

## DESCONSTRUIR PARA PERSPECTIVIZAR

O direito, tal como o imaginamos, não existe.

Em seu artigo intitulado “O nativo relativo”<sup>262</sup> o antropólogo Eduardo Viveiros de Castro inicia com uma epígrafe de Nelson Rodrigues: “O ser humano, tal como o imaginamos, não existe”. Diante das reflexões que se seguem no referido artigo acredito, analogamente, ser possível a paráfrase que epigrafa este capítulo, pois o direito neutro, imparcial, pacificador de relações sociais, herdeiro puro dos ideais das revoluções burguesas, aquele direito que dá a luz ao sujeito dotado de autonomia da vontade, racional, plenamente capaz, tal como o imaginamos e aprendemos nos bancos universitários, não existe.

Críticas quanto a essa concepção há muito vem sendo levantadas e, no entanto, algo parece continuar a insistir em um direito, mais ou menos, comum a todos que resolva os conflitos sociais a partir da produção desse ente chamado justiça. É claro que quando se tratam de conflitos mais objetivos (como, por exemplo, aqueles que dizem respeito ao direito do consumidor, ao direito de vizinhança, ao direito tributário) a pacificação dos conflitos sociais e a aplicabilidade eficaz do direito parecem, em alguma medida, dar conta de uma certa justiça bastante pontual. O direito é um instrumento que, bem ou mal, funciona e dele não convém abrir mão. Todavia, quando os assuntos se aproximam dos direitos humanos e, com eles, da natureza humana, falar da realização da justiça deixa de ser tarefa simples. Mesmo porque, a própria natureza humana, tal como a imaginamos, não existe; é o que sustenta Viveiros de Castro em seu artigo “O Nativo Relativo”.

Igualmente, a justiça, tal como a imaginamos, não é realizável. Pelo menos enquanto decorrência direta da aplicação do direito, da lei, é bem possível que ela não exista. O axioma subjetal de que o “direito promove a justiça” deixa de habitar seu lugar seguro e passa a vagar pelas interpelações acerca de qual direito

---

<sup>262</sup>VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext)>. Acesso em: 25 fev. 2010.

e qual justiça se está a evocar. Poder-se-ia pensar que (em se tratando das questões indígenas) é o direito brasileiro, obviamente, que está em pauta e que a justiça, conseqüentemente, seria o efeito da boa aplicação do conjunto de leis deste ordenamento.

Dúvidas não restam de que nossa Constituição é bastante completa e, ademais, há certo consenso de que os princípios que a norteiam lhe conferem um caráter programático que aponta para um ideal de justiça bastante humano. O problema que ora se deseja enfrentar, entretanto, é de outra ordem; está no campo da facticidade e não da eficácia, e aponta para o questionamento do que seja esse “humano” do ideal de justiça que a Constituição traz a tiracolo.

O filósofo francês Jacques Derrida afirma que, por trás dessa estrutura da linguagem que é um texto, sempre há alguém que o assina, sempre existe um autor <sup>263</sup>. Sendo a Constituição brasileira um texto ela também possui seu(s) autor(es): os constituintes e a população brasileira, na estreita medida em que foi permitida sua participação por meio das emendas populares<sup>264</sup>. Infelizmente não se pode dizer, a julgar somente pelas poucas falas que lhes foram permitidas na audiência pública de 05/05/88<sup>265</sup>, que os índios também tenham sido autores desta Lei Maior.

A Assembléia Nacional Constituinte, por mais especial que tenha sido, por mais próxima do poder constituinte originário que tenha chegado, não poderia possuir a capacidade de apagar os efeitos de séculos de subjugação das populações indígenas. Os autores não podiam fugir ao seu meio<sup>266</sup>, aos signos de sua cultura, ao imaginário de sua sociedade. Assim, naquele momento foram inscritos no texto legal signos como “Deus”, “povos”, “humanos” e “humanidade”

<sup>263</sup> O autor não é simplesmente aquela pessoa que escreve um texto, pois “simplesmente escrever um texto” não é algo possível para Derrida. A escrita de um texto nunca é neutra e livre de intencionalidades. O autor, em Derrida, é uma figura construída historicamente. Ver DERRIDA Jacques. “Préjugés: devant la Loi”. In: DERRIDA, Jacques. et al. *La faculté de juger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985. p. 102.

<sup>264</sup> Ver capítulo 2.

<sup>265</sup> Ver Capítulo 2.

<sup>266</sup> Derrida afirma que o texto de uma Constituição é essencialmente um ato que, mesmo sem querer descrever ou constatar algo, busca *fazer* algo, constituir algo. Por essa razão os assinantes dessa declaração não se desvinculam ou se afastam do valor daquilo que estão a declarar – diferentemente da intenção daqueles que assinam discursos científicos. Enquanto estes se preocupam com a objetividade daquilo que assinam, no caso do texto de uma Constituição essa separação nunca poderá ser completa. DERRIDA, Jacques. *Declarations of Independence, in Negotiations: interventions and interviews (1971-2001)*. Elizabeth Rottenberg (ed.; trad.). Stanford, California: Stanford University Press, 2002. p. 49.

que passaram a representar também signos do ponto de vista do Estado e a serem interpretados a partir deste viés<sup>267</sup>.

Da mesma forma a antropologia (quando vista sob o enfoque de ciência mediadora da relação índios e direito) possui seus autores que, por seguidos anos, reificaram conceitualizações alquimizando-as em conceitos científicos universais, em normas diante das quais tudo, ou era encaixado à força, ou era considerado desviante. Apenas posteriormente os antropólogos se deram conta de que conceitos importados de outras sociedades (como linhagem, aliança, grupos corporados, totem, mana, tabu, linhagem, bruxaria) não eram suficientes para explicar a organização das sociedades nativas brasileiras<sup>268</sup>.

Quando se está a problematizar a tensão entre sociedades, como agora entre índios e não-índios, a discussão não pode prescindir de determinados questionamentos, principalmente diante da tendência de nossos tempos em “*naturalizar* o que é na verdade *histórico*, em tomar como *dado* algo que é temporalmente *construído*, em fixar em termos quase metafísicos algo que só pode ser compreendido em sua profunda, humana e complexa historicidade”<sup>269</sup>. É preciso estar atento para que não se tomem formulações culturais “que são vigentes e atuantes em nosso presente como se fossem realidades trans-históricas, dotadas desde sempre de uma validade que resiste ao desgaste dos tempos”<sup>270</sup>.

Após a ANC a justiça passou a significar algo que, entre os brasileiros, é valor supremo de uma sociedade fraterna, pluralista, sem preconceitos, fundada na harmonia social e comprometida com a solução pacífica das controvérsias. Promulgada sobre a proteção de *Deus* a Constituição passou a ter como

<sup>267</sup> Convém, ainda, a lembrança de Viveiros de Castro: “Os cidadãos podem ter pontos de vista, mas eles não podem ter um ponto de vista sobre o ponto de vista. Eles podem ter ponto de vista a partir do Estado, mas não podem ter ponto de vista sobre este ponto de vista, o Estado. Este ponto de vista não é negociável, a não ser em momentos rituais específicos, como na Constituinte. Mas mesmo aí, há meramente uma ilusão convencional que tudo está em discussão, pois algumas coisas não estão em discussão”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 229. Entrevista concedida a Renato Sztutman e Stelio Marras.

<sup>268</sup> KAPLAN, Joanna. Simpósio sobre Tempo Social e Espaço Social nas Sociedades Sul-Americanas. XLII Congresso de Americanistas – 1976. Apud. DA MATTA, Roberto; SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero e Editora UFRJ, 1987.

<sup>269</sup> FONSECA, Ricardo Marcelo. A “Lei de Terras” e o advento da propriedade moderna no Brasil. *op. cit.* p. 97.

<sup>270</sup> *Ibidem*. p. 97.

fundamentos a dignidade da *pessoa humana*<sup>271</sup> e, desde então, vige, entre os objetivos fundamentais da República, a promoção do bem de todos, sem preconceitos de qualquer ordem<sup>272</sup>. A República brasileira rege-se, nas suas relações *internacionais*, pela prevalência dos direitos *humanos*, autodeterminação dos *povos* e cooperação destes para o progresso da *humanidade*<sup>273</sup>.

É preciso olhar para o texto Constitucional com certa intenção investigativa quando se está diante de indivíduos com modos de vidas bastante diferentes do modo Ocidental - como o são os índios - e refletir a respeito de qual seria esse *Deus* referido na Carta Magna, qual seria o conceito de *povo*, de *nação* e de *humanidade* presentes nos direitos *humanos* e de *pessoa humana*. A maior dificuldade na busca pelas respostas a estes questionamentos é que elas não se encontram no próprio texto constitucional.

Com o auxílio da história do direito é possível começar a reflexão proposta pela percepção da influência que determinados textos exerceram sobre a cultura jurídica brasileira<sup>274</sup> e inferir certo alcance de conceitos europeus e cristãos. A escolha por esses conceitos ignorou desde logo, com as leis indigenistas coloniais, a cultura indígena e submeteu-a a chaves alienígenas de compreensão de mundo – a começar pela declaração de que o território em que habitavam os índios estariam, a partir da “descoberta”, sob a soberania da Coroa Portuguesa.

Pensar a relação entre índios e não-índios exige um exercício de análise do singular, do “Outro” que não compartilha o mesmo universo normativo que nós, exercício este que ultrapassa a noção de se colocar em seu lugar, uma vez que isso

---

<sup>271</sup> BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. art. 1º, III. 05 out. de 1988.

<sup>272</sup> BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. art. 1º, III. art. 3º, IV. 05 out. de 1988.

<sup>273</sup> BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. art. 1º, III; art. 4º, II, III, IX. 05 out. de 1988.

<sup>274</sup> A esse respeito ver WOLKMER, Antônio Carlos. A história do direito no Brasil. Rio de Janeiro: Forense, 2005. AZEVEDO, Fernando de. A cultura brasileira. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ; Brasília: Editora da UnB, 1996. FONSECA, Ricardo Marcelo. A formação da cultura jurídica nacional e os cursos jurídicos no Brasil do século XIX: relendo os traços do bacharelismo jurídico. Revista do Instituto dos Advogados do Paraná, v. 35, p. 581-600, 2007; FONSECA, Ricardo Marcelo. A cultura jurídica brasileira e a questão da codificação civil no século XIX. Revista da Faculdade de Direito. Universidade Federal do Paraná, v. 44, p. 61-76, 2006; FONSECA, Ricardo Marcelo. Os juristas e a cultura jurídica brasileira na segunda metade do século XIX. *quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, v. 35, p. 339-369, 2006; FONSECA, Ricardo Marcelo. A formação da cultura jurídica nacional e os cursos jurídicos no Brasil: uma análise preliminar (1854-1879). Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad, Madri, v. 8, n. 1, p. 97-116, 2005.

pode acabar se mostrando tarefa impossível - como se verá adiante com Viveiros de Castro e Derrida. Isso porque colocar-se no lugar de outro pressupõe uma pré-compreensão do que o outro diz, pensa, ou faz. Uma compreensão profunda que requer, no mínimo, uma paridade de antropologias envolvidas, ou uma desierarquização de epistemologias, o que em uma cultura eurocêntrica, de per si, já é uma questão problemática.

No entanto, a despeito de toda dificuldade e da convivência com o direito posto, as nuances e particularidades de culturas e indivíduos precisam ser constantemente pensadas para que aplicar o direito não seja simplesmente indicar a lei mais adequada para cada caso, mas sim um caminho em busca de justiça. Caminho este que não pode prescindir de um exercício de alteridade já que engloba uma relação constante entre culturas, indivíduos e sociedades.

O pensamento da desconstrução, proposto por Derrida, enriquecido com o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, constitui uma alternativa interessante nessa busca, pois ambos visam destacar um novo olhar para a relação com o “Outro”, o primeiro teorizando acerca do cálculo do direito e o segundo a respeito das cosmologias das sociedades ameríndias.

#### **4.1 Sobre a desconstrução e o perspectivismo**

“É preciso reinventar as condições da existência”.

(Jacques Derrida: “De que amanhã...”)

A partir do olhar atento e minucioso à tradição metafísica ocidental, e uma vigilância com a naturalização dos conceitos, o pensamento da desconstrução serve à busca infundável por se fazer justiça ao Outro. Mas não é somente isso, ao exame crítico da metafísica da presença<sup>275</sup> deve somar-se a interpretação dos

---

<sup>275</sup> Os pensamentos do perspectivismo ameríndio e da desconstrução estão, ambos, interessados no questionamento daqueles conceitos pertencentes à tradição denominada metafísica da presença. Herdeira das idéias cartesianas de que é possível distinguir com exatidão um sujeito ativo de um objeto passivo, a metafísica da presença apregoa a possibilidade da existência do ser em si, ou seja, a presença do ser dá conta de toda a sua essência. A metafísica da presença representa o desejo pelo acesso imediato ao significado em oposição a um envolvimento mais imanente com o mundo dos conceitos, o ser-no-mundo, o *dasein*. O mais importante filósofo a criticar essa tradição foi

conceitos decorrentes desta tradição por outros caminhos, novos e múltiplos. Desconstrução é a abertura dos significados, conforto com ambigüidades, consciência da multiplicidade de “conotações, e reconhecimento da virada lingüística<sup>276</sup> que encontramos em todas as outras novas referências”<sup>277</sup> que aparecem diante da relação como Outro.

Pensar a desconstrução significa preocupar-se com a neutralização de oposições binárias e conceitos forjados de modo transcendente, com as hierarquias estabelecidas e com construções estruturais que recalcam e ocultam elementos. Avalia-se a violência inerente a qualquer arcabouço conceitual que,

---

Martin Heidegger; em *Ser e Tempo* o filósofo alemão afirma a natureza parasítica da atitude teórica que prima pela presença e desmerece a importância do contexto em que o ser está inserido e a elaboração concreta sobre o sentido do ser (HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Edição brasileira. 2 vols., trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 1988.). Segundo Rafael Haddock-Lobo a tarefa que Heidegger anuncia, em “*Ser e Tempo*”, denominada como uma “destruição da metafísica”, Derrida traduz por desconstrução e não destruição. (HADDOCK-LOBO, Rafael. “A desconstrução em Heidegger, Lévinas e Derrida” In: IHU *On-Line*. Disponível em <<http://www.unisinos.br/ihuonline/uploads/edicoes/1158344314.18pdf.pdf>>. Acesso em 06 mar. 2010). Muito embora Derrida tenha admitido que a virtualidade também seja uma manifestação da presença, pode-se dizer que a metafísica da presença para Derrida remonta àquilo que se forja em busca de identidades e subjetividades para resistir à angústia da espectralidade (o espectral é o que transita entre o presente o ausente, “o valor de espectralidade é por si próprio desconstrutor, uma força que atrapalha o crer na presença”). (DERRIDA, Jacques. “A solidariedade dos seres vivos”. *Folha de São Paulo*. Caderno Mais. 27 de maio de 2001.) A esse respeito ver ainda NUNES, Benedito. *Heidegger & Ser e Tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

<sup>276</sup> A virada lingüística ou giro lingüístico é o nome dado ao momento em que, ao que diz respeito aos objetos de investigação filosófica, a linguagem passou a ter preeminência sobre o pensamento. Jürgen Habermas adota uma terminologia que aponta para três “viradas” que teriam ocorrido na filosofia: epistemológica, lingüística e lingüístico-pragmática. A virada lingüística origina-se com o questionamento da filosofia da consciência e tem no Ciclo de Viena a referência principal, no qual filósofos como George Moore e Bertrand Russel deram origem ao que ficou conhecido como filosofia analítica. O nome “virada lingüística” se popularizou quando da publicação do livro “*The linguistic turn*”, de Richard Rorty em cuja introdução se pode ler: “O propósito do presente volume é fornecer material de reflexão sobre a maior parte da revolução filosófica recente, a da filosofia lingüística. Com a expressão “filosofia lingüística”, estarei entendendo aqui uma visão de que os problemas filosóficos são problemas que poderiam se resolvidos (ou dissolvidos) pela reforma da linguagem, ou por uma melhor compreensão da linguagem que usamos presentemente”. RORTY, Richard. *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. 2<sup>nd</sup>. enlarged ed. Chicago: University of Chicago Press. [1967] 1992. p. 3. Ver também GHIRALDELLI JR., Paulo. *O que é o pragmatismo*. São Paulo: Brasiliense, 2007.

Outro nome associado à virada lingüística é Ludwig Wittgenstein para quem “O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. (...) Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos”. Para o autor “Os filósofos deveriam resignar-se ao sétimo aforismo de seu Tratado, ou seja, “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”. (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tratado lógico-filosófico*. Vol. 4. Tradução e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo: Edusp. p. 112).

<sup>277</sup> “connotations, and acknowledgement of the linguistic turn which we find in all of the other early references.” GOODRICH, Peter; HOFFMANN, Florian; ROSENFELD, Michel e VISMANN, Cornelia. Introduction: a philosophy of legal enigmas. In: GOODRICH, Peter; HOFFMANN, Florian; ROSENFELD, Michel e VISMANN, Cornelia. (Orgs.) *Derrida and legal philosophy*. New York: Palgrave Macmillan, 2008. p. 4.

segundo Derrida, ainda que refinado ou sofisticado sempre terá uma estrutura valorativa intrínseca a sua própria constituição. Ou seja, é possível constatar que um conceito é sempre entendido como sendo mais importante, central ou superior a outro, que fica relegado à margem, ao periférico. A desconstrução, a partir do questionamento de significados estanques e pretensamente verdadeiros, procura demonstrar e admitir que estes são mais justos quando estabelecidos em uma relação, em comparação com outros, ao serem cotejados com aquilo que não significam.

A desconstrução faz uma leitura fina e minuciosa de textos jurídicos da tradição ocidental, analisando seus pressupostos idealistas e metafísicos, pois não pactua com a idéia de que os conceitos jurídicos existem transcendentemente em algum “espaço”, cabendo aos homens apreendê-los. A desconstrução do direito é uma concepção teórica que se reflete em conseqüências práticas em que a lei e o direito não podem, inevitavelmente, fecharem-se para os desafios e evitar transformações.<sup>278</sup>

Derrida questiona e aponta nesses textos dualismos hierárquicos como matéria/espírito, sujeito/objeto, significado/significante, alma/corpo, texto/significado, representação/presença, aparência/essência, ser/não-ser, realidade/aparência, masculino/feminino; Viveiros de Castro acrescenta individual/social, optativo/obrigatório, afeto/direito, cultura/natureza, etc. Nesses binários sempre se estabelece uma preeminência ontológica de um termo sobre outro, está implícita uma lógica da suplementaridade, em que um dos elementos é o principal e o outro complementar.

Em *Positions*<sup>279</sup> Derrida apresenta como “estratégia geral da desconstrução” dois movimentos: a inversão (*renversement*) e o deslocamento.<sup>280</sup> O primeiro esforça-se por dar voz ao recalcado e revelar a marginalidade histórica em que um elemento se encontra devido ao comando que um termo exerce sobre o

<sup>278</sup> CORNELL, Drucilla. “The violence of the masquerade: law dressed up as justice”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. New York: Cardozo Law Review, July/Aug., 1990. p. 1059.

<sup>279</sup> DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Minuit, 1972. p. 56.

<sup>280</sup> Ibidem. p. 56. «... devrait éviter à la fois de *neutraliser* simplement les oppositions binaires de la métaphysique et de *resider* simplement, en le confirmant, dans le champ clos de ces oppositions».

outro (axiologicamente, logicamente, etc.). É o momento de constatar as oposições binárias e evitar, todavia, apenas neutralizá-las ou permanecer no campo fechado da metafísica.<sup>281</sup> Na inversão é preciso manter-se vigilante para que ela não signifique apenas o surgimento de uma nova hierarquia com a valorização do elemento antes submisso. O questionamento da existência de um sentido original (natural) é o alvo da inversão. O deslocamento, por seu turno, dá o tom principal do pensamento da desconstrução - uma vez que não se trata apenas de inverter os binômios para valorizar o componente considerado inferior - e sim, buscar uma nova significação dos termos para além da lógica em que se encontravam, outra(s) possibilidade(s) abre(m)-se diante do movimento de deslocamento.

Busca-se, pois, não um lugar no qual a estrutura de opressão se desfará, mas múltiplos outros lugares (in)imagináveis. O deslocamento foge da tarefa de fixar identidades e busca não permanecer na mesma lógica do sistema desconstruído, no caso, o de orientação metafísica ocidental. O movimento de deslocamento se completa não em direção a um novo conceito, ou a novas identidades mas, como afirma Duque-Estrada, na multiplicação de identidades<sup>282</sup> ou quiçá, conforme Viveiros de Castro, na multiplicação dos possíveis<sup>283</sup>.

Em outras palavras, para Derrida desconstruir uma oposição requer em primeiro lugar que se passe pela “fase”<sup>284</sup> da inversão de uma hierarquia em que se encontra inserido um conceito. “Descuidar-se dessa fase de inversão significa esquecer a estrutura conflitiva e subordinante da oposição.”<sup>285</sup> Todavia essa

<sup>281</sup> DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Minuit, 1972. p. 56-57.

<sup>282</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a escritura”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Às margens da filosofia*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2002. p. 12.

<sup>283</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 229. Entrevista concedida a Renato Sztutman e Stelio Marras.

<sup>284</sup> “[...] a palavra “fase” não é, talvez, a mais rigorosa. Não se trata aqui de uma fase cronológica, de um momento dado ou de uma página que pudesse um dia ser virada para passar simplesmente a outra coisa”. “*Le mot de phase n’est peut-être pas le plus rigoureux. Il ne s’agit pas ici d’une phase chronologique, d’un moment donné ou d’une page qu’on pourrait un jour tourner pour passer simplement à otre chose*”. [Trad. livre] DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Minuit, 1972. p. 57.

<sup>285</sup> DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Minuit, 1972. p. 56-57.

hierarquia tende sempre a se reconstituir fazendo com que a inversão sempre se repita. Por essa razão é que não se pode cair na armadilha de continuar operando no “terreno e no interior do sistema desconstruído”<sup>286</sup>. O deslocamento acontece então para marcar o afastamento entre a desconstrução da oposição em questão e “a emergência repentina de um novo ‘conceito’, um conceito que não se deixa mais – que nunca se deixou – compreender no regime anterior.”<sup>287</sup>

O perspectivismo ameríndio, por seu turno, surge a partir das ricas referências da etnografia amazônica a uma teoria indígena que afirma que o modo como os humanos vêem os animais e outras subjetividades que povoam o universo é diferente do modo como esses seres os vêem ou se vêem.<sup>288</sup> Assim esse pensamento força a imaginação ocidental a emitir significações completamente outras e colocar nossos conceitos “em relações perigosas: expô-los, periclitá-los”<sup>289</sup>; adaptando e deformando nossa própria tradição intelectual.

---

<sup>286</sup> Ibidem. p. 56-57.

<sup>287</sup> Ibidem. p. 56-57.

<sup>288</sup> As subjetividades que povoam o universo podem ser Deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes até mesmo objetos e artefatos. Ensina Viveiros de Castro que “[t]ipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos, os animais como animais e os espíritos (se os vêem) como espíritos; já os animais (predadores) e os espíritos vêem os humanos como animais (de presa), ao passo que os animais (de presa) vêem os humanos como espíritos ou como animais (predadores). Em troca, os animais e espíritos se vêem como humanos: apreendem-se como (ou se tornam) antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura — vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauíim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos etc.). (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext)>.

Acesso em 10 jan. 2010.) Ensina também Tânia Stolze Lima que a problemática do perspectivismo é construída como uma variação contínua entre signos e coisas, graus de idéias e graus de realidade. Ou seja, a distância entre a linguagem e a realidade não é para o pensamento indígena o que ela é para o pensamento Ocidental. Continua Lima explicitando duas formas de perspectivismo: na cosmologia Wari’ o veado vê a gente tal como a gente o vê, e vê-se a si mesmo tal como a gente se vê; entre os Yudjá porém enquanto nós, seres humanos, “vemos os animais como animais, eles se consideram gente, e nos consideram gente também, isto é, pessoas com quem poderiam mostrar desejo de se relacionar, visto que para os animais a nossa alteridade relativa com eles é humana, quer dizer, política.” LIMA, Tânia Stolze. *Um peixe olhou para mim*. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NuTi, 2005. p. 215.

<sup>289</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 122. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

Esse pensamento - que explicita a grande marca da singularidade dos povos indígenas pela forma absolutamente diferente com que explica a realidade - se constitui, em especial, a partir da crítica ao binário moderno sujeito /objeto e se propõe a pensar o sujeito de alguma perspectiva. “Mas atenção para este ‘de’”<sup>290</sup>, porque para o perspectivismo o sujeito é que pertence a uma perspectiva, a perspectiva é que o torna um sujeito. A proposição perspectivista “O ponto de vista cria o sujeito” se opõe ao relativismo e ao construcionismo ocidentais, em que “o ponto de vista cria o objeto”.<sup>291</sup>

É necessário ser pensado (desejado, imaginado, fabricado) pelo outro para que a perspectiva apareça como tal, isto é, como uma perspectiva. O sujeito não é aquele que se pensa (como sujeito) na ausência de outrem; ele é aquele que é pensado (por outrem, e perante este) como sujeito.<sup>292</sup>

A desconstrução e o perspectivismo se apresentam como uma crítica infinita dos locais teóricos seguros apresentados pela tradição da metafísica da presença<sup>293</sup> e um adiamento constante da conclusão e da verdade. Nesse passo pode-se dizer que “só é interessante o pensamento enquanto potência de alteridade”<sup>294</sup> aquele que “nos enreda em ações prazerosas e arriscadas com o outro”<sup>295</sup> nos libertando do confinamento do conhecimento científico que, no caso do Direito,

[...] o reduz à ficção de um sistema auto-referente de normas jurídicas. Um sistema que, em última análise, tem a pretensão de tornar racionais os (nossos) conflitos e que na sua formulação mais radical (falo do positivismo de Kelsen) o faz partindo do pressuposto de que tais conflitos estão subsumidos na estrutura de uma norma, da qual nada escapa, pois comunicada através de uma linguagem precisa de um enunciado (científico).<sup>296</sup>

Se com Descartes a máxima “eu penso, logo existo” tornou-se um imperativo com o qual a única existência importante para o indivíduo passou a ser

<sup>290</sup> Ibidem. p. 118.

<sup>291</sup> Ibidem. p. 118.

<sup>292</sup> Ibidem. p. 119.

<sup>293</sup> Ver nota 253.

<sup>294</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 117-118. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

<sup>295</sup> CHUEIRI, Vera Karam de. A força de Derrida: para pensar o direito e a possibilidade de justiça. *Revista Cult*. São Paulo, 2007, vol. 117, p. 49. Setembro, ano 10.

<sup>296</sup> Ibidem. p. 49.

a dele próprio, o perspectivismo ameríndio parte da inversão dessa idéia, “o outro existe, logo pensa”<sup>297</sup>:

E se esse que existe é outro, então seu pensamento é necessariamente outro que o meu. Quem sabe até deva concluir que, se penso, então também sou um outro. Pois, só o outro pensa.<sup>298</sup>

Assim não é suficiente que se pense para ser, segundo apregoava Descartes; para o perspectivismo “o sujeito advém no momento em que o pensamento se obstina em apreender a si mesmo e se põe a girar como um peão enlouquecido”.<sup>299</sup>

Nas últimas décadas, em especial pós 88, a relação que o direito estabeleceu com este outro singular que é o índio dependeu em muito da mediação da antropologia e seus conceitos - quase sempre produzidos por antropólogos não-índios. Isso porque, na tentativa de “dar voz” ao indígena (sempre dentro dos limites da lei) essa ciência acabou por servir de intérprete desse Outro, o índio. Presume-se que o antropólogo, ou eventualmente, um jurista especializado na matéria, possua bases teóricas que lhe permita decodificar a fala e o conhecimento do nativo para signos compreensíveis à nossa cultura. É por meio dessa atividade de tradução - sempre possível, mas sempre imperfeita<sup>300</sup> - que se fundamentam os embasamentos que darão consistência às leis indigenistas<sup>301</sup>.

Identifica-se aqui o primeiro e mais interessante ponto de contato entre a desconstrução e o perspectivismo: o questionamento da produção de verdades, de hierarquias pré-existentes na defesa de significados, da igualdade apenas formal, enfim, de lentes metafísicas ocidentais e automatismos intelectuais de observação

<sup>297</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 117-118. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

<sup>298</sup> Ibidem. p. 117-118.

<sup>299</sup> GUATTARI, Félix. *As três ecologias*. Trad. Maria C. F. Bittencourt. Campinas, SP: Papyrus, 13. ed.. 1989/2002. p. 17.

<sup>300</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 924. (Força de lei – o fundamento místico da autoridade. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 7).

<sup>301</sup> “A antropologia, como se diz às vezes, é uma atividade de tradução; e a tradução, como se diz sempre, é traição. Mas tudo está em escolher a quem se vai trair.” VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 122. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

do mundo. O perspectivismo e a desconstrução alertam para a necessidade de se trocar as lentes dos óculos que usa a produção do conhecimento.<sup>302</sup>

A desconstrução do direito e sua análise perspectivista demandam o questionamento das estruturas que o compõem, o discurso e a linguagem, mecanismos através dos quais o jurídico ganha forma. As atividades permanentes de interpretação, apropriação e tradução requerem uma vigília que revele que a língua e seus significados nunca são próprios de um indivíduo, de uma comunidade ou do direito, mas sempre uma língua atravessada pela alteridade e estruturada na iterabilidade<sup>303</sup>. Ambos fundamentam-se na busca pelos

<sup>302</sup> A metodologia de produção do conhecimento que o perspectivismo e a desconstrução criticam tem como ícone mais importante a tradição kantiana moderna e a crença absoluta na Razão emancipadora. Duas citações exemplificam a atmosfera intelectual da época: a primeira é a resposta de Kant sobre o que significa Ilustração; afirma o autor que: “Ilustração é a saída por si mesma da humanidade de um estado de imaturidade culpável [...] A preguiça e a covardia são as causas pelas quais grande parte da humanidade permanece prazerosamente neste estado de imaturidade.” (ANDRADE, Régis C. “Kant, a liberdade. O indivíduo e a república”. In: WEFFORT, Francisco C. (Org). *Os clássicos da política*. v. 2. São Paulo: Ática, 2003. p. 83-85). Certamente esse era o pensamento a respeito dos povos indígenas. A outra passagem é de Hegel e sua opinião acerca da auto-realização da Razão: “A história universal representa [...] o desenvolvimento da consciência que o espírito tem de sua liberdade e também a evolução da realização que esta obtém por meio de tal consciência. O desenvolvimento implica uma série de fases, uma série de determinações de liberdade, que nascem do conceito da coisa, ou seja, aqui, na natureza da liberdade ao se tornar consciente de si [...] Esta necessidade e a série necessária das puras determinações abstratas do conceito são estudadas na Lógica.” Este trecho de Hegel representa o desenvolvimento na ontologia, ou seja, o ser vai evoluindo de “Ser indeterminado” até alçar a condição de “Ser Absoluto da Lógica”, pensamento este que contribuiu sobremaneira para que se afirmasse ser o índio uma fase transitória rumo à condição do homem europeu. (HEGEL. *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia*. Revista de Occidente, Buenos Aires, 1946, t.I. p. 134. Apud: DUSSEL, Enrique. 1492, o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Conferências de Frankfurt. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993. p. 7-26).

<sup>303</sup> Iterabilidade, um neologismo de Jacques Derrida, fala da repetição de um signo linguístico: a repetição ou recorrência de um signo acarreta sempre na modificação de seu significado. a partir do sujeito pensado em um horizonte de linguagem. Tudo o que é dito ou escrito em um texto abre-se ao outro no dizer, é sempre um endereçamento. O momento da imanência da criação de um texto, que para Jacques Derrida é uma cena originária, é apenas um marco já destinado à transcendência através da repetição (iterabilidade) para o outro (alteridade). Aquilo que se fala ou escreve está livre diante da possibilidade de repetição. Não há um significado único e imutável daquilo que fora dito ou escrito por um autor, o movimento de iteração, de repetição por meio das diversas leituras que se vão realizando faz com que a atividade interpretativa jamais se esgote. (DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1970. p. 72). Rosemary Arroyo explica a iterabilidade da seguinte maneira: “Enquanto escrevo este texto, estou construindo uma trama que, para mim, neste momento, tem apenas uma possibilidade de significado, aquela que lhe atribuo agora. No entanto, este texto, colocado no papel e lido por outra pessoa, inclusive por mim mesma, em outro momento, será uma nova escritura; a primeira trama, já desfeita, será tecida novamente, mas formando outros desenhos, novas formas, e junto com ela tecendo-se, a cada vez, a ilusão de se prender o signo na nova malha”. (ARROYO, Rosemary (Org.). *O signo desconstruído*. Campinas: Pontes, 1992. p. 32). A esse respeito ver ainda BENNINGTON, Geoffrey e DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Zahar, 1996; AMARAL, Adriana C. L. do. “A metamorfose do Outro”. Disponível em <<http://www.rubedo.psc.br/Artigos/metaoutr.html>>. Acesso em 06 mar. 2010; RABENHORST Eduardo R. “Sobre os limites da interpretação. O debate entre Umberto Eco e Jacques Derrida”.

significados que se forjam na própria relação, no encontro, no contato, no porvir Outro de meu Eu.

Os pensamentos de Viveiros de Castro e Derrida propõem uma análise crítica de determinadas construções teóricas que, justamente por serem não naturais, históricas e contingentes nos permitem desfiar o tecido que as aquece e repensar a hierarquia que as sustenta<sup>304</sup>.

A desconstrução resignifica o conceito de justiça e é, inclusive, sua condição de existência. Isso, contudo, é assunto para mais adiante. Por ora é preciso destacar que o direito é desconstruível posto que é discurso e está embebido e alicerçado, em estruturas passíveis de interpretação e conceitos imanentes às relações interpessoais.

(...) o direito é essencialmente desconstruível, ou porque ele é fundado, isto é, construído sobre camadas textuais interpretáveis e transformáveis (e esta é a história do direito, a possível e necessária transformação, por vezes a melhora do direito), ou porque seu fundamento último, por definição, não é fundado. Que o direito seja desconstruível não é uma infelicidade.<sup>305</sup>

Tanto o pensamento da desconstrução quanto o do perspectivismo não admitem a produção do conhecimento que se pauta em verdades absolutas. Desejam encontrar utensílios conceituais que permitam contestar os limites impostos pela herança européia. Ambos aspiram conceber o mundo e descobrir complexos conceituais segundo os quais o ser humano, em especial este humano

---

*Revista Prim@ Facie*. Ano 1, n.º 1, jul./dez. 2002. Disponível em < [http://www.ccj.ufpb.br/primafacie/prima/artigos/n1/artigo\\_1.pdf](http://www.ccj.ufpb.br/primafacie/prima/artigos/n1/artigo_1.pdf) >. Acesso em 06 mar. 2010 e SILVESTRE, Daniel. *Direito e justiça no rastro de Jacques Derrida*. Rio de Janeiro (Dissertação de mestrado - PUC-Rio, 2009).

<sup>304</sup> A propósito Viveiros de Castro faz um apontamento frente a essa toda nova estrutura de análise epistemológica antropológica. Diz ele que [...] não é realmente preciso fazer um drama a respeito disso. [...] esse jogo discursivo, com tais regras desiguais, disse muita coisa instrutiva sobre os nativos. A experiência proposta [...] entretanto, consiste precisamente em recusá-lo. Não porque tal jogo produza resultados objetivamente falsos, isto é, represente de modo errôneo a natureza do nativo; o conceito de verdade objetiva (como os de representação e de natureza) é parte das regras desse jogo [da epistemologia clássica], não do que se propõe aqui. De resto, uma vez dados os objetos que o jogo clássico se dá, seus resultados são frequentemente convincentes, ou pelo menos, como gostam de dizer os adeptos desse jogo, 'plausíveis'. Recusar esse jogo significa apenas dar-se outros objetos, compatíveis com as outras regras. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Op. cit. p. 115.

<sup>305</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité". In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 942. (*Força de lei*. Op. cit. p. 26.)

da modernidade, não seja sujeito exclusivo e possa, até mesmo, não ocupar o lugar de sujeito.

## 4.2

### Criticando autoridades

A situação que se coloca hoje no Brasil, de conflitos entre índios e brancos, pode ser resolvida com a aplicação das normas do ordenamento jurídico brasileiro. As demandas que chegam ao judiciário e, mesmo aquelas que são resolvidas em âmbito administrativo na FUNAI, recebem o tratamento de acordo com, basicamente, a Constituição, Leis infraconstitucionais, Decretos de autoria do Presidente de República e Portarias do Ministério da Justiça. Lança-se mão destes atos normativos com o intuito de resolver as demandas e litígios em torno da “questão indígena”<sup>306</sup> no país.

O que, todavia, o perspectivismo vem colocar em pauta é o fato de que para as culturas indígenas, em oposição, também existe uma “questão branca” (ou seja, o problema que o “Brasil” oferece para os povos indígenas que aqui vivem) e tantas outras questões que as culturas indígenas se põem elas próprias e que as instituem como culturas dessemelhantes da cultura dominante.

Partindo dessa premissa o perspectivismo ameríndio redireciona o olhar para a “questão indígena” e se interessa não pelos índios enquanto parte do Brasil, mas pelos índios sem mais; para o perspectivismo, se algo é parte de algo, é o “Brasil” que é parte do contexto das culturas indígenas, e não o contrário. O pensamento perspectivista e o desconstrucionista, juntos, colocam o problema de que a aplicação das leis do ordenamento jurídico brasileiro, ainda que pareçam satisfatórias para nós – brancos - são insuficientes para que se faça justiça aos povos indígenas, fim almejado pelo direito.

---

<sup>306</sup> Na lembrança de VIVEIROS DE CASTRO “questão indígena” é nome do problema que a existência passada, presente e futura dos povos indígenas significa para a classe e a etnia dominantes no país. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O que me interessa são as questões indígenas – no plural”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 74. Entrevista concedida a Flávio Moura.

O apelo por justiça não pode ser simplesmente um apelo pela lei. A aplicação das normas jurídicas, ainda que executada perfeitamente, sem equívocos ou corrupções, pode não fazer justiça. Para Derrida o mero cálculo<sup>307</sup> do direito não apresenta respostas suficientes. Na busca por justiça, ele simplesmente oferece a garantia de se estar agindo corretamente, dentro dos parâmetros previstos e previsíveis. Afirma Derrida:

Eu não posso saber se sou justo. Eu posso saber que estou certo. Eu posso ver que um ato meu está de acordo com as normas, com a lei. Eu paro no sinal vermelho. Eu estou certo. Não há problema. Mas isso não significa que sou justo. Falar de justiça não é uma questão de conhecimento, de julgamento teórico. Por isso não é uma questão de cálculo. Você pode calcular o que está certo. Mas o fato de isso estar corretamente calculado não significa que seja justo.<sup>308</sup>

O cálculo do direito é feito de operações que garantem, portanto, a certeza da justeza da aplicação do direito. A justiça, todavia, se há o desejo de respeitar a singularidade<sup>309</sup> das populações indígenas, é mais complexa e foge às normas codificadas e previstas. Isso se dá, dirá Derrida, em virtude de o direito ter uma autorização infundada para uso da violência e, diante disso, não há direito que possa ser aplicado sem violência.

<sup>307</sup> Quando Derrida utiliza-se da expressão cálculo do direito ele está se referindo à verificação do direito realizada pelos juízes no momento de sua decisão, no momento em que escolhem a lei mais adequada e também, eventualmente, a interpretação a ser efetuada de acordo com as demais leis do ordenamento. Esta decisão implica em responsabilidade para com o outro, para com aqueles cujas leis não alcançam, para com a vida.

<sup>308</sup> CAPUTO, John D. “Dreaming of the innumerable”. In: FEDER, Ellen K. et al. (Eds.). *Derrida and feminism: recasting the question of woman*. New York and London: Routledge, 1997. p. 17.

<sup>309</sup> A singularidade é uma das principais chaves para se compreender o pensamento da desconstrução, pois a desconstrução está a serviço da justiça à singularidade. Levantando a questão da singularidade Derrida apresenta mais uma aporia, entre as tantas presentes em seu pensamento, qual seja: como falar em singular diante de um pensamento que apregoa a iterabilidade, ou seja, uma incansável repetição e reinterpretação do significado das coisas, para que os conceitos possam vir a ser inteligíveis? Como é possível falar em algo que seja próprio de somente uma pessoa se a desconstrução requer que as coisas possam significar coisas diferentes em diferentes contextos? Ou como afirmou Caputo, como isso é possível se as coisas precisam ser “tecidas por uma matéria repetível” para não serem relegadas à incompreensão? A resposta, como dito, está em uma aporia afinal, a constatação de uma singularidade é a tentativa de pronunciar algo a respeito do impronunciável, de “pronunciar algo repetível sobre o irrepetível”. (CAPUTO, John. “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Derrida”, in *Às margens. A propósito de Derrida*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2002. p. 33). Essa impossibilidade deve, ao contrário de nos instigar a nomear o singular a qualquer custo, inspirar um profundo respeito de afirmação da singularidade do Outro. A singularidade é o que torna o Outro inacessível a mim. Nem mesmo uma convivência intensa com o Outro é capaz de construir uma ponte sobre a lacuna que separa o Outro e o Eu. Essa lacuna, porém, como advertiu Levinas, não é uma lacuna epistêmica a ser atravessada, mas sim um abismo ético a ser afirmado e honrado. A ameaça ao singular está no fato de que a linguagem, utilizada pelo direito para descrever uma singularidade, é, via de regra, idealizante e universalizante. A esse respeito ver DERRIDA, “Donner la mort”. In: *L'éthique du don*. Jacques Derrida et la pensée du don. Colloque de Royaumont. Décembre 1990. Métailié, 1992.

A noção de violência do direito problematizada por Derrida não é a violência, em seu sentido mais óbvio, mas aquela melhor representada pelo vocábulo alemão *Gewalt*, que pode significar tanto violência, em seu sentido literal, como também poder legítimo e soberano, de autoridade justificada – que se encontra na ordem simbólica do direito, da política e da moral. Esse poder é a força de lei.

Derrida tematiza a *Gewalt* a partir do texto de Walter Benjamin, “*Zur Kritik der Gewalt*” (Crítica da Violência), dialogando com o autor e abordando o tema que insiste em aparecer no presente trabalho: a naturalização de conceitos. Observando a dinâmica da violência que funda o direito e da violência que o mantém Derrida teceu sua crítica aos fundamentos de autoridade do direito. O argumento que faz a desconstrução entrar em cena é o de que a íntima relação entre direito e violência não é um dado natural, mas sim fruto do construto de um argumento de autoridade sem qualquer norma superior que fundamente o uso legítimo da violência. “A institucionalização do direito é institucionalização do poder e, nesse sentido, um ato de manifestação imediata da violência.”<sup>310</sup>

Benjamin afirmou que a violência encontra-se relacionada com o direito tanto como princípio como quanto violência propriamente dita, no sentido forte da palavra.<sup>311</sup> Segundo o autor as duas grandes correntes do direito - jusnaturalismo e direito positivo – inscreveram a violência no direito de modo que o uso desta se tornasse legítimo e não representasse uma contradição dentro da ordem jurídica. A tradição jusnaturalista “legítima” os meios pela justiça dos objetivos e a tradição positivista se esforça para garantir a justiça dos fins frente à legitimidade dos meios, ou seja, o positivismo afirma que se os meios forem legítimos fins justos serão necessariamente alcançados.<sup>312</sup> Ambas as tradições estão ligadas a

<sup>310</sup> BENJAMIN, Walter. “Crítica da violência: crítica do poder”. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Cultrix/ Ed. da USP, 1986. p. 179-203.

<sup>311</sup> Ibidem.

<sup>312</sup> As correntes jusnaturalistas, segundo Benjamin, não vêem problemas no uso da violência para alcançar fins justos e justificam a utilização da força em seus meios para alcançar aqueles fins, naturais. Aqui a violência é vista como um produto da natureza e só haveria problema em seu emprego caso visasse a fins injustos. Para os positivistas, porém, a violência é tomada como um dado histórico; agora é o critério da legalidade que avalia os meios. Os positivistas buscam distinguir tipos de violência independentemente das situações em que ela é aplicada, identificando, assim, critérios para a definição do que pode ser considerado como violência legítima ou ilegítima. Diz Benjamin: “À tese, defendida pelo direito natural, do poder [*gewalt*] como dado da natureza, se opõe diametralmente a concepção do direito positivo, que considera o poder [*gewalt*] como algo

racionalidades que não vêem problemas no uso da violência e no derramamento de sangue para a resolução de conflitos (*rationalizations of bloodless*).<sup>313</sup>

Independentemente da tradição que se aborde o fato é que o direito não escapa à violência, esteja ela presente na força mítica da autoridade que o funda ou esteja no cotidiano, na manutenção e na aplicação da lei. Esmiuçando as possibilidades dessas afirmações, isso que dizer que:

Primeiro, ao que diz respeito à violência do ato fundador: o direito se origina performativamente, no sentido mais teatral do termo, apoiando-se em uma autoridade transcendente e mística. “Há ali um silêncio murado na estrutura violenta do ato fundador”<sup>314</sup>. O autor do ato fundador do direito, dotado de uma força interpretadora, faz a lei num “golpe de violência”<sup>315</sup> que sustenta a autoridade do direito nela mesma, unicamente. A força desse golpe institui o direito a partir da ausência de uma autoridade que o legitime, de modo que o discurso do direito só encontra limites no próprio direito<sup>316</sup>.

[U]ma decisão instituinte que, não tendo, por definição, de justificar sua soberania diante de nenhuma lei preexistente, apela somente para uma “mística” e só pode anunciar-se sob a forma de ordens, de ditos, de ditados prescritivos ou de performativos ditatoriais.<sup>317</sup>

---

que se criou historicamente. Se o direito natural pode avaliar qualquer direito existente apenas pela crítica de seus fins, o direito positivo pode avaliar qualquer direito que surja apenas pela crítica de seus meios. Se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios. No entanto, não obstante essa contradição, ambas as escolas estão de acordo num dogma básico comum: fins justos podem ser obtidos por meios justos, meios justos podem ser empregados para fins justos. O direito natural visa, pela justiça dos fins, ‘legitimar’ os meios, o direito positivo visa ‘garantir’ a justiça dos fins pela legitimidade dos meios”. BENJAMIN, Walter. “Crítica da violência: crítica do poder”. In: *Documentos de cultura, documentos de barbárie: escritos escolhidos*. Trad. Celeste H. M. Ribeiro de Souza et al. São Paulo: Cultrix/ Ed. da USP, 1986. p. 179-203 e DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 984-986. (*Força de lei. Op. cit.* p. 75-6.)

<sup>313</sup> CORNELL, Drucilla. “The violence of the masquerade: law dressed up as justice”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. Vol. 11, n°s. 5 e 6. New York: Cardozo Law Review, July/Aug., 1990. p. 1048.

<sup>314</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 942. (*Força de lei. Op. cit.* p. 25.)

<sup>315</sup> Que não é nem justo, nem injusto, pois inexistente qualquer justiça ou direito anterior que possa garantir, contradizer ou invalidar este golpe. DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 940. (*Força de lei. Op. cit.* p. 24-5).

<sup>316</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 940. (*Força de lei. Op. cit.* p. 24-5).

<sup>317</sup> Ibidem. p. 1012. (*Força de lei. Op. cit.* p. 106).

Pensando a situação do contato e da tensão gerada pelas leis que regem índios e não-índios, convém questionar-se sobre a origem dos atos que instituíram as leis indigenistas e procurar o fundamento da autoridade que decidiu que os não-índios decidiriam pelos índios. É bem possível que se esteja diante de um mito, um mito de origem do direito, da mesma ordem dos mitos fundadores de que fazem uso as sociedades indígenas.

Os “golpes de força” instituintes de normas de direitos indigenista sem autoridade legitimadora estão presentes desde a ordem de que as terras dos indígenas estariam sob a soberania da Coroa Portuguesa, sob o argumento de que não possuíam uma política organizada. Houve também a questão da doutrina da guerra justa que permitiu o massacre de indígenas que não se submetessem à catequização; as determinações de que os índios deveriam ser governados pelos portugueses; a decisão de que os índios eram incapazes e deveriam ser tutelados; a proibição de uma ANC exclusiva em 1988; etc.

A guerra justa; o assimilacionismo; as decisões pré-constitucionais; o processo constituinte; a Constituição; os Decretos que regulamentam as demarcações de terras indígenas, para todos cabe a pergunta: qual autoridade dotou os não-índios da capacidade de decidir acerca da vida e da morte dos indígenas? “O Estado brasileiro” seria a resposta mais óbvia e clara. Certamente que é uma resposta, insuficiente, todavia; uma vez que o próprio ato fundador do Estado também está eivado de mítica e violência. Dessa forma, a questão sobre quem faz as regras, ou ainda, quem diz quem faz as regras, é constrangedoramente exposta. Será a ausência de “qualquer governabilidade” ou a “infância política” que os portugueses encontraram entre os indígenas, ao chegar ao Brasil, que 500 anos depois, ainda impede que se creditem suas formas de organização social? Seria possível argumentar que as sociedades indígenas, aquelas bastante isoladas e que “ainda não se integraram” à sociedade nacional, não evoluíram, sequer entraram na história e que, por isso, permanecem na mesma condição de há 500 anos? A resposta, todavia, não é simples como poderia parecer.

Segundo, que tange a manutenção do direito, Derrida quer explicitar o fato de que este é o âmbito de realização legítima da força quando se trata de

garantir a existência da ordem jurídica. Se o direito existe a partir da necessidade de regras de caráter geral que vinculem os membros de uma sociedade de forma imparcial, manter a ordem, ainda que por meio do uso da violência, é a justificativa plausível da aplicação do direito e da força. A expressão em inglês “*to enforce the Law*”, que se traduz por “aplicação da lei” é, segundo Derrida, mais rica de significado para o seu propósito, pois demonstra a alusão literal à força autorizada do direito, uma força que se justifica e continua a se justificar.

Existem, obviamente, muitas leis que não são aplicadas, mas não existe lei sem aplicabilidade. Também não há aplicabilidade ou “*enforceability*” da lei sem força, quer essa força seja direta, indireta, física ou simbólica, exterior ou interior, brutal ou sutilmente discursiva – ou até mesmo hermenêutica -, coercitiva ou reguladora.<sup>318</sup> A força é a condição de existência de uma lei, se se deseja que ela seja aplicável. O direito positivo garante a manutenção do direito, pois por meio deste instrumento se fazem corretos e determinados os meios dos quais somente poderão decorrer fins justos. Segundo o direito positivo, meios legítimos geram fins necessariamente justos. Esse é um dos esquemas segundo o qual o direito se auto-regula e mantém a sua força. Nesse caso, se um fim exigir o uso de violência esta será justa se os meios empregados tiverem sido legítimos e “corretos”.

Para o direito positivista o devido processo legal é um exemplo de meio legítimo que garante a justiça dos fins; se uma lide correr de acordo com o procedimento previsto, se todas as suas regras forem respeitadas – como prazos, direito ao contraditório e ampla defesa, etc. – não há, diante do direito posto, como se falar em injustiça do fim alcançado. Tal é esta certeza – da justiça dos fins - que o direito torna tais decisões coisas julgadas, ou seja, passíveis de serem revistas apenas diante de determinadas circunstâncias específicas.

Mas qual é a garantia de que um devido processo legal assegura a justiça de um fim? Um processo que possua justeza com relação à suas regras leva necessariamente a uma decisão justa?

---

<sup>318</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’*autorité*”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 924. (*Força de lei. Op. cit.* p. 8-9).

A própria Assembléia Nacional Constituinte, cujo processo durou meses, seguiu os trâmites previstos, gestou a Constituição de uma Nação não pôde garantir a justiça de todas as normas ali criadas, mas tão somente sua justeza e conformidade com a legalidade.

A constatação da necessidade do uso da força vem demonstrar que o direito, dentro de padrões modernos, necessita do impossível para existir: conceitos indiscutíveis, modelos gerais de normatização, certeza de uma humanidade comum a todos e, para que o equilíbrio social em torno dessas noções se mantenha, se faz necessário o uso da força. A força é o que garante a “certeza”, e a “justiça”<sup>319</sup>.

Derrida ressalta, ademais, que o direito possui o monopólio da violência (no sentido de autoridade) e afasta qualquer violência (no sentido literal) que ameace a sua ordem. Este monopólio visa proteger menos fins ou meios, mas o próprio direito. Tudo aquilo que o direito não reconhece, que não legitima, ele afasta e decreta que é violento (fora da lei), ilegítimo. Os agentes encarregados da manutenção do Estado temem exatamente aquela violência que apresenta uma possibilidade de fundar um novo direito, instituir outra ordem<sup>320</sup>. Dentro desse esquema performativo o direito estrutura toda a fundamentação da lei, produz convenções que garantem o legal e o ilegal da violência.

Ou seja, a estrutura do direito está fundada em atos de força legitimados por camadas textuais da linguagem e, ainda que pretenda ser justo, ele não encontra fundamento ou justificativa última senão na repetição mítica de seus rastros<sup>321</sup>, de seus déficits de justiça, por assim dizer. Como afirmou Drucilla

<sup>319</sup> Certeza e justiça estão entre aspas, pois a certeza que se imagina universal, aquela que o direito defende, é parcial e produzida a partir dos ditames de uma lei – também fundada com violência. A justiça, como se explicará melhor adiante não é apenas o resultado da aplicação do direito.

<sup>320</sup> BENJAMIN, Walter. “Critique of Violence”. In: *Reflections, Essays, Aphorisms and Autobiographical Writings*. New York: P. Dementz ed., 1986. pp. 239-241.

<sup>321</sup> O rastro aponta para a ausência de um Outro que nunca pode estar presente. Em *De la Grammatologie*, Derrida apresenta a idéia de *rastro instituído* como alternativa ao signo arbitrário de Saussure – instituído já que contrário à noção de *natural* (como o signo). O rastro é um conceito que quer evidenciar a não-presença ao invés de indicar a presença do significado, a ausência pertence a sua estrutura. Segundo Gayatri Spivak o rastro é o “simulacro de uma presença que se desloca, se transfere, se reenvia, ele não tem propriamente lugar”. (SPIVAK, Gayatri. “Translator’s preface”. In: DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976. p. XVIII). Ou seja, no rastro nunca se encontrará uma presença. Rastro é apagamento da presença naturalizada e codificada. É algo que não tem significado próprio e só o

Cornell<sup>322</sup>, a máquina funciona para apagar as fundações místicas de sua própria autoridade.

Outra maneira violenta de se manter vigente o direito é a delimitação minuciosa, instituída pelo próprio direito, das formas de interpretar<sup>323</sup> as regras jurídicas. Ou seja, o mesmo direito que outrora instituiu as leis estabelece agora a forma apropriada de interpretá-las. Ainda que se possa supor - o que de fato ocorre bastante frequentemente - que em dado momento histórico, haja um grande conjunto de regras cujo âmbito de aplicação seja claro e inquestionável, ou seja, que nem tudo se encontre sempre nebuloso e de difícil interpretação, não se pode perder de vista que essa “clareza” quanto às regras, ou aquilo que estabelece o dentro e o fora do direito, foi estabelecido pelas mesmas forças que agora (mas apenas *temporariamente*) são responsáveis pela situação de clareza<sup>324</sup>, ou seja, as forças jurídicas, por assim dizer, que entraram em ação para que determinadas regras se tornassem inquestionáveis, são as mesmas que agora as mantém.

O direito regula até mesmo os momentos em que é possível fazer violência contra ele. Benjamin fala do direito de greve para ilustrar uma situação em que o próprio direito dispõe acerca daquilo que o ameaça, a violência fora do alcance de suas mãos. O sistema jurídico permite e reconhece uma violência fora de seu monopólio, a greve, na qual a classe trabalhadora é considerada, pelo autor, como um dos poucos sujeitos intitulado para o uso legal da violência. Trata-se de uma violência contra o direito e não simplesmente uma recusa à submissão a violência do empregador. Quem faz uma greve realiza uma violência contra a violência,

---

adquire por meio de comparações e uma infinita atividade de sopesar. (DERRIDA, Jacques. “La différence”. In: DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. p. 23-24; DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1970. p. 90 ss.).

<sup>322</sup> “The machine [...] functions to erase the mystical foundations of its own authority.” CORNELL, Drucilla. “The violence of the masquerade: law dressed up as justice”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. Vol. 11, n°s. 5 e 6. New York: Cardozo Law Review, July/Aug., 1990. p. 1050.

<sup>323</sup> A esse respeito ver ALEXY, Robert. *Teoria da argumentação jurídica*. São Paulo: Landy, 2001. [STRECK, Lenio Luiz](#). *Hermenêutica jurídica e(m) crise*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999; WARAT, Luis Alberto. *O direito e sua linguagem, 2a versão*. 2a ed. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1995. CAMARGO, Margarida Lacombe. *Hermenêutica e argumentação*. Rio de Janeiro: Renovar, 1999. GRONDIN, Jean. *Que é hermenêutica?* São Leopoldo: UNISINOS, 2000.

<sup>324</sup> FISH, Stanley. “Force”, in *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Durham e London: Duke University Press, 1989, p. 516.

pois ao serem fixadas as condições de volta ao trabalho há uma constituição do uso da força para a obtenção de fins. Os trabalhadores estão autorizados a compartilhar do monopólio estatal do uso da força, ainda que na estreita medida que o Estado lhes confere esse poder.

Se a greve exorbita dessas prerrogativas o Estado pode julgá-la abusiva e até mesmo afirmar a existência de um mal entendido na intenção originária do movimento. Um comportamento aceito pelo direito pode vir a ser considerado violento e, caso ameace a ordem jurídica, o direito reagirá ferozmente para suprimir aquilo que ultrapassou seus limites e passou a ser considerado como exercício da violência ilegal.

Outro exemplo de algo que ameaça o direito de seu interior, e prenuncia uma transformação nas relações de direito, são as manifestações pelo direito à terra realizadas pelos indígenas que ocupam os territórios de onde um dia foram retirados. Essa expressão da soberania popular, prevista pelo próprio direito<sup>325</sup>, pretende exercer a força contra a violência decorrente dos efeitos da demora na resposta jurídica da solução desses conflitos.

Naturalmente, em nome do direito à propriedade privada essas invasões tem sido consideradas ilegais. Mas será que essa ilegalidade seria assim tão natural? O que faz da propriedade privada um instituto tão natural e óbvio?<sup>326</sup>

---

<sup>325</sup> Existe uma grande discussão política e jurídica sobre a legitimidade ou não das ocupações de terras. Em relação à questão indígena, diante da relutância dos poderes instituídos de efetivar seus direitos, especialmente de acesso e de titulação da terra, aqueles atos de reivindicação são legítimos. Isso porque as ocupações de terras não são crimes e podem ser consideradas manifestação legítima do direito de resistência/desobediência civil (LACERDA, Marina Basso. Ocupações como manifestação legítima do direito de resistência - caracterização e fundamentação constitucional. *Captura Crítica: direito, política, atualidade*, Florianópolis v. 2, p. 181-206, 2009.), quando são atos públicos realizados em grupo, visando a alterar uma lei ou a efetivar uma política pública, de acordo com o disposto na Constituição – como é o caso das ocupações realizadas por indígenas. O direito de resistência/desobediência civil, em tais condições, tem respaldo constitucional, porque na omissão do Estado em seu dever de efetivação dos direitos fundamentais, é albergado pela cláusula de abertura do artigo 5º; porque a resistência ao poder é expressão da livre iniciativa, expressa no artigo 1º, inciso IV da CRFB (GRAU, Eros Roberto. *A ordem econômica na Constituição de 1988*. 10 ed. rev. at. São Paulo: Malheiros, 2005); porque é expressão da soberania popular - artigo 1º, par. único.

<sup>326</sup> É preciso ter sempre em mente que a noção de propriedade está intimamente ligada ao intra-subjetivo devido à operação – iniciada com John Locke – de tornar *dominio rerum* e *dominio sui* institutos jurídicos inseparáveis, tornando a propriedade das coisas uma espécie de manifestação externa daquela propriedade intra-subjetiva que cada indivíduo tem de si mesmo e que se relaciona

Sabe-se que o Estado moderno recusa ao sujeito individual todo o direito à violência, a qual é monopólio do Estado. Esse ponto é visto com naturalidade pelo senso comum que entende que somente o Estado pode possuir exclusividade no uso da força<sup>327</sup>. A reivindicação por um direito que responda à questão da terra indígena de maneira mais célere, ou de maneira diferente, ou até mesmo, a reivindicação de que os próprios índios possam resolver os litígios referentes aos seus territórios são manifestações que ameaçam diretamente as exclusividades estatais. A ameaça vinda por parte dos indígenas pode parecer ainda mais assustadora uma vez que o embate com o Estado é praticamente direto, sem instâncias intermediadoras; o índio se relaciona diretamente com a União, o espaço estatal por excelência.

É possível que uma das maiores diferenças entre as sociedades de índios e não-índios seja a insubordinação indígena à transcendência do Estado. Os não-índios pactuamos o contrato social, seja ele roussoniano ou hobbesiano. De saída jogamos o jogo da indiscutibilidade do ponto de vista do Estado. As sociedades indígenas, por seu turno, possuem outras formas de organização social que não a ocidental, a qual são obrigadas a se submeter. O Estado não está em discussão e, o que tensiona ainda mais a situação é que o ponto de vista do Estado sempre esteve bastante definido: “o Estado é um Eu que nunca é Outro”<sup>328</sup>. Temos o Estado como o “inventor do universo”<sup>329</sup>: a monopolização não só da força, mas também

---

com a valorização pessoal. A esse respeito ver GROSSI, Paolo. *História da Propriedade e outros ensaios...* p. 13. Ver também item 2.2.2 supra.

<sup>327</sup> A naturalidade com que se recebe essa afirmação deve-se ao fato de que a tradição contratualista, segundo a qual o Estado foi pensado com grande supremacia (personificado na figura do soberano, ao qual todos deviam obediência), serviu de alicerce para a estruturação da sociedade política contemporânea. A esse respeito ver HOBBS, Thomas. *O Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Trad. João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974; JAUME, Lucien. *Hobbes et l'Etat representatif moderne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1986. LOCKE, John. *Segundo tratado sobre o governo*. São Paulo: Martin Claret, 2006; DUNN, John. *The political thought of John Locke: an historical account of the argument of the 'Two treatises of government'*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969; ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Abril Cultural, 1978 e BONAVIDES, Paulo. “Democracia e liberdade”. In: *Estudos em homenagem a J.J. Rousseau*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1962.

<sup>328</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 230. Entrevista concedida a Renato Sztutman e Stelio Marras.

<sup>329</sup> *Ibidem*. p. 230.

da “personitude ou agentividade distribuída no cosmos, sua concentração num só lugar.”<sup>330</sup> A esse respeito afirma Viveiros de Castro:

O Estado pode ser imaginado como a encarnação do absoluto, não apenas no sentido hegeliano, mas como a posição de um inegociável, como algo que, por definição, nos coloca diante de um Fato Consumado. Pertencemos a um Estado, querendo ou não, a despeito de todo pacto, todo contrato, todo livre arbítrio, todo ideal democrático. Se não estivermos no Estado, imersos no elemento do Estado, não somos ninguém. Todo o Estado é universal, aspira a ser um Estado universal.<sup>331</sup>

As sociedades indígenas de alguma maneira reconhecem o Estado, seu poder político pautado pela violência, elas, contudo, resolveram negá-lo e nessa negação está sua ameaça ao direito.

A essa intimidação o Estado responde com violência e uso da força, já que não há uma autoridade legal que permita aos índios a ocupação de propriedades privadas, sendo essa atitude encarada, portanto, como ilegal. Mas em se tratando de autoridade, é preciso lembrar, que autoridade legítima também não existia quando da fundação do direito vigente. O que legitima, mantém, autoriza o direito vigente é apenas um fundamento “místico” de autoridade<sup>332</sup>. Místico, porém com força suficiente para absolutizar as ações do Estado como se essas fossem uma dimensão apriorística do direito.

Não à toa nesses momentos de tensão o Estado lança mão de uma instituição com limites indetermináveis: a polícia. É impossível determinar os limites em que opera a polícia, pois ela transita entre a violência fundadora e a violência conservadora do direito. Ela é a força de lei, ela tem força de lei, em sua autoridade suspende-se a separação das violências.<sup>333</sup> A polícia não é apenas o grupo de agentes fardados, ora de capacetes, ora com escudos ora com cavalos, armas e cassetetes, organizados em uma estrutura civil de moldes militares – aos quais se proíbe o direito de greve. Para os presentes fins ela é muito mais que isso,

<sup>330</sup> Ibidem. p. 230.

<sup>331</sup> Ibidem. p. 229.

<sup>332</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 940-42. (*Força de lei. Op. cit.* p. 25).

<sup>333</sup> Idem. “Rhétorique de la drogue”. In: Point de suspension. Galilée, 1992. p. 36. Apud. DERRIDA, Jacques. « Force de loi: le ‘fondement mystique de l’authorité’ ». In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 1006-1008. (*Força de lei. Op. cit.* p. 99).

está “presente e representada em toda parte onde há força de lei. Ela está presente, às vezes invisível, mas sempre eficaz, em toda parte onde há conservação da ordem social.”<sup>334</sup>

Assim a relação que se estabelece entre a violência fundadora do direito – de cunho jusnaturalista - e aquela que o mantém – de matriz positivista - apresenta um ciclo algo vicioso, pois a fundação do direito inaugura leis que são modelos interpretativos<sup>335</sup> próprios para serem lidos (aplicados) retroativamente a fim de dar sentido, necessidade e, sobretudo legitimidade à violência que produziu, entre outros, o modelo interpretativo (lei) em questão<sup>336</sup>. Ou seja, a força conservadora do direito fornecerá a legitimidade necessária para aquele direito cujos alicerces foram fundados sobre uma autoridade sem qualquer legitimidade.

[...] a lei é transcendente, violenta e não violenta, porque ela só depende daquele que está diante dela [...] daquele que a produz, a funda, a autoriza num performativo absoluto cuja presença lhe escapa sempre. A lei é transcendente e teológica, portanto sempre futura, sempre prometida, porque ela é imanente, finda e portanto já passada. Todo sujeito se encontra de antemão preso nessa estrutura aporética. Somente o futuro produzirá a inteligibilidade ou interpretabilidade dessa lei. [...] a ordem da inteligibilidade depende, por sua vez, da ordem instaurada que ela serve para interpretar.<sup>337</sup>

Essa é a forma como no direito se constrói o discurso de autolegitimação resistente a infiltrações, um discurso que não é meramente um ponto de vista como outro qualquer, mas é o ponto de vista<sup>338</sup>. A violência, *Gewalt*, portanto, é

<sup>334</sup> Idem. “Force de loi: le ‘fondement mystique de l’authorité’”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 1008. (*Força de lei. Op. cit.* p. 102).

<sup>335</sup> Sobre modelos interpretativos e hermenêutica jurídica ver ALEXY, Robert. *Teoría de los Derechos Fundamentales*. Centro de Estudios Políticos Y Constitucionales, Madrid, 1997; ATIENZA, Manuel. *As razões do direito – teorias da argumentação jurídica: Perelman, Toulmin, MacCormick, Alexy e outros*. São Paulo: Landy, 2000; GRAU, Eros Roberto. *Ensaio e Discurso sobre a Interpretação/Aplicação do Direito*. 3ª edição, Malheiros Editores, 2005; HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica constitucional: uma sociedade aberta dos intérpretes da constituição: contribuição para a interpretação pluralista "procedimental" da constituição*. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris Editor, 2002; PERELMAN, Chaim. *Ética e direito*. São Paulo: Martins Fontes, 2000; PERELMAN, Chaim. *Lógica jurídica*. Tradução de Virgínia K. Pupi. São Paulo: Martins Fontes, 2004; PERELMAN, Chaim; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da argumentação: a nova retórica*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

<sup>336</sup> DERRIDA, Jacques. “Force de loi: le ‘fondement mystique de l’authorité’”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 992. (*Força de lei. Op. cit.* p. 84).

<sup>337</sup> Ibidem. p. 994. (*Força de lei. Op. cit.* p. 85).

<sup>338</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Uma boa política é aquela que multiplica os possíveis”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato

necessária para a fundação e a manutenção de um direito que reproduz os signos linguísticos da tradição metafísica Ocidental e suas consequências. Um conteúdo inequívoco, auto-suficiente, universalizante, dotado de *Standards* de interpretação só é possível com o recurso da violência, caso contrário não há direito.<sup>339</sup> “[O] direito é sempre uma força autorizada, uma força que se justifica ou que tem aplicação justificada, mesmo que essa justificação possa ser julgada, por outro lado, injusta ou injustificável.”<sup>340</sup>

A violência mística da autoridade do direito funda-o e o mantém naturalizando, banalizando a construção histórica que culminou nesse arcabouço normativo que instaura e restaura a ordem entre os homens. O direito ocidental possui premissas, a primeira vista, inabaláveis que o pensamento da desconstrução escava e deixa à mostra os alicerces. A primeira delas é o mito de fundação e manutenção, mas existem outros dualismos espalhados pelos textos da lei que alimentam a conservação hodierna da metafísica da presença.

Assim como a desconstrução critica a autoridade do direito a figura do antropólogo, na condição de autoridade frente ao indígena, também é criticada pelo perspectivismo. Cada um à sua maneira, o direito e a antropologia, guardam uma autoridade mística, fundada a partir de “a priori” que se naturalizam com o passar dos anos e se amparam na lógica moderna ocidental.

A respeito da atividade do antropólogo nos termos sugeridos Viveiros de Castro constata que o nativo apenas se torna um nativo graças a uma pressuposição por parte do antropólogo de que a relação daquele com sua cultura é natural, intrínseca e espontânea “e, se possível, não reflexiva; melhor ainda se for inconsciente.”<sup>341</sup> Ambos, nativo e antropólogo, exprimem suas culturas por meio de seus discursos, porém se este pretende não ser igual ao nativo deve poder exprimir sua cultura culturalmente, reflexiva, condicional e conscientemente. “O antropólogo usa necessariamente sua cultura; o nativo é suficientemente usado

---

Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 229. Entrevista concedida a Renato Sztutman e Stelio Marras.

<sup>339</sup> FISH, Stanley. “Force”, in *Doing What Comes Naturally: Change, Rhetoric, and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies*. Durham e London: Duke University Press, 1989. p. 506.

<sup>340</sup> DERRIDA, “Jacques. Force de loi: le ‘fondement mystique de l’autorité’”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 924-926. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 07-08).

<sup>341</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. *Op. cit.* p. 114.

pela sua”<sup>342</sup>, é como se o nativo exteriorizasse a sua cultura, mas com ela não estabelecesse uma relação com o antropólogo. A relação se dá, do lado do antropólogo, em uma via de mão dupla, ele é antropólogo porque usa sua cultura para se expressar e para determinar uma relação de diferença com o nativo; por outro lado, em relação ao nativo, tem-se uma via de mão única, ele apenas expressa a sua cultura, inconscientemente.<sup>343</sup>

Nessa linha de dicotomia entre “as idéias nativas” e “o que realmente acontece”, John Gilissen, historiador do direito, afirmou que a cultura jurídica dos indígenas é uma espécie de *pré-direito*<sup>344</sup> e que o acesso ao direito geralmente se dá pela “passagem do comportamento inconsciente puramente reflexo ao comportamento consciente, refletido, senão inteligente”<sup>345</sup>. O *pré-direito* de que fala Gilissen, à luz dos ensinamentos de Viveiros de Castro, seria aquele que é considerado um “direito” intrínseco, espontâneo, natural e a “evolução” em direção ao verdadeiro direito se daria quando o nativo passasse a expressar o direito de modo cultural e consciente.

A tradução que o antropólogo realiza da cultura indígena e o uso que o direito faz dessa tradução para transformá-la em lei tornam-se processos bastante corrompidos diante da autoridade da qual o antropólogo se reveste. Uma hierarquia artificial entre os discursos (do antropólogo e do nativo e, indiretamente, do legislador e do nativo) se fixa no pano de fundo desse encontro e constitui uma relação contaminada, por assim dizer. Uma hierarquia, é preciso que se ressalte, não natural, mas “própria do jogo de linguagem que vamos descrevendo, e define as personagens designadas (arbitrariamente no masculino) como ‘o antropólogo’, ‘o nativo’”<sup>346</sup> e o legislador. O antropólogo ou o legislador gozam, de antemão, de uma vantagem epistemológica sobre o nativo, pois são eles quem detém o conhecimento necessário e capaz de explicar e interpretar, traduzir e introduzir, textualizar e contextualizar, enfim justificar o sentido do

<sup>342</sup> Ibidem. p. 114.

<sup>343</sup> Ibidem. p. 114.

<sup>344</sup> Para maiores considerações acerca da idéia de pré-direito ver Poirier, Jean. “*Ethnologie générale* ». In: La Pléiade. Paris: 1968.p. 1091-1246 Cf. GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. Trad. António Manuel Hespanha e Manuel Luís Macaísta Malheiros. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 37.

<sup>345</sup> GILISSEN, John. *Introdução histórica ao direito*. Trad. António Manuel Hespanha e Manuel Luís Macaísta Malheiros. 4. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003. p. 37.

<sup>346</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Op. cit. p. 114

discurso do nativo. “A matriz relacional do discurso antropológico é hilemórfica, ou seja, o sentido do antropólogo é forma; o do nativo, matéria. O discurso do nativo não detém o sentido de seu próprio sentido”.<sup>347</sup> É a partir dessa desigualdade inicial que a lei indigenista é instituída, aplicada, confirmada e conservada.

A constatação realizada pelo perspectivismo dessa relação hilemórfica entre os discursos apresenta algo de desconstrucionista, visa redimensionar a epistemologia a partir da noção de que não há qualquer comprovação científica, ou de qualquer outra ordem, que não a mítica, que autorize a superioridade epistemológica do discurso do antropólogo e do legislador sobre o do nativo.

Assim a preeminência dos termos sujeito/cultura/antropólogo sobre os termos objeto/natureza/nativo é apenas aparente. É preciso inventar uma autoridade para que a relação de conhecimento entre o antropólogo e o nativo seja concebida como unilateral. Tal autoridade que ora se está a criticar é o que autoriza o antropólogo a conhecer “*de jure* o nativo, ainda que possa desconhecê-lo *de facto*.”<sup>348</sup> Quando se vai do nativo ao antropólogo, a situação se inverte: “ainda que ele conheça *de facto* o antropólogo (freqüentemente melhor do que este o conhece), não o conhece *de jure*”<sup>349</sup>, pois não parece plausível a idéia de que o nativo seja antropólogo como o antropólogo. Entende-se na tradição ocidental que:

A ciência do antropólogo é de outra ordem que a ciência do nativo, e precisa sê-lo: a condição de possibilidade da primeira é a deslegitimação das pretensões da segunda, seu “epistemocídio”, no forte dizer de Bob Scholte.<sup>350</sup> O conhecimento por parte do sujeito exige o desconhecimento por parte do objeto.<sup>351</sup>

O perspectivismo exige um novo olhar sobre a antropologia e sobre o nativo. Aliás, o perspectivismo coloca diante também do direito – e em especial do direito indigenista – a noção de um Outro que pensa, capaz de ter acesso ao

<sup>347</sup> Ibidem. p. 114.

<sup>348</sup> Ibidem. p. 114.

<sup>349</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Op. cit.* p. 114.

<sup>350</sup> SCHOLTE, Bob. 1984. “Reason and Culture: The Universal and the Particular Revisited”. *American Anthropologist*, 86(4).p. 964. Apud: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Op. cit.*

<sup>351</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Op. cit.* p.114.

*logos* não apenas nos termos da razão moderna e, que este Outro possui conceitos e formas de organização social diferentes, senão melhores que as nossas, mas que é obrigado às nossas se adaptar.<sup>352</sup>

Se o direito e suas estruturas performáticas – fundação, aplicação, etc. - são impossíveis de serem pensados sem violência, a primeira violência é então estabelecida a partir do momento em que se produz (e se impõe) um direito indigenista à margem do direito indígena - e perduraria ainda que o antropólogo buscasse traduzir o direito indígena para ser aplicado pela ordem jurídica vigente - se isso, por acaso, fosse uma possibilidade. Ainda assim seria impossível se desfazer de estruturas injustas como a tradução, a representação e o não reconhecimento, pois tais estruturas exigem uma quase que total compreensão do Outro, o que diante da singularidade pode não ser possível sem violência.<sup>353</sup>

A crítica às autoridades sem fundamento do direito e da antropologia não se dissolvem apenas ao se concederem oportunidades aos índios para reclamarem seus direitos – estabelecidos pelos brancos – ou de conceder oportunidades para que os índios possam – por meio de uma graduação – tornarem-se antropólogos como os antropólogos. Afirma Viveiros de Castro que a mera igualdade passiva - ou de fato, entre os sujeitos dos discursos nativo, antropológico e jurídico, eu

---

<sup>352</sup> É preciso lembrar que já no século XIX, durante o período em que foi permitido aos índios se autogovernarem, foram registrados diversos processos em defesa dos direitos indígenas, o que não mais ocorreu quando os índios passaram a ser representados por procuradores não-índios, diretores de aldeias. Mesmo tendo que atuar em uma lógica e em um sistema completamente diferente dos seus os indígenas da aldeia Aramaris de Inhambupe de Cima, na Bahia representaram, em 1815 contra a espoliação de suas; os índios Gamela de Viana no Maranhão, em 1821 e 1822, reclamaram a demarcação de suas terras; em 1825, um índio Xukuru, capitão-mor da vila de Cimbres em Pernambuco, denunciou abusos cometidos provavelmente pelo diretor da aldeia. CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura/ FAPESP, 1992. p. 152.

<sup>353</sup> A violência à singularidade do indígena pode ser tanto a violência propriamente dita – aquela que viola o corpo – como também uma violência de outra ordem, que poderíamos chamar de moral ou psicológica. Ao se tentar traduzir seu idioma é preciso, por exemplo, partir da premissa de que os conceitos de índios e não-índios são representados da mesma forma nas duas culturas e que a simples tradução de um nome conferido a algo será suficiente para oferecer a compreensão entre os indivíduos; da mesma maneira, a tentativa de representar os anseios dos povos indígenas ou incluí-los em um processo criado pela cultura nacional brasileira – de cuja elaboração eles não participaram – requer uma torção tal na vida de alguns povos indígenas que não há como ser imaginada sem violência. Isto porque, como afirmou Derrida, a singularidade é algo que resiste e permanece, resistindo até mesmo “à sua atribuição à ‘subjetividade’ (em todos os sentidos do termo: o sujeito como substância idêntica a si, sujeito do inconsciente, sujeito da lei, sujeito cidadão ou sujeito de direito, etc.)”. DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 122.

acrescentaria - não deve satisfazer. Desta feita o perspectivismo reivindica uma igualdade ativa, ou de direito, entre os discursos.

Em lugar de admitir complacentemente que somos todos nativos, levarmos às últimas, ou devidas, conseqüências a aposta oposta - que somos todos 'antropólogos', e não uns mais antropólogos que os outros, mas apenas cada um a seu modo, isto é, de modos muito diferentes.<sup>354</sup>

### 4.3

#### O porvir onça da *Différance*

“O animal nos olha, e estamos nus diante dele. E pensar começa talvez aí”.

(Jacques Derrida: “O Animal que logo sou”)

Para problematizar as estruturas conceituais hierarquizadas que se encontram presentes nos textos da tradição ocidental a fim de que se possa desconstruir a lógica de complementaridade estabelecida Derrida lança mão de uma categoria que denominou *différance*<sup>355</sup>.

Este neologismo “*différance*” grafado assim mesmo com “a” (diferentemente de *différence* com “e”, que se traduz do francês como diferença<sup>356</sup>) significa o movimento de um olhar específico que se direciona a um significante<sup>357</sup> e sua relação com determinado significado. Específico porque não

<sup>354</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Op. cit.* p. 116.

<sup>355</sup> Termo cunhado por Derrida em 1965, em um artigo dedicado a Antonin Artaud, “*La parole soufflée*” (publicado originariamente na Revista *Tel Quel* e posteriormente em *L’écriture et la différence*) e, mais especificamente em uma conferência “*La différence*”, em 27.12.1968, na Sociedade Francesa de Filosofia. DERRIDA Jacques. *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. p. 253.

<sup>356</sup> Para mais informações acerca da compreensão derridiana acerca dos sentidos do verbo latino *differre* ver DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. p. 8.

<sup>357</sup> Segundo Saussure um significante é a forma gráfica, ou o som de um significado. E mais, é a imagem acústica, a impressão psíquica de um som. O significado, por sua vez, é o conceito, o sentido, a significação, o conteúdo semântico, a representação mental de um objeto ou da realidade social em que nos situamos, representação essa condicionada pela formação sociocultural que nos rodeia. “Em outras palavras, para Saussure, conceito é sinônimo de significado (plano das idéias), algo como o lado espiritual da palavra, sua contraparte inteligível, em oposição ao significante (plano da expressão), que é sua parte sensível. Já signo é uma unidade significativa resultante da união solidária entre significado e significante. Assim o signo linguístico é formado pelo significado, a que corresponde um conceito e, pelo significante, a que corresponde uma imagem acústica ou gráfica do conceito”. Ver CARVALHO, Castelar de. *Para compreender Saussure*. 12ª

se trata de qualquer olhar, mas sim, uma apreciação acurada e atenta às significações dos termos de modo que não seja possível a existência de um significado estanque. A *différance* exige que cada elemento “se relacione com outra coisa que não ele mesmo, guardando em si a marca do elemento passado e deixando-se já moldar pela marca da sua relação com o elemento futuro”.<sup>358</sup> A *différance* diz respeito a algo que não se deixa simbolizar e excede a representação.<sup>359</sup>

Mais fácil que explicar seu significado talvez seja dizer que da *différance* resulta a exposição das oposições logocêntricas dos textos, libertando unidades verbais naturalizadas a que Derrida chama *brisures* ou “palavras-charneira”<sup>360</sup>. Essa libertação diz respeito ao espaçamento como escritura, é o vir-a-ser-ausente de um significante que dá lugar ao devir da própria constituição da subjetividade.<sup>361</sup> O efeito da *différance*, por meio desta desconfiança com os significados, é capaz de. A significação diante disso não se forma senão no oco da *différance*: da descontinuidade e da discricção, do rapto e da reserva do que não aparece.<sup>362</sup>

Uma dessas “verdades” sem dúvida é a de que a linguagem carrega a possibilidade de expressar uma verdade transcendental, como se os significantes por ela denominados fossem capazes de descrever algo que se encontra muito além das relações interpessoais. Derrida, diante disso, questiona veementemente o dualismo significado/significante denunciando a idéia da ligação natural entre eles e apontando para o “caráter arbitrário do signo”<sup>363</sup>. Creio que a *différance* liga-se

---

ed. Petrópolis: Vozes, 2003. e SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. Trad. A. Chelini, José P. Paes e I. Blikstein. São Paulo: Cultrix; USP, 1969. p.80-83.

<sup>358</sup> DERRIDA, Jacques. La *différance*. In: \_\_\_\_\_. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. p. 13.

<sup>359</sup> DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 33.

<sup>360</sup> Assim a significação se forma somente no interior da *différance*: da descontinuidade e da discricção, do desvio e da reserva do que não aparece. “La significaction ne se forme ainsi qu’au creux de la *différance*: de la discontinuité et de la discrétion, du détournement et de la réserve de ce qui n’apparaît pas”. [Trad. da autora]. DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1970. p. 101- 108.

<sup>361</sup> Ver DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1970. p. 100.

<sup>362</sup> Ibidem. p. 101.

<sup>363</sup> Quando Saussure afirma que o signo lingüístico é arbitrário ele quer explicitar o fato de que o significado não depende da livre escolha de quem fala, tornando o significante um ente imotivado, isto é, arbitrário em relação ao significado, com o qual não tem nenhum laço natural na realidade.

ao segundo movimento da desconstrução, o deslocamento, essa espécie de coreografia entre os significantes, estabelecendo entre eles, diferentemente daquelas oposições binárias da tradição ocidental, um movimento de espaçamento que permite o emergir da alteridade e uma heterogeneidade que não é primordialmente oposicional.<sup>364</sup>

Desconstrução e perspectivismo procuram pelo significado que se forja na própria relação e isso porque entendem o significado não como transcendente, mas sim como aquilo que toma forma dentro de uma cadeia de significantes que se abre diante das relações que se vão estabelecendo entre os sujeitos. Os exercícios da desconstrução e do perspectivismo, questionam a existência de um significado único que orbita ao redor de um significante, demonstrando que os significantes só são compreensíveis a partir daquilo que eu poderia aqui denominar – lançando mão de uma metáfora - de acareação entre os significados, produzindo uma definição que se trama em oposição, ou simplesmente em relação aos demais, exatamente por sua condição de provisoriedade e imanência.

No sistema de diferenças que é a língua, todo significante funciona remetendo a outros significantes, sem que se chegue nunca a um significado. [...] Um significado não é mais do que um significante posto numa certa posição por outros significantes: não existe significado ou sentido, só há “efeitos”.<sup>365</sup>

Para uma finalidade meramente didática se “significante” for substituído por “palavra” pode-se dizer que uma palavra nunca possui completamente um

---

Ver SAUSSURE, Ferdinand de. Curso de lingüística geral. Trad. A. Chelini, José P. Paes e I. Blikstein. São Paulo: Cultrix; USP, 1969. p. 81-83.

<sup>364</sup> Derrida ao falar da *différance* expõe sua preocupação da associação entre *différance* e as discussões comunitaristas, de cunho aristotélico-hegeliano, ou o que ele chama de “narcisismo das minorias”. Acrescenta à sua preocupação a necessidade de em certos momentos assumir responsabilidades políticas que exijam solidariedade com aqueles que lutam contra opressões específicas. Afirma que compreender a “urgência vital do reflexo identitário” não o impede de desconfiar da reivindicação identitária ou comunitária enquanto tal. DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. P. p. 34-5.

Viveiros de Castro, ao que tange ao debate liberais/comunitários, afirma que esse “monótono diferendo” é um “diálogo de surdos” uma vez que tanto os liberais quanto os comunitários não têm nem o mesmo conceito de natureza nem o mesmo conceito de cultura, visto que é duvidoso que os comunitários existam realmente, pelo menos com todas as bizarras propriedades que os ditos liberais lhes atribuem. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Se tudo é humano então tudo é perigoso”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 90. Entrevista concedida a Jean-Cristophe Royoux.

<sup>365</sup> BENNINGTON, Geoffrey; DERRIDA, Jacques. *Jacques Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996. p. 34.

sentido presente e verdadeiro, já que o sentido sempre depende do que aqui se chamou de acareação de significados, ou então da diferença que existe entre uma palavra e as outras da linguagem, ou seja, um significante depende daquilo que ele não significa.<sup>366</sup> Com efeito, se não há significado originário, os significantes operam em um sistema lingüístico em função de um sistema de diferenças, de *différance*. O significado, quando pensado desvinculado do sistema lingüístico-conceitual em que se insere, sempre será um significado arbitrário. Assim, não há um sentido ou significado originário pairando sobre os discursos e esperando ser absorvido; o significante só tem sentido de acordo com o lugar que ocupa em determinada cadeia de significantes.

As significações por isso são efeitos de relações diferenciais possíveis dentro de um sistema lingüístico-conceitual. Fugindo da tradição filosófica a desconstrução e o perspectivismo insistem que o conhecimento e a realidade só possam ser pensados a partir de um sistema de diferenças<sup>367</sup> no qual a universalização deixa de ser cabível. “Tudo que a hierarquização fechava, separava, dispersava, entra em contato”.<sup>368</sup> A única universalização interessante é aquela que universaliza os encontros e aumenta a possibilidade de acareação entre os significantes.

Essa crítica à arbitrariedade do signo é muito pertinente para se pensar a interpretação das leis, pois “negar a possibilidade de significados plurais a um mesmo signo jurídico constitui um fetiche dos juristas, para os quais a lei ganha contornos de verdade absoluta, mascarando o seu conteúdo ideológico”<sup>369</sup>. Pensar o direito como linguagem e desconstruí-lo permite o acesso a um dos mitos que cercam a linguagem jurídica segundo o qual é possível sentidos naturais aos

<sup>366</sup> “É como brincar com as palavras, que não se gastam, quanto mais se brinca com elas mais novas elas ficam”. (PAES, José Paulo. *Convite*. Poemas para brincar. 12ª ed. São Paulo: Ática, 1997. p. 36).

<sup>367</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a escritura”. In: *Às margens: a propósito de Derrida* (org.). Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2002, p. 27-8.

<sup>368</sup> Ver BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 193. Apud. COCCO, Giuseppe. *Mundo Braz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2009. p. 201-202.

<sup>369</sup>KOZICKI, Katya. “Linguagem e direito: problematizando a textura aberta dos enunciados jurídicos”. In: FONSECA, Ricardo Marcelo. *Direito e discurso: discursos do direito*. Florianópolis: Boiteux, 2006. p.80-81.

enunciados jurídicos, “como se eles, por si sós, fossem portadores de significados próprios”.<sup>370</sup>

Assim em vez de um legado da essência da natureza humana muitas outras naturezas tornam-se possíveis quando se sujeitam à perspectiva do Outro. Da inclusão da alteridade e dos conceitos do Outro em relação aos meus é que nasce a não-verdade do significado, a indecidibilidade<sup>371</sup> e o deslocamento para uma nova lógica de interpretatividade. Assim não há que se buscar outras identidades (se não é homem e não é mulher, então é homossexual; se não é sujeito, nem objeto então não é nada; se não é patrão nem empregado é desempregado, etc.), mas multiplicá-las. As relações de alteridade são responsáveis por abalar qualquer identidade estável que se queira imputar ao Eu ou ao Outro.

A *différance*, portanto, é a ausência de um lugar para o significado, mas uma ausência qualificada<sup>372</sup>, é o que permite o emergir de ontologias não-ocidentais, não-naturalistas. O confronto entre significados de brancos e índios é a *différance*. Mas para isso ser possível é preciso que se admita que os significados indígenas são da mesma ordem de importância que os nossos. Não existem os significados reais – dos brancos – e os significados de fantasia – dos índios. Não se trata de realizar um exercício lúdico comparando significados “verdadeiros” com significados que não dizem respeito à Realidade<sup>373</sup>, algo sobre o qual apenas a ciência tem acesso. O perspectivismo ameríndio resignifica a ontologia e toda a sua carga filosófica que admite o ser apenas a partir da perspectiva ocidental, relegando o Outro à subsidiariedade.

<sup>370</sup>Ibidem. p. 80-81.

<sup>371</sup> Os indecidíveis são proposições que Derrida vai tomar emprestado da matemática para dizer que existem afirmações que não são nem falsas, nem verdadeiras. Com os *indecidíveis*, Derrida está problematizando as suposições de oposição da metafísica: nem isto, nem aquilo, nem preto nem branco, nem dia nem noite, nem fora nem dentro, nem seco, nem molhado. Ver RODRIGUES, Carla. *O sonho dos incalculáveis: coreografias do feminino e do feminismo a partir de Jacques Derrida*. 2008. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. p. 31-32.

<sup>372</sup> SPIVAK, Gayatri. “Translator’s preface”. In: DERRIDA, Jacques. *Of Grammatology*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976. p. XVIII.

<sup>373</sup> Viveiros de Castro expõe ironicamente Realidade com “r” maiúsculo, como que a significar que só existe uma, indiscutível, sem plural. Entrevista de Viveiros de Castro à Folha de São Paulo, republicada em VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Filosofia Canibal”. In: *Jornal da Ciência* em 22 ago. 2005. Disponível em <<http://www.jornaldaciencia.org.br/Detalhe.jsp?id=30774>>. Acesso em 07 mar. 2010.

A cosmologia ameríndia nos convida a abandonar a perspectiva que afirma que os brancos temos uma natureza e uma cultura, enquanto que os índios só possuem a cultura, sendo sua natureza uma fantasia cultural. A ontologia resignificada pelo perspectivismo das cosmologias ameríndias enfatiza esse outro também capaz de produção da realidade. O discurso ontológico deixa de ser o discurso do Um e do universo e desloca-se para a ontologia dos “multiversos”,<sup>374</sup>. A atmosfera de produção do conhecimento que o perspectivismo ameríndio inaugura explicita que o índio não é um “outro eu”, mas um “eu outro”. Ou seja, a diferença entre ser um “outro eu” e um “eu outro” está no fato de que o primeiro implica em que o “outro” seja visto a partir de minha matriz interpretativa, do eu, enquanto que no segundo evidencia-se a diferença, a alteridade e a singularidade, pois o outro é entendido como um outro “eu”, isto é, tão importante e respeitado quanto o “si mesmo”.

Diferentemente do multiculturalismo o perspectivismo apresenta um multinaturalismo no qual, em vez de uma universalidade objetiva dos corpos e da substância, tem-se uma particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados<sup>375</sup>; não existe uma natureza (a humana) e muitas culturas e sim uma cultura (não essencializada) e muitas naturezas. “Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais — elas não designam províncias ontológicas, mas apontam para contextos relacionais, perspectivas móveis, em suma, pontos de vista<sup>376</sup>. Essa é a ontologia prática que o

<sup>374</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Filosofia Canibal”. In: *Jornal da Ciência* em 22 ago. 2005. Disponível em <<http://www.jornaldaciencia.org.br/Detailhe.jsp?id=30774>>. Acesso em 07 mar. 2010.

<sup>375</sup> Idem. *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext)>. Última consulta em 09. Fev. 2010.

<sup>376</sup> O perspectivismo ameríndio não quer com isso abrir mão de nossa herança cultural dicotômica e se aventurar em “desideratos pósbinários um tanto vagos”, mas sim perspectivar nosso acervo teórico contrastando-os com as distinções efetivamente operantes nas cosmologias ameríndias. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext)>. Última consulta em 09. Fev. 2010.

perspectivismo institui, ou seja, a ultrapassagem dos dualismos em direção a uma natureza que deve ser construída com todos os artefatos do plano de imanência.<sup>377</sup>

Diante desse cenário de possíveis, no qual o mundo está em discussão, abre-se um leque de significados outros com os quais a *différance* deve jogar.

Comentando o conto de Guimarães Rosa, “Meu tio, o Iauaretê”, Viveiros de Castro faz uma homenagem ao conceito de *différance* de Derrida. Brinca o antropólogo com o conceito e o antropofagiza para “diferOnça”. O conto fala do devir-animal de um índio que também se trata do devir-índio de um mestiço; é a retransfiguração étnica por via de uma metamorfose. Viveiros de Castro vê aí um duplo e sombrio movimento: a desalienação metafísica e a abolição física da personagem, ao qual ele nomeia diferOnça.

Nessa coreografia entre metafísica e física, desalienação e abolição, vê-se que essa desalienação é também uma abolição de conceitos estáticos, áridos em porvir, e a abolição física é também uma desalienação, no sentido de libertação do corpo, não mais preso à natureza e de tomada de consciência de uma nova perspectiva, do Outro, da onça. No Outro onça está o porvir. O ato em que o

---

<sup>377</sup> O plano de imanência se opõe ao modo transcendental de explicar o mundo. A transcendência supõe a noção de um princípio superior determinante da mecânica de processos impossível de se dar a conhecer ou ser passível de alteração pelo ser humano. A construção do real, na concepção transcendente, não se modifica com a criatividade humana, este existe por uma ordem natural externa. O real é assim fixo, monolítico e imutável. Segundo Francisco de Guimarães “[...] transcendência é registro do real que supera a capacidade humana de intervenção neste mesmo real, e imanência é o plano ou registro da realidade no qual se inserem o ser humano e as demais coisas existentes e do qual os mesmos participam, sendo capazes de realizar intervenções ativas ou serem afetados pelo que é imanente.” (GUIMARAENS, Francisco de. *O poder constituinte na perspectiva de Antonio Negri: um conceito muito além da modernidade hegemônica*. Rio de Janeiro: Forense, 2004). A imanência, por sua vez, pensa nos conceitos não como imutáveis, cuja única função é a apreensão da essência de um fenômeno ou fato, atribuindo-lhe caráter definitivo, mas sim, como elementos que oferecem possibilidades de resolução dos problemas aos quais estão associados. Os conceitos, portanto, jamais podem ser considerados como dados já postos na natureza, por mais que a tradição de seus efeitos assim possa fazer parecer. O que demonstram Deleuze e Guattari é que nossa história e nossos problemas se relacionam obrigatoriamente com a criação de novos conceitos. Assim, a pertinência de um novo conceito deve ser avaliada levando em conta sua possibilidade de identificar novas nuances e variações sobre os problemas e situações da vida dos seres humanos (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O que é a filosofia*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Ed., 34, 1992; pp. 13 e 14). O plano de imanência, portanto, é plano onde os eventos ocorrem e os conceitos não estão previamente dados; são construídos no âmbito de um processo aberto no qual a atuação do homem e seu poder criativo constitui a história. (Ver DELEUZE, Gilles e PARNET, Claire. *Diálogos*. São Paulo: Escuta, 1998. p. 123. Disponível em <<http://bibliotecanomade.blogspot.com/2008/04/arquivo-para-download-dilogos-de-gilles.html>>. Acesso em 13.12.2009) Segundo Michael Hardt e Antonio Negri pensar a imanência é admitir que o conhecimento não provenha dos céus; mas seja fruto do atuar humano, de sua possibilidade de transformar a realidade, construindo novos saberes. (HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. São Paulo: Record, 2006, p. 91).

mestiço se torna onça estabelece a não-separação categórica entre homens e “animais” e refaz os laços do mestiço com sua indianidade, ainda que seduzido por uma perspectiva não-humana.

Com a alma levada por um outro sujeito, ou melhor, por um sujeito outro, o sujeito acaba virando outro que si mesmo. Quando dois seres, duas espécies diferentes, entram em contato, constata-se a presença de uma tensão constante, latente ou patente, em torno da posição de sujeito, um combate pelo ponto de vista. De quem é o ponto de vista? Esse mundo é o mundo de quem? <sup>378</sup>

A diferOnça fala a nós ocidentais de uma alteridade radical e de se admitir a existência de outras perspectivas tão ou mais fortes que a nossa. A relação abre um novo horizonte epistemológico. A recorrente história, na mitologia ameríndia, da experiência indígena de confronto solitário com um espírito (a onça pode ser esse espírito) na mata, a sensação de se estar completamente sozinho diante de uma transcendência absoluta, completamente alheia é visto como um mau encontro. O acidente separa o sujeito de sua alma, ele volta para casa sem alma, definha, até que um xamã traga sua alma de volta. Caso contrário o sujeito morre.

A diferOnça é a *différance* capaz de realizar uma acareação entre os significantes índios e não-índios: a onça, o índio, a metamorfose do humano em onça, etc. Pelo movimento da diferOnça os pressupostos ontológicos do pensamento indígena americano e a imaginação das culturas indígenas apresentam sua epistemologia de inseparabilidade entre natureza e cultura. A cultura está inscrita na natureza (corpo biológico), assim como a natureza constrói a pessoa (social). “Não há natureza para os homens que já não seja humanizada e, pois, não há realidade humana que não seja natural, material e nesse sentido biológica.” <sup>379</sup>

A metamorfose em onça não é uma regressão, uma animalização (no sentido ocidental do termo) ela é também criação. Ademais o significado do ser onça sempre dependerá do ponto de vista; ela pode ser animal, pode ser humana, pode ser um espírito, dependerá da acareação entre os significados da relação que venha a se estabelecer, depende da *différance*.

<sup>378</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Uma política é aquela que multiplica os possíveis”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 90. Entrevista concedida a Renato Stutman e Stelio Marras.

<sup>379</sup> COCCO, Giuseppe. *Mundo Braz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2009. p. 68.

Para compreender melhor o devir onça para os indígenas se faz necessária a compreensão de mais uma de suas singularidades: a noção de corporalidade. Ela engloba não só o corpo físico, mas também as teorias de concepção, teorias de doenças, papel dos fluidos corporais no simbolismo geral da sociedade, proibições alimentares, ornamentação corporal, etc.<sup>380</sup> O idioma simbólico da relação com o corpo é imprescindível para a compreensão da noção de pessoa entre os indígenas. Se para os ocidentais a pessoa está no interior do corpo – na capacidade e na razão - para as populações ameríndias a pessoa e o corpo não são coisas distintas, de sorte que a pessoa não está nem fora nem dentro deste corpo.

A corporalidade dá conta dos princípios da estrutura social dos grupos e do papel social da pessoa. A produção física de indivíduos se insere em um contexto voltado para a produção social de pessoas, membros de uma sociedade específica.

O corpo, tal como nós ocidentais o definimos, não é o único objeto (e instrumento) de incidência da sociedade sobre os indivíduos: os complexos de nomenclatura, os grupos e identidades cerimoniais, os grupos e identidades cerimoniais, as teorias sobre a alma, associam-se na construção do ser humano tal como entendido pelos diferentes grupos tribais. Ele, o corpo, afirmado ou negado, pintado e perfurado, resguardado ou devorado, tende sempre a ocupar uma posição central na visão que as sociedades indígenas têm da natureza do ser humano.<sup>381</sup>

Destaque-se que a ênfase ameríndia na construção social do corpo não é a culturalização de um substrato natural, e sim a produção de um corpo distintivamente humano – ou seja, humano por excelência. O corpo é o lugar de emergência da diferença e essa diferença exprime a vontade de particularizar um corpo ainda demasiado genérico, muito semelhante aos dos outros coletivos humanos e outras espécies.<sup>382</sup>

O corpo é o instrumento fundamental da expressão do sujeito e ao mesmo tempo o objeto por excelência, aquilo que se dá a ver a outrem. Entre os índios o

---

<sup>380</sup>DA MATTA, Roberto; SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org.). *Sociedades indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero e Editora UFRJ, 1987. p. 12.

<sup>381</sup> Ibidem. p. 13.

<sup>382</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 388.

modelo do espírito é o espírito humano – o que todos tem, tanto homens quanto animais.

[...] e se a cultura é a forma genérica do eu e a natureza a do ele, a objetivação do sujeito para si mesmo exige a singularização dos corpos – o que naturaliza a cultura, isto é, a ‘encorpora’ -, enquanto subjetivação do objeto implica a comunicação dos espíritos – o que culturaliza a natureza, isto é, a sobrenaturaliza.<sup>383</sup>

Corpo e pessoa são significantes bastante distintos entre índios e não-índios e, por essa razão é preciso voltar-se para a problemática ameríndia da distinção entre natureza e cultura relendo-a à luz do perspectivismo.

No exercício de *différance* que Viveiros de Castro faz do “fantasma que ameaça as cosmologias” ele afirma que na nossa cosmologia o solipsismo é o medo de não nos reconhecermos em nossos semelhantes devido à singularidade absoluta dos espíritos; já entre os ameríndios o fantasma é o da metamorfose, impedindo que se possa “diferenciar o humano do animal, e, sobretudo, o temor de se ver a alma humana que insiste sob o corpo animal que se come”.<sup>384</sup>

Viveiros de Castro afirma que diante disso os pontos de vista – o ocidental e o ameríndio – são *impossíveis*<sup>385</sup> e faz alusão à figura de um compasso para ilustrar a questão. Diz ele que um compasso deve ter uma de suas pernas firme para que a outra possa desenvolver uma curva livremente à volta. O ponto de vista ocidental tem como suporte a perna correspondente à natureza enquanto a outra descreve o círculo da diversidade cultural. O suporte dos índios parece ao autor

<sup>383</sup> Ibidem. p. 389.

<sup>384</sup> Uma das referências etnográficas mais importantes do perspectivismo é a humanidade passada dos animais que se soma a atual espiritualidade oculta pela forma visível para produzir um difundido complexo de restrições ou precauções alimentares, que ora declara incomedíveis certos animais miticamente consubstanciais aos humanos, ora exige a dessubjetivação xamanística do animal antes que se o consuma, neutralizando seu espírito [...] tudo isso sob pena de retaliação em forma de doença, concebida como contrapredação canibal, levada a efeito pelo espírito pelo espírito da presa tornada predador, em uma inversão mortal de perspectivas que transforma o humano em animal. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 392.

<sup>385</sup> Parodiando Derrida (DERRIDA, Jacques. *Force de loi...Op. cit.* p. 942) eu diria: que os pontos de vista sejam *impossíveis*, não é uma infelicidade. Isso não deve nos desanimar, pode-se mesmo encontrar nisso a chance política de todo o progresso histórico. Se não há composição e se “só podemos partir de nossa metafísica, uma das maneiras possíveis – talvez a mais cômoda, ainda que dificilmente a mais sofisticada – de discernir o que dizem os índios é começar por inverter nossa metafísica”. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Se tudo é humano então tudo é perigoso”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 109. Entrevista concedida a Jean-Cristophe Rouyoux.

ser correspondente ao que chamamos de “cultura”, fazendo com que nossa “natureza” se submeta a uma inflexão e variação contínuas. “A idéia de um compasso capaz de mover as duas pernas ao mesmo tempo – um relativismo finalizado – seria assim geometricamente contraditória, ou filosoficamente instável.”<sup>386</sup>

É fato que o pensamento perspectivista se dá em torno da antropologia e da relação entre antropólogo e nativo, todavia ele mostra, para além dessa esfera, que existe uma “incompatibilidade” entre duas concepções do conhecimento, das regras em que se dá o jogo da epistemologia. De um lado está a epistemologia clássica que resulta da aplicação de conceitos extrínsecos ao objeto, de outro uma idéia de que “a distinção clássica entre Natureza e Cultura não pode ser utilizada para descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa”<sup>387</sup>.

Assim, escapar ao jogo da epistemologia clássica é considerar o conhecimento do Outro, seus significantes, também como conceitos e encará-los como passíveis de acareação com nossos conceitos e, a partir disso tecer uma cadeia de significantes que podem, é preciso que se diga, jamais se comunicar e vir a estabelecer um mundo em comum. Isso, todavia é a única possibilidade de se fazer justiça à singularidade do Outro.

Para citar um exemplo dessa assimetria basta dizer que frente à relação sujeito/objeto, no pensamento indígena, “tudo” pode ser sujeito. A questão levantada pelo perspectivismo é de outra ordem que a de determinar as condições que devem ser preenchidas por um existente qualquer para que este possa ser pensado como sujeito.

O problema é outro, a saber, o de que não há “tudo”, ou que “tudo”, no pensamento indígena tal como o imagino, não designa uma totalidade atual. Não há uma coleção finita, fechada e enumerável de sujeitos, ao lado de uma outra, igualmente finita e enumerável, de não-sujeitos, como duas classes mutuamente exclusivas e exaustivas, constitutivas de um “tudo” como horizonte ontológico.

<sup>386</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify, 2002. p. 398.

<sup>387</sup> Idem. *Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio*. Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext)>. Última consulta em 09. Fev. 2010.

[...] Tudo [...] é aqui eminentemente contingente: que sonhos sonhados por quais pessoas, que visões experimentadas por quais xamãs, que mitos contados por quais anciãos são evocados por qual comunidade indígena particular, em tal momento dado. Tudo pode ser sujeito; mas só conta o que interessa e interessou historicamente (micro-historicamente) a um coletivo indígena específico.<sup>388</sup>

O contexto e a experiência pessoal (singular ou coletiva) são absolutamente decisivos e colocam diante da lei uma impactante singularidade com a qual o universo jurídico não está acostumado a lidar. Ademais, essa particularidade é o que serve, por exemplo, para reiterar a advertência para que não se use, sem cautela, a denominação genérica “índios”.

As teorias da justiça estão sempre em busca do melhor dos mundos possíveis, haja vista os incansáveis debates a procura de uma chave interpretativa que nos coloque a todos ora em justas capacidades de argumentação, ora em condições paritárias de distribuição de bens, ora de livre concorrência, etc. sempre em busca do que seja a melhor forma de normatizar a convivência de todos os seres humanos.<sup>389</sup> O direito, assim como fala Viveiros de Castro a propósito da Antropologia, está em busca de um “máximo denominador comum”<sup>390</sup> entre os homens. Partindo da idéia de que existe uma só natureza, a humana, e diferentes culturas o direito quer encontrar o que nos une, o mínimo que compartilhamos. Dessa maneira as relações sociais são pautadas apenas pelos nossos pontos em comum, que nos permitem alguma “comunicação”.

Porém, quando se busca comparar as culturas à procura do que elas têm em comum incorre-se no erro de investigar algo menos rico que aquilo que constitui sua especificidade, pois as zonas de superposição são necessariamente mais limitadas. “Isso corresponde à idéia de que a natureza humana deve ser

<sup>388</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O perspectivismo é a retomada da antropofagia oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 119-120. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

<sup>389</sup> A esse respeito ver CITTADINO, Gisele G. *Pluralismo Direito e Justiça Distributiva*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004; DWORKIN, Ronald. *Uma questão de Princípio*. São Paulo: Martins Fontes, 2000; HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia entre facticidade e validade*. vol. I e II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003; RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008; TAYLOR, Charles. *As fontes do Self. A Construção da Identidade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1994; WALZER, Michael. *Esferas da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>390</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Se tudo é humano então tudo é perigoso”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 92. Entrevista concedida a Jean-Cristophe Royoux.

menor, em termos de extensão, de riqueza, que as culturas, pois a natureza é apenas aquilo que temos “em comum”.<sup>391</sup>

Os ocidentais temos a animalidade em comum com os animais, afinal o homem é um animal com algo a mais<sup>392</sup>, “os humanos são tais porque possuem uma fisicalidade *mais* uma interioridade, os não-humanos porque possuem uma fisicalidade *menos* uma interioridade”<sup>393</sup>. Entre os índios das Américas o que há em comum é a humanidade. Os mitos narram histórias de seres humanos que perderam esta condição original, por alguma razão, e tornaram-se animais ou plantas. “A humanidade é o fundo universal do cosmos. Tudo é humano.”<sup>394</sup> Diante disso a questão indígena não é a do melhor mundo possível, mas da melhor perspectiva possível. Para os índios (ou seja, para os humanos) sem dúvida a perspectiva humana é a mais verdadeira. Todavia, se começa-se a ver as coisas não como humanos, mas como as vêem os peixes ou as onças “isso significa que se está doente ou alucinando, porque a perspectiva mais verdadeira aos olhos dos peixes é a perspectiva dos peixes”,<sup>395</sup> a das onças é a sua e assim por diante.

Dentro da perspectiva ameríndia as onças, assim como os humanos, são gente, e são sujeitos de uma perspectiva tão poderosa como (senão mais poderosa que) a dos humanos. Mas as onças e os humanos não podem ser gente ao mesmo tempo, e não podem por isso estar de acordo sobre qual a mais verdadeira das perspectivas.<sup>396</sup>

Assim na cosmologia ameríndia mais importante seria a busca pelo “mínimo múltiplo comum”<sup>397</sup> que no caso seria a de que existe apenas um ponto de vista, em oposição à noção de inúmeros pontos de vista para um mesmo objeto

<sup>391</sup> Ibidem. p. 93.

<sup>392</sup> Que pode ser a alma ou a razão, desde que seja cultura. Não se pode perder de vista que a primazia da alma autoriza o desprezo pelos corpos; o que resultou, e ainda resulta, no especial desprezo pelo corpo dos índios, escravizados às custas de sua “animalidade”. Ver COCCO, Giuseppe. *Mundo Braz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2009. p. 171.

<sup>393</sup> DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard: Paris, 2005. p.336. Apud. COCCO, Giuseppe. *Mundo Braz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2009. p. 171.

<sup>394</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “Se tudo é humano então tudo é perigoso”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 94. Entrevista concedida a Jean-Cristophe Royoux.

<sup>395</sup> Idem. “O perspectivismo é a retomada oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 123. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

<sup>396</sup> Ibidem. p. 123.

<sup>397</sup> Idem. “Se tudo é humano então tudo é perigoso”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 93. Entrevista concedida a Jean-Cristophe Royoux.

(o mundo sensível) - propagada pela vulgata antropológica civilizada. Essa particularidade do pensamento indígena explicita justamente que não é porque se tem algo em comum que há a possibilidade de comunicação, “mas porque, sendo diferente, tem-se interesse em ter uma relação com outra coisa que não nós mesmos”.<sup>398</sup>

O perspectivismo ameríndio coloca diante do ocidentalismo um pensamento tão singular que somente uma relação de profundo respeito e alteridade radical poderia amenizar as doses de imposição cultural liberadas na tentativa de uma composição na busca por um denominador comum entre as culturas<sup>399</sup>.

O que o perspectivismo representa é antes uma noção de “forças em luta”<sup>400</sup> mais do que diferentes expressões de mundo. Um dos grandes problemas prático-metafísicos dos índios consiste em procurar não ser apanhado por uma perspectiva não-humana, isto é, fascinar-se por uma perspectiva alheia e assim perder a própria humanidade, em proveito da humanidade dos outros – da humanidade tal como experimentada por outra espécie<sup>401</sup>.

A idéia de que os animais são gente, comum a quase todas as cosmologias indígenas, não significa, ao pé da letra, que os índios pensem que os animais sejam gente, exatamente como nós. Mas sob certos pontos de vista, em determinados contextos, faz todo sentido, para os índios dizer que os animais são gente. As onças são o animal onça, mas tem um lado oculto que é humano<sup>402</sup>.

<sup>398</sup> Ibidem. p. 93.

<sup>399</sup> A esse respeito ver HABERMAS, Jürgen. *Direito e Democracia entre facticidade e validade*. vol. I e II. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2003; RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2008; TAYLOR, Charles. *As fontes do Self. A Construção da Identidade Moderna*. São Paulo: Edições Loyola, 1994; WALZER, Michael. *Esferas da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>400</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O perspectivismo é a retomada oswaldiana em novos termos”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008. p. 121. Entrevista concedida a Luísa Elvira Belaunde.

<sup>401</sup> Ibidem. p. 121.

<sup>402</sup> O que as onças comem é visto por elas como alimento humano. Por exemplo, quando lambe o sangue de uma presa abatida na floresta, a onça não vê esse líquido como sangue cru, mas como cerveja feita de mandioca fermentada [alimento humano]. Como os humanos não bebem sangue mas cerveja de mandioca, as onças, sendo humanas em seu próprio departamento e de seu ponto de vista, experimentam esse líquido que mana do corpo de sua presa despedaçada como uma boa

“Quando os índios dizem as ‘onças são gente’, isto nos diz algo sobre o conceito de onça e o conceito de ‘gente’”.<sup>403</sup>

Compreender essa alteridade e levá-la para as problematizações que o direito coloca acerca das questões indígenas ou antropológicas pode dizer muito sobre as resoluções de litígios jurídicos, em especial aquelas relacionadas aos direitos humanos. A desconstrução do direito pautada por um viés perspectivista certamente não tenderia a solucionar os problemas a partir de uma concepção clássica da antropologia, imaginando cada cultura ou sociedade como “encarnando uma solução específica de um problema genérico”<sup>404</sup> - ou como preenchendo uma forma universal com um conteúdo particular. Ao contrário, uma desconstrução assim orientada, suspeitaria que “os problemas eles mesmos são radicalmente diversos”<sup>405</sup> colocando em relação problemas diferentes, “não um problema único (‘natural’) e suas diferentes soluções (‘culturais’)”<sup>406</sup>. Se o direito

---

cerveja de mandioca, servida numa cabaça cuidadosamente limpa e ornamentada. Em outras palavras, cada espécie se vê sob a espécie da cultura.

<sup>403</sup> Viveiros de Castro analisando a proposição de que os índios acreditam que os pecaris (espécie de porco-do-mato) são gente afirma: “Sou antropólogo, não suinólogo. Os pecaris (ou, como disse um outro antropólogo a propósito dos Nuer, as vacas) não me interessam enormemente, os humanos sim. Mas os pecaris interessam enormemente àqueles humanos que dizem que eles são humanos. Portanto, a idéia de que os pecaris são humanos me interessa, a mim também, porque ‘diz’ algo sobre os humanos que dizem isso. Mas *não* porque ela diga algo que esses humanos não são capazes de dizer sozinhos, e sim porque, nela, esses humanos estão dizendo algo não só sobre os pecaris, mas também sobre o que é ser ‘humano’. (Por que os Nuer, ao contrário e por exemplo, não dizem que o gado é humano?) O enunciado sobre a humanidade dos pecaris, se certamente *revela* - ao antropólogo - algo sobre o espírito humano, faz mais que isso - para os índios: ele *afirma* algo sobre o conceito de humano. Ele afirma, *inter alia*, que a noção de ‘espírito humano’, e o conceito indígena de socialidade, incluem em sua extensão os pecaris - e isso modifica radicalmente a intenção desses conceitos relativamente aos nossos. A crença do nativo ou a descrença do antropólogo não têm nada a fazer aqui. Perguntar(-se) se o antropólogo deve acreditar no nativo é um *category mistake* equivalente a indagar se o número dois é alto ou verde. [...] Quando um antropólogo ouve de um interlocutor indígena (ou lê na etnografia de um colega) algo como “os pecaris são humanos”, a afirmação, sem dúvida, interessa-lhe porque ele ‘sabe’ que os pecaris não são humanos. Mas esse saber - um saber essencialmente arbitrário, para não dizermos burro - deve parar aí: seu único interesse consiste em ter despertado o interesse do antropólogo. Não se deve pedir mais a ele. Não se pode, acima de tudo, incorporá-lo implicitamente na economia do comentário antropológico, como se fosse necessário explicar (como se o essencial fosse explicar) por que os índios *crêem* que os pecaris são humanos quando *de fato* eles não o são. É inútil perguntar-se se os índios têm ou não razão a esse respeito: pois já não o ‘sabemos’? Mas o que é preciso saber é justamente o que *não* se sabe - a saber, *o que* os índios estão dizendo, quando dizem que os pecaris são humanos. (VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “O chocalho do xamã é um acelerador de partículas”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 36. Entrevista concedida a Renato Sztutman, Silvana Nascimento e Stelio Marras).

<sup>404</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. *Op. cit.* 120.

<sup>405</sup> *Ibidem*. 123.

<sup>406</sup> *Ibidem*. 123.

internacional e os direitos humanos almejam fazer justiça ao “humano” talvez fosse desejável que pensassem nos problemas levantados por cada cultura e não em achar soluções para os problemas postos pelo direito e pela cultura ocidental.

Se os fundamentos de autoridade do direito são intrinsecamente violentos e se os problemas até então postos pelo direito ocidental não fazem justiça à singularidade, o que seria a justiça então? É possível alcançá-la? E mais, alcançá-la sem violência? Em última análise a pergunta é: existe alguma violência justa?

A inversão, primeiro momento da estratégia da desconstrução, permite que se compreenda que as autoridades do direito e da antropologia sustentam-se em um fundamento mítico. A origem dessa autoridade pode ser da mesma ordem mítica que os mitos indígenas tão subjugados pela tradição ocidental. O movimento de deslocamento, necessariamente seguinte ao de inversão, exige que a lógica interpretativa seja deslocada para outro sistema que não aquele primeiro, onde se encontravam os elementos analisados. O questionamento da autoridade sem fundamento, que usa da violência para se legitimar, abala a sustentação mítica desta tradição e abre a possibilidade de se pensar o uso da violência contra o próprio direito em prol da vida e da existência da singularidade.

#### 4.4

#### “Pacificando” o direito: a perspectiva da vida

Há pouco era trazida à tona a não existência da justiça como decorrência direta da aplicação da lei. O cálculo da lei garante apenas que se está agindo corretamente, mas não garante se está sendo justo. Se a correta aplicação de uma lei não garante a justiça, o que então é a justiça? Para Derrida a desconstrução é a justiça<sup>407</sup>; quando se desconfia de uma estrutura conceitual e busca-se dissecá-la a ponto de compreender de onde provieram seus termos, desconstruir as hierarquias, repensar as dualidades, aí mesmo estará a justiça.

---

<sup>407</sup> DERRIDA, Jacques. “Force de loi: le ‘fondement mystique de l’authorité’”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 944. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 27- 28).

A desconstrução, entretanto, é sempre um devir, pois sempre haverá uma nova hierarquia, “a hierarquia da oposição dual se reconstitui sempre”<sup>408</sup>, outras complementaridades se estabelecerão entre os conceitos e sempre haverá o rastro, que é infundável.

A memória da indecidibilidade deve conservar um rastro vivo que marque, para sempre uma decisão como tal, ela já seguiu novamente uma regra, uma regra dada, inventada ou reinventada, reafirmada: ela já não é presentemente justa, plenamente justa. [...] O indecidível permanece preso, alojado, ao menos como um fantasma, mas um fantasma essencial em qualquer decisão, em qualquer acontecimento de decisão. Sua fantasmaticidade desconstrói do interior toda garantia de presença, toda certeza ou toda pretensa criteriologia que nos garanta a justiça de uma decisão.<sup>409</sup>

Há na justiça um alcance impossível e é isso que a torna justa, buscar realizá-la talvez seja o mais próximo que o direito possa chegar fazendo com que a justiça seja não um acontecimento presente, mas um porvir. Essa é a aporia da justiça: a desconstrução renova os conceitos, atualiza o cálculo do direito, mas o momento da efetivação do cálculo é também o momento em que a justiça não se deixa apreender.

O direito é desconstruível, a justiça não; o indeseconstruível (a justiça, o dom, a hospitalidade, o *tout autre, l'avenir*) “não é nem real nem ideal, nem presente nem futuro-presente, nem existente nem idealizável”<sup>410</sup>, e é justamente o que dá impulso à desconstrução.<sup>411</sup> A justiça não é nada mais que um desejo, uma vontade, uma exigência de justiça, um “apelo à justiça”.<sup>412</sup> Ela é sempre um incalculável, um devir. A desconstrução e a justiça são possíveis como uma experiência do impossível, daquilo que não se pode experimentar.<sup>413</sup> A aporia da justiça é como um caminho, ou um não-caminho, que se faz ao caminhar e que

<sup>408</sup> Idem. *Positions*. Paris: Minuit, 1972. p. 57. “*La hiérarchie de l’opposition duelle se reconstitue toujours*”.

<sup>409</sup> Idem. “Force de loi: le ‘fondement mystique de l’autorité’”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 962-964. (*Força de lei. Op. cit.* p. 47-48).

<sup>410</sup> “What is undeconstructible – justice, the gift, hospitality, the *tout autre, l’avenir* – is neither real nor ideal, neither present nor future-present, neither existent nor idealizable [...]”. CAPUTO, John. *Deconstruction in a nutshell*. A conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 1997. p. 128.

<sup>411</sup> “[...] because the undeconstructible is what gives deconstruction impulse”. Ibidem. p. 128.

<sup>412</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’autorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 946. (*Força de lei. Op. cit.* p. 28).

<sup>413</sup> Ibidem. p. 944. (*Força de lei. Op. cit.* p. 27).

não deixa pegadas, apagando-se tão logo se passe por ele. A justiça não deixa rastro, o direito é que o faz. O rastro não se deixa resumir na simplicidade de um presente.<sup>414</sup>

A desconstrução dará a medida da busca pelo rastro de injustiça deixado para trás, seja na elaboração de uma norma pelos parlamentares, ou pelo Presidente da República, seja na conservação da lei pelos juízes, ou indiretamente pela força policial. A possibilidade de justiça se faz presente, efemeramente, no instante da desconstrução do direito.

O direito não é a justiça. O direito é o elemento do cálculo, é justo que haja direito, mas a justiça é incalculável, ela exige que se calcule o incalculável; e as experiências aporéticas são experiências tão improváveis quanto necessárias da justiça, isto é, momentos em que a decisão entre o justo e o injusto nunca é garantida por uma regra.<sup>415</sup>

No instante em que o direito se constitui surge, concomitantemente, um rastro de injustiça. A lei e o rastro são co-originários. O rastro de Derrida é o resto de tecido que sobra quando se costura uma decisão. No exato momento em que se decide o que é um indígena, o que é um não-indígena, o que é uma comunidade indígena, o que é uma terra indígena algo escapa ao direito.<sup>416</sup> Esse algo diz respeito ao singular, sempre prejudicado no momento da generalização, porque o singular possui diante do direito a difícil característica de ser não universalizável.

<sup>414</sup> DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Minuit, 1970. p. 97. «[...] ne se laisse pas résumer dans la simplicité d'un présent.». [Trad. da autora].

<sup>415</sup> Idem. Force de loi: le "fondement mystique de l'autorité". In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 946. (*Força de lei*. Op. cit. p. 30).

<sup>416</sup> Convém a lembrança de Viveiros de Castro de que a pergunta a respeito de quem é ou não é índio carece de legitimidade e não é uma pergunta antropológica, mas sim uma pergunta político-jurídica. O jurista e o antropólogo se distinguem no "tipo de pergunta que eles têm "o direito" de fazer, e portanto de responder." Certamente o antropólogo também pode responder, ou ajudar a responder perguntas jurídicas, "e que ele é por vezes compelido a se colocar imaginariamente (ou taticamente) na posição de Legislador, quando não na de Conselheiro do Príncipe." Em determinadas situações o antropólogo é compelido a responder às perguntas que o Estado lhe "propõe", porém não é isso que autoriza a afirmação de que todas as questões com que o antropólogo se defronta são questões antropológicas. "[...] no fim das contas, acho que *ninguém* tem o direito de dizer quem é ou quem não é índio, se não se diz (porque é) índio ele próprio. Ao antropólogo não somente não cabe decidir o que é uma comunidade indígena, que tipo de coletivo pode ser chamado de comunidade indígena, como cabe, muito ao contrário, mostrar que esse tipo de problema é *indecidível*. [Grifo da autora]. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 159. Entrevista concedida Beto e Fany Ricardo.

Essa é a aporia da justiça que define-se por não conseguir jamais dar conta do todo, por ter que coexistir com o rastro e ao mesmo tempo depender do direito, em cuja aplicabilidade incide inevitavelmente a lógica da generalidade. A noção de justiça e singularidade é articulada por Derrida naquilo, portanto, que ele chama de “aporias da justiça”. Só haverá justiça se houver aporia.<sup>417</sup>

É possível aqui falar de uma segunda forma de aporia, aquela que diz respeito a uma desconstrução que, ao mesmo tempo em que desmonta a idéia da justiça presente “opera a partir de uma ‘idéia de justiça’ infinita, infinita porque irreduzível, irreduzível porque devida ao outro, antes de qualquer contrato, porque ela é [...] a vinda do outro como singularidade sempre outra”<sup>418</sup>.

O cenário que se coloca é o de que a aporia é inevitável e a decisão o resultado do direito do qual não há como – nem porque – escapar. Diante disso é preciso pensar em uma alternativa que realize uma torção na violência intrínseca ao direito e redirecione seu endereçamento. O que obriga que esta violência esteja endereçada sempre aos sujeitos para quem as leis se direcionam? O aparecimento da singularidade e do perspectivismo oferece ferramentas para a elaboração da seguinte questão: o que impede que o vetor se inverta e se possa fazer violência ao direito?

Certamente o próprio direito impede que a ele se faça violência como no exemplo supra acerca da greve e das ocupações de terras<sup>419</sup>. Por outro lado sabe-se que o direito autoriza-se a partir de uma autoridade sem fundamento, mítica e que, justamente por essa razão, é desconstruível. Desconstruir o direito é perguntar-se “porque a violência não pode ser feita ao próprio direito”?

Fazer violência ao direito não significa aboli-lo, mas sim reinterpretá-lo e desautorizá-lo quando é necessário que se faça justiça às singularidades; é o que

---

<sup>417</sup> CAPUTO, John. *Deconstruction in a nutshell*. A conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 1997. p. 135. “‘There is’ justice only if there is *aporia*, only if the way is blocked, only if we have run up against a stone wall”.

<sup>418</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’*autorité*”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n<sup>os</sup>. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 964. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 49).

<sup>419</sup> Ver item 3.2.

Benjamin e Derrida denominaram de *violência divina*.<sup>420</sup> Prefiro chamá-la de antijuridicidade justa, não simplesmente para criar mais um nome para o conceito e complicar ainda mais a comunicação, mas sim porque afastá-lo de sua origem judaica – observe-se que desejo apenas afastá-lo e não demovê-lo – torna-o, a meu ver, mais palpável à tradição grega do direito ocidental, mais próximo ao âmbito jurídico e quiçá, possa contribuir para que seja mais empregado.

Essa antijuridicidade, que é quase que um direito desautorizado diante do direito à vida, obviamente não é fácil de se imaginar; principalmente quando se está imerso em uma atmosfera na qual o direito “faz justiça” a partir de uma forma geral, um imperativo universal. O simples cálculo do direito, a aplicação de uma regra “justa”, concede, sem dúvida, um lugar mais cômodo, livre de críticas porque protegido pelos ditames do próprio direito. Mas não garante a justiça, garante tão somente a conformidade com o direito objetivo. Age-se, desse modo, como em Kant, em conformidade com o dever<sup>421</sup>.

---

<sup>420</sup> A violência divina é uma violência mística e opõe-se à violência mítica do direito. Aquela está calcada em uma idéia da tradição judaica enquanto esta se respalda na tradição grega que fundamenta o direito ocidental. A violência divina age contra o direito em favor da vida, age sem o derramamento de sangue (que segundo Benjamin é o símbolo da própria vida) BENJAMIN, Walter. “Critique of Violence”. In: *Reflections, Essays, Aphorisms and Autobiographical Writings*. New York: P. Dementz ed., 1986. A esse respeito afirma Derrida: “Para esquematizar, haveria duas violências, dois *Gewalten* concorrentes: de um lado, a decisão (justa, histórica, política, etc.), a justiça que fica além do direito e do Estado, *mas sem conhecimento decidível* [justiça da violência divina]; do outro, haveria conhecimento decidível e certeza num domínio que permanece *estruturalmente aquele do indecidível*, do direito mítico e do Estado [da violência mítica]. De um lado a decisão sem certeza decidível, do outro, a certeza do indecidível, mas sem decisão” [Apontamentos meus]. (DERRIDA, Jacques. *Force de loi... Op. cit.*) A violência divina, ao contrário do que sua adjetivação sugere, nada tem de transcendente, é aquela que faz justiça ao singular ao invés de optar pelas universalizações. Por isso mesmo nunca está garantida por uma regra. Somente por meio desta violência divina o ato de justiça irá sempre concernir a uma singularidade, indivíduos, grupos, existências insubstituíveis, o outro ou o eu *como* outro, numa situação única. (DERRIDA, Jacques. *Force de loi... Op. cit.* p. 62). Segundo Benjamin a violência divina nunca é meio de execução sagrada, da vida, e pode ser chamada de soberana, uma soberania que vem de Deus. Como bem lembra Derrida o conceito de soberano, onipresente em nossos discursos e axiomas, tem origem teológica – o verdadeiro soberano é Deus. “O conceito dessa autoridade ou desse poder foi transferido para o monarca dito de ‘direito divino’. A soberania em seguida foi delegada ao povo, na democracia, ou à nação, com os mesmos atributos teológicos que aqueles atribuídos ao rei e a Deus. Atualmente, e, toda parte onde a palavra soberania é pronunciada, essa herança permanece inegável, seja qual for a diferenciação interna nela reconhecida.” (DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 113).

<sup>421</sup> Um dever, não se pode olvidar, imposto pelo mito da autoridade do direito o qual alcança uma difusão quase universal e guarda relações profundas com realidades sociológicas objetivas e valores básicos da formação cultural ocidental. Dirá Derrida, todavia, que a própria ação kantiana em conformidade com um dever também pressupõe alguma ficção, uma lei que se põe em si mesma, a-histórica. A objetividade se apresenta, com a desconstrução, mais complicada do que

Nós estamos navegando sempre no automático, com controle de velocidade e com nossas mãos mal tocando o leme, retendo-se ao curso, aplicando o direito, permanecendo com segurança dentro do horizonte do possível, do programável e do aplicável.<sup>422</sup>

Derrida ao comentar o conto “Diante da Lei”, de Kafka, demonstra a ingenuidade do homem do campo ao tentar ir até a lei para conhecê-la. Para o homem do campo de Kafka passar pelo guardião da lei significa conhecer a lei.<sup>423</sup> Há em todos nós, ao procurar a justiça no cálculo do direito, um quê de homem do campo, querendo agarrar o sentido das leis, mas as coisas sempre nos escapam. É a *différance*, esse deslocamento da lógica oposicional metafísica, que faz com que a justiça se nos escape a presença.

A escolha de uma lei aplicável a um determinado caso quando o direito se encontra diante do indecível. Não se trata de um *hard case* ou de ponderar princípios.<sup>424</sup> O indecível não é apenas a oscilação entre duas regras contraditórias e muito determinadas, mas sim a experiência daquilo que, estranho, heterogêneo à ordem do calculável e da regra, deve entregar-se à decisão impossível, levando em conta o direito e a regra.<sup>425</sup> No momento mesmo do cálculo, imprescindível em se tratando de direito, a justiça presente se desfaz e

---

pretendiam os objetivistas. O próprio filósofo da razão pura esbarra na imanência: “Haja como se...”, aqui está o gatilho para a ficção, impossibilitando que se tenha um objeto sem ficção. A objetividade existe, mas a desconstrução e o perspectivismo impedem que se diga que com a objetividade alcança-se a coisa em si. Ver DERRIDA Jacques. “Préjugés: devant la Loi”. In : DERRIDA, Jacques. et al. *La faculté de juger*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1985 e KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1966.

<sup>422</sup> “We are just sailing along n automatic, with cruise control and with our hands barely on the wheel, staying inside the lines, applying the law, remaining securely within the horizon of the possible, of the programmable and applicable.” [Tradução livre] CAPUTO, John. *Deconstruction in a nutshell*. A conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 1997. p. 135.

<sup>423</sup> « Il [l’homme de la campagne] veut voir ou toucher la loi, il veut s’approcher, ‘entrer’ en elle parce qu’il ne sait peut-être pas que la loi n’est pas à voir ou à toucher mais à déchiffrer. [...] La porte n’est pas fermée, elle est ‘ouverte’ ‘comme toujours’(dit le texte) mais la loi reste inaccessible [...]» « Ele [o homem do campo] deseja ver ou tocar a lei, ele deseja se aproximar dela, ‘entrar’ nela porque ele não sabe que é possível que a lei não seja visível ou palpável, mas decifrável. “[...] A porta não está fechada, ela está aberta, ‘como sempre’ (diz o texto) mas a lei resta inacessível [...]”. DERRIDA Jacques. “Préjugés: devant la Loi”, in DERRIDA, J. et al. *La faculté de juger*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1985. p. 115.

<sup>424</sup> Ver ALEXY, Robert. Teoría de los Derechos Fundamentales. Trad. Ernesto Garzón Valdés. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997; CHUEIRI, Vera Karam de. *Filosofia do direito e modernidade: Dworkin e a possibilidade de um discurso instituinte de direitos*. Curitiba: JM, 1995; DWORKIN, Ronald. *Uma questão de princípio*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

<sup>425</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’autorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 962. (*Força de lei*. Op. cit. p. 46-7).

novamente o rastro se apresenta. Uma decisão conserva em si sempre alguma violência eruptiva.

Ao contrário da crença cega na autoridade mítica e transcendente do direito a antijuridicidade justa, por sua vez, é desembaraçada do mito e propõe a fundação de uma nova ordem de utilização dos instrumentos jurídicos, na qual as singularidades e o imediato comprometimento com a vida são responsáveis maiores pela rota dessa nova interpretação. Trata-se agora de se afastar da universalização do direito e procurar referência na singularidade irreduzível<sup>426</sup> de cada situação e na valorização da vida do ser humano (ou do que possa vir a ser o humano – só a singularidade o fará). A antijuridicidade justa deve estar intrinsecamente ligada à história, à imanência, à decisão.

A violência daquilo que chamei de justa antijuridicidade opta por *desautorizar* o direito enquanto a violência mítica (*mýthos*) o *instaura* e o *conserva*<sup>427</sup>. A violência da desautorização não pretende acabar com as leis, códigos e constituições e passar a pensar a sociedade independentemente do direito. A violência para com o direito permite que a justiça seja feita à singularidade, realizável pelo recálculo do direito tendo em vista a responsabilidade com a vida e suas formas e não mais a eterna responsabilidade com o direito e sua atuação generalizante. Sobre a justiça à singularidade afirma Derrida:

O endereço, como a direção, como a retidão, diz algo acerca do direito, e aquilo a que não devemos faltar quando queremos a justiça, quando queremos ser justos, é a retidão do endereço. Não devemos carecer de endereço, mas sobretudo, não devemos errar de endereço, não devemos nos enganar de endereço. Ora, o endereço é sempre singular. Um endereço é sempre singular, idiomático; enquanto a justiça, *como direito*, parece sempre supor a generalidade de uma regra, de uma norma ou de um imperativo universal.<sup>428</sup>

Violentar o direito, nesse sentido, é a prática que reflete de quanto reconhecimento somos capazes; afinal a justiça depende do respeito ao perspectivismo.

<sup>426</sup> Ibidem. p. 1022-1024. (*Força de lei. Op. cit.* p. 119).

<sup>427</sup> *Força de lei. Op. cit.* p. 62.

<sup>428</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 948. (*Força de lei. Op. cit.* p. 31).

A justiça deve ser o instrumento de transformação no contexto dessa violência da antijuridicidade e não mais – como, aliás, nunca fora – no contexto da violência mítica do direito que encerra as possibilidades e se esconde atrás de certezas. O direito dessa maneira tende a apresenta-se não mais em uma língua de signos, mas de rastros; não de lugares, mas de ausências. Apesar ou mesmo em razão de sua pretensão à universalidade é preciso também saber que essa justiça se endereça sempre à singularidade do outro.<sup>429</sup> Essa justiça, que também é desconstrução e perspectivismo, faz uma espécie de revalorização da essência e da dignidade do homem ao pretender pensá-la antes e para além das suas cotações metafísicas”.<sup>430</sup> A busca por justiça se dá por meio de um pensamento sempre em processo que desmonta as experiências humanas para compreendê-las, rejeitando dualismos, revirando textos a procura de pressupostos que possam ter permanecido implícitos.

Quando existe uma possibilidade de compartilhamento de horizontes culturais e normativos entre índios e não índios – a mesma língua, normas parecidas, economia, etc. – a resolução de conflitos pelo direito é menos injusta, por assim dizer. Ainda que o mediador seja, via de regra, um não índio os conflitos tendem a se solucionar menos injustamente do que quando o encontro entre as culturas apresenta contradições inconciliáveis. É certo, entretanto, que embora muitos índios e brancos já pensem de maneira muito parecida devido aos anos de contato, as sociedades indígenas nem sempre compartilham totalmente de nossa tradição que engloba propriedade individual + indivíduo autônomo + monoteísmo + casamento monogâmico + isso + aquilo, de sorte que, não raro, observamos “contradições” nas comunidades indígenas relativamente a esse ponto. O compartilhamento nunca será total.

Assim, enquanto a tendência do direito seguir a linha da representatividade e pretender conhecer algo que não se dá a conhecer entre as culturas universalizando o humano, a violência do direito será ainda mais notável e a injustiça gritante. Para que a resposta do direito se aproxime da justiça ele precisa

---

<sup>429</sup> Ibidem. p. 954. (*Força de lei. Op. cit.* p. 37).

<sup>430</sup> Ver DERRIDA, Jacques. “Ousia e Grammé”. In: DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. p. 73-78 e DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org.). *Às margens da filosofia*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio e Edições Loyola, 2002. p. 251.

problematizar seus atuais questionamentos e tratar do objeto de um discurso perguntando-se de onde ele vem.

A singularidade exige que o sujeito não esteja posto de antemão. Não se trata de negar o sujeito, mas de multiplicá-lo, “ele é reinscrito numa rede mais ampla de conceitos, e isso nada tem a ver com sua liquidação, eliminação ou dissolução.”<sup>431</sup> Para isto ser possível é preciso uma constante suspeição com as idéias universalizantes que nos reúne a todos em um “nós” ocultando “que ou quem é esse ‘nós’, quem afirma esse ‘nós’, com base em quê, com vistas a quê, em que condições esse ‘nós’ é afirmado, etc.”<sup>432</sup> A violência da antijuridicidade requer uma abertura ao outro e a toda a sua singularidade e diferença. “Se abrir para a diferença poderá sempre se voltar para arrasar a inveja com generosidade, para quebrar o círculo do mesmo estabelecido em volta de si com a afirmação do outro.”<sup>433</sup>

Trata-se de, com a abertura para o Outro, superar as catalogações acerca do que seja o ser humano e reinterpretar “todo o aparelho de limites nos quais uma história e uma cultura puderam confinar sua criteriologia.”<sup>434</sup> Para o perspectivismo ameríndio essa abertura se dá com a fissura realizada por uma cosmologia toda outra, outros signos e significados.

A violência da antijuridicidade põe em questão e encontra resistência principalmente na universalidade, “conquistada” ao longo da história da formação das declarações de direitos cujo ápice é a Declaração Universal. Norberto Bobbio afirma que depois desta declaração pudemos “ter a certeza histórica de que a humanidade – toda a humanidade – partilha alguns valores comuns”; e pudemos finalmente, “crer na universalidade dos valores, no único sentido em que tal

<sup>431</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”, in *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. Evandro Nascimento (org.). Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 253.

<sup>432</sup> DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar. “Derrida e a crítica heideggeriana do humanismo”, in *Jacques Derrida: pensar a desconstrução*. Evandro Nascimento (org.). Trad. Evandro Nascimento. São Paulo: Estação Liberdade, 2005. p. 254.

<sup>433</sup> “The question of opening oneself to difference [...] will always [...] come back to trumping greed with generosity, to breaking the self-gathering circle of the same with the affirmation of the other.” CAPUTO, John. *Deconstruction in a nutshell*. A conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 1997. p. 116.

<sup>434</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n.ºs. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 953-954. (*Força de lei*. Op. cit. p. 36).

crença é historicamente legítima, ou seja, no sentido em que universal significa não algo dado objetivamente, mas algo subjetivamente acolhido pelo universo dos homens”<sup>435</sup>, como a liberdade e a igualdade, por exemplo. A busca por justiça questiona as duas hipóteses de universalismo levantadas por Bobbio, a primeira, obviamente, porque não crê em algo dado objetivamente e aceito igualmente por todos e a segunda porque desconfia, inclusive, que algo possa ser acolhido por um “universo” dos “homens”. Afinal, quem são estes homens? Qual limite define o que é o homem? Fala-se de liberdade a partir de qual perspectiva? E a igualdade, trata-se de todos iguais a quem?

Ainda que a liberdade e a igualdade, presentes na Declaração, se encontrem em uma esfera do dever-ser<sup>436</sup> estão implícitos no âmago do direito ocidental conceitos eurocêntricos e metafísicos dos quais, com a desconstrução é preciso insistir em suspeitar.<sup>437</sup> A desconstrução e o perspectivismo evidenciam que determinadas questões não são simplesmente problemas antropológicos ou meramente jurídicos de âmbito legal ou Estatal, e sim da disputa pelo próprio significado do espaço antropológico e do jurídico.<sup>438</sup> O significado do jurídico não pode resumir-se ao único e exclusivo ponto de vista do Estado, o jurídico em sentido perspectivista demanda a vinda do Outro, mas o Outro na condição de uma margem à qual não podemos alcançar, um fundo cujos pés não tocam, o Outro que se dá a conhecer – ou não - somente na relação.

<sup>435</sup> BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. Rio de Janeiro. Editora Campus, 1992. p. 28.

<sup>436</sup> Ibidem. p. 29.

<sup>437</sup> A esse respeito adverte Derrida: “Saúdo a lógica humanitária no seu ‘espírito’. No entanto, desconfio dela quando acontece de ser controlada por certos Estados a serviço de cálculos de curto ou longo prazo, às vezes muito simplesmente a serviço do mercado [...] Fiquemos portanto tão vigilantes quanto possível a respeito dos álibis humanitários e dos políticos suspeitos que instrumentalizam ‘os direitos do homem’”. DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 113.

<sup>438</sup> “É necessário desvincular a essencialidade do direito do aparato político (o Estado) que dele faz uso. É necessário compreender, com Grossi, que ‘o ‘jurídico’ não é somente um mecanismo de organização da realidade, mas é pensado e construído em um nível menos empobrecedor; é aliás expressivo não da quotidianidade, mas de raízes profundas, sendo ligado aos valores essenciais de uma sociedade; é, enfim, essa mesma civilização pulsante de uma comunidade histórica’. É, portanto, algo histórico, e, assim, pode ser compreendido. GROSSI, Paolo. “*Pensiero giuridico: appunti per una voce enciclopedica*” “in” *Quaderni Fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, n. XVII, anno 1988, pp. 236/243. Apud: FONSECA, Ricardo Marcelo. “A formação da cultura jurídica nacional e os cursos jurídicos no Brasil: uma análise preliminar (1854-1879)”. *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad*, Madri, v. 8, n. 1, p. 97-116, 2005.

Direito é o nome que contém a promessa de um porvir da alteridade – o velho e clássico nome se levanta para algo novo, poroso, permeável, “uma afirmação interminável do outro, o futuro imprevisível, para a promessa do imprevisível”.<sup>439</sup> Assim a justiça, sempre vindoura, pode-se abrir a uma co-produção do jurídico, na qual os conceitos não sejam interpretados de forma unilateral pautando-se apenas pela tradição ocidental que sustenta o direito.

#### 4.4.1

##### A decisão jurídica perspectivista

A respeito da decisão jurídica Derrida afirma que para ser justa a sentença de um juiz não deve apenas seguir uma regra de direito, mas reinterpretá-la como num ato de interpretação restaurador que aprova e confirma a cada vez o valor desta regra. “Cada exercício da justiça *como direito* só pode ser justo se for um ‘juízo novamente fresco’”<sup>440</sup> (*fresh judgment*). Esse frescor de cada juízo consiste em, estando em conformidade com uma lei preexistente, instituir uma interpretação “re-instauradora, re-inventiva e livremente decisória”.<sup>441</sup> Essa decisão do juiz responsável exige que sua “justiça” não se restrinja apenas em estar em conformidade com a lei tomando uma forma simplesmente conservadora e reprodutora.

Em suma, para que uma decisão seja justa e responsável, é preciso que, em seu momento próprio, se houver um, ela seja ao mesmo tempo regrada e sem regra, conservadora da lei e suficientemente destruidora ou suspensiva da lei para dever reinventá-la em cada caso, re-justificá-la, reinventá-la pelo menos na reafirmação e na confirmação nova e livre de seu princípio. Cada caso é um caso e exige uma interpretação absolutamente única, que nenhuma regra existente ou codificada pode nem deve absolutamente garantir.<sup>442</sup>

<sup>439</sup> “[...] open-ended affirmation of the other, for the unforeseeable future, for the promise of the unforeseeable” CAPUTO, John. *Deconstruction in a nutshell*. A conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press, 1997. p. 122-123.

<sup>440</sup> DERRIDA, Jacques. “Force de loi: le ‘fondement mystique de l’authorité’”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 960. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 44).

<sup>441</sup> *Ibidem.* p. 960. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 44).

<sup>442</sup> *Ibidem.* p. 960. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 44).

A proposta da desconstrução não é a de instaurar a *Common Law* onde há *Civil Law*, tampouco de abandonar a letra da lei e pautar-se apenas pela responsabilidade que se espera que os juízes devam ter. A proposta derridiana afirma que o juiz será injusto se apenas se pautar pela lei tanto quanto se não se referir a nenhum direito, improvisando fora de qualquer regra e princípio.<sup>443</sup>

Todavia, não se pode dizer, diante de todos os interesses que permeiam o meio jurídico, que o juiz sempre interpretará a lei tendo em vista fazer justiça à alteridade. Esse é um risco da proposta derridiana. Sob a alcunha de reinterpretação do direito e atualização do sentido dos comandos constitucionais, o poder judiciário, notadamente as cortes superiores de justiça, pode promover uma inflexão mais conservadora que o próprio texto legal imprime, protagonizando o que Boaventura de Sousa Santos denomina como ativismo judicial conservador<sup>444</sup>.

A decisão jurídica é um ato que enseja a responsabilidade de ora ser pelo direito, ora contra ele, analisando as necessidades singulares de cada caso. Afirma Derrida que essa “‘responsabilidade’ é o que dita a decisão de ser aqui *pelo* Estado soberano, ali *contra ele*, pela sua desconstrução (‘teórica e prática’[...]) segundo a singularidade do contexto e do que se acha em jogo”.<sup>445</sup>

Em se tratando da questão indígena o perspectivismo oferece o mapa interpretativo do caminho rumo à justiça, à singularidade apontando primordialmente para aquilo que não se tem o direito de exigir do Outro. O próprio direito já possui interpretações capazes de se fazer justiça à singularidade indígena.

Existem atualmente diversas questões, que envolvem populações ou indivíduos indígenas, que estão constantemente interpelando o poder judiciário e exigindo posicionamentos que vão além da simples resposta da letra da lei.

---

<sup>443</sup> Ibidem. p. 962. (*Força de lei. Op. cit.* p. 45).

<sup>444</sup> SANTOS, Boaventura de Souza. *A contrarrevolução jurídica*. Artigo para a Folha de São Paulo, 04 de dez. 2009. Também disponível em <<http://supremoemdebate.blogspot.com/2009/12/contrarevolucao-juridica.html>>. Acesso em 11 mar. 2010.

<sup>445</sup> DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p.114.

Enumeram-se aqui alguns destes temas cuja resposta precisa ser pensada sob um viés perspectivista para que se possam direcionar as decisões rumo ao respeito às alteridades.

No que diz respeito às terras indígenas é preciso diferenciar a posse indígena de territórios do conceito de posse da esfera do direito civil. A posse indígena extrapola a órbita puramente privada e não se trata de exploração para mera exploração, mas há também uma interação com elementos ecológicos e humanos, naturais e culturais. Já na década de 1960 Vitor Nunes Leal, Ministro do Supremo Tribunal Federal, afirmou incisivamente esta diferença:

Não se trata do direito de propriedade comum; o que se reservou foi o território dos índios [...] Não está em jogo propriamente um conceito de posse, nem de domínio, no sentido civilista dos vocábulos; trata-se do habitat de um povo”.<sup>446</sup>

As falas dos índios durante a ANC de 1987 ilustram exatamente o que o ministro desejou explicitar. Naquela ocasião afirmou Nelson Pataxó “Eu gostaria que nossa terra fosse demarcada porque nossa terra é nossa vida [...] é dela que nós vivemos” e também Krumaré Mentuktire: “[...] onde índio vai caçar? Onde índio vai fazer festa? Onde ele vai fazer roça?”.<sup>447</sup>

Ademais é preciso diferenciar a expressão terras indígenas que possui conotação sociocultural, de território, que possui conotação política. É imprescindível a compreensão de que a demarcação é apenas uma garantia nos termos dos direitos dos não-índios de uma terra que já existe com a ocupação tradicional<sup>448</sup>. É, portanto, um procedimento declaratório e não um processo constitutivo.

<sup>446</sup> Recurso Extraordinário n°. 44.585. Ministro Relator Vitor Nunes Leal. Disponível em: <[HTTP://www.stf.jus.br/portal/geral/verPdfPaginado.asp?id=144244&tipo=AC&descricao=Inteiro%20Teor%20RE%20%2044585](http://www.stf.jus.br/portal/geral/verPdfPaginado.asp?id=144244&tipo=AC&descricao=Inteiro%20Teor%20RE%20%2044585)>. Acesso em 03.02.2010.

<sup>447</sup> BRASIL. ANC. (Atas de Comissões) SNPIPDM. Anexo à ata da 3ª Reunião, 22/04/87, pp. 157-158.

<sup>448</sup> A tradicionalidade diz respeito não ao significado temporal do significante; não se refere ao tempo em que os índios habitam um território, mas diz respeito ao modo de vida tradicional das populações indígenas que ocupam um território que vai além de suas casas, englobando locais de pesca, manifestações culturais – “terras sagradas destinadas aos cemitérios, ou simplesmente, as que servem de espaços para andanças, são desse modo, exemplos de terras tradicionalmente ocupadas pelos índios.” MOTA, Carolina; GALAFASSI, Bianca. “A demarcação da Terra indígena Raposa Serra do Sol: processo administrativo e conflitos judiciais”. In: MIRAS, Julia Trujillo et alli. (Org.) *Macunaíma Grita! Terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009. p. 74.

Para que uma visão etnocêntrica não venha impor aos índios soluções que não lhes são próprias a singularidade exige a aceitação da concepção indígena do uso da terra. O próprio procedimento da demarcação, por si só já representa algo estranho aos índios; os limites territoriais apenas vêm materializar as regras de um ordenamento jurídico a eles infligido – “ordenamento este que repousa sobre a noção de propriedade, também alheia à cosmologia ameríndia.”<sup>449</sup>

Como destaca Viveiros de Castro, na questão da demarcação da terra indígena no Brasil também precisa ser levada em consideração a pluralidade de adaptações sócio-ecológicas e não idealizar um *a priori* que trate todos os povos de maneira uniforme.<sup>450</sup> Assim a simples aplicação de uma norma e a garantia pura e simples de um território tribal não assegura a sobrevivência das populações indígenas. É essencial propiciar condições para que as relações de troca entre as comunidades indígenas e a sociedade nacional não sejam desiguais. Isso obviamente coloca problemas de como, basicamente, uma produção gerada em bases não capitalistas pode ser colocada em um mercado capitalista. São improfícuas as demarcações se não forem garantidas simultaneamente condições de mediação favoráveis. “Mas quem realiza esta mediação, evidentemente, é o problema; a mediação é o *locus* do poder, até agora exercido pelos padrões regionais, pela FUNAI e pelas missões religiosas – e os resultados não tem sido favoráveis aos índios na imensa maioria dos casos”.<sup>451</sup>

<sup>449</sup> MOTA, Carolina; GALAFASSI, Bianca. “A demarcação da Terra indígena Raposa Serra do Sol: processo administrativo e conflitos judiciais”. In: MIRAS, Julia Trujillo et alli. (Org.) *Macunaíma Grita! Terra indígena Raposa Serra do Sol e os direitos constitucionais no Brasil*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009. p. 124.

<sup>450</sup> “Há pouca coisa em comum entre os grupos do Alto Xingu, por exemplo, que habitam uma bacia de rios e lagoas piscosas e praticam um cultivo da mandioca altamente sedentário e estável, e os Gê do Norte, grupos em expansão até bem pouco tempo, apoiados na caça e em uma exploração de grandes extensões territoriais ecologicamente variadas (cerrado, florestas ribeirinhas). Ou considere-se ainda o caso dos grupos do alto Rio Negro e Vaupés, pescadores que utilizam complexa tecnologia de barragens de pesca fixas; ou os Yanomami, habitantes de terras altas do escudo da Guiana, apoiados na caça e no cultivo intenso de bananas e na coleta de frutos de palmeira. Cada sociedade destas define e utiliza de modo radicalmente próprio seu meio ambiente; assim a ameaça inicial que a sociedade nacional representa para cada uma delas, também é variada.” SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “Terras e territórios indígenas no Brasil”. In: SILVEIRA, Ênio... et al. *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 102.

<sup>451</sup> SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Terras e territórios indígenas no Brasil, in SILVEIRA, Ênio... et al. *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 102.

Outra questão em voga e que tem exigido grande posicionamento do judiciário é a dos Estes grupos têm em comum a história de dissipação de seu povo no passado em virtude de diversos fatores. Diversos exemplos podem ser citados como os inúmeros massacres ocorridos durante o período do Brasil colônia e que perduraram até o século XX (contra os Kanamari, em 1910; os Kaingang, em 1912; os Kanela, em 1913; os Kayapó, em 1942; os Juma, em 1945); a alteração forçada das culturas indígenas pelas missões católicas cujo intento era de catequizar os índios vistos como povos cuja alma necessitava ser salva<sup>452</sup>; a atuação do exército brasileiro a fim de integrar os indígenas à sociedade nacional transformando-os em trabalhadores rurais, sujeitos úteis à nação. São exemplos que ilustram anos de negação da identidade indígena ora sob a justificativa da integração, ora proteção, dentre outras.<sup>453</sup>

O perspectivismo coloca a questão dos índios emergentes em termos indígenas afirmando que um índio não deixa de ser índio porque passa a - querer ou ter que - se identificar com outra cultura.<sup>454</sup>

O processo de reconhecimento por parte do Estado (o distribuidor autorizado de identidades<sup>455</sup>) - da identidade indígena dos índios emergentes tem se mostrado bastante delicado, pois o que soa mais normal é alguém deixar de ser índio e não voltar a ser índio. Diversas populações que querem recuperar seus laços com a descendência de povos pré-colombianos esbarram em acusações de oportunismo diante das “facilidades” que o Estado oferece aos índios.

<sup>452</sup> Situação que não se restringe ao passado de nossa história, mas que se repete atualmente com o assédio das missões de igrejas evangélicas. Essas igrejas tem como seu objetivo levar a palavra do Senhor aos povos que a ela não tem acesso – referindo-se a esses povos como povos perdidos, povos que vivem sob o poder de “Satanás” – diversas alcunhas que sequer cogitam a possibilidade de a cultura dos povos indígenas ser apenas diferente. São formas de agir que colocam o índio na condição de equivocado. Ver anexo E.

<sup>453</sup> Para informações mais detalhadas ver Capítulo 1.

<sup>454</sup> Certa vez em uma conversa com Viveiros de Castro ele apresentou-me argumentos bastante interessantes a esse respeito. Afirmou o professor que os não-índios usamos calças jeans americanas, temos carros franceses, eletrônicos *made in* Taiwan, e nossa identidade brasileira sequer é questionada. Mas ao índio basta ter um rádio de pilhas para sofrer acusações de que não é mais índio, como bem ilustrou a fala de Pedro Inácio Tikuna, na ANC de 1987, em protesto contra o segundo substitutivo do Projeto de Constituição: “[...] dizem que Tikuna não é mais índios, porque usa sapato igual ao branco. [...]” e também a fala de Davi Yanomami: “[...] os brancos falam que aquele que não falar a língua Yanomami, ele não acredita que é índio.” Ver mais detalhes no Capítulo 2.

<sup>455</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 141. Entrevista concedida a Beto e Fany Ricardo.

Sobre esse aspecto há uma parábola, que Marshall Sahlins conta em seu livro *Esperando Foucault, ainda*<sup>456</sup>, que narra um lugar no extremo Ocidente, onde vive um povo muito interessante, e que por volta de seiscentos anos atrás se achava inteiramente carente de cultura. Esse povo havia perdido toda a sua sabedoria ancestral por conta de inumeráveis invasões de bárbaros, catástrofes, pestes, secas, etc.. A partir de um tal momento, porém, esse povo começou a se reinventar, criando uma cultura artificial: “começaram a imitar uma arquitetura de que só conheciam ruínas ou em velhos escritos, faziam traduções vernáculas de textos em línguas mortas a partir de traduções em outras línguas, tiravam conclusões delirantes, inventavam tradições esotéricas perdidas...”<sup>457</sup> Há na parábola uma proposital semelhança com o que se passou na Europa entre os séculos XIV a XVI, e ganhou o nome de Renascimento, berço do Ocidente moderno.

Para ilustrar como esse movimento de etnogênese vem sendo desmerecido no Brasil Viveiros de Castro analisa a parábola e diz que os europeus, pouco antes do Renascimento, se compunham de uma mistura étnica confusa de germânicos e celtas, de itálicos e eslavos, falando línguas híbridas, um latim mal falado crivado de barbarismos, praticando uma religião semita filtrada por um equipamento conceitual tardo grego e que descobriram a literatura e filosofia gregas pelos árabes e refiguraram o mundo grego – que não era exatamente o mundo greco-romano histórico, “mas uma ‘Antiguidade clássica’ feita – como sempre – de fantasias e projeções do presente.”<sup>458</sup> Os europeus passaram a erguer templos, casas e palácios imitativos, a escrever uma literatura que se refere a esse mundo preferencialmente, passam a imitar a poesia e as esculturas gregas; a ler Platão de modos inauditos, “pouquíssimo gregos, imagina-se”. Inventando, os europeus se reinventaram<sup>459</sup>, buscaram reler sua história passada e criar suas identidades. O que mais interessa a Viveiros e a discussão dos índios emergentes, todavia, é a conclusão irônica a que chega Sahlins, afirmando que quando se trata dos

---

<sup>456</sup> Ibidem. p. 159.

<sup>457</sup> Ibidem. p. 159.

<sup>458</sup> Ibidem. p. 159.

<sup>459</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. “No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é”. In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. *Encontros*. Entrevistas organizadas por Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008. p. 159. Entrevista concedida a Beto e Fany Ricardo.

européus, o nome desse processo é Renascimento, quando se trata dos outros, chamamos de invenção da tradição. “Alguns povos têm toda a sorte do mundo”.<sup>460</sup>

A tendência de interpretação da questão dos índios emergentes é a de que pelas facilidades que o Estado oferece muitos brancos que “nunca foram índios” agora querem “virar índio”. A pergunta que o perspectivismo coloca diante dessa problemática, porém é a de que “tem muito branco, que nunca foi *muito* branco porque já foi índio, querendo virar índio *de novo*”.<sup>461</sup>

[...] isso é sentido como um escândalo, no fundo; é o mundo de cabeça para baixo e de trás para a frente. Pois é como não se pudesse – e pudesse no sentido lógico, não apenas no sentido moral – querer virar índio, só se pudesse querer deixar de sê-lo. É como se querer “virar índio” fosse uma contradição em termos; só se pode desvirar.<sup>462</sup>

A questão da autodeterminação indígena é outra questão relevante que envolve necessariamente o âmbito jurídico e tem sido bastante discutida, especialmente diante do debate em torno do novo Estatuto do Índio, Projeto de Lei n.º 2.057/91. Essa discussão engloba o debate em torno da soberania das nações indígenas; o que são os grupos indígenas – povos, nações, comunidades, minorias étnicas, etc. e que dificilmente apresentarão uma só resposta ou uma resposta objetiva.

A autodeterminação implica um direito essencial que é o direito à diferença e, com a desconstrução e o perspectivismo, se pode inverter a velha interrogação que quer saber qual é o nosso dever para com os índios para então se reconhecer que não é nosso direito decidirmos pelos índios. Não porque sejam puros, bons, respeitadores da ecologia ou donos de sabedoria milenar, e sim porque são *outros*, outros sujeitos, definidos por uma interioridade irreduzível, a menos que por violência, à nossa sociedade.<sup>463</sup>

Esta questão exige a problematização de possibilidade de coexistência de uma tutela responsável por parte do Estado juntamente com uma

---

<sup>460</sup> Ibidem. p. 159.

<sup>461</sup> Ibidem. p. 160.

<sup>462</sup> Ibidem. p. 160.

<sup>463</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A autodeterminação indígena como valor. Anuário Antropológico 81. Fortaleza: Edições UFC/Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 235.

autodeterminação autêntica das populações indígenas que lhes permita exercer efetivamente diante da sociedade nacional suas políticas indígenas e não apenas se submeterem às políticas indigenistas. Trata-se de discutir como os povos que desejam se fazer ouvir em nossa sociedade podem levar isso a cabo, “trata-se de discutir representação”.<sup>464</sup>

A Constituinte de 1987, por exemplo, processo de construção da lei maior do Brasil, infelizmente não conseguiu fazer com que a representação indígena fosse efetivada, sequer houve espaço para discutir tal representação quando da convocação de uma Constituinte *Congressual* em vez de *Exclusiva*. Além disso, quando foi aberta a possibilidade de participação popular por meio de emendas – espaço aproveitado pelos indígenas e seus representantes – os Anais da Assembléia confidenciam a defesa de tais emendas deixadas por último pela pauta do dia, e feitas a um plenário esvaziado, com menos de um terço de seus integrantes.<sup>465</sup>

Enfrentar essa questão de maneira perspectivista e desconstrucionista e, portanto, seriamente comprometida com a priorização do Outro como condição de possibilidade do pensamento, exige que se coloque em questão a concepção dominante do que seja o povo brasileiro. É preciso repensar as relações entre o Estado e a sociedade no Brasil, pois a autodeterminação indígena só pode ser discutida nesses termos.<sup>466</sup> A tutela da União sobre os índios, por exemplo, é a materialização jurídica da ambigüidade de uma relação entre o Estado e os povos indígenas.

Existindo para proteger os povos indígenas de nossa sociedade – isto é, sendo formalmente uma garantia de simetria no seio de uma relação assimétrica (índios/brancos) – a tutela tem sido concebida pelo Governo como instrumento de *poder* sobre os povos indígenas: poder de lhes calar a boca, de lhes diminuir os territórios, de lhes tolher os movimentos.<sup>467</sup>

---

<sup>464</sup> Viveiros de Castro refere-se aqui a representação em sentido amplo, não apenas a representação política formal, mas também a democracia representativa de base, formal, substancial, etc. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A autodeterminação indígena como valor”. *Anuário Antropológico*. n.º81. Fortaleza: Edições UFC/Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 239.

<sup>465</sup> Ver Capítulo 2.

<sup>466</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. “A autodeterminação indígena como valor”. *Anuário Antropológico*. n.º 81. Fortaleza: Edições UFC/Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983. p. 237.

<sup>467</sup> *Ibidem*. p. 237.

A tutela foi o instrumento que visando proteger o índio também o prendia às determinações do Estado. A condição de índio não “integrado” – que passou a perder força com o advento da CF/88 – distribuía a tutela a todos estes índios que, por viverem sem compartilhar a linguagem da sociedade nacional eram tidos como incapazes. Pode-se ler no Estatuto do índio o trâmite para a liberação do regime tutelar que exige requisição judicial ou administrativa pelo indígena, idade mínima de 21 anos, o conhecimento da língua portuguesa e a habilitação para o exercício de “atividade útil” na sociedade brasileira, além de uma “razoável compreensão” dos usos e costumes da comunhão nacional.<sup>468</sup>

A autodeterminação dos povos indígenas é uma condição inescapável na luta pela sua constituição como outros sujeitos, e também como sujeitos outros, em uma sociedade democrática. A história das Constituições brasileiras, por exemplo, é marcada, sem exceção, pela indiferença com qualquer menção de autodeterminação dos povos indígenas, sendo que as Constituições de 1824, 1891 e 1937 sequer se referiram à existência de indígenas no país.

Uma última questão, não menos importante, que se poderia ponderar, e que engloba toda e qualquer discussão que envolva um povo indígena é o que Derrida aponta como uma das condições de justiça de um julgamento. Diz respeito ao julgamento de alguém que não compreende seus direitos nem a língua em que a lei está escrita, ou o julgamento pronunciado. Há certamente ‘muitos indígenas que compreendem perfeitamente a língua portuguesa, há outros porém que não a entendem muito bem e outros ainda, que não entendem absolutamente nada. E por mais leve e sutil que possa ser a diferença e o domínio do idioma, “a violência de uma injustiça começa quando todos os parceiros de uma comunidade não compartilham totalmente um idioma”. Diz Derrida:

Essa injustiça supõe que o outro, a vítima da injustiça de língua, por assim dizer, aquela que todas as outras supõem, seja capaz de uma língua em geral, seja um homem enquanto animal falante, no sentido que nós, os homens, damos a essa palavra de linguagem. Houve aliás, um tempo, nem longínquo nem terminado,

---

<sup>468</sup> Lei nº 6.001/73 (Estatuto do Índio) art. 9º, incisos I a IV. BRASIL. Lei nº 6.001/73. Disponível em

<<http://www6.sen.ado.gov.br/sicon/ListaReferencias.action?codigoBase=2&codigoDocumento=102374>>. Acesso em: 11 mar. 2010.

em que nós os homens ‘queria dizer’ nós os europeus adultos, machos, brancos carnívoros e capazes de sacrifícios.<sup>469</sup>

É certo que existe a possibilidade da tradução, de um indígena que possa falar português ou um branco que fale a língua indígena, mas certamente ainda prevalece o problema da prolixidade e extrema “erudição” do direito, além da violência, quando da imposição do direito estatal, da língua portuguesa às minorias étnicas reagrupadas pelo Estado. O problema linguístico existe e persistirá em especial em lugares onde as questões da política, da educação e do direito são inseparáveis.<sup>470</sup>

Certamente existiriam infinitos exemplos para serem levantados, assim como infinitos são os Outros. Foram abordados os mais atuais e relevantes diante da questão do direito diante da singularidade. O perspectivismo ameríndio, proposto por Viveiros de Castro, consegue ser a resposta para essa busca por justiça ao singular no momento da elaboração da política e do cálculo do direito indigenista, pois olha para as sociedades indígenas e, em vez de perguntar sobre a ausência de elementos que as aproximem da sociedade de brancos, volta a atenção para aquilo que é característico das próprias sociedades indígenas.

Essa responsabilidade com a singularidade, porém não deve ser encarada como uma atitude relativista do perspectivismo ou da desconstrução. Não é o caso de exacerbar o valor que as coisas possuem em cada cultura e levá-las até as últimas consequências. Na verdade, nenhum relativismo há nesses pensamentos, ou quiçá, há um verdadeiro relativismo, nos termos de Gilles Deleuze, o qual não afirma “a relatividade do verdadeiro, mas a verdade do relativo”.<sup>471</sup> Não há um significado e diferentes significantes a ele correspondentes, o que há são múltiplos significados, tantos quantos o devir das relações entre pontos-de-vista venham a constituir. Esses pensamentos, portanto são relacionais e não dialéticos, a força deles está nas possibilidades dos encontros e não na síntese. Não existe um “Eu” e

<sup>469</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 950. (*Força de lei*. Op. cit. p. 34).

<sup>470</sup> Ibidem. p. 956. (*Força de lei*. Op. cit. p. 40).

<sup>471</sup> Ver DELEUZE, Gilles. *A Dobra. Leibniz e o Barroco*. Campinas: Papirus, 1991. p. 42 e também VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. Op. cit. p. 90.

um “Outro eu” cujas idéias serão sintetizadas e resultarão em uma verdade; existe um Eu e um “Eu-outro”, cujas verdades podem - ou não - se relacionar.

Rebatendo a uma afirmação de Elisabeth Roudinesco, Derrida explica porque seu pensamento não é relativista. Afirma Roudinesco: “[...] o senhor sugere que se tome partido ‘caso a caso’, sem colocar a priori um princípio fundador”. Ao que Derrida explica:

Existe um princípio, mas em sua operacionalização deve-se levar em conta a singularidade do contexto e do momento. Em nome de um mesmo princípio eu não tomaria a mesma decisão em momentos diferentes. Eu me oporia a tal operação humanitária num caso, e a apoiaria num outro. Mais uma vez, nada de relativista ou de oportunista.<sup>472</sup>

Por essa razão é que Derrida aponta como uma das consequências da desconstrução a *disseminação*<sup>473</sup> e não a *polissemia*, o pensamento da desconstrução e do perspectivismo não estão interessados em construir novos conceitos ou aumentar o campo de significação de um conceito qualquer, pois isso sempre possui um movimento intrínseco que vem a se fechar e se limitar. A desconstrução dos binários conceituais não constituem jamais um terceiro termo, jamais dá lugar a uma solução na forma da dialética especulativa. Ela se abre sempre para o Outro e para o porvir que o Outro traz.

O respeito pela alteridade e a busca por justiça pressupõe fundamentalmente que os pensamentos do “Eu” e do “Outro” são conceitualmente da mesma ordem. Essa concepção passa ao largo da idéia da razão comunicativa e não se trata de viabilizar o consenso dialógico, mas antes em estabelecer a relação como estrutura *a priori*.<sup>474</sup> A relação é a expressão de um mundo possível. Viveiros de Castro apóia-se no conceito deleuziano de Outrem para falar da relação entre sujeitos, pois Outrem é:

[...] a condição do campo perceptivo: o mundo fora do alcance da percepção atual tem sua possibilidade de existência garantida pela presença virtual de um outrem por quem ele é percebido; o invisível para mim subsiste como real por sua visibilidade para outrem. A ausência de outrem acarreta a desapareção da categoria do possível; caindo esta, desmorona o mundo, que se vê reduzido à pura

<sup>472</sup> DERRIDA Jacques; ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã...* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004. p. 121.

<sup>473</sup> DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Seuil, 1972. p. 349.

<sup>474</sup> DELEUZE, Gilles. *Logique du Sens*. Paris: Minuit, 1969. p. 350-372. Apud. VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. *O Nativo Relativo*. Op. cit. p. 117.

superfície do imediato, e o sujeito se dissolve, passando a coincidir com as coisas-em-si.<sup>475</sup>

Outrem não é um sujeito, tampouco um objeto. Ele é uma relação, a relação absoluta que “determina a ocupação das posições relativas de sujeito e de objeto por personagens concretos, bem como sua alternância: outrem designa a mim para o outro Eu e o outro eu para mim”.<sup>476</sup> Outrem não é um elemento do campo perceptivo; é o princípio que o constitui, a ele e a seus conteúdos. Outrem não se trata de algo ou alguém com um ponto de vista a ser considerado, mas sim a própria possibilidade de que haja ponto de vista. Em outras palavras Outrem é “o *conceito* de ponto de vista. Ele é o ponto de vista que permite que o Eu e o Outro acedam a *um* ponto de vista”.<sup>477</sup> Frente a isso o sujeito é efeito, não causa; ele é interior a uma relação que lhe é exterior. “Há vários sujeitos porque há outrem, e não o contrário”.<sup>478</sup>

Assim, o apelo por justiça é o apelo pela existência de uma relação absoluta e a violência da antijuridicidade é aquela que obriga o direito a não se colocar como o ponto de vista “verdadeiro”, abrindo-o para um universalismo de encontros e quiçá um experimentalismo institucional no qual a matriz cosmológica europeia não é apresentada como único ponto de partida.

Fazer justiça aos povos indígenas não está, portanto, apenas em ver o seu ponto de vista, dar-lhes voz e torná-los sujeitos, convidando-os ao debate – como foi feito na audiência pública realizada durante a Assembléia Nacional Constituinte, por exemplo. É possível que da fase de objetivização do índio o direito já esteja saindo. Ocorre que, mesmo possibilitando o diálogo entre índios e

<sup>475</sup>VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O nativo relativo*. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext)>. Última consulta em: 25 fev. 2010. Levinas também trabalha com o conceito de Outrem que, para ele, está relacionado à linguagem, espaço de encontro do Eu com Outrem, acolhimento do rosto de Outrem. “O outro se revela em sua infinitude e me institui como Eu. A relação com o outro, a transcendência, consiste em dizer o mundo ao outro. (...) A generalidade da palavra instaura um mundo comum. O acontecimento ético, situado na base da generalização, é a intenção profunda da linguagem. (...) A linguagem não exterioriza uma representação preexistente em mim: põe em comum um mundo até agora meu. (...) A visão do rosto não se separa deste oferecimento que é a linguagem. (...) Ver o rosto é falar do mundo”. HADDOK-LOBO, Rafael. “As muitas faces do outro em Levinas”. In: DUQUE-ESTRADA, Paulo Cesar (Org). *Desconstrução e ética: ecos de Jacques Derrida*. Edições Loyola: São Paulo, 2004. p. 167.

<sup>476</sup>VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *O Nativo Relativo*. Op. cit. p. 118.

<sup>477</sup>Ibidem. p. 118.

<sup>478</sup>DELEUZE, Gilles e GUATTARI, Félix. *Qu’est-ce que la philosophie?* Paris : Minuit, 1991. p. 22.

brancos ainda não se pode vislumbrar um horizonte em que o debate se dê fora dos “termos da grande mitologia branca”.<sup>479</sup> Aliás, afirma Viveiros de Castro,

Que o nativo seja um sujeito, não há a menor dúvida; mas *o que pode ser* um sujeito, eis precisamente o que o nativo obriga o antropólogo a pôr em dúvida. Tal é a 'cogitação' especificamente antropológica; só ela permite à antropologia assumir a presença virtual de Outrem que é sua condição - a condição de passagem de um mundo possível a outro -, e que determina as posições derivadas e vicárias de sujeito e de objeto.<sup>480</sup>

Que os índios sejam sujeitos de direitos e mereçam uma vida digna o direito parece já ter aceitado. O problema reside agora, como disse Viveiros de Castro na possibilidade de discussão acerca dos pontos de vista. É falando ao Outro e não simplesmente distribuindo-lhe direitos que reconheço nele uma “qualidade de sujeito, comparável ao que eu mesmo sou.”<sup>481</sup> Uma interação nesse grau exige uma transformação de nós ocidentais em nossa forma de compreender ou reconhecer o Outro. Exige, ademais, que revisemos nossa condição de reconhecedores, a qual traz intrínseca, necessariamente, uma superioridade.

Por exemplo, a atitude que reconhece reservas a fim de “preservar a vida indígena” certamente está preocupada com a dignidade da vida humana e, portanto, em considerar os indígenas sujeitos de direito. É uma atitude melhor que aquela da política assimilacionista, todavia, da mesma ordem; são duas faces da mesma moeda, atitudes espectrais que colocam o índio na condição de elemento da natureza e não da cultura, negando-lhe o direito humano à interlocução. Se – como se costuma dizer - superamos uma atitude integracionista, fazer justiça aos povos indígenas certamente não significa estabelecer com a alteridade desses povos uma relação “fruto de uma atitude utilitarista e etnocêntrica que não dá aos outros o direito de existir senão na condição que possam nos servir para algo”.<sup>482</sup>

<sup>479</sup> A “grande mitologia branca” é um sinônimo em Derrida para o pensamento da transcendência de matriz Ocidental, baseado na metafísica da presença, o qual nos permite representar o mundo e o sujeito no mundo. Ver DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.

<sup>480</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. Op. cit. 115.

<sup>481</sup> TODOROV, Tzvetan. A conquista da América: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1988. p. 128.

<sup>482</sup> VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Une figure humaine peut cacher une affection-jaguar, réponse à une question de Didier Muguët. *Multitudes*, n. 24, p. 41-52, Paris, 2006. p. 41-52.

Sobre a transformação de parte de seu território em reserva natural um líder dos Jewoyn do Northern Territory da Austrália, apresentado por Philip Descola, afirma:

O parque nacional Nitmiluk não é um espaço selvagem [...], é o produto da atividade humana. É uma terra trabalhada por nós ao longo de dezenas de milênios [...] por meio de nossas cerimônias e de nossas ligações de parentesco, pelas queimadas e pela caça.<sup>483</sup>

Do mesmo modo, para além das terras “trabalhadas” pelos indígenas a floresta densa não significa a natureza selvagem, oposta à cultura. É a paisagem humana que produz a figura de uma dualidade polarizada entre os “selvagens e os ‘domésticos’”. Não se trata nem de uma propriedade das coisas, nem de uma intemporal natureza humana. Enfim, a questão da natureza é um fetiche ocidental”.<sup>484</sup>

A atitude epistemológica que a justiça requer deve efetuar um giro em nossa realidade e pressupor uma responsabilidade com a diferença sem implicar, necessariamente, em entendimento (no sentido de compreensão das razões do outro). Se há no Outro uma transcendência que se nos apresenta como inacessível esta é, justamente, a razão pela qual a relação com ele nos demanda respeito. Se existe algo a ser compreendido nesse Outro é apenas o acatamento pelo seu direito à diferença que nos compromete em “fazer de tudo para que o Outro viva”<sup>485</sup>. Garantias jurídicas aos indígenas que funcionem a partir dos conceitos e do léxico da cultura Ocidental não bastam. As medidas assim elaboradas, desde a possibilidade de que os indígenas pudessem ser seus próprios representantes em juízo, em 1658, até a proteção oferecida à suas terras pela CF/88, ainda não se mostraram suficientes. A equidade, diante de uma visão perspectivista, não deve ser calculada a partir da igualdade ou da justiça distributiva, mas sim da dessimetria absoluta<sup>486</sup> entre os homens.

<sup>483</sup> DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard, 2005. p. 63. Apud. COCCO, Giuseppe. *Mundo Braz: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro/ São Paulo: Record, 2009. p. 69.

<sup>484</sup> Ibidem. p. 69.

<sup>485</sup> CAMERA, Franco. (Org.) *Trascendenza e intelligibilità*. Genova: Marietti, 1990. p. 37.

<sup>486</sup> DERRIDA, Jacques. Force de loi: le “fondement mystique de l’authorité”. In: *Deconstruction and possibility of justice*. New York: Cardozo Law Review, Vol. 11, n°s. 5 e 6. July/Aug., 1990. p. 958. (*Força de lei*. *Op. cit.* p. 42).

Fazer justiça à singularidade é tomar consciência da sociabilidade do direito e não apenas afirmar, elementarmente, que os índios são sujeitos e que também possuem um direito próprio, mas descobrir a complexidade do direito e, quiçá, abrir as portas para uma co-produção jurídica com o Estado. O direito e as políticas indigenistas não podem ser a realidade simples e unilinear pensada no século XVIII, que buscava acelerar a situação provisória de indianidade dos índios e ajudá-los a ascender rapidamente até o patamar da civilização – lecionando-lhes o português, colocando-lhes roupas, ensinando-lhes modos à mesa, o hino nacional e o culto à bandeira. É preciso sempre estar vigilante ao fato de que o direito foi pensado no Estado e para o Estado, empobrecendo, assim, as possibilidades do porvir. Esse direito mítico até então se justificava pelo valor estratégico com que respaldava atitudes do Estado:

[...] hoje surge somente como um sinal de aridez cultural e nada mais. Foi, o sabemos, uma operação geométrica de extrema simplificação, particularmente grave no mundo dos sujeitos, já reduzido a um palco de pessoas públicas e privadas.<sup>487</sup>

É preciso que se busque, dentro dessa operação tão estratégica quanto mitológica que é o direito, explicitar e denunciar aquilo que resultou na indiferença para com a riqueza de outras sociedades e seus ordenamentos jurídicos. Há uma promessa, dentro do próprio direito, que ao abrir espaço para a singularidade permite, como deseja Paolo Grossi, que se redescubra um “tesouro escondido, ou seja, toda a gama variada de riquezas do universo jurídico.”<sup>488</sup>

---

<sup>487</sup> GROSSI, Paolo. *Mitologias jurídicas da modernidade*. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2004, p. 67.

<sup>488</sup> *Ibidem*. p. 67.