

O PLURALISMO BRASILEIRO NA BERLINDA

Alcida Rita Ramos

Trata-se aqui duas das premissas básicas sobre a formação da nação brasileira: a unidade territorial e lingüística e a homogeneidade cultural. Uma incursão pela história das fronteiras do Brasil com seus vizinhos revela o modo como se foi construindo o Brasil, enquanto nação entre nações, principalmente por meio da ocupação *de facto* de territórios distantes do centro de poder, e depois por meio de argumentos *de jure* elaborados pela diplomacia brasileira do século XIX. Por sua vez, uma análise da ideologia indigenista expõe a ambivalência que a nação brasileira nutre por seus povos indígenas, ora tidos como exemplos de pureza e sabedoria, ora como obstáculos ao desenvolvimento do país. É nos meandros dessa ambivalência que os indígenas brasileiros se distinguem dos demais povos nativos das américas e que o Brasil se faz inteligível como nação que reluta em admitir oficialmente a sua pluriethnicidade.

A nação brasileira vem-se construindo sobre duas premissas principais: uma é a unidade territorial e lingüística; a outra é a suposta homogeneidade cultural que resultou da combinação de três “raças”: indígena, negra e européia. A primeira premissa, no que concerne à territorialidade, sustenta-se empiricamente, ainda que tenha sido um grande foco de contestação em séculos passados. No que tange a unidade lingüística, se excluirmos as cerca de 170 línguas indígenas, o alemão, italiano, japonês, entre outros idiomas falados oficiosamente pelo país afora, mais a miríade de dialetos que recobre a nação, o português é, de fato, o que distingue imediatamente o Brasil do resto das américas. Porém, a segunda premissa, da homogeneidade cultural, não passa de mistificadora ideologia. Quero chamar a atenção para o caráter fictício dessa homogeneidade e tomar como foco o indigenismo para analisar as razões pelas quais o pluralismo, enquanto realidade social, continua a ser oficialmente negado no Brasil, apesar de um certo esforço retórico em contrário. Por indigenismo quero dizer mais do que políticas indigenistas, oficiais ou não. Incluo nesse conceito o vasto campo de imagens populares e eruditas construídas pela população nacional e pelos próprios índios e sobre as quais se constroem as muitas faces do *índio* (Ramos 1998, 2003a).¹

“Ai esta terra ainda vai cumprir seu ideal....”

Primeiro, vamos à questão da unidade territorial. O Tratado de Tordesilhas, celebrado entre Portugal e Espanha em 1494, dividia o Novo Mundo,

¹ Sou grata a Wilson Trajano e a Ricardo Ventura Santos por suas leituras cuidadosas deste texto.

conhecido ou por conhecer, em duas partes iguais, por meio de um meridiano que ia “de pólo a pólo” (Ribeiro e Moreira Neto 1993: 71). A parte oriental coube ao rei de Portugal e seus descendentes “para sempre” e a parte ocidental aos reis de Espanha e seus descendentes também “para sempre”. Por esse tratado, Portugal tinha direito a menos da metade do que é o Brasil atual.

Seis anos depois, o almirante português Pedro Álvares Cabral “descobria” o Brasil. O que ele descobriu estava dentro dos limites “portugueses” de Tordesilhas, mas pelos séculos afora a colônia portuguesa expandiu-se imensamente para oeste, primeiro pela ganância da população crioula engajada na escravização dos índios e na mineração, e mais tarde pela astúcia da diplomacia brasileira, que conseguiu incorporar grandes porções de terra que, por tratados seculares, pertenceriam aos países vizinhos. Ainda no século XVI, a chegada de outros poderes europeus, especialmente a França e a Holanda com seus projetos coloniais no Brasil, reduziram a chiste histórico a fantasia ibérica de manter o tratado de Tordesilhas “para sempre”.

É gritante o contraste do destino nacional dos países hispano-falantes com o do Brasil. Enquanto o mundo colonial espanhol nas américas se fragmentou em mais de uma dúzia de estados independentes, Portugal reteve o domínio sobre uma única, gigantesca e indivisa colônia. Alguns autores (Buarque de Holanda 1989 [1936], Carvalho 1996) têm atribuído esse contraste ao modo como Portugal e Espanha conduziram suas políticas de educação colonial. No mundo hispânico, criaram-se universidades desde o início do século XVI, enquanto no Brasil, os filhos da elite crioula iam educar-se na velha universidade de Coimbra. A primeira universidade brasileira só foi criada no século XIX. Assim, a consciência nacionalista foi moldada de modos diferentes no mundo crioulo espanhol e português (Bernard e Gruzinski 1999). Nos países hispânicos, as universidades locais contribuíram imensamente para formar a consciência nacionalista que levou as colônias à independência. Cada uma daquelas universidades coloniais corresponde à capital dos atuais estados hispano-falantes.

O efeito diferenciado da educação nacional no caso das colônias espanholas, em contraste com a educação uniforme metropolitana restrita a uma pequena elite, no caso do Brasil, também ajuda a explicar os diferentes modos como se deu o processo de independência. Enquanto os países hispânicos obtiveram sua independência depois de prolongadas guerras alimentadas por fortes ideais nacionalistas, no Brasil ela resultou de uma negociação, ainda que difícil, entre a coroa portuguesa e a elite brasileira. A independência de 1822 foi proclamada de maneira súbita e não violenta com o apoio indireto do povo, mas sem a participação direta (Fausto 1994: 127-34). Como se não bastasse, foi o próprio príncipe regente de Portugal que entrou na história pátria brasileira como o herói da independência e o

primeiro imperador da nova nação com o título de D. Pedro I. Nove anos depois, aquela mesma elite forçou-o a abdicar do trono brasileiro. D. Pedro I regressou a Portugal onde se tornou D. Pedro IV. Seu filho de cinco anos, nascido no Brasil, foi o segundo e último imperador com o título de D. Pedro II, destronado pelo golpe militar que instaurou o regime republicano em 1889. Houve inúmeras rebeliões e uns poucos movimentos separatistas em várias partes do país, tanto na era colonial quanto depois da independência, mas quase todos tiveram repercussões apenas regionais e nunca chegaram a ameaçar a integridade político-territorial do Brasil (Fausto 1994). Mas é no campo das relações internacionais que se percebe mais claramente o *ethos* estatal brasileiro.

Ao examinar a questão das fronteiras do Brasil com os países vizinhos fica-se tentado a associar a aura de homem cordial, que tão fortemente aderiu ao “caráter nacional brasileiro” (Leite 1992) e foi vibrantemente criticada por Sérgio Buarque de Holanda (1989 [1936]), ao estilo diplomático do Brasil na resolução de suas pendências territoriais. Embora a noção de homem cordial incluía aspectos como o desrespeito puro e simples aos direitos alheios (o famoso “você sabe com quem está falando?” [Da Matta 1979: 139-193]), na sua versão diplomática a arrogância crassa do cotidiano da desigualdade doméstica é substituída pelos finos poderes de persuasão de que foi pródigo o período entre o segundo império e as primeiras décadas da república. Porém, a exemplo do trato da desigualdade interna, o que para o ganhador é justiça, para o perdedor é abuso de poder, ou seja, aos brasileiros as vitórias territoriais pareceram justas e um prêmio ao talento diplomático, mas, para alguns vizinhos, perder terras para o já imenso Brasil nada mais foi do que uma prova da sua vocação imperialista.

Fica-se também impressionado com a concentração desses sucessos diplomáticos nas mãos de um único homem, o Barão do Rio Branco. Dos sete pleitos mais difíceis sobre limites internacionais (de 1889 a 1909), seis foram conduzidos por Rio Branco, todos a favor do Brasil. O sétimo, envolvendo a Grã-Bretanha, ficou a cargo de outro grande vulto da história brasileira, Joaquim Nabuco. Levado a arbitramento, o caso foi favorável à Inglaterra e o Brasil perdeu uma parte do que é hoje o estado de Roraima. É-se mesmo levado a divagar sobre o que seriam as dimensões e os contornos do Brasil de hoje se o Barão nunca houvesse nascido ou tivesse vivido em outra época. Contexto sócio-político e personalidade mais uma vez se unem para definir o curso da história, neste caso, de dimensões continentais e de repercussões duradouras.

Somar para reinar

A independência das colônias ibéricas na América do Sul trouxe consigo um emaranhado de tratados que ora se reforçavam ora se contradiziam e que

ocupou gerações de juristas de todos os países do continente sul-americano na tentativa de chegar a uma definição sobre o que pertencia a quem (Rio Branco 1947, Lins 1965, Xavier 2000, Menck 2001). Portugal e Espanha deixaram os limites de suas ex-colônias em total desalinhamento, cabendo aos novos estados independentes a árdua tarefa de arrumar a casa, muitas vezes empregando métodos de agressão armada, alguns dos quais chegaram até ao século XX, como no caso do litígio entre Peru e Equador, entre Colômbia e Venezuela e entre Venezuela e Guiana (ex-britânica).

Da cacofonia de tratados ao longo de dois séculos Rio Branco descartou a maioria dos argumentos, em geral burocráticos e administrativos, e fixou-se no princípio do *uti possidetis*, o direito à posse de quem ocupa um determinado território, princípio esse evocado pela primeira vez no Tratado de Madrid de 1750, por sinal pelo brasileiro Alexandre de Gusmão, ligado à corte portuguesa. Carro-chefe das argumentações jurídicas de Rio Branco, tanto em negociações com os países vizinhos como em cortes de arbitramento, o *uti possidetis* foi especialmente benéfico ao Brasil devido à extraordinária expansão territorial promovida pelos chamados bandeirantes (Morse 1965) durante o período filipino na Península Ibérica. Com a anexação de Portugal à Espanha, os direitos territoriais nas colônias americanas deixaram de ser problema para as duas metrópoles, temporariamente unificadas. Foi justamente no século XVII que as bandeiras prosperaram, organizadas especialmente em São Paulo, para capturar índios, inclusive da Amazônia, para o trabalho das minas de ouro, diamantes e esmeraldas, responsável pelo avanço de frentes colonizadoras para oeste, ou seja, para as zonas limítrofes entre o Brasil e seus vizinhos (Monteiro 1994). Com a Restauração, voltou o interesse pelas divisões territoriais entre Portugal e Espanha, mas já a colônia portuguesa havia alcançado terras muito além das que ocupava em fins do século XVI (Lins 1965: 184). Ao se ater ao princípio do *uti possidetis*, Rio Branco sabia que este seria o único argumento capaz de justificar a expansão das fronteiras, já agora do Brasil independente. O fato consumado da presença física de brasileiros em terras reivindicadas pela França ao norte, pela Bolívia, Peru e Argentina a oeste, foi o fator decisivo para a ampliação do território brasileiro.

Nos séculos XIX e XX, o ouro no norte amazônico, a borracha na Amazônia ocidental e a frente agrícola no sul foram responsáveis por uma série de escaramuças envolvendo por vezes contingentes dos exércitos nacionais, como no caso da Argentina, do Peru e das Guianas britânica e francesa. As negociações fracassadas seguiam-se longos períodos de inação até que, um a um, todos os litígios foram resolvidos pela diplomacia de Rio Branco. O primeiro destes, com a Argentina, que reivindicava a região de Palmas, hoje parte do estado do Paraná, foi resolvido em 1889 por arbitragem dos Estados Unidos. O último, com o Peru, que preten-

dia reaver uma parte do Acre já negociada com a Bolívia, foi encerrado em 1909.

O caso da Bolívia merece atenção especial por suas conotações geopolíticas extracontinentais. Para fazer frente à ocupação do Acre por brasileiros, a Bolívia, no fim do século XIX, aliou-se à empresa privada estadunidense e inglesa, o *Bolivian Syndicate* (Stokes Jr. 1975: 308-353), cedendo-lhe a soberania de uma parte de seu território limítrofe com o Brasil. Interessada na indústria da borracha, essa companhia submeteu a Bolívia à humilhação de lhe repassar

o governo civil e a administração do território [...] o poder e autoridade, únicos, absolutos, exclusivos e independentes [...] para arrecadar as rendas, regalias, impostos, direitos e contribuições ... e o Governo transferiria à companhia, “pelo tempo da concessão, todas as terras públicas ou do Estado, edifícios, propriedades e direitos de todo gênero dentro dos limites do território” (Lins 1965: 276).

Opondo-se frontalmente a essas pretensões, o governo brasileiro fechou o trânsito fluvial à companhia, impedindo, assim, seu acesso às terras bolivianas. O Brasil negociou a retirada do *Bolivian Syndicate*, pagando-lhe 110 mil libras (Lins 1965: 292). O percurso tortuoso das negociações com a Bolívia pela posse do Acre prolongou-se até novembro de 1903, quando foi assinado o Tratado de Petrópolis, dando ao Brasil o domínio de mais de 190 mil quilômetros quadrados e menos de 2.300 à Bolívia (Rio Branco 1947: 14-30). O Brasil comprometeu-se a pagar à Bolívia uma indenização de dois milhões de libras e construir a estrada de ferro Madeira-Mamoré, que se tornaria símbolo de obra inútil e mortífera (Foot Hardman 1988). Durante os seis anos de sua construção, foram registrados os óbitos de mais de mil e quinhentos trabalhadores, sem contar os mortos anônimos que nunca foram contabilizados e que talvez somassem milhares. Eram operários trazidos de várias partes do mundo pela empresa construtora estadunidense (Craig 1947), vitimados por doenças como béri-béri, malária, febre amarela e outras moléstias tropicais (Carvalho 1999). Terminada em 1913, especificamente para escoar a borracha do Acre, a Madeira-Mamoré caiu em ruínas com o declínio comercial da borracha que começou justamente naquele ano! A sucata em que se transformaram trilhos e vagões é hoje exibida em museu de Porto Velho, capital do estado de Rondônia, por onde passava a estrada. De qualquer modo, já em 1909, o Acre rendeu ao Brasil com a extração da borracha mais do dobro do que foi gasto na sua aquisição (Lins 1965: 301).

Com justificativas que nada fizeram para dissipar o mal-estar dos vizinhos sobre o que viam como os desígnios imperialistas do Brasil, Rio Branco tentou convencer a todos que a Bolívia saiu do impasse tão ganhadora quanto o Brasil.

Verdadeira expansão territorial só há agora e com a feliz circunstância de que, para a efetuar, não espoliamos uma nação vizinha e amiga, antes a libertamos de um ônus, oferecendo-lhe compensações materiais e políticas, que desde já se revelam como verdadeira equivalência e que o futuro se encarregará de traduzir em outros tantos laços de solidariedade internacional (Rio Branco 1947: 29).

O caso *Bolivian Syndicate* rendeu ao Brasil a posse do Acre e uma atitude defensiva contra a “cobiça estrangeira” sobre a Amazônia que continua firmemente arraigada no nacionalismo pátrio.

A insistência de Rio Branco em evitar soluções bélicas e privilegiar a negociação diplomática tem sido atribuída em parte ao impacto que lhe causou a destruição do Paraguai pela chamada Guerra da Tríplice Aliança de 1864 a 1870 (Doratioto 2002), em que aquele país foi arrasado pelos exércitos do Brasil, Argentina e Uruguai.

O povo de um milhão via-se reduzido a duzentos mil, com noventa por cento de mulheres; e ao terminar a guerra “não existia no país uma cabeça de gado, uma ave de criação, um grão de milho, de arroz ou de trigo; tudo estava extinto, esgotado. A nação ficava em ruínas, consumida, aniquilada” (Lins 1965: 67).

A derrocada do Paraguai, cujos efeitos ainda perduram (Warren 1978, Marques 1995), ecoou pelo continente sul-americano como um alerta contra soluções bélicas levadas às últimas conseqüências.

Em suma, a unidade territorial do Brasil foi, portanto, um longo processo de construção ou de invenção, no espírito de Edmundo O’Gorman (1992). Suas fronteiras terrestres foram se ampliando ao sabor de ocupações e contestações, de conflitos abertos, como com a Argentina, o Peru e as Guianas britânica e francesa, e de ousadas argumentações diplomáticas. Essas fronteiras perfazem hoje um arco de mais de 16 mil quilômetros de extensão, cujas extremidades estão separadas por cerca de oito mil quilômetros de costa atlântica, “do Oiapoque ao Chuí”, como reza a fórmula do orgulho nacional. Ao longo desse arco a cadeia de disputas por território envolveu quase todos os vizinhos, dois deles representados por grandes potências mundiais: a Inglaterra e a França. Com raras exceções (Colômbia, Venezuela e Guiana holandesa), todos os vizinhos manifestaram, de uma maneira ou de outra, seus protestos pelo gosto expansionista brasileiro.

A segunda metade do século XIX deu ao Brasil inúmeros motivos para se preocupar com a questão da unidade territorial. Foi a época mais acirrada das revoltas internas, dos movimentos separatistas e das disputas sobre fronteiras internacionais. Enquanto as últimas foram resolvidas pelo poder de persuasão diplomática, as primeiras foram sufocadas pelo irrefutável argumento weberiano do uso legítimo da força bruta pelo estado e substituídas

por acirrados conflitos agrários que, embora sem questionar a unidade nacional, põem a descoberto a imensa desigualdade social que continua a reinar no país. Exemplo disso é o movimento dos sem-terra (Chaves 2000), que chega ao século XXI desafiando, mesmo que involuntariamente, a ideologia do brasileiro como homem cordial.

Este breve percurso pela história de como foram construídos os limites territoriais do Brasil também revela uma faceta tão contraditória quanto atual: os propalados vazios demográficos da região amazônica. Contraditória porque conviveu com afirmações de ocupação territorial distintamente brasileira, por exemplo, no Acre e no Amapá; atual porque persiste ainda nos discursos militares e desenvolvimentistas sobre segurança nacional e a exploração comercial da região. De especial longevidade é a desatenção para com os povos indígenas habitantes da faixa de fronteiras. Eles são em geral invisíveis e quando mencionados é como se fossem meros componentes da paisagem, pouco ou nada influenciando no curso dos acontecimentos, ou um assessorio útil para a invasão de suas terras. Os trechos abaixo são representativos da “atitude distraída” (Rivière 1995) com que os poderes nacionais lidaram com a presença indígena. Sublinho as passagens mais reveladoras. “Os índios nunca representaram ameaça: pelo contrário, o seu conhecimento dos recursos da floresta e da navegação costeira e fluvial foi *da maior utilidade para os colonos*” (Cardoso 1984: 19). “O caso do Acre fôra a princípio de geografia e história ... Veio, porém, a caber à Bolívia em virtude de um tratado feito em época na qual *não estavam ainda povoadas as bacias do Alto Purus e do Alto Juruá*, embora já exploradas e conhecidas como brasileiras” (Lins 1965: 270). Sobre a terra cedida à Bolívia, escreveu Rio Branco: “em Mato Grosso, *inteiramente desabitadas* (sic) e pela maior parte coberta de água, pois terra firme havia apenas 78 quilômetros quadrados” (Lins 1965: 298). Escrevia ainda: “... segundo a orientação da marcha do povo brasileiro na *conquista de mattas desertas*” (Rio Branco 1947: 84-85). A presença indígena conta como deserto inteiramente desabitado. Na fronteira com a Guiana inglesa “seria apenas um reconhecimento e uma nova consagração dos princípios do direito internacional aplicáveis, *em um hinterland deserto*, às esferas de influência que resultam da ocupação de uma costa marítima e do curso inferior dos rios que desembocam nessa costa” (Rio Branco citado em Lins 1965: 220).

Tanta insistência nos vazios demográficos, onde habitavam povos indígenas bem mais numerosos do que seus atuais descendentes – e isto não é exclusividade brasileira, como mostra Smith (1983) sobre a Amazônia peruana –, revela a vontade de se construir uma nação uniforme, livre de diversidades potencialmente perturbadoras da unidade pátria.

Passemos, pois, à segunda premissa, a da homogeneidade sócio-cultural do Brasil.

Subtrair para conquistar

Um dos recursos mentais que alimentam a imaginação nacional sobre as minorias internas é o mito de criação do país segundo o qual a nacionalidade surge como o resultado feliz da mistura de três raças: indígena, negra e européia, ou seja, portuguesa. Porém, a versão brasileira do mito das três raças – a exemplo de outras manifestações latino-americanas, como o das três potências na Colômbia (Taussig 1987: 171-187) – não foi criada para acomodar as legítimas diferenças raciais e étnicas do tipo multiculturalismo. O que os *bricoleurs* desses mitos queriam era instilar o vigor genético dos brancos sobrepujando, assim, as outras duas “raças” num processo de mestiçagem que todos conhecemos como branqueamento. As três raças eram apenas ingredientes de uma nova receita de homogeneidade nacional que, se não era exatamente racial, era, no mínimo, cultural e ideológica. Ao contrário do modelo do multiculturalismo, o povo brasileiro seria então um amálgama de raças branqueadas com um sabor nacional único e uniforme. Ao invés do padrão de diferenças separadas, mas iguais, teríamos aqui um desenho nacional para misturados desiguais.

Em 1995, Darcy Ribeiro, o celebrado antropólogo e político brasileiro, declarou: “os brasileiros se integram em uma única etnia nacional, constituindo assim um só povo incorporado em uma nação unificada, num Estado uni étnico”. E continuou: “A única exceção são as múltiplas micro-etnias tribais, tão imponderáveis que sua existência não afeta o destino nacional” (Ribeiro 1995: 22). Ribeiro, que havia profetizado a total extinção dos índios brasileiros antes do século XXI, admitiu seu erro no início dos anos 1980, face ao rápido crescimento dos movimentos indígenas e à revitalização étnica de vários povos, mas nunca acreditou realmente na capacidade política dos índios brasileiros fora do âmbito de suas próprias sociedades. Ribeiro acertou ao dizer que o impacto da população indígena nos assuntos nacionais é insignificante, mas errou ao não reconhecer o poder simbólico da indianidade na mentalidade nacional. Considerações factuais como tamanho demográfico ou prosperidade econômica, por mais importantes que sejam no campo do poder interétnico, não esgotam as possibilidades de influência dessas minorias étnicas. Há mais na nacionalidade do que mera racionalidade. Voltarei a isto mais adiante.

Nos últimos 20 anos, o Canadá e 16 países latino-americanos, incluindo o Brasil, fizeram reformas constitucionais que incorporaram garantias dos direitos fundamentais das minorias étnicas. Várias dessas constituições declaram explicitamente que o país em questão é uma nação pluriétnica. Mas não o Brasil. Embora a Constituição de 1988 garanta aos indígenas o direito de permanecerem índios em termos culturais, sociais e territoriais, em nenhum momento ela explicitamente declara ser o país uma nação plu-

riétnica. Aliás, esta parece ser uma questão espinhosa para a elite jurídica brasileira. Durante um seminário em 2001 sobre Minorias e o Direito ao qual compareceram juristas e antropólogos, em meio a muita pompa e circunstância numa das altas cortes de justiça em Brasília, uma advogada extremamente dedicada à defesa dos direitos das minorias discordou publicamente do meu comentário de que a constituição brasileira não reconhece sua pluriétnicidade (Almeida e Pereira 2003: 257). Em sua apresentação, ela quis mostrar que, embora isto não seja afirmado explicitamente, as muitas cláusulas da constituição em prol das minorias fazem do Brasil, de fato, uma nação pluriétnica. No intervalo do seminário, longe do microfone, voltei ao tema do silêncio da constituição sobre essa questão e, com uma expressão de ansiedade, a advogada aconselhou-me a não dizer isso em público, principalmente na presença dos juristas conservadores ali presentes. Como eu suspeitava, há mesmo um tabu em torno da pluriétnicidade como política oficial. Nos bastidores daquele solene seminário, minha impressão não poderia ter sido mais claramente confirmada.

Como nesta oportunidade focalizo a questão indígena, não tocarei no assunto da negritude no Brasil, que é igualmente complexo (O'Dwyer 2002, Almeida e Pereira 2003). Para mostrar como a nação brasileira resolve, ou deixa de resolver, suas ambigüidades para com seus outros significativos, concentro-me na questão indígena porque me é mais familiar. No embate entre ideologia e prática decorrente da crença e da práxis do mito das três raças, a questão é: como dissolver o índio e conservá-lo ao mesmo tempo.

Desde o século XVI, quando os jesuítas eram a maior força em promover políticas indigenistas, a história do indigenismo brasileiro tem sido um longo exercício em tentar combinar o que é virtualmente impossível: políticas assimilacionistas e ações segregadoras. Os jesuítas almejavam transformar os índios em cristãos, incorporando-os à ordem do mundo europeu, mas, ao mesmo tempo, confinavam-nos em verdadeiros campos de concentração sob a rígida disciplina das missões. Quando, no século XVIII, o Marquês de Pombal expulsou os jesuítas das colônias portuguesas, instaurou o Diretório dos Índios, um sistema de controle especial destinado a integrar a população indígena à corrente da produção colonial (Almeida 1997). Mas os gestores dessa política mantiveram os índios sob constante vigilância, pouco diferindo das missões jesuíticas. E, já no século XX, quando a primeira república criou o Serviço de Proteção aos Índios (1910), o objetivo último era assimilar os povos indígenas à sociedade nacional. Mas, enquanto os nativos não estivessem preparados para isso, era preciso "protegê-los" no confinamento de reservas contra a rapacidade da sociedade nacional. Na ideologia positivista explicitamente comteana que inspirou os fundadores do Serviço de Proteção aos Índios, esperava-se, com amor e dedicação, retirar os

índios de seu “estado fetichista” (Lima 1985) e projetá-los diretamente ao nível científico da civilização, saltando, assim, o estágio metafísico obscurantista representado pelos missionários. Sob o manto de progressista, essa postura, de fato, declarava a velha separação oficial de igreja e estado como política da jovem república. Como em outros momentos nervosos na história do Brasil, na virada republicana, a questão indígena encapsulou os anseios e as contradições dos dirigentes da nação.

“Vocês são parte de nós, mas devem manter-se à distância”. Como uma maldição, uma esfinge moderna, essa sentença de um verdadeiro super-ego nacional condena os índios à devoração cultural, já que é impossível desvendar o seu enigma. O homem comum pode repetir muitas vezes que a sua avó índia foi apanhada a laço, querendo com isso dizer que é um autêntico brasileiro ligado metonimicamente aos proverbiais selvagens, “primeiros habitantes do país”, mas note-se que ele mantém seu mito pessoal das três raças a uma confortável distância genealógica e de gênero: nunca é a mãe nem o pai nem o avô. Já uma avó índia, mulher e antiga, é confortável como um ornamento que se usa um dia e se guarda no dia seguinte. Ao contrário, a coetaneidade é muito mais difícil de tolerar. No imaginário nacional, o índio bom é o índio remoto, seja no tempo, seja no espaço. O índio bom é o primeiro habitante do país metamorfoseado em ícone ancestral que deu suor e sangue para fertilizar o que viria a ser o nascimento da nação brasileira.

É interessante examinar alguns dados sobre categorias raciais numa amostra populacional de 1998 realizada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (Schwartzman 1999). A amostra cobriu 90 mil pessoas acima de 10 anos provenientes de seis áreas metropolitanas. Todos se declararam “brasileiros” com origens específicas. Foram listadas as 10 principais categorias de origem que incluem a africana, espanhola, indígena, judia, negra, árabe, alemã, italiana, portuguesa e japonesa, além de “outros” não especificados. Embora os dados não revelem como as perguntas foram feitas e respondidas, eles indicam que, em vez de privilegiar a mistura de raças no estilo *melting pot*, a atenção dos entrevistados concentrou-se em origens específicas. Numa versão um tanto diluída do mito das três raças, as maiores percentagens foram: negra, indígena e portuguesa. Isto pode dar a falsa impressão de que os indígenas são uma forte presença na composição demográfica nacional. Mas, a meu ver, o que esses dados sinalizam é o desejo de realizar a expectativa de que “as populações mais antigas no país” (Schwartzman 1999: 8), ou seja, as três raças do mito fundador, são mais importantes para a identidade brasileira do que os imigrantes tardios. No caso da declarada origem indígena, esse desejo, enquanto expectativa e não realidade, parece evidente face ao reduzido número de índios no país e sua relativa segregação da sociedade nacional.

Diferentemente de países sul-americanos como Equador, Peru e Bolívia, cuja população indígena é muito grande, se não a maioria, no Brasil registra-se a menor população indígena das américas. Até mesmo a Argentina, depois das brutais guerras anti-indígenas conhecidas como *la conquista del desierto*, parece haver mais índios do que no Brasil em termos absolutos e, certamente, em proporção à população nacional. Enquanto no Brasil os índios representam no máximo 0,5%, na Argentina estima-se que sejam 1% do país (Hernández 1992, 1995: 267, nota 4). Apesar do constante crescimento demográfico desde a década de 1950, quando o número de indígenas não passava de 100 mil (caberiam todos com folga no estádio de futebol do Maracanã, segundo Melatti 1980: 26), a população indígena brasileira não representa qualquer ameaça política ou geopolítica para o estado nacional. Existem mais de 200 grupos étnicos falando mais de 170 línguas diferentes e vivendo em comunidades muito dispersas, ocupando cerca de 12% do território nacional. Sua educação formal ainda é extremamente deficiente e poucos completam cursos superiores (Terena 2000). Por todas essas razões, os povos indígenas no Brasil, que já foram maioria em tempos coloniais, atualmente não têm impacto significativo nem demográfico nem intelectual nem político sobre os assuntos da nação.

Porém, por menor que seja essa minoria indígena, sua presença simbólica tem povoado com grande potência as mentes e, como revela a amostra de 1998, as veias imaginadas da sociedade brasileira. Curiosamente, parece que essas veias não são tão imaginadas assim, se considerarmos um estudo recente sobre o perfil genômico da população nacional: de 22% (no Nordeste) a 54% (no Norte), do DNA brasileiro, especificamente o DNA mitocondrial, ou seja, pela linha materna, é de origem indígena (Pena, Carvalho-Silva, Alves-Silva, Prado e Santos 2000), o que afinal vem dar credibilidade científica ao folclore da avó índia que foi apanhada a laço.

Neste aspecto de minoria visível, o Brasil não está sozinho. A exemplo do estádio do Maracanã, diz Michael Taussig: “Num país como a Colômbia, onde toda a gente classificada pelos censos do governo como índios caberia em poucas quadras urbanas, a enormidade da magia atribuída a esses índios é surpreendente” (Taussig 1987: 171). Ficamos mesmo tentados a arriscar uma vasta generalização e dizer que quanto menor a população indígena, maior visibilidade ela tem, seja essa visibilidade política ou simbólica. Mas existem fortes contra-exemplos, como a Argentina e os Estados Unidos, só para mencionar dois países onde os índios não são apenas minoria demográfica, mas socialmente invisíveis (na Argentina, ver Carrasco e Briones 1996), ou folclorizados até à irrelevância (nos Estados Unidos, ver Stedman 1982).

A inegável ambivalência do estado e sociedade brasileiros para com seus povos indígenas mostra como é grande o espaço que eles ocupam no imaginário nacional. Desde os tempos coloniais até ao presente tem sempre

havido duas principais visões sobre o papel dos índios na vida nacional. De um lado, há a idéia de que eles representam tudo de que o país se deve orgulhar: natureza exuberante, ausência de malícia, vivacidade, afabilidade. Do outro lado, há a postura de que a nação não chegará ao pleno desenvolvimento social, econômico e político, precisamente porque existem índios em seu território. Para dar um exemplo dessa ambivalência subjacente, cito um autor. Afonso Arinos de Melo Franco, proeminente intelectual que, em 1937, escreveu um delicioso livro cantando as virtudes dos índios brasileiros e sua forte influência nas ideologias da Revolução Francesa (Franco 1976 [1937]), apenas um ano antes lamentava a imaturidade da vida política do país e atribuía o desprezo nacional pela legalidade aos “impulsos dos resíduos culturais afro-indígenas” que foram transmitidos aos brasileiros “no ‘estágio embrionário’ dos índios e dos negros que fundavam seu mundo na força e não na razão” (Franco citado em Leite 1992: 245-247). Esta oscilação entre elogio e condenação é a receita típica para o que Gregory Bateson (1972) chamou de *double bind*. A duplicidade de amor e ódio construída na imaginação do país sobre os índios, fatalmente passa para os próprios índios. Portanto, não é de surpreender que, há poucos anos atrás, um índio mestiço do sul do país divagasse filosoficamente: “Meu lado branco vai morrer sem entender meu lado índio” (Ramos 1998: 284).

O estado brasileiro tem feito várias tentativas para acabar com a ambivalência étnica ao propor mudanças no status especial dos indígenas. Desde a fase colonial, quando foram ultrapassados demograficamente pelos colonos, os índios têm sido tratados, tanto na legislação quanto na prática, como crianças que precisam de orientação paterna para alcançar sua maturidade, quer dizer, tornar-se simplesmente brasileiros. O Código Civil de 1916, que só em 2002 foi atualizado pelo Parlamento, juntava os índios ou “silvícolas”, os menores de idade e outros cidadãos legalmente limitados, como as mulheres casadas, na categoria de “relativamente incapazes” para certos atos da vida civil. O novo Código Civil reduz os índios a um parágrafo singularmente brusco: “a capacidade dos silvícolas será regulada por legislação especial”. Além do anacronismo da expressão “silvícolas”, o que chama a atenção é que os índios de carne e osso foram expulsos do Código Civil, mais uma vez relegados a um canto das preocupações do estado. Como sempre, eles nunca foram consultados sobre essas decisões que afetam diretamente suas vidas.

Na prática, o status especial de relativamente incapazes significa submeter os índios a um tutor, que é o próprio estado, freqüentemente chamado de infiel devido aos constantes abusos de poder e, em alguns casos, flagrante desrespeito aos direitos humanos dos povos indígenas. Como esse tutor infiel tentou pôr um fim à tutela? Simplesmente “emancipando” os índios. Os agentes do governo contavam com o apelo desse subterfúgio

semântico: quem poderia ser contra a emancipação, um conceito tradicionalmente usado para designar a libertação de uma condição opressora? Contavam talvez com uma reação positiva por parte dos índios e seus aliados. Mas quando, em 1978, o ministro do Interior ao qual a Fundação Nacional do Índio (Funai) estava subordinada, anunciou seu decreto de emancipação, encontrou uma tremenda resistência de índios, antropólogos, advogados, jornalistas, clérigos e todos aqueles que estavam diretamente engajados ou eram apenas solidários à causa indígena. Por que os índios rejeitaram a emancipação? Porque emancipar-se representava deixar de ser índio. Porque transformados em meros brasileiros, eles passariam a viver em terras que seriam objeto de propriedade privada e, portanto, alienáveis, pois no entender dos legisladores, os índios só teriam direito ao uso exclusivo e permanente de suas terras na condição de se manterem como menores tutelados pelo estado. Em primeiro lugar, não passou pela cabeça dos índios abdicar da sua identidade étnica, não como índios genéricos, mas como membros de etnias específicas, como Terena, Xavante ou Kayapó. Alguns de seus líderes ficaram assombrados com esse prospecto. Em segundo lugar, como cidadãos comuns, eles não teriam mais a proteção territorial que lhes fora outorgada quando foram declarados relativamente incapazes. Sob fortes protestos, o decreto de emancipação foi abortado.

Ao contrário das levas de imigrantes que povoaram uma parte considerável do país, especialmente no sul, o projeto indígena não é — pelo menos não tem sido até agora — diluir-se na massa “indiferenciada” da população nacional pela via da assimilação, como vem ocorrendo com alemães, italianos ou japoneses, sejam quantas forem as gerações necessárias para tal. Confinar alemães e japoneses em campos vigiados no Brasil durante a Segunda Guerra Mundial mostrou que o estado esperava deles uma clara intenção de se abasileirarem. Isolá-los fisicamente em verdadeiros campos de concentração no sul do país foi uma mensagem contundente do estado brasileiro para que aqueles recalcitrantes europeus e asiáticos amputassem suas lealdades originais sob pena de sofrerem as conseqüências. Naquela conjuntura de alta tensão geopolítica, o Brasil mostrou, como que em negativo, que o imigrante é aquele distante que se quer próximo.

Por contraste, as reservas indígenas, para além da razão óbvia e historicamente justificada de garantir aos povos autóctones do país um mínimo de base vital, têm a utilidade adicional de mantê-los separados e alheios aos assuntos nacionais. É uma distância cultivada como se fosse uma reserva de ambigüidades com as quais a nação pode jogar o jogo duplo do índio como inspiração e do índio como estorvo, dependendo das circunstâncias e conjunturas específicas. Cumpre-se, assim, a charada do próximo que se quer distante. Em sua grande maioria meros lembretes diminutos do que foram os territórios étnicos antes da conquista, as reservas são, em si

mesmas, uma fonte perene de intolerância, não porque sem o confinamento controlado os índios seriam enclaves perigosos, como no caso dos imigrantes oriundos do antigo eixo nazi-fascista, mas porque muitos brasileiros consideram que “há muita terra para pouco índio”. Em suma, onde quer que estejam, como quer que sejam, os índios de carne e osso são como que uma neurose não resolvida ou uma altercação não apaziguada que o país tem consigo mesmo. Os índios-crianças, tutelados do estado, despertam uma considerável gama de emoções, que vai desde o ódio secular de certos segmentos regionais até à emulação ecológico-mística de quem culpa o ocidente pelos males do planeta (Ramos 2003a).

O humilhante “status especial” dos índios como tutelados começou a mudar com a constituição de 1988 (Ramos 2003b). Pela primeira vez desde 1500, o Brasil tinha uma política não assimilacionista para seus povos indígenas. De acordo com a nova constituição, os índios têm o direito de manter suas culturas e tradições, a posse permanente de suas terras (mas a propriedade continua sendo da União), e a capacidade de iniciar processos judiciais com a assistência do Ministério Público, sem a interferência do tutor, a Funai. Em outras palavras, a nova constituição decretou a sentença de morte do sistema de tutela. A vida civil indígena pode agora ser dividida em A.C. e D.C. – antes e depois da Constituição. Antes de 1988, ainda no regime militar (1962-1985), certas autoridades estatais, evocando a tutela, declararam ilegal a União das Nações Indígenas criada em 1980 (Hohlfeldt e Hoffmann 1982). Depois de 1988, viu-se uma proliferação de organizações indígenas, principalmente na Amazônia (Albert 2000). Daí em diante, algumas vitórias espetaculares foram ganhas na justiça, como o caso dos Panará que estão aptos a receber do estado uma grande soma de dinheiro como indenização pelos danos que sofreram durante a “pacificação” na década de 1970 (Arnt, Pinto, Pinto e Martinelli 1998; Cabral 2001). Houve também a decisão de demarcar a terra Yanomami depois de 23 anos de renhida campanha (Ramos 1995: 286-309).

As conquistas alcançadas na constituição de 1988 foram fruto de muito trabalho político na década anterior. Grupos pró-indígenas, incluindo o Conselho Indigenista Missionário ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil, foram instrumentais para projetar a causa indígena brasileira no circuito internacional dos direitos humanos. Numa época em que as organizações supranacionais, como a ONU, a OEA, a OIT, o Tribunal Russell, tornaram-se foros regulares que acatavam as demandas de povos indígenas de todo mundo, os índios brasileiros, ainda novatos nos jogos políticos do Ocidente, tiveram extraordinário sucesso ao pressionar o estado brasileiro a rever suas políticas indigenistas. Durante a Assembléia Constituinte de 1987-88, o Congresso Nacional em Brasília assistiu aos esforços do *lobby* indigenista, talvez o mais forte naquele momento. À medida que a causa indígena

ganhava maior visibilidade internacional, a ponto de alguns países serem censurados por desrespeito aos direitos humanos, os índios brasileiros iam-se beneficiando desse clima favorável. Estavam fortalecidos o bastante para influenciar os congressistas a aprovar leis que reconhecessem a legitimidade das sociedades indígenas com culturas e tradições legítimas, terminando, assim, a longa era de assimilação oficial.

Um dos aspectos que mais favoreceram os povos indígenas foi a grande sensibilidade do estado brasileiro com relação à sua própria imagem externa. Ameaças de denúncias a agências internacionais converteram-se em poder de barganha para os índios. Na década de 1980, o Banco Mundial, entre outros, no esforço de mostrar uma cara humana, abriu as portas às reivindicações indígenas e demandou dos estados clientes uma série de condições que incluíam medidas de proteção aos povos indígenas afetados por projetos de desenvolvimento (World Bank 1981). Embora esses gestos não passassem de fachada, eles tiveram algumas conseqüências importantes. Temendo cortes nos empréstimos dos bancos multilaterais devido ao desleixo para com os povos indígenas, o Brasil foi forçado a demarcar uma quantidade de terras indígenas e fornecer um mínimo de assistência de saúde (Albert 1989). Em outras ocasiões, os financiamentos foram simplesmente cortados, como no caso da cadeia de hidrelétricas no rio Xingu, depois do bem sucedido bloqueio orquestrado pelos Kayapó que, em 1989, organizaram uma gigantesca demonstração de protesto vastamente divulgada pelos meios de comunicação nacionais e internacionais (CEDI 1991: 333, Ramos 2003a).

De fato, os meios de comunicação, propositalmente ou não, têm sido mais eficientes na defesa dos direitos indígenas do que os instrumentos convencionais. Talvez a novidade do século XX tenha sido, não uma diferença qualitativa no tratamento dos povos indígenas pelos estados nacionais, mas novos modos de defesa pelos próprios índios. Com algumas notáveis exceções (como Chiapas, por exemplo), as batalhas interétnicas vêm-se transferindo para os meios de comunicação, tribunais e parlamentos. Ironicamente, foi a violência da Segunda Guerra Mundial que trouxe à tona essas armas pacíficas agora à disposição dos povos indígenas.

No campo contemporâneo de confronto entre etnias e estados, não podemos ignorar o papel crucial de um novo ator: as organizações não governamentais, as ONG. As primeiras, ainda não chamadas de ONG, a defender os direitos indígenas foram criadas em meados da década de 1960. Suas ações tiveram efeito imediato, principalmente na Europa, na forma de protestos públicos, moções, declarações e outras estratégias. As ONG têm sido fundamentais para se abrir canais que facultem aos povos indígenas apresentar suas denúncias e demandas, tanto a nível nacional como internacional. Sua utilidade está justamente no papel que desempenham como comutadores políticos entre o local e o global. Desse modo, elas conferem aos

índios o poder, pequeno, mas necessário, que lhes permite ultrapassar a resistência estatal e lançar sua causa no campo internacional. Os foros supranacionais acolheram inúmeras reivindicações indígenas contra abusos de estados e censuraram muitos países por quebra de direitos humanos contra povos indígenas. A história conta-nos uma longa saga do estado contra os índios, mas agora vemos uma luta mais equilibrada, em que os índios são capazes de revidar os golpes contra o estado.

Os direitos humanos universais, esta faca de dois gumes, têm sido, na prática, mais benéficos do que prejudiciais aos índios. Sendo uma criação ocidental, ao gosto do universalismo francês, a declaração universal dos direitos humanos privilegia, acima de tudo, os direitos do indivíduo, o valor máximo do Ocidente (Dumont 1986). Em teoria, portanto, a ênfase indígena no coletivo não seria contemplada nesse compêndio de individualismo. Além disso, muitas práticas culturais dos índios entram em franca colisão com os direitos universais à vida, como é, por exemplo, o caso da execução sumária de feiticeiros ou do infanticídio que é bastante comum em sociedades indígenas da Amazônia. Na prática, no entanto, a ONU tem feito vista grossa a essas contradições e seguido a linha da defesa dos politicamente mais fracos, tratando-se de indivíduos ou de coletividades (Ramos 1990).

O caso brasileiro demonstra que a internacionalização da causa indígena e, em conseqüência, o relativo sucesso com que as demandas indígenas se têm tornado visíveis, mesmo que nem sempre atendidas, não depende de uma volumosa população indígena. O que mencionei aqui contribui para desmentir definitivamente a avaliação de Darcy Ribeiro sobre o peso insignificante dos povos indígenas na vida do país. A população indígena brasileira pode ser pequena, mas sua presença é forte e essa força emana de outras fontes que não a densidade demográfica ou qualquer outra consideração de ordem material.

A combinação de fatores locais e conjunturas nacionais e internacionais criou as condições para o surgimento de uma estrutura de interetnicidade propriamente brasileira. Ao mesmo tempo em que compartilha uma série de características com outras interetnicidades nacionais, a brasileira exhibe traços que só podem ser manifestados no meio histórico específico da formação nacional do Brasil. Em outras palavras, os índios brasileiros podem partilhar sua indianidade com todos os outros povos indígenas das Américas, mas parte de seu modo próprio de ser índios está no fato de terem sido colonizados primeiro por portugueses e depois por brasileiros. Assim como Ashis Nandy (1983) descreve em seu livro *Intimate Enemy* com relação às marcas psicológicas e sociais que a Inglaterra gravou nas mentes indianas e que persistiram depois da independência, também os índios do Brasil não podem mais extirpar de suas vidas as cicatrizes deixadas pelos conquistadores, especialmente os brasileiros, seus inimigos íntimos por excelência.

O corolário também parece ser verdadeiro. O Brasil seria virtualmente ininteligível sem os índios. O que faria a nação sem o índio ancestral que deu legitimidade ao movimento literário do século XIX chamado indianismo e que buscava autenticidade e independência da hegemonia européia? O que seria o país sem o índio que lhe fornece uma montra de ornamentos para exibir sua “tolerância racial”? O que seria da nova ideologia de mercado baseada no desenvolvimento sustentável sem o índio e sua proclamada, mas pouco respeitada, sabedoria no trato da natureza? Remova o índio da paisagem e imaginação brasileiras e terá um abismo capaz de transformar a brasilidade em algo irreconhecível.

Assim são os caminhos cruzados da ideologia e da prática. Enquanto o índio ancestral ou o índio abstrato, aquele que existe como ícone ou da pureza ou do perigo, satisfaz as necessidades do ideário nacional, o índio concreto, aquele que tem cara, terra e demandas de direito à diferença, perturba o sonho de homogeneidade pátria por sua insistência em se manter inassimilável. No entanto, se assim se mantém não é por desejo apenas seu. O *double bind* a que a nação o submete contribui para isso ao emitir suas mensagens contraditórias: por um lado, insiste na retórica de transformar o índio em cidadão brasileiro, mas, por outro, não tolera quando esse mesmo índio mostra interesse em se “nacionalizar”. Ou seja, a homogeneidade étnica no Brasil é tão mistificadora quanto a sua democracia racial.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce, 1989, “Terras Indígenas, Política Ambiental e Geopolítica do Desenvolvimento Amazônico no Brasil: O Caso Yanomami”, *Urihi, Boletim da Comissão pela Criação do Parque Yanomami (CCPY)*, 8, 3-36.
- , 2000, “Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira”, Beto RICARDO (org.), *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*, São Paulo, Instituto Socioambiental, 197-207.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de, e Deborah Duprat de B. PEREIRA, 2003, “As Populações Remanescentes de Quilombos: Direitos do Passado ou Garantia para o Futuro?”, Aurélio Veiga RIOS, e Flávio Dino de Castro e COSTA (orgs.), *As Minorias e o Direito*. Seminário Internacional, Brasília, Conselho de Justiça Federal/Centro de Estudos Jurídicos, 243-266.
- ALMEIDA, Rita Heloísa, 1997, *O Diretório dos Índios: Um Projeto de “Civilização” no Brasil do Século XVIII*, Brasília, Editora UnB.
- ARNT, Ricardo, Lúcio Flávio PINTO, Raimundo PINTO, e Pedro MARTINELLI, 1998, *Panará: A Volta dos Índios Gigantes*, São Paulo, Instituto Socioambiental.
- BATESON, Gregory, 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Nova Iorque, Ballantine Books.
- BERNAND, Carmen, e Serge GRUZINSKI, 1999, *Historia del Nuevo Mundo: Los Mestizajes, 1550-1640* (volume I), México, Fondo de Cultura Económica.
- BUARQUE de HOLANDA, Sérgio, 1989 [1936], *Raízes do Brasil*, Rio de Janeiro, José Olympio.
- CABRAL, Sandra, 2001, “Decisão Inédita Dá Indenização a Índios”, *Folha de São Paulo*, 18 de Novembro, C3.
- CARDOSO, Ciro Flamarion, 1984, *Economia e Sociedade em Áreas Coloniais Periféricas: Guiana Francesa e Pará (1750-1817)*, Rio de Janeiro, Graal.
- CARRASCO, Morita, e Claudia BRIONES, 1996, *La Tierra Que Nos Quitaron*, Documento IWGIA n° 18, Copenhaga, IWGIA.
- CARVALHO, Aparício, 1999, *Candelária: Luz e Sombra na Trajetória da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré*, Porto Velho, ABG Gráfica e Editora.

- CARVALHO, José Murilo de, 1996, *A Construção da Ordem/Teatro de Sombras*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ/Relume Dumará.
- CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação), 1991, *Povos Indígenas no Brasil, 1987-1990, Aconteceu Especial*, n° 18.
- CHAVES, Christine de Alencar, 2000, *A Marcha Nacional dos Sem-Terra*, Coleção Antropologia da Política, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- CRAIG, Neville B., 1947, *Estrada de Ferro Madeira-Mamoré: História Trágica de uma Expedição*, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- DA MATTA, Roberto, 1979, *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*, Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- DORATIOTO, Francisco, 2002, *Maldita Guerra: Nova História da Guerra do Paraguai*, São Paulo, Companhia das Letras.
- DUMONT, Louis, 1986, *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, Chicago, University of Chicago Press.
- FAUSTO, Boris, 1994, *História do Brasil*, São Paulo, Edusp/Fundação para o Desenvolvimento da Educação.
- FOOT HARDMAN, Francisco, 1988, *Trem Fantasma: a Modernidade na Selva*, São Paulo, Companhia das Letras.
- FRANCO, Afonso Arinos de Melo, 1976 [1937], *O Índio Brasileiro e a Revolução Francesa: As Origens Brasileiras da Teoria da Bondade Natural*, Rio de Janeiro/Brasília, Livraria José Olympio/Instituto Nacional do Livro.
- HERNÁNDEZ, Isabel, 1992, "Le Calme Règne sur le Cône Sud: Le Génocide des Indiens", Anne REMICHE-MARTYNOW, e Graciela SCHNEIER-MADANES (orgs.), *Notre Amérique Métisse: Cinq Cents Ans Après les Latino-Américains Parlent aux Européens*, Paris, Éditions La Découverte, 49-56.
- , 1995, *Los Indios de Argentina*, Quito, Ecuador, Abya-Yala.
- HOHLFELDT, Antonio, e Assis HOFFMANN, 1982, *O Gravador do Juruna*, Porto Alegre, Mercado Aberto Editora e Propaganda Ltda.
- LEITE, Dante Moreira, 1992, *O Caráter Nacional Brasileiro: História de uma Ideologia*, 5ª edição, São Paulo, Ática.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza, 1985, *Aos Fetichistas, Ordem e Progresso: Um Estudo do Campo Indigenista no Seu Estado de Formação*, dissertação de mestrado em antropologia social, Rio de Janeiro, Museu Nacional.
- LINS, Álvaro, 1965, *Rio-Branco*, 2ª edição, Coleção Brasileira, vol. 325, São Paulo, Companhia Editora Nacional.
- MARQUES, Maria Eduarda C.M. (org.), 1995, *A Guerra do Paraguai 130 Anos Depois*, Rio de Janeiro, Relume Dumará.
- MELATTI, Julio Cezar, 1980, *Índios do Brasil*, 3ª edição, São Paulo, Hucitec.
- MENCK, José T. M., 2001, *Brasil Versus Inglaterra nos Trópicos Amazônicos: a Questão do Rio Pirara (1829-1904)*, tese de doutoramento, Departamento de História, Universidade de Brasília.
- MONTEIRO, John M., 1994, *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*, São Paulo, Companhia das Letras.
- MORSE, Richard (org.), 1965, *The Bandeirantes: the Historical Role of the Brazilian Pathfinders*, Nova Iorque, Knopf.
- NANDY, Ashis, 1983, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Deli, Oxford University Press.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (org.), 2002, *Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade*, Rio de Janeiro, Editora FGV/ABA.
- O'GORMAN, Edmundo, 1992, *A Invenção da América*, São Paulo, Editora UNESP.
- PENA, S. D. J., D. R. CARVALHO-SILVA, J. ALVES-SILVA, V. I. PRADO, e F. R. SANTOS, 2000, "Retrato Molecular do Brasil", *Ciência Hoje*, 27 (159), 16-25.
- RAMOS, Alcida Rita, 1990, "Indigenismo de Resultados", *Revista Tempo Brasileiro*, 100, 133-149.
- , 1995, *Sanumá Memories: Yanomami Ethnography in Times of Crisis*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- , 1998, *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*, Madison, The University of Wisconsin Press.
- , 2003a, "Pulp Fictions of Indigenism", Donald MOORE, Jake KOSEK, e Anand PANDIAN (orgs.), *Race, Nature, and the Politics of Difference*, Duham, Duke University Press, 356-379.
- , 2003b, "The Special (or Specious?) Status of Brazilian Indians", *Citizenship Studies*, 7 (4), 401-420.
- RIBEIRO, Darcy, 1995, *O Povo Brasileiro: A Formação e o Sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Darcy, e Carlos Araújo MOREIRA NETO, 1993, *A Fundação do Brasil*, Petrópolis, Vozes.

- RIO BRANCO, Barão, 1947, *Questões de Limites: Exposições de Motivos*, Rio de Janeiro, Ministério das Relações Exteriores.
- RIVIÈRE, Peter, 1995, *Absent-minded Imperialism: Britain and the Expansion of Empire in Nineteenth-Century Brazil*, Londres, Tauris Academic Studies.
- SCHWARTZMAN, Simon, 1999, "Fora de Foco: Diversidade e Identidades Étnicas no Brasil", *Novos Estudos CEBRAP*, 55 (Novembro), 83-96 (www.schwartzman.org.br/simon).
- SMITH, Richard C., 1983, *Las Comunidades Nativas y el Mito del Gran Vacío Amazónico*, Lima, AIDSESP / Cultural Survival Inc.
- STEDMAN, Raymond William, 1982, *Shadows of the Indian*, Norman, University of Oklahoma Press.
- STOKES Jr., Charles E., 1975, *The Acre Revolutions, 1899-1903: a Study in Brazilian Expansionism*, tese de doutoramento, Departamento de História, Tulane University.
- TAUSSIG, Michael, 1987, *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, Chicago, University of Chicago Press.
- TERENA, Marcos, 2000, "Marcos Terena", entrevista concedida à revista *Caros Amigos*, Abril, 36-41.
- WARREN, Harris G., 1978, *Paraguay and the Triple Alliance: the Postwar Decade, 1869-1878*, Austin, The University of Texas Press.
- WORLD BANK, 1981, *Economic Development and Tribal Peoples: Human Ecologic Considerations*, Washington, D.C., World Bank, Office of Environmental Affairs/Projects Advisory Staff.
- XAVIER, Lídia de Oliveira, 2000, *Conflitos e Intercâmbios: A Construção Política e Social da Fronteira Entre o Brasil e a Bolívia, de 1825 a 1867*, dissertação de mestrado, Departamento de História, Universidade de Brasília.

Alcida Rita Ramos

BRAZILIAN PLURALISM UNDER SCRUTINY

This paper focuses on two of the main premises underlying the formation of Brazil's nationality, namely, its territorial and linguistic unity, and its cultural homogeneity. A brief excursion through the history of border negotiations between Brazil and its neighbors reveals the ways in which that country was progressively constructed as a nation among nations, especially by means of de facto occupation of the hinterland, and later of de jure diplomatic shrewdness in the Nineteenth century. On another front, an analysis of Brazilian indigenist ideology highlights the ambivalence of the nation vis-à-vis its indigenous peoples, regarded either as sources of wisdom and purity or as obstacles to development. In the convoluted meanders of this ambivalence Brazilian Indians have established their distinctiveness among other native peoples, while Brazil becomes intelligible in its reluctance to admit its ethnic pluralism.

Universidade de Brasília
ar Ramos@unb.br

