

## **A felicidade do povo brasileiro: notas sobre a visão do mundo construído no discurso oficial a respeito de etnicidade e nações indígenas no Brasil e os embates de disputa simbólica<sup>1</sup>**

Edwin B. Reesink  
Departamento de Antropologia - PPCS, FFCH – UFBA  
[reesink@ufba.br](mailto:reesink@ufba.br)

### **Resumo**

A língua e as suas classificações é o terreno de embates, de definições e valorizações de categorias sociais que defendem uma construção sociocultural do mundo, a imagem de si mesma e a posição dos outros grupos. Nesse sentido, vale explorar alguns pontos da ideologia étnica no Brasil, com suas imagens do que seja o “brasileiro” e a sua relação com outros, em especial os povos englobados pelo termo “índio”. Os estereótipos e estigmatizações do “índio” circulam na sociedade em geral, mas esse conjunto de representações também deve ser visto no quadro da concepção do Estado-Nação que é ativamente propagada pelo Estado Nacional. O exemplo discutido de uma tentativa estatal de formar e conformar as concepções societais, demonstra como um discurso, de aparência anti-racista, mantém as identidades em jogo fundamentadas nas mesmas noções substancialistas que fundam o racismo e servem para tentar coibir a ação de movimentos reivindicatórios dos discriminados, índios e negros.

### **Abstract**

Natural language, and its classifications, is an arena of contests of definitions and evaluations of social categories that defend a social construction of the world, selfimages and the positions of other groups. It is, therefore, important to examine the ethnic ideology in Brazil, with its images about the being “Brazilian” and its relations with others, in particular the peoples designated by the term “Indian”. The stereotypes and stigmatizations of the “Indian” circulate in society in general, but this set of representations must also be seen in the framework of the conception of the Nation-State, the State being an active agent in the construction of this concept. The example discussed here demonstrates the attempt by the State in moulding and constituting the concepts circulating in society: a pretensely anti-racist discourse maintains the same substantialist construction of identities on which racism is founded and is destined to serve as an attempt to curb the social movements of the discriminated, Indians and blacks.

### **Palavras-chave**

Ideologia étnica, discurso estatal, povos indígenas

1. A língua humana é o meio pelo qual a espécie humana se transformou em verdadeiramente

“humana”, ou seja, serve como veículo da cultura e garante a sua continuidade. Há, entretanto, um aspecto paradoxal no funcionamento deste meio, já que a língua constitui um determinado recorte da realidade. Ela, por necessidade da economia da fala, abstrai e generaliza da continuidade e unicidade dos fenômenos reais, e, neste sentido, empobrece o real. Não precisamos aqui entrar numa discussão sobre uma hipótese como a de Sapir-Whorf – que postula uma relação relativamente forte entre a língua e seu recorte implícito e a visão do mundo – para concluir que existe uma relação evidente entre o uso das palavras, como capital simbólico, e as possibilidades de articulação que este último oferece<sup>ii</sup>. O capital lingüístico permite sempre concepções da realidade e visões do mundo diferentes, tanto quanto se trata de línguas diferentes, quanto se trata de falantes de uma mesma língua. Toda esta potencial vale para qualquer sociedade, mesmo aquelas erroneamente denominadas de “simples”, como no caso das sociedades indígenas. Esta caracterização, aliás, é exemplar de um lado desta questão: mesmo na antropologia, para a qual poder-se-ia escrever uma história de como tenta se desvencilhar gradativamente dos preconceitos etnocêntricos explícitos e implícitos, encontram-se ainda casos em que surgem indícios de idéias preconcebidas. Na antropologia atual, uma classificação como do tipo “simples”, “arcaico”, ou “primitivo” geralmente é precedida por uma advertência de que não se trata de simples, arcaico, ou primitivo do senso comum. Porém, o uso da palavra conduz o leitor a conotações não desejadas e este precisa de um esforço adicional para não fazer tais associações. Na verdade, o problema continua sendo o de que a sociedade ocidental serve como parâmetro para um leque composto de todas as outras sociedades que somente têm em comum o próprio fato de serem diferentes daquela enquanto que são totalmente diferentes entre si.

Em última instância, esse problema é geral para toda e qualquer classificação, já que vivemos num eterno presente fugaz e tudo que acontece se dá naquele momento. Portanto, quando se discute um evento, este já faz parte do passado, com toda sua riqueza e unicidade real. Este é um problema insolúvel para a ciência e sua construção do conhecimento. No caso do cotidiano de uma sociedade, por outro lado, com seu processo de descrição e classificação dos eventos, não se põe em questão a reificação do real. Na vida social as classificações e denominações são, em grande parte, construções culturais e sociais. Uma etnia, ou um país, não existe enquanto entidade material, como um objeto que tem uma existência independente do observador. Pelo contrário, justamente nestes casos, a definição do objeto exige um ato de impor limites que, em última instância, são arbitrários<sup>iii</sup>. Neste sentido, o caso das fronteiras de um país qualquer é análoga: resulta de um processo histórico contingente e o que importa é a imposição de limites para poder tornar possível a classificação e denominação. Por esta razão, embora não exista algo material como o “Brasil”, este passa a existir somente a partir da construção social e reificada pelos participantes, os “nativos” dos antropólogos, que, juntos, acreditam nesta existência e fazem valer a sua definição intersubjetiva da realidade através dos seus atos.

capital simbólico em circulação na sociedade. As categorias e os estereótipos circulam regularmente pela sociedade e o uso coletivo empresta o caráter de validade ao conteúdo afirmado. Vale observar que estes conteúdos não somente denotam significados, como, também, carregam uma série de conotações com uma sistematicidade implícita. Nas sociedades as vezes chamadas de “complexas”, existem grupos e categorias sociais que se interrelacionam, se sobrepõem e se opõem de diversas maneiras. Evidentemente, esta diferenciação implica em concordâncias e divergências no uso das categorias e estereótipos disponíveis. Uma sociedade como a brasileira, por exemplo, demanda que se estude estas interrelações, e, já que a definição da situação é uma construção social, a pergunta óbvia seria: quem fala o que, em que momento e em que contexto. Ou, nos termos de Bourdieu (1996), “o que falar quer dizer”.

Logo, discriminar enquanto uma atividade de distinguir e conceitualizar diferenças é uma faculdade inerente ao ser humano e facilmente passa da distinção neutra para a atribuição de valor, positiva ou negativa. E, como já referido, estas classificações se relacionam com os grupos sociais e os indivíduos na vida social cotidiana. Por isto mesmo, a relevância desta sóciolinguística se comprova diariamente e pode adquirir uma importância maior para aqueles que são alvo de classificações com conotações negativas. A vida brasileira está repleta destas classificações, por exemplo: brasileiro/gringo, civilizado/índio, homem/mulher, machão/bicha, mãe de família/puta, rico/pobre, trabalhador/vagabundo, gente honesta/marginal, branco/preto. Nota-se facilmente como este leque é amplo e atinge etnia, gênero, sexualidade, classe social, criminalidade, aparência física, entre outros. Em todo momento ocorrem tais classificações e discriminações, resultando em conflitos potenciais constantes na definição pelos grupos sociais e pelos indivíduos para conseguir a aceitação pelos outros daquela que é a sua auto-definição ou a sua definição dos outros. Tomamos um exemplo do cotidiano de Salvador: uma mulher pobre e preta estava voltando para casa de ônibus, acompanhada de um filho menor, que foi chamado por um outro passageiro de “pivete”. Imediatamente, ela reagiu e afirmou que ele não era pivete de jeito nenhum, mas um menino”. Um menino tem mãe, casa e sabe se comportar, um pivete, na sua visão, não tem tais características, vive na rua, faz bagunça, e seus laços familiares são frouxos.

Estas classificações e definições importam, talvez, particularmente para as chamadas minorias sociais, mesmo que estas possam ser numericamente de tamanho considerável, ou até majoritárias. A análise do discurso sobre grupos sociais discriminados tende a ser bastante reveladora. No caso em foco aqui, os povos indígenas no Brasil, podemos, inicialmente, distinguir entre o capital simbólico que circula na sociedade nacional, a escrita legal, o discurso e a prática oficiais. Como em outros casos, há uma distância entre o discurso codificado na legislação e a sua aplicação<sup>iv</sup>. Mais do que isto próprio fato de existir a legislação significa a perda da autonomia política que os povos indígenas originalmente detinham enquanto nações independentes (para o uso de nação, vê o Novo Dicionário Aurélio, que o justifica plenamente). Observe-se que a Constituição Federal fala sempre em “índios”, e não em povos indígenas, porque esta última classificação implica no reconhecimento tácito de

entidades étnicas. “Os índios”, por outro lado, recobrem o que é, na verdade, um leque de sociedades e culturas das mais diferentes entre si, como se fora um mero conjunto uniforme de indivíduos que são semelhantes entre si porque são todos diferentes do cidadão nacional (na visão deste cidadão). Ou seja, por mais avançada que seja a Constituição no respeito aos direitos dos povos indígenas, o não reconhecimento da condição étnica plena revela uma ambivalência que se fundamenta no fato de que o Estado se apropriou da autonomia política destes povos. Vale observar que, para o Estado-Nação, em linguagem política se denomina autonomia política de “soberania” e se expressava, ainda no regime militar, na diplomacia brasileira, como a “autodeterminação dos povos”<sup>v</sup>. Não é por outra razão que a relação entre o Estado e os povos indígenas já foi caracterizada na literatura antropológica como sendo “colonialismo interno”. Pelo mesmo motivo, é muito diferente a “independência” na América do Sul do processo da “descolonização” na África, porque neste último caso, por mais problemática que tenha sido a construção dos novos Estados, ou seja, de alguma forma se devolveu a soberania dos povos colonizados africanos enquanto em nenhum caso se devolveu a autonomia dos povos indígenas americanos<sup>vi</sup>.

No que toca à lei 6001, o Estatuto do Índio, constata-se a mesma ambivalência. Nela se propõe a assistência dos índios por um órgão protetor federal que acompanhará a sua trajetória de integração na sociedade nacional. No entanto, a “integração” na acepção de Darcy Ribeiro, de quem se tomou emprestado a expressão, se refere a uma acomodação permanente do povo indígena em articulação com a sociedade nacional, e não sua assimilação. Assimilação significa a perda da identidade étnica, que os “índios” deixem de ser “índios”. O espírito da lei é assimilacionista, em consonância com o capital simbólico que circula normalmente na sociedade nacional. A interpretação da lei pelos dirigentes da Funai se enquadra nesta perspectiva, promovendo, em geral ativa e autoritariamente, muito mais as metas da sociedade nacional do que os objetivos emanados dos povos ‘assistidos’. Por exemplo, os índios no Nordeste sofrem constante discriminação por continuarem a ter uma identidade diferenciada, conquanto muitos destes grupos se aproximem, lingüística e culturalmente, dos regionais. Há um dilema inerente na concepção do “índio” dos regionais. Por um lado, sempre tentam de escamotear que continuam índios, porque não andam mais nus e de arco e flecha na mão para configurar um selvagem. Por outro lado, permanece a discriminação de que são diferentes e se aplica um termo para diferencia-los (“caboclos”). Obviamente, a negação de ser índio implica na perda de direitos, seu estatuto legal especial, que impede os regionais de exercerem o poder local livremente a seu favor. A perspectiva evolucionista ocidental de que os índios são “selvagens atrasados” que devem ser elevados à civilização, informa tanto o discurso dos regionais, quanto o discurso não-oficial dos funcionários da Funai. Este ideário inspirou várias tentativas por parte da Funai, de se desobrigar de suas responsabilidades para com os índios no Nordeste. Já houve uma proposta de introduzir um teste de “indianidade”, supostamente para verificar a existência de grupos sanguíneos “puros” e “miscigenados” e aferir com “exatidão” o grau de “ser índio”. Desta forma, “índio” passa a constituir uma substância física quantificável que permitiria

medir uma “percentagem” de identidade étnica. Alguém poderia ser mais ou menos “índio” nesta perspectiva, a mesma idéia que fundamenta as categorias norte-americanos de “meio”, “quarto”, “oitavo” (etc.) “índio”. Tal reificação e substancialização contradiz a epistemologia delineada anteriormente e que desloca a atenção para a auto-identificação e a identificação por outros<sup>vii</sup>.

Obviamente, estas tentativas resultam tanto da visão etnocêntrica sobre a identidade étnica, quanto da relação de desigualdade, de dominância, prevalecente entre o Estado (a sociedade nacional) e os povos indígenas. Dentro deste contexto, as contradições contidas nas leis não causam espanto, nem que a Funai sempre tenha demonstrado uma tendência a interpretar a lei de modo etnocêntrico e evolucionista. A lei interpreta o conceito de integração como sendo a etapa final de um processo de assimilação, em cujo ponto final os índios deixariam de merecer o estatuto jurídico de índio. Os dirigentes da Funai captaram, então, bem este espírito da lei. Caracteristicamente, os dirigentes da Funai tendem a considerar a sua posição como sendo a de um “chefe”, um poderoso que manda em seus subordinados. Ou seja, um caso típico de transposição do modelo hierárquico ocidental, quando a lei define a tarefa em termos de “assistência” (e assistir um tutelado não é comanda-lo). Quando os Pataxó Hã-Hã-Hã estiveram em Brasília para conversar sobre o apoio da Funai depois da retomada de uma fazenda localizada dentro de suas terras, em seu discurso o presidente do órgão sempre, aparentemente, garantia todo o apoio necessário para os índios na busca de consolidar a conquista. De fato, entretanto, era implícito na sua fala com a delegação dos índios, que ele condicionava a sua ajuda (a assistência legalmente definida como obrigatória e automática), à subordinação completa dos índios aos desejos e comando da Funai<sup>viii</sup>.

3. Até hoje, o senso comum dita que uma etnia se configura como tendo uma língua, uma cultura, e até se constitui numa unidade genética (pela categoria raça). Quando os índios Tingui-Boto de Alagoas se viram forçados a “provar” para a Funai que são índios, eles levaram as vestes do ritual do toré (cultura), proferiram palavras na língua indígena (língua), e tiveram de encenar parte do ritual do ouricouri, que é vedado aos não-iniciados (uma violação direta da lei brasileira e do direito de ser diferente, com privacidade, e sentida como humilhação por um grupo já discriminado). Nos últimos trinta anos na antropologia se questionou este senso comum, para se chegar à posição de que é epistemologicamente mais correto considerar que, no fundo, importa a auto-identificação e a identificação pelos outros. Deste modo a atenção se desloca para uma identidade contrastiva que se insere num contexto histórico, parte de um processo dinâmico da relação entre dois polos que se definam mutuamente. Este e a perspectiva adotada, por exemplo, pela Associação Brasileira de Antropologia, e que permite defender os povos indígenas dos ataques apoiados no senso comum, recorrente na sociedade nacional e na Funai. Assim, um índio em jeans ou que pilota um avião não deixa de ser índio por causa disto. Atributos materiais não transformam, necessariamente, os indivíduos ou os grupos indígenas em pessoas que mudaram de identidade étnica (os “brasileiros” de cem anos atrás também não andaram com jeans e tênis). A cultura material e a própria linguagem

sempre se modificam, tanto é que, se aplicada a proposição do senso comum da imutabilidade, o “brasileiro” atual não pode ser considerado descendente do seu antepassado pelas diferenças culturais evidentes. Neste ponto, num nível teórico, vigora, então, como que um ‘paradoxo étnico’. Do ponto de vista da epistemologia, a identidade étnica se apresenta como uma qualidade socialmente construída e que não é algo substancial que faz parte, intrinsecamente, das pessoas que partilham desta identidade determinada. Logo, no fundo, os limites de pertencimento são arbitrários e socialmente construídos. Por outro lado, para os grupos em oposição, deve haver critérios de diferenciação, atributos que, na suas visões, conferem substância às suas identidades. Paradoxalmente, pois, para se constituir socialmente, a identidade, sem substância própria, deva adquirir atributos considerados substantivos.

O fato de que a identidade, não substantiva em sua origem, só se expressa por via de atributos substantivos, sinais diacríticos que carregam e expõem a diferença, faz com que a identificação seja um processo contextual, não um estado fixo e rígido. Os sinais diacríticos não são predeterminados mas sujeitos a mudanças. Isto permitiu aos antropólogos defender os índios no Nordeste que, apesar de terem perdido muitos dos seus sinais mais óbvios de “indianidade”, continuam se diferenciando e sendo diferenciados. Ademais, a antropologia ressaltou que a etnicidade, embora não se resume a isto, tem um componente fortemente político. A busca de “reconhecimento” dos índios Tingui-Boto, ou de outros grupos recém surgidos, como os Kantaruré na Bahia (além daqueles que ainda vão aparecer), abrange todas as dimensões do real (cultural, econômico, religioso etc.), mas, até onde nos é dado a conhecer neste momento, se dá em primeiro lugar no nível político. Verifica-se aí uma correlação de forças desigual que desfavorece as etnias minoritárias no “sistema de fricção interétnica”. Neste contexto histórico determinado, a categoria de “índio”, ou mesmo “descendente de índio”, não deixa de ser influenciada, de algum modo, pela herança histórica nos seus sinais diacríticos atuais. O caso dos Tingui-Boto exemplifica bem esta questão. Os Tingui se conformaram em se apresentar com os sinais diacríticos sacramentados como tais pela sociedade nacional. A sua posição política de inferioridade na correlação de força os obrigou a aceitar a validade de critérios historicamente determinados impostos pela sociedade nacional. Tal situação mostra com clareza o paradoxo étnico: que a história e o contexto influem diretamente na definição de uma qualidade atribuída (pertencer a um grupo) mesmo que, em termos epistemológicos, a construção do um grupo seja fundamentalmente arbitrária. Tudo gira, portanto, em torno da imposição da “di-visão” da realidade por certos grupos sociais (Bourdieu 1996).

Neste ponto vale lembrar um ponto quase contraditório nas tentativas de esclarecer quem são “os índios” no Brasil por parte de pareceres antropológicos. Os antropólogos, tendo em vista a arbitrariedade dos critérios, definiram a auto-definição e a definição pelos outros como aqueles fundamentais para estabelecer a pertencimento ao grupo. Entretanto, quando se trata de defender os índios, no Nordeste em particular, a realidade socialmente construída os obrigou a ampliar esta definição e incluir considerações dentro do quadro dos critérios socialmente estabelecidas (inclusive



legais). Um dos problemas neste ponto reside no fato de que a sociedade nacional sempre exerceu as mais variadas pressões sobre os povos indígenas para que perdessem as características que os distinguiam como índios: a língua, a cultura, a “raça”. Ou seja, da violência física às formas de violência simbólica (Bourdieu 1989). No Nordeste há grupos para os quais o resultado deste processo foi praticamente o desaparecimento das diferenças e a persistência de uma dimensão física (sangue herdado, uma categoria ocidental) que fundamenta a identidade, ainda que aliada à tradição de descendência pré-colombiana reconhecida. Observa-se que nesta última dimensão essencial (o filho de “caboclo” é “caboclo” também), encontramos elementos culturais da sociedade nacional. Assim está assegurada, em última instância, a continuidade de uma auto-identificação e identificação pelos regionais, de que os “caboclos” são diferentes. Entretanto, na visão dos regionais os “caboclos” podem ser descendentes de “índios”, mas, porque não correspondem mais em todas as dimensões à definição nacional de “índio”, teima em não aceita-los como tais, não obstante que prevalece a sua atitude contraditória de considerá-los ao mesmo tempo como diferentes<sup>ix</sup>. Deste modo, os “caboclos” sobreviventes não teriam mais direito de ser “índio”. Por este motivo a sociedade nacional sempre reprimiu os traços e instituições indígenas, e, pela mesma razão, vários grupos indígenas no Nordeste desenvolvem processos de recuperação, revitalização e reinvenção de fenômenos culturais próprios. Para os índios, a luta pelo reconhecimento de “índio” é, então, uma luta predominantemente política. Os antropólogos apoiam esta afirmação mas uma definição baseado somente na epistemologia antropológica não satisfaz à sociedade nacional. Em defesa dos direitos indígenas somente podemos apelar para as contradições da própria sociedade nacional que, por um lado, se nega a aplicar a categoria “índio”, mas continua a diferencia-los como diferentes simultaneamente - o que confere vantagens indubitáveis- ao passo que julga estes “outros” com critérios que não aplica na auto-atribuição de ser “brasileiro”. Diga-se de passagem, que esta postura implica numa atitude política, e em face disto, em última instância, um valor e arbitrário, já que, mesmo que não “inventamos” estes índios, a nossa intervenção antropológica ajuda eles a criar a si mesmo (de caboclo ao índio), e de ser legitimado, pelo menos em parte, nos olhos da sociedade nacional pela ciência.

4. Dentro deste quadro, assume, então, uma grande importância a análise do discurso oficial da sociedade nacional, tanto no nível do Estado, legal, oficial, não-oficial, como da sociedade regional. A análise antropológica, como exercício acadêmico, revela pontos significativos para pensar a ação em favor das minorias dominadas e sobre sua própria posição neste campo. Estes discursos, suas premissas, conceitos, e argumentos não são iguais em todos os domínios, embora uma análise mais aprofundada talvez possa mostrá-los como variantes que perfazem um conjunto de proposições básicas em comum. Um exemplo disto poderia ser a postura etnocêntrica e evolucionista evidenciada na proposição de que as culturas indígenas são inferiores e fadadas a desaparecer “naturalmente”. Evidentemente, a antropologia desautoriza a suposta “naturalidade”, designando o processo como sociocultural e profundamente político e, portanto, passível de intervenção e vontade políticas. Sem

entrar em muitos detalhes, vale, a título de ilustração, rever alguns pontos que surgem no discurso do senso comum que circula cotidianamente na sociedade nacional. Fala-se em “nossos índios”, os “primeiros brasileiros” antes da “descoberta” do “Brasil”. Ora, naquele momento histórico o território que veio a ser Brasil era habitado por uma multitude de povos independentes e soberanos. Quando Cabral aportou aqui ele se “apossou” destas terras em nome do seu soberano e os portugueses convencionaram a chamar os originais habitantes de “índios”. Ou seja, posteriormente, porque na carta de Caminha ainda são chamados de os “naturais da terra”. Logo, Cabral não poderia descobrir o que não existia ainda, mas tão somente um pedaço das terras que muito posteriormente iria se constituir como o Estado de “Brasil” e dentro do qual a formação do “brasileiro” também se deu a posteriori. Os invasores que apoderam das terras deram o nome de “índios” aos seus habitantes originários, o que, além do erro de geografia inicial, representa a apropriação simbólica dos mesmos enquanto súditos muito semelhantes entre si nos olhos dos novos “soberanos” (muito embora, ao contrário da situação atual, os documentos oficiais não hesitam em chamar os índios de “nação”, reconhecendo a sua condição anterior de povo soberano que tinha, porém, a obrigação de se sujeitar a ser vassalo e súdito da formação política e cristã “superior”, mas aplicando etnônimos que também foram impostos por estes de fora). Deste modo, naquele momento histórico havia povos soberanos cultural e linguisticamente muito diferentes entre si, ocupando cada um o seu território, não havendo “índios” e muito menos “brasileiros”.

5. As últimas observações apontam para a importância da construção da nação e do Estado. O Estado-Nação é o resultado de um processo longo na Europa, mas na visão dos nacionais este tende a parecer, atualmente, perene: na sua essência sempre existiu e existirá. Vale examinar, como um exemplo a ser analisado um pouco mais detidamente, um discurso enunciado por uma instituição estatal brasileira. Reproduzir-se-ão algumas partes de quatro programas radiofônicos da Voz do Brasil, transmitidos em 1982 (o primeiro em 27/07, os outros três nas três semanas posteriores a esta data). Antes de examinar o texto, cabem algumas observações preliminares. O texto foi produzido pela Empresa Brasileira de Notícias, uma agência do aparato governamental que exibe uma forte tendência de veicular o discurso oficial do governo. Em 1982, o Brasil se encontrava nos anos finais do regime autoritário, com uma influência militar dominante. O Estado, porém, não é inteiramente monolítico (como as vezes se pretende), e este discurso não deve ser tomado como **a** expressão do Estado, mas como uma variante de discursos, até certo ponto, possivelmente divergentes<sup>x</sup>. Além do mais, este enunciado serviu para uma divulgação com o evidente intuito de lograr alguma influência no ouvinte, um convencimento, e para isto o discurso deve ser orientado para ser aceitável nos termos do receptor da mensagem. Ou seja, trata-se de uma variante de discurso oficial que, por mais que pretenda ser uma voz de “autoridade” e não sujeito à aprovação do destinatário, se atém a certos limites sobre aquilo que supõe ser o ideário de estereótipos e valores do público visado. Finalmente, apesar de produzido numa determinada situação histórica específica de quase dez anos atrás, muitos



dos aspectos indicados podem ser encontrados, de forma articulada ou não, em discursos oficiais e não oficiais atuais, uma continuidade interessante em si mesma. O texto da primeira semana era:

“Falar, cantar ou escrever sobre preconceito no Brasil é uma atitude antipatriótica cujo único objetivo é enfraquecer a unidade nacional.

O Brasil é invejável sob todos os aspectos. Sua gente reúne as grandes virtudes do negro, do branco e do índio.

Ser brasileiro é orgulhar-se de ter nas veias o sangue do branco, do índio e do negro. pretender superioridade de uma raça sobre outras é comportamento primário.

Distinguir pessoas pela sua cor é uma atitude anticristã. Fomentar preconceitos é uma atitude criminosa. Promover radicalismos raciais é uma atitude bestial.

A miscigenação no Brasil é um fato concreto. Tentar separar o que misturou-se num processo voluntário e irreversível é produto de mentes doentias.

A raça é apenas uma componente no processo da civilização. O mito da superioridade racial foi ultrapassada pela Antropologia contemporânea. O brasileiro é exemplo vivo de uma miscigenação que deu certo”.

Não podemos nos deter sobre todas as nuances e referências contidas no texto, mas concentraremos em alguns pontos principais. Percebe-se facilmente que o texto representa um ideário e um conjunto de premissas sobre o que significa a etnicidade “brasileira”. A questão mais ampla concerne à construção da auto-imagem do “brasileiro”, na verdade a tentativa da construção de uma superioridade axiomática (em premissas etnocêntricas) de uma nação que legitima como “natural” esta sua superioridade. Atenhamo-nos aqui particularmente em alguns pontos que tocam na questão indígena. Na frase 1, condena-se expressar-se, sob qualquer forma, sobre preconceito no Brasil. Em primeiro lugar, isto implica obviamente numa tentativa de censura, contra o direito de livre expressão de opinião. Aliás, verifica-se facilmente que até hoje a tentação de censurar de alguma forma a livre comunicação e opinião reaparece regularmente em certos setores do governo (mesmo quando idealmente adere aos valores democráticos). Este ranço autoritário se observa quando não se condena a propagação de preconceitos, mas qualquer comunicação a respeito. Isto é, sob uma meta aparentemente louvável, o ideal de igualdade contra o preconceito, tenta-se negar o direito de se expressar sobre a realidade social dentro da qual efetivamente ainda existe o preconceito. Confunde-se, propositadamente, o fomento do preconceito com a denúncia de sua existência. Como somente o primeiro é legalmente proibido apela-se, em primeira instância, para o sentimento nacionalista. Denunciar o preconceito seria um ato contra a pátria e a unidade da nação. Mas, este deslocamento para um nível emocional, de valor, só terá eficácia se houver partilha de certas pressuposições. Deste modo, não deve haver preconceito porque este divide o que deve ser uma unidade. Refere-se ao modelo ideal da “nação”, um conjunto uno, indiviso, em que todos os indivíduos compartilham os mesmos valores, têm os mesmos comportamentos, e, portanto, vivem em harmonia. Confunde-se “igualdade” com “homogeneidade” para assim, no fundo, mediante o apelo ao valor do primeiro, negar o direito de ser diferente<sup>xi</sup>.

A frase 2 reforça a construção da auto-imagem, caracterizando o Brasil (a nação) como invejável, ou seja, como estando acima da crítica, melhor do que outros povos. Um destes aspectos invejáveis é apontado imediatamente, como se fora a própria razão desta superioridade. O verbo

“reunir” conota neutralidade, como se fora uma decisão voluntária das partes envolvidas. Mais do que isto, por uma feliz coincidência não explicada, a “reunião das partes conseguiu alcançar este patamar perfeito porque somente contribuíram com a suas “grandes virtudes”. Se haja grandes virtudes, deve haver defeitos graves, mas estes últimos não entraram na formação do brasileiro. Deste modo, já que o degrau mais alto foi alcançado após a junção das partes, as “raças” ancestrais, por implicação, devem ter sido inferiores antes da fusão (com virtudes e defeitos). Já será óbvio que “o negro, o índio e o branco” recobrem categorias que, aí sim, são “raciais” e não étnicas. Aliás, só não se chega ao extremo de chamar os índios de “amarelos” (ou “vermelhos”), porque a categoria em si já tem uma forte conotação racial (conota características físicas consideradas típicas). Como já referido antes, em vez de serem povos com culturas diferentes dentro de um sistema interétnico de dominância por parte de um povo e com uma vertente de violência inerente ao sistema, aqui as partes são apresentadas como se fossem meros conjuntos de indivíduos, entidades físicas, sem conteúdo cultural ou relação social entre si.

A frase três conclui que, depois de representar as partes envolvidas como indivíduos metafóricos, o “brasileiro” que resulta da fusão surge também como se fosse um indivíduo físico. Logo, ele retém nas suas veias o “sangue” transmitido pelos seus ancestrais. Estamos próximos do modelo popular da transmissão de qualidades morais e sociais por este vetor e do teste da indianidade<sup>xii</sup>. Na segunda parte do enunciado fica claro que os ‘indivíduos’ representam “raças”, aparentemente conjuntos de indivíduos com características semelhantes, ou até praticamente iguais, tanto assim que se permite falar destes até no singular. Trata-se, evidentemente, do já notório mito das três raças. Ao contrário de ideários mais antigos, não se proclama mais, abertamente ao menos, a superioridade de uma “raça” branca, mas, aparentemente, se alia ao combate de racismo. O racismo é condenado como primário, ou seja, algo que conota uma atitude irrefletida, imatura, como se fosse praticado por alguém que precisa aprender o que é certo e errado.

A frase 4 amplia o ataque ao racismo, este seria imoral e contra o ensinamento das religiões cristãs. Mais do que isto, é ilegal também pela lei da sociedade, e de tal forma revoltante que implica numa atitude animal, abaixo do verdadeiro humana. A veemência com a qual se aderiu ao antiracismo vai se juntar na frase 5 a um apelo à racionalidade e ao senso comum. A mistura, que, como “todo mundo sabe”, é “concreto”, não ilusório mas realmente existente, também foi “voluntário”, nunca foi violento. Além de tudo ela é “irreversível”, não pode ser desfeita (como numa pessoa real de fato seria impossível de voltar atrás e separar nas partes “originais” fundidas neste indivíduo indivisível). Está claro que se joga com fatos reais mas apresentados de um modo muito parcial e enviesado para encobrir a etnicidade em todas as suas dimensões nos âmbitos do social, cultural e político. O próprio valor básico, o antiracismo, que integra a heterodoxia visada, é apropriado para atacar a visão divergente. As desclassificações já aplicadas ao racista, agora conduzem à condenação generalizada de todos os que gostariam de “dividir” o que foi caracterizado como “indivisível”, ‘uno’. Sugere-se que, no fundo, somente um doente mental acharia possível de separar

a unidade, como nem seria loucura separar uma parte branca de uma parte índia em um indivíduo realmente existente. Daí a importância da metáfora de representar etnias como se fossem indivíduos. Por outro lado, o referido teste da indianidade estabeleceria exatamente isto, uma percentagem de “índio” e “não-índio” em índios concretos no Nordeste, para impor uma percentagem mínima para ser aceito como “índio”. Este tipo de contradição lógica com outras tentativas de se livrar dos “índios”, resulta da mesma postura básica: adapta-se o discurso a tempos modernos, o valor antiracista, mas os seus princípios continuam fundamentados em bases físicas, vale dizer, racistas, escondidos na retórica superficial, mas, presentes implícitamente na ênfase na dimensão física e sua aparente fusão real. Utilizando a noção do senso comum de que uma etnia equivale a uma raça, tenta-se impor o deslize semântico de que uma etnia se restringe a ser uma “raça”. Se se consegue ‘provar’ que o brasileiro é a única “raça” sobrevivente, então, os índios não devem reclamar muito por um tratamento diferenciado. Mais do que isto, no fundo, deviam ser felizes em se assimilar nesta excelente e superior combinação chamada Brasil.

Povo feliz, este brasileiro. Aliás, aí sim, talvez ao contrário daquele tempo, encontra-se um sentimento não muito partilhado atualmente. A frase 5 declara que a sua mistura deu certo porque não existe “raça” superior. A antropologia forneceu a prova e a voz da ciência legitima esta nova criatura (passa-se por cima do fato de que este, pela mesma lógica, não deve ser superior às “raças” formadoras). Só que, a antropologia não desmentiu a raça como “componente de civilização”. Ela demonstrou que não existe relação alguma de causalidade entre “raça” e “civilização”. Mais, a ciência descartou a própria noção de “raça”, que somente continua a vigorar como categoria nativa (um estereótipo) no senso comum. Logo, o modo como a antropologia entra no discurso mostra o viés principal: a continuidade da “raça”, noção que, se realmente a ciência fosse seguida, devia ser totalmente abandonada. Mais do que isto ainda, o que se propõe contraria, implicitamente, umas das maiores conquistas da antropologia moderna: o relativismo cultural. Este impõe o respeito pelos “outros” enquanto povos, etnias, com culturas nem inferiores, nem superiores em relação com a nossa própria. Ou seja, considerar os “índios” como Kiriri, Kanamari, Yanomami (etc.), em vez de englobá-los indiscriminadamente como “índios”. Neste sentido, os antropólogos são um dos verdadeiros alvos implícitos deste discurso. Em nome da antropologia se legitima uma definição da realidade que contraria as suas verdadeiras proposições.

6. Não há espaço aqui para reproduzir o programa da segunda semana. Basicamente se afirma, em cinco partes, que o Brasil progrediu devido à causas naturais (capacidade física e recursos naturais da gente e do país) e exaltam-se as qualidades positivas do brasileiro, com destaque para a sua hospitalidade e religiosidade. No fundo, elabora-se o mesmo conjunto de premissas já delineadas. Como novidade introduz-se uma referência clara ao ‘inimigo’ deste “avanço” e da “unidade nacional”: os ‘de fora’ que se aproveitam da “boa fé” do brasileiro para “influências estranhas”, até o ponto de se “enganar” sobre uma “aparente fragilidade das instituições”. Não se nomeia este ‘estrangeiro’ que pode

estar ‘infiltrado’ no Brasil. Porém já se sugere, implícitamente, que o ‘estrangeiro’ pode ser um ‘inimigo externo’ querendo derrubar as “instituições brasileiras”. Na terceira semana se esclarece que o “alienígena” deve ser um adepto do “marxismo”, e mais, aí se localiza a fonte que “insufla” a mencionada religiosidade no país com atitudes “anticristãs”, tal como uma “opção pelos pobres” que inclui o incentivo à luta de classes”. Junta-se ao inimigo externo uma quinta coluna, um inimigo interno, que coopera para impor as “distorções de uma minoria de interesses inconfessáveis” (qualquer semelhança com ataques aos grupos ecologistas atuais não é mera coincidência). Tudo isto se perpetua contra a maioria pacífica, verdadeiramente cristã, que constitui o cerne da nação brasileira e seus valores fundamentais. Não podemos examinar todas estas proposições presentes neste tipo de discurso, mas vale observar que se aproxima da ideologia da segurança nacional, com uma concepção de Estado-Nação nas linhas já esboçadas de um território, uma língua, uma cultura e uma nação (de soberania absoluta, inclusive sobre seus recursos naturais). Não foi à toa a reação altamente negativa do então chamado SNI (o Serviço Nacional de Informações) à formação da União das Nações Indígenas, porque nesta ideologia o conceito “nação” evoca o ‘uno’ e a “soberania”. As referências aqui não são gratuitas e o conjunto de postulados continua a informar discursos e programas oficiais até hoje. A título de ilustração, podemos lembrar de como o Projeto Calha Norte pretendia ferir frontalmente a constituição ao propor a não demarcação de terras indígenas na “faixa de fronteira”, e de que a ação deste programa contribuiu, indiretamente, para o processo de genocídio dos Yanomami. Um militar de alta patente já qualificou os índios como “quistos étnicos” e um ministro de Exército considerou a cultura dos índios como “muito baixa” (publicamente)<sup>xiii</sup>. Num estudo sobre o futuro do país elaborado na Escola Superior de Guerra os indigenistas equivalem a contrabandistas e traficantes de droga na sua condição de possíveis “inimigos” dos “objetivos nacionais permanentes na Amazônia”<sup>xiv</sup>.

7. O último programa sintetiza e reitera o que se tentou construir. Frase 1:

“Estranhos interesses conduzem certos grupos a exaltarem a existência de minorias. Fragmentar a nação brasileira em brancos, pretos e índios é o grande objetivo. Certamente não lograrão êxito. Pulsa nesse Brasil moreno um só coração”.

Todos os vícios lógicos e epistemológicos se exprimem novamente nestas afirmações. Afloram aqui os verdadeiros ‘inimigos’ da “nação brasileira”, isto é, aqueles que nos interessam neste artigo, os antropólogos, indigenistas, e, acima de tudo, os próprios índios, que teimam em se auto-identificar como povos diferenciados. O “brasileiro” se reifica numa incorporação (literalmente) do preto e do índio pelo branco, e se consolida como um indivíduo “moreno”. A classificação “moreno” não deixa de ter seu significado. Na classificação racial no Brasil o termo denota uma cor parda próxima de “branco”, e conota uma valorização potencialmente positiva. Por exemplo, uma pessoa bem escura na prática pode se auto-identificar como tal, ou ser identificada por outra pessoa com o termo. No primeiro

caso ela se aproxima do “branco” que é o padrão de comparação, no segundo a outra deseja mostrar cortesia e estima. O “moreno” se assemelha também ao bronzeado almejado por certos grupos sociais. “Mulato”, por outro lado, parece indicar algo mais “preto”, e, então, indesejável. Tem-se a impressão de que o moreno exibe uma cor ‘soft brown’, quase um ‘soft white’. Pretende-se que estes “só coração” seja indivisível, e que a “nação” seja igualmente ‘una’ e não fragmentada. Os “estranhos” (no duplo sentido) interesses causariam a “fragmentação” (conotando fragilização) conquanto que seja óbvio que historicamente as divisões étnicas (as nações indígenas) e a discriminação racial (preconceito contra os negros) são anteriores à construção da etnia “brasileira”. A construção simbólica, entretanto, deslocou-se de tal modo, que a história de certa maneira desaparece. Julga-se somente a partir do resultado final do processo e, misturando efetivamente o que ‘é’ com aquilo que ‘deve ser’, troca-se fatos reais por estados ideais. A frase 2 é um exemplo deste procedimento:

“Só o amor constrói. No Brasil índios, brancos e pretos fizeram esta grande nação. Hoje são um só.”

O “amor” nesta frase se liga também à “religiosidade” convicta, ampla, enraizada e tradicional, que o programa anterior vinculou à “nacionalidade” da “maioria”. Naquele momento, tentou-se estabelecer um ‘abuso’ da religião, num sentido ‘racista e classista’, ainda ligado à penetração de grupos “alienígenas”. Mais uma vez estamos a um passo da ideologia da segurança nacional, dentro da qual uma ideologia ‘estranha’ e “alienígena” costuma denotar uma ideologia comunista<sup>xv</sup>. Sugere-se, deste modo, que uma “minoridade” influenciada, ou até manipulada, por “estrangeiros” gera o ódio, enquanto a “maioria” pacífica e ‘nativa’ prega o “amor”. Permanece a idéia de que uma pequena parcela equivocada da população nativa, robotizada e dirigida por “alienígenas”, o que é uma imagem muito comum no discurso indigenista oficial e oficioso quando, por exemplo, se “denunciam” financiamentos externos, ou quando denúncias de estrangeiros resultam em uma investigação dos denunciadores e não do teor da denúncia<sup>xvi</sup>. Fica redundante demonstrar a deflexão pelo apelo ao nacionalismo etnocêntrico.

Neste sentido, uma proposição básica concerne à descendência da “civilização brasileira” da “civilização ocidental”, que teria sua base na “família” e na “religião cristã”. É claro que, se isto fosse verdade, se afirma assim implicitamente que as nações indígenas e os africanos das mais diversas etnias teriam feitos muito bem em ‘aderir’ em “harmonia” e “voluntariamente” a esta “civilização” de evidente ‘superioridade’. Sintomaticamente, só se enuncia a palavra “cultura” na quarta frase desta última semana, quando se descreve o Brasil como um “cadinho de culturas e raças”. Ou seja, mesmo neste momento se relaciona cultura imediatamente com “raça”. Outra consequência desta concepção é o apelo repetido nas frases 3, 4 e 5, à autoridade máxima da religião católica, o Papa. Na terceira frase se utiliza um pronunciamento desta autoridade para sugerir que a missa não deve ser reivindicada por nenhum grupo social determinado, para em seguida lançar uma afirmação contra a Missa dos Quilombos. Este estaria a serviço de “pretensas diferenças raciais”. Por fim, cita-

se uma afirmação de um Papa já falecido que enfatiza que a liberdade não se coaduna com um valeduto individual, porque haveria (...)”conflito e confusão, e traria a liquidação dos Estados. Obedecer às leis civis é cumprir os preceitos da lei eterna”. Constrói-se uma ponte entre o ‘civil temporário’ e a “lei eterna”, invocando a autoridade máxima. Subrepticamente se sugere que os ‘inimigos’ já evocados não respeitam nem uma lei nem outra. Eles somente promovem “conflito”, não somente para a nação, mas, especialmente, as suas atividades acarretariam o fim do Estado. Pela construção da frase conclui-se que o Estado e a ‘defesa do Estado’ se sobrepõem até à nação. Afinal, as nações indígenas se constituem sem o Estado e é possível pensar a continuidade da nação sem o Estado. Nação e Estado só se equivalem neste modelo particular de organização étnica.

8. Em resumo, constata-se novamente como certas premissas - a lei deve ser obedecida- se transformam em mensagens que, no fundo, estão a serviço de um conjunto de proposições mais profundas, uma verdadeira *doxa* (Bourdieu 1989). Estas se articulam em torno de um projeto de uma nação una, indivisa e homogênea, num Estado etnocêntrico, com tendência autoritária e com traços claros antidemocráticos, contra as diferenças culturais e étnicas. De fato propõe-se a exclusão dos direitos originários e congênitos das nações indígenas, que, estes sim, estão em grande parte expressos nas leis: na declaração dos direitos humanos, na Constituição (da época e a atual) e até em algumas constituições estaduais. Ou seja, as “leis” às quais o discurso se refere devem ser outras que as leis existentes no país, porque estes apoiam um ideário diferente: o direito à diferença, opinião, divergência dentro das regras democráticas, e mesmo que nega aos índios serem nações, garante direito à terra e cultura. O respeito à lei deveria ser como escrito nas leis do país e, por sinal, no âmbito deste conjunto verifica-se um avanço recente na lei constitucional da Bahia. Pela primeira vez em uma lei deste nível, reconhece-se a existência de “povos indígenas” no estado, e esta expressão implica em reconhecer que se trata de comunidades com propriedades particulares étnicas, culturais, sociais e políticas. É por demais conhecido a distância entre a lei e sua aplicação real, mas, se ela existe em termos relativamente avançados, a lei representa um valioso instrumento disponível para ações em favor de povos indígenas, apesar dos imensos obstáculos. A observação participante se encarrega, na antropologia, de conferir a realização efetiva das práticas sociais, constatando fatos como esta notória defasagem entre a lei e sua aplicação. Por outro lado, a pesquisa da prática não prescinde da análise do discurso e vice-versa. Uma análise como se tentou levar a cabo aqui, mesmo que não exaustivamente, revelou uma distância entre a aparência de um discurso, emanado de um órgão da burocracia estatal, e as suas concepções mais profundas. As análises da prática e do enunciado se complementam para um melhor entendimento da realidade e, posteriormente, poderia se tentar observar e mostrar como o nível do discurso, nas suas variadas formas, justifica ações que até ferem frontalmente a lei mas se apoiam numa *doxa* de identidades substancializadas generalizada na sociedade. Há muito o que se pode investigar neste ponto e pensar em termos teóricos, afora o fato que isto possa ajudar a ação indigenista objetivando o cumprimento da lei em sua verdadeiro espírito e



intenção. O discurso em foco, por exemplo, pode ser encarado como uma tentativa de transformar valores mais profundos numa aparência que não parece se chocar com valores outros com os quais, na verdade, estão em contradição. Outros agentes e grupos sociais não sentem esta necessidade e, de fato, há um campo complexo de agentes e grupos em alianças e oposições com valores convergentes e divergentes, implícitos e explícitos ou mais evidentes ou mais deslocados e dentro do qual os “antropólogos” se movimentam também. Para estes se põe a tarefa de estudar todo este campo e é neste sentido que este artigo espera fazer uma pequena contribuição.

## Bibliografia

- ABREU Filho, O. (1982), “Parentesco e identidade social”. In :*Anuário Antropológico 1980*. Rio de Janeiro e Fortaleza: Ed. Tempo Brasileiro e Ed. UFC.
- AGOSTINHO, P. (1990), “Amazônia - índios e objetivos nacionais permanentes”. In: *Boletim da Anai*, nos. 4 e 5, jan.-ag.
- BOURDIEU, P. (1980), “L’identité et la représentation: Éléments pour une réflexion critique sur l’idée de région”. In: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, no. 35.
- (1989), *O poder simbólico*. Lisboa e Rio de Janeiro: Difel e Ed. Bertrand Brasil.
- (1996), *A economia das trocas lingüísticas*. São Paulo: Edusp.
- CARNEIRO, M.M Da Cunha (1986), *Antropologia do Brasil*. São Paulo: Ed. Brasiliense.
- GUIMARÃES, A.S. (1998), *Preconceito e discriminação. Queixas de ofensas e tratamento desigual dos negros no Brasil*. Salvador: Programa a Cor da Bahia, Mestrado em Sociologia, FCH, UFBA.
- ELIAS, N. (1990), *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar.
- LYONS, J. (1981), *Language and Linguistics. An introduction*. Cambridge etc.: Cambridge University Press.
- REESINK, E. (1983), “Índio ou Caboclo. Notas sobre a Identidade Étnica dos Índios no Nordeste”. In: *Universitas*, no. 32.
- (1994), “O jardim evolucionista de um jaguar eletrônico”. In: *Boletim da Anai*, no. 15.
- (1999), “Uma questão de sangue”. In: J.Bacelar e C.Caroso (orgs.), *Brasil: um país de negros?*. Rio de Janeiro e Salvador: Pallas e CEAO.
- (2001) Alteridades substanciais. apontamentos diversos sobre *índios e negros*. cd-rom Congresso Internacional “O desafio da diferença: articulando raça, classe e gênero”. Salvador: Comissão Organizadora com C. McCallum et. al..
- (no prelo) “Sete teses equivocadas sobre o chamado “500 Anos do Descobrimento do Brasil”. In: *Revista Vivência* no. 28.
- REESINK, E. e Carvalho, M.R. (1983), “A questão dos Pataxó-Hã-Hã-Hã: aspectos antropológicos e jurídicos”. Salvador: ms.
- SEYFERTH, G. (1997), “A assimilação dos imigrantes como questão nacional”. In: *Mana*, vol.3 no. 1.

## Notas

<sup>i</sup> Este artigo analisa material do passado e aqui me detenho em me debruçar sobre este objeto. No entanto, as suas premissas analíticas continuam válidas e o objeto investigado, a *doxa* da etnicidade brasileira e o papel do Estado também permanece basicamente inalterado. Algumas referências mais atualizadas serão feitas, especialmente nas notas.

<sup>ii</sup> A hipótese conhecida como Sapir-Whorf postula uma relação determinante das categorias e distinções lingüísticas para com a concepção da realidade e experiência do mundo por parte do falante de uma língua humana específica. Isso faria com que os sistemas lingüísticos se tornam incomensuráveis em suas diferenças. Nem é certo que essa variante extrema corresponde ao que o Sapir e Whorf propuseram, já que qualificam essa proposição com considerações enfraquecedoras do determinismo e a discussão mais atualizada na lingüística é limitada (veja a discussão de Lyons 1981: cap. 10.2). Certo é que existe forte correlação entre sistema lingüístico e cultura, mediado pelo uso social da língua (ib.: cap. 10.3-10.4).

<sup>iii</sup> Tal afirmação não significa cair em um idealismo absoluto, dentro do qual a construção do mundo se daria inteiramente à revelia dos objetos reais existentes. Os propósitos deste artigo são modestos, sem pretensões teóricas ou de tratar exaustivamente algum assunto. Mas, por outro lado, mesma algumas rápidas referências sobre a epistemologia na antropologia são relevantes, inclusive porque esta necessita até hoje de uma fundamentação melhor em epistemologia que poderia evitar certas armadilhas teóricas e fatuais (Bourdieu 1989). Daí, também, o uso de noções como capital simbólico e lingüístico do mesmo autor (Bourdieu 1989; 1996).

<sup>iv</sup> Para a discriminação racial basta citar o exemplo de que a lei Afonso Arinos nunca resultava em qualquer condenação, apesar da existência, comprovada, da influência de preconceito racial (exemplo lembrado por C. Moura em palestra no seminário “os direitos humanos na sociedade moderna”, Salvador, agosto de 1990). Desde então, houve certo aumento de queixas e uma maior visibilidade do racismo por parte de denúncias de vítimas e uma menor tolerância pública para com racismo. Por outro lado, um número de casos seguramente muito grande não chega a ser formalizado. Condenações são raríssimas, se é que as houve (para a análise de denúncias publicadas na imprensa entre 1989-1997 e de queixas na delegacias de Salvador e São Paulo, cf. Guimarães 1998). Além do mais, a lei, de fato, não facilitava registrar queixas como “discriminação racial”, ao ponto que a lei foi modificado em 1997. Aparentemente, no entanto, pelo que publicado no jornal “A Folha de São Paulo” até do segundo semestre de 2003 até o primeiro de 2004, há mais queixas mas permanece a dificuldade de caracterizar o fato como racismo.

<sup>v</sup> Parece irônico que governantes insuspeitos de maior simpatias pelos “povos” indígenas as vezes utilizam a expressão a “autodeterminação dos povos”, o que é exatamente o objetivo principal do movimento indigenista. Por exemplo, o então presidente Figueiredo, na sua visita à Colômbia, se referiu várias vezes à autodeterminação dos povos. Na verdade, é de se supor que se referia ao “Estado-Nação” ocidental, não a qualquer “povo”. Tal princípio perdura até hoje: a real autodeterminação dos “povos indígenas” na realidade é obstruída por todos os governos centrais, independentemente a qual partido pertence o presidente do país.

<sup>vi</sup> No limite, isto implica num apoio à soberania completa dos povos indígenas, muito temido em certos círculos (em special pela chamada doutrina da “segurança nacional”). Este aspecto faz parte da xenofobia evolucionista e desenvolvimentista explorada pelos interesses anti-indígenas contra a demarcação e homologação das Terras Indígenas. O exemplo atual (2003-2004) da homologação de Terra Raposa do Sol por um governo supostamente simpático à movimento indígena é mais do que eloquente como interesses políticos e ideais evolucionistas e desenvolvimentistas se sobrepõem vergonhosamente ao reconhecimento dos direitos congênitos e constitucionais dos “índios”. Entretanto, contrário ao medo até irracional, no contexto atual uma opção independentista seria irrealista e contraproduziva para o bem-estar dos povos em questão. O que está em jogo, então, é o reconhecimento destes povos como *etnias*, incluída a dimensão política, e uma articulação com a sociedade nacional que faz jus a esta diferença (v. Agostinho 1990).

<sup>vii</sup> Para a análise do conceito de identidade étnica deste ponto de vista, veja Carneiro da Cunha (1986 capítulos a partir das páginas 97 e 119). Nos Estados Unidos ocorre que cada gota de sangue negro faz o sujeito parte do grupo estigmatizado, mas para ser índio precisaria, segundo o mesmo grupo majoritário, de mais sangue para ser mais “puro”. Duas maneiras de estigmatizar pelo mesmo grupo dominante: uma que aumenta o número de estigmatizados mantendo a “pureza” de si, outra que desqualifica ainda mais os discriminados quando não suficientemente “puros” e os exclui dos parcos benefícios de pertencer a este grupo dominado.

<sup>viii</sup> Veja para uma elaboração maior, Reesink e Carvalho 1983.

<sup>ix</sup> Na Amazônia Ocidental a classificação “*caboclo*” parece ser praticamente equivalente a “*índio*”, ao ponto de índios que recusam o contato serem distinguidos como “*caboclos brabos*”. No Nordeste, entretanto, o “*caboclo*” aparece muito mais como um ex-índio, um descendente degenerado de índio, alguém que, apesar da ascendência, é diferente por isto, mas não mais “*índio*” (veja, por exemplo, Reesink 1983).

<sup>x</sup> A análise que segue tem uma inspiração considerável na proposta de Bourdieu para o “poder simbólico” (1989: cap.1), além da mencionada violência simbólica e a análise da identidade regional (1980).

<sup>xi</sup> Ver a análise de Elias no pós-fácio de “O processo civilizador” (1990).

<sup>xii</sup> Um dos poucos estudos a respeito é Abreu Filho 1982 (Para uma discussão do caso dos índios nordestinos, Reesink 1999; para um quadro mais geral na história do Brasil, Reesink 2001).

<sup>xiii</sup> Isso aponta para uma forte continuidade com o ideário do “caldeamento” (mestiçagem) dos militares no Estado Novo: grupos étnicos de imigrantes, em particular os alemães, eram considerados brasileiros por nascimento mas faltando em “brasilidade” em termos culturais e raciais. Caracterizados como “quistos étnicos” ou “raciais” o Exército assumiu a repressão dos traços socioculturais indesejáveis dos “alienígenas”, uma “campanha de nacionalização” contra os “inimigos” ou “traidores da pátria” para consolidar a unidade do Estado-Nação (Seyferth 1997).

<sup>xiv</sup> Pontos mais elaborados em Agostinho 1990. Os exemplos são da época em que este artigo foi escrito, mas as mesmas idéias surgem, de vez em quando, na imprensa. Respostas do “cientista social” Jaguaribe a perguntas feitas após uma palestra na Escola Superior de Guerra demonstram a mesma *doxa*. Este ousou prever que não vai haver índio no ano 2000” (Reesink 1994: p.9). Hoje, depois do ano 2000, os índios desmentiram a previsão, ao mesmo tempo em que a ficção social dos “500 anos do Descobrimento do Brasil” provocou muitas declarações tributárias da mesma ortodoxia (veja Reesink 2004).

<sup>xv</sup> De um ponto de vista mais amplo, antropológico, tanto o ideário da “civilização ocidental” (cristão ou capitalista) quanto a ideologia comunista parecem ser variantes de uma mesma matriz ocidental, o evolucionismo (com diferenças importantes, é óbvio).

<sup>xvi</sup> O que foi o caso de jornalistas francesas que filmaram a morte de uma índia Yanomami e que foram objeto de uma investigação para apurar uma eventual “omissão de socorro” por parte *deles*.