados nos seguintes pontos, relativos a questão da consulta:

- Não houve, ainda, quaisquer decisões legislativas ou administrativas que afetassem diretamente comunidades indígenas.
- A FUNAI, desde o começo, participa do procedimento de licenciamento da UHE São Luiz do Tapajós, manifestando-se na qualidade de órgão representativo;
- Ainda não há uma definição legal no país sobre os procedimentos a serem seguidos para garantir a consulta prévia, livre e informada aos povos indígenas;
- Somente após a realização de estudos de impacto ambiental e de estudos antropológicos é que poderão ser identificadas as comunidades afetadas pelo empreendimento hidrelétrico;

- A decisão de paralização das obras impediria o Poder Público de cumprir seu papel institucional de desenvolver estudos e pesquisas e de gerir o processo de planejamento energético nacional.
- UHE São Luiz do Tapajós não são passíveis de causar prejuízos ambientais ou às comunidades tradicionais;

Se por um lado os agentes do Estado presumem que o projeto hidrelétrico tem um caráter sustentável – argumentando, que se trataria de uma obra de energia “limpa” e de “interesse nacional” –, de outro a decisão, faz emergir aquilo que, nesse processo, passa a figurar como o único elemento inegociável: o direito a vida dos povos indígenas atingidos e “impactados” (termo já bastante controverso) pelo “interesse nacional” de gestão da matriz energética. Uma obra de tal natureza e dimensão tem potencial de “prejuízos à própria existência” (termos da decisão) tanto do rio Tapajós como dos povos que com ele vivem. A conexão “terra é vida”, acionada pelos índios, aparece também na decisão como questão fundamental para preservação de um direito inviolável. É disso que trata o artigo 231 da CF, antecipado pelos Mundurucu e acionado pelo juiz. Ao reconhecer aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, o artigo garante uma forma de vida ativada pela terra e com a terra – independentemente da terra está ou não demarcada, ou seja trata-se de uma terra presumida. Conforme o jurista Frederico Marés, o artigo 231 expressa exatamente o direito dos povos indígenas de formar uma ordem legal distinta que, ao ser reconhecida, deixa de ser definida em termos de uma ordem externa e posterior a ela, ou seja a ordem legal nacional. Segundo o autor:

“(…) a Constituição de 1988 reconhece como legítima uma ordem que desconhece, já que fundada nos chamados usos, costumes e tradições. Esta ordem pode ser descrita por um cientista, sociólogo ou antropólogo, ou relatada por um membro da comunidade, mas está fora do alcance da lei e de seus limites, é uma ordem social própria e diferente da ordem jurídica estatal organizada pela Constituição. (Marés – extraído de: Mendes, Gilmar Ferreira et al. “Comentários À Constituição do Brasil - Série Idp.” iBooks).

A radicalidade de interpretação de Marés está justamente na concepção de autonomia não apenas normativa desses povos na definição do que são seus usos, costumes e tradições, mas no modo como esses elementos podem ser equacionados diante da intervenção do Estado. No argumento de Marés, a CF criou um tipo de “empty

place” usando aqui expressão da antropóloga Annelise Riles (2003), que evidencia um conjunto de lugares reais protegido do alcance do Estado e também um conjunto de possibilidades anti- hegemônicas para viver na sombra da hegemonia. O direito à consulta prévia e informada compõe esse quadro de autonomia. Não se tratando de mera formalidade, ela tem a potência de re-ordenar o debate que envolve obras como a usina hidrelétrica do Tapajós.

Parece ser esse o movimento da sentença de 2005, reordenar aquilo que está sob ameaça e inverter a ordem de presunção dos elementos de direito em questão. Se o sentido dado pelos Munduruku à terra é vida, o não cumprimento das diretrizes legais se torna extermínio deliberado, cujo o termo legal mais preciso é justamente genocídio, ainda que seja etnocídio a expressão da sentença. Diz o juiz: “Nessa quadra, não se pode ignorar a assertiva de que a vontade da Convenção 169 da OIT, e do art. 231, Parágrafo 3o, da Constituição é de, a partir do exercício do direito de consulta, seja permitida a preservação e fomento do multiculturalismo; e não a produção de um assimilacionismo e integracionismo, de matriz colonialista, impostos pela vontade da cultura dominante em detrimento dos modos de criar, fazer e viver dos povos indígenas, que corre o grave risco de culminar em um etnocídio (art. 216, II, da Constituição)” (fls 45).

Desse modo, reavaliando os “riscos” e garantindo o lugar dos índios no processo a sentença permite também inverter a lógica que consta no entendimento dos empreendedores sobre quem está sob ameaça e quem pode sofrer “prejuízos”. Garantindo a consulta, esses termos podem a ser reconfigurados diante do discurso e da atuação dos povos indígenas que ao protegerem sua vida na terra, reivindicam o ambiente como parte da cultura e, portanto, parte da vida.

Ainda que represente uma “fumaça do bom direito”, por estar atenta as precauções normativas que protegem os povos indígenas e garantem a eles espaço decisório nas diretrizes políticas do Estado, no que tange ao seu modo de vida, a premiada sentença se limita (no sentido positivo) a própria potência da Constituição, como marco que restringe o pelo menos modula a atuação do Estado enquanto instituição e suas múltiplas agências. A luta dos povos ameaçados pela Usina não prescinde da Constituição nem mesmo da sentença em questão, mesmo porque é atravessada por ela, mas certamente a ultrapassa.

A socialidade contra o etnocídio

Atentemos, por fim, ao que a sentença do juiz Presser dia o *potencial etnocida* que é figurada pela recusa a consultar os Munduruku e os demais povos diretamente implicados no processo das UHEs no médio Tapajós:

um amplo processo democrático de participação popular convive não só com a possibilidade de ouvir, mas também de *ter participação efetiva* nas soluções que emergirão da soma de estudos técnicos completos, o que se dá, entre outras medidas, através da efetivação do direito de consulta. É isso que se espera de uma Administração Pública dialógica, *atenta aos efeitos colaterais de suas políticas públicas sobre os chamados stakeholders, que são todas as partes afetadas pelo empreendimento*. Nessa quadra, não se pode ignorar a assertiva de que a vontade da Convenção 169 da OIT, e do art. 231, Parágrafo 3º, da Constituição é de, a partir do *exercício do direito de consulta, seja permitida a preservação e fomento do multiculturalismo; e não a produção de um assimilacionismo e integracionismo, de matriz colonialista, impostos pela vontade da cultura dominante em detrimento dos modos de criar, fazer e viver dos povos indígenas, que corre o grave risco de culminar em um etnocídio* (PRESSER, Ilan, PROCESSO nº: 3883-98.2012.4.01.3902, 2015:44-45. Ênfases acrescentadas.)

Em um recente texto intitulado *Os involuntários da pátria*, Viveiros de Castro (2016) parte da ideia de que há hoje uma *guerra* em curso contra os índios no Brasil (:1) – essa “pátria” que aqueles povos não pediram, “e que só lhes trouxe morte, doença, humilhação e despossessão” (:6). O título dessa comunicação faz uma alusão ao recrutamento forçado de homens negros para a Guerra do Paraguai, e à (algo infame, quando não cínica) classificação destes como “voluntários da pátria”. Nesse texto, vê-se a ligação direta entre a atribuição, aos povos indígenas, de uma indianidade genérica e generalizante pelo termo “índio” e o processo paulatino de desindianização “pelas armas do poder”, que seguem apontadas para eles. Sabendo-se “alvo *geral* dessas armas”, os povos indígenas hoje “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” (2016:3).

Seguindo o argumento do autor, podemos pensar que primeiros entre todos os involuntários, os povos indígenas são, pois, os *inconvenientes* de sempre, que tanto incomodam o Estado e seus ideólogos em todos os tempos. Estes não apenas apostaram sempre que os índios estavam fadados a desaparecer, como “fizeram o possível e o impossível, o inominável e o abominável para tanto” (id: 4). Dos modos inventados para tal, destacam-se os sucessivos e contundentes esforços de cortar a relação que esses povos têm com a terra – uma separação que “sempre foi vista como *condição necessária* para transformar o índio em cidadão” (id.: *ibid.*). É o que indica Viveiros de Castro, afirmando, em consonância com aquilo que incessantemente nos mostram as cartas indígenas expostas neste trabalho:

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 pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas. (...) [como] a tortura, modo último e mais absoluto de separar uma pessoa de seu corpo (2016:4-5).

É preciso tirar todas as consequências da ideia, tão enfatizada pelos discursos indígenas, de que barragens matam. Isso significa, sobretudo, abandonar qualquer disposição “ponderada” (e em última instância etnocêntrica) em favor de matizar as denúncias indígenas ou, pior, considerar que a morte da qual tratam é apenas metafórica. Pois se não podemos compreender, digamos, com o nosso próprio corpo o que significa a partilha dos corpos dos índios com o corpo da Terra, ousemos aproximações como aquela de Viveiros de Castro, supracitada, acerca da tortura. E ousemos perguntar: não estaria o etnocídio compreendido no genocídio (menos do que apartado como uma categoria distinta por definição)?

Pode-se caracterizar como “ação etnocida” toda decisão política “tomada à revelia das instâncias de formação e consenso próprias das coletividades afetadas por tal decisão, a qual acarrete mediata ou imediatamente a destruição do modo de vida das coletividades” – o que inclui aquelas ações que *ameaçam* gravemente a continuidade desse modo de vida, indica também Viveiros de Castro (id.:1). Por esse tipo de ação concernir as “minorias étnicas indígenas situadas em território nacional”, o autor discute inicialmente a noção de *ethnos*, grupo étnico ou etnia, passando então para uma apresentação sintética acerca das noções de minoria étnica e indígena. Para as primeiras, o autor mobiliza o conceito de comunidade étnica delineado por Anthony Smith, referente a um grupo *associado a determinado território* que tem um senso próprio de solidariedade e partilha de mitos específicos acerca de sua origem e descendência, como também de “memórias históricas, valores e padrões culturais” (id.:5). Afirmando, em seguida, o caráter de *minoritária* da situação dos povos indígenas no Brasil, o autor argumenta, apoiando-se em Deleuze e Guattari, que “as minorias étnicas indígenas não são simplesmente subconjuntos ou subsistemas socioculturais ‘incluídos’ na Maioria”, mas “coletividades em processo incessante de minoração”, isto é, de *autonomia* – “processo propriamente intolerável pela máquina administrativa da Maioria”.

“A prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: (...) redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um”. É o que afirma Pierre Clastres (2011b:83), um dos poucos antropólogos a tomar, até hoje, o conceito de etnocídio como objeto de análise. No ensaio dedicado a esse assunto, Clastres investe considerável atenção à diferença entre

os conceitos de genocídio e etnocídio, indicando que a emergência do segundo supria a necessidade de pensar um novo problema, que o primeiro não dava conta de exprimir exatamente. Criado em 1946, no âmbito do processo de Nuremberg – uma série de julgamentos aos quais chefes nazistas alemães foram submetidos, entre 1946 e 1948 –, o conceito de genocídio referiu-se, primeiro, ao extermínio sistemático do povo judeu pelo nazismo; isto é, enraíza-se no racismo, é consequência direta dele. Ambos os conceitos têm como ponto fundamental o horror à diferença; mas, diz ainda o autor, enquanto o genocídio expressaria esse horror no extermínio físico de uma minoria racial, na pura negação da sua diferença, o etnocídio diria respeito à destruição de uma cultura minoritária e a “negação positiva” dela, o esforço de alça-la ao patamar superior da cultura dominante.

O etnocídio, portanto, é a *destruição sistemática dos modos de vida e pensamento* de povos *diferentes* daqueles que empreenderam 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, 2011b:78-79. Ênfases acrescentadas).

Uma questão me inquieta especialmente: ao distinguir algo como dois ‘tipos’ de morte (de corpo e de espírito), estaríamos submetendo os conceitos indígenas de vida e de morte aos nossos? E, antes, estaríamos colocando a questão a partir dos nossos próprios problemas, dos *nossos* modos de conceber o corpo e o espírito? Longe de supor que haja qualquer consenso acerca desses problemas entre nós, o que desejo questionar, tendo em mente o acúmulo, na etnologia americanista, de discussão acerca das teorias indígenas sobre humanidade, corpo e espírito, é o quão produtivo será este modo de separar o genocídio e o etnocídio *para os problemas dos índios*. Creio que esses povos, ao afirmarem veementemente que barragens *matam* (para ficar apenas com os exemplos já explorados aqui – mas há inúmeros outros), estão nos provocando a fazer um deslocamento ainda maior do que aquele que originou o conceito de etnocídio. Pois a própria elaboração desse conceito é expressão de um deslocamento fundamental: afirma-se, com ele, que há mais ‘coisas’ suscetíveis a morrer do que sonha a nossa ontologia centrada na ciência moderna, na constituição orgânica (biológica) dos “seres vivos”. Algo morre quando corpos sobrevivem, sinaliza esse conceito, posicionando-se justamente ali onde se supõe poder separar corpo e espírito, terra e cultura etc.. Mas o que de fato sobrevive? Será que sobreviver é suficiente?

É preciso ir mais longe. Não para abandonar o conceito de etnocídio, mas para dar mais força ao que ele aponta de específico e fundamental: o caráter *minoritário* dos coletivos em questão. Pois se repousa justamente *nessa* diferença a motivação mesma do etnocídio, e se para tais coletivos o que faz deles *outros* em relação aos dominantes é o que os faz *vivos* (sua diferença ontológica, em suma), não seria o etnocídio um *aspecto do genocídio*, especificamente quando: (i) essa diferença é subsumida numa perspectiva englobante, apagando-se de vez; (ii) são alterados ou destruídos os elementos ou processos ontologicamente determinantes para os coletivos em questão – como, por exemplo, nos casos em que os coletivos são removidos de suas terras, ou naqueles em que não podem mais viver às margens de um rio; ou quando lugares considerados sagrados são arruinados, rios são fundamentalmente alterados ou espécies são postas em extinção; ou ainda quando as relações de parentesco e os modos próprios de cada grupo produzir parentes são fundamentalmente impactados; (iii) altera-se ou extingue-se as formas próprias dos coletivos se organizarem e de praticarem as atividades centrais em seus modos de vida?

Referências bibliográficas

BRUM, Eliane. 2014. “Como rasgar a Constituição e massacrar índios, segundo o governo Dilma Rousseff”. In: Desacontecimentos. São Paulo, 27 nov. Disponível em: <<http://desacontecimentos.com/desacontecimentos/como-rasgar--a-constituicao-e-massacrar-indios-segundo-o-governo-dilma--rousseff/>>

Clastres, Pierre. 2011. “Do etnocídio”. In: Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify

MARÉS, Frederico. In: CANOTILHO, J. J. Gomes; MENDES, Gilmar F.; SARLET, Ingo W.; _____ (Coords.). Comentários à Constituição do Brasil. São Paulo: Saraiva/Almedina, 2013.

MOLINA, Luísa Pontes. 2017a Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.

_____. 2017b. A conjuntura política brasileira, as terras e as vidas dos índios. Disponível em < diplomatie.org.br/a-conjuntura-politica-brasileira-as-terras-e-as-vidas-dos-indios>.

Riles, Annelise. 2003. The Empty Place: Legal Formalities and the Cultural State". In: A.Sarat, D. Lawrence, and M.M. Umphrey (Eds.), The place of law. Ann Arbor:University of Michigan Press

TORRES, Maurício. 2016. Um rio de muita gente. In: ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) Ocekadi: hidrelétricas, conflitos ambientais e resistência na bacia do Tapajós. Brasília, DF : International Rivers Brasil ;Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2016. Os involuntários da pátria. Disponível em < https://www.academia.edu/25144372/OS_INVOLUNT%C3%81RIOS_DA_P%C3%81TRIA>. Acesso em 03/01/2017.

