

FUNDAMENTOS PARA UMA CRÍTICA DO ESTATUTO DO ÍNDIO: RAÇA E HISTÓRIA DE LÉVI-STRAUSS

FOUNDATIONS FOR A CRITIC OF THE NATIVE AMERICAN STATUTE: RACE AND HISTORY BY LÉVI-STRAUSS

ALEXANDER RODRIGUES DE CASTRO

Doutor em Direito pela Universidade de Florença (Itália). Pós-doutorado pela Westfälische Wilhelms-Universität Münster (Alemanha). Foi pesquisador visitante do Exzellenzcluster Religion und Politik da Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Também lecionou na UNIFAMMA (Maringá). Atualmente é pesquisador no Institut für Rechtsgeschichte da Westfälische Wilhelms-Universität Münster.

alex.de.castro@hotmail.com

RESUMO

No âmbito da orientação constitucional e dos acordos internacionais já ratificados, o Brasil abandonou o paradigma assimilacionista no tratamento da questão indígena. Entretanto, passados mais de 25 anos da nova constituição, a legislação infraconstitucional ainda não foi reformada de acordo. Pesa para isso uma persistente incompreensão da incompatibilidade das políticas de assimilação e aculturação com a orientação adotada pelo legislador constitucional. Em *Raça e história*, um dos mais importantes manifestos antirracistas da história e um texto seminal na mudança de paradigma da formulação de políticas relativas a populações indígenas e tradicionais, Lévi-Strauss desconstrói os fundamentos teóricos e antropológicos das políticas de assimilação e aculturação, oferecendo-nos uma chave para compreender melhor a orientação das políticas indigenistas a partir da década de 80, pondo à mostra o racismo subjacente à legislação infraconstitucional indigenista brasileira.

Palavras-chave: assimilação; estatuto do índio; Lévi-Strauss; política indigenista; racismo.

ABSTRACT

In its constitutional orientation and ratified international agreements, Brazil has abandoned the assimilationist paradigm in the treatment of the Native American question. However, more than 25 years after the enactment of the new constitution, the legislation is yet to be reformed accordingly. A persistent incomprehension of the incompatibility between assimilation and acculturation policies and the orientation adopted by the constitutional legislator has contributed to the maintenance of this state of affairs. In *Race and history*, one of the most important anti-racist manifestos of all times and a seminal text in the paradigm shift of policies concerning indigenous and traditional peoples, Lévi-Strauss deconstructs the theoretical and anthropological foundations of assimilation and acculturation policies, offering us a key to better understand the orientation of Native American policies after the 80's, exposing the racism underlying the legislation on Native peoples.

Keywords: assimilation; Native American statute; Lévi-Strauss; Native American policy; racism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO; 1. AS ORIGENS DE RAÇA E HISTÓRIA: AS CAMPANHAS ANTIRRACISTAS DA UNESCO; 2. DIFERENÇA CULTURAL E SUPERIORIDADE RACIAL: A ESTRATÉGIA PARA A DESCONSTRUÇÃO DA PERCEÇÃO DE SUPERIORIDADE RACIAL; 3. RELAÇÕES CULTURAIS E DIVERSIDADE DAS CULTURAS; 4. O EVOLUCIONISMO CULTURAL E AS CULTURAS ATRASADAS; 5. CULTURAS ESTACIONÁRIAS E CULTURAS CUMULATIVAS; CONCLUSÃO

INTRODUÇÃO

A política indigenista brasileira percorreu algumas fases ao longo de sua história que em geral repercutiam nos documentos legais do Brasil colonial, do império e da república. Desde os primórdios da colonização portuguesa a postura dominante, revelada nas cartas forais que definiam os direitos e obrigações dos donatários das capitanias hereditárias, foi a da subjugação dos povos indígenas para a escravidão.¹ O fracasso das tentativas de escravização em massa logo daria espaço a ações de extermínio e aniquilação na medida em que a economia colonial se desenvolvia e a ocupação do território se aprofundava.² Já no final do período colonial a política indigenista iniciou a migrar para a assimilação dos indígenas e a sua conversão em mão-de-obra útil para a lavoura.³ No século XX, a constituição de 1934⁴ consolidou definitivamente a abordagem assimilacionista à questão indígena (art. 5º, XIX, m). Implicitamente, a cultura e tradições indígenas não eram reconhecidas como parte integrante da identidade nacional e seus indivíduos deveriam, portanto, renunciar à sua identidade originária e aderir ao padrão cultural majoritário, inclusive como condição para o exercício de direitos. As constituições seguintes deram continuidade à mesma política. Foi dentro desse espírito que em 1971 foi promulgado o Estatuto do Índio (Lei n. 6.001), que declara em seu artigo 1º ter como objetivo "integrar os índios à sociedade brasileira, assimilando-os de forma harmoniosa e progressiva"⁵. Entretanto, com a constituição de 1988, encerra-se no âmbito constitucional o patrocínio às políticas de assimilação e integração do indígena, que passa a ser substituído pelo reconhecimento de seus bens culturais e pelo direito à diferença. Em outras palavras, reconhece-se (no artigo 231) sua organização social, seus costumes, suas línguas, suas crenças e suas tradições⁶ como partes

¹ PERRONE MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial. In: CUNHA, M.M.C. (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, Fapesp, SMC, 1992. MONTEIRO, J. Os Escravos índios de São Paulo no Século XVII: Alguns aspectos demográficos. *Revista da SPBH*, São Paulo, v. 5, p. 11-18, 1989.

² HEMMING, J. *The Red Gold: the conquest of Brazilian Indians*. London: Macmillan London Limited, 1978.

³ CUNHA, M.M.C. da. *Legislação Indigenista no Século XIX*. São Paulo: Comissão Pro-Índio de São Paulo, Edusp, 1992.

⁴ BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 16 de julho de 1934)*. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm>. Acesso em: 20 jun. 2015.

⁵ BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. In: *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 21 dec. 1973. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>. Acesso em: 20 jun. 2015.

⁶ BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil*: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nº 1/1992 a 68/2011, pelo

integrantes, a seu modo, da comunidade nacional e resguarda-se assim o seu direito de continuarem a ser índios.⁷

O tratamento constitucional da questão indígena em 1988 foi pioneiro. No âmbito do direito internacional o paradigma assimilacionista, que tinha sido estabelecido pela *Convenção sobre as Populações Indígenas e Tribais* de 1957⁸, só foi ser revisto no ano posterior com a *Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais* de 1989⁹ que explicitamente o repeliu¹⁰ (ambas as convenções foram emanadas pela Organização Internacional do Trabalho). Não obstante a mudança de paradigma constitucional, o Estatuto do Índio continuou em vigor, trazendo para dentro da nova ordem político-jurídica a orientação assimilacionista do período anterior, num ato de discutível recepção constitucional. Talvez a mais evidente incompatibilidade prática dos dispositivos do Estatuto do Índio com a nova orientação constitucional seja a disciplina da capacidade civil do indígena no sistema jurídico brasileiro. O artigo 7º do estatuto colocava todos os índios e comunidades indígenas “ainda não integrados à comunhão nacional”¹¹ sob regime tutelar. Para sair do regime tutelar e adquirir plena capacidade civil, o indígena teria de demonstrar o cumprimento de alguns requisitos de aculturação definidos no artigo 9º, como o conhecimento da língua portuguesa, a capacidade para o exercício de atividade profissional “útil, na comunhão nacional”, e a “compreensão dos usos e costumes da comunhão nacional”¹². Demonstrando a posse desses requisitos, o índio teria reconhecida a sua condição de integrado e, após homologação judicial e inscrição no registro civil, não teria mais quaisquer restrições ao

Decreto Legislativo nº 186/2008 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão nº 1 a 6/1994. 35ª ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2012.

⁷ LEITÃO, Ana Valéria Nascimento Araújo. Direitos Culturais dos Povos Indígenas: aspectos do seu Reconhecimento. In: SANTILLI, J. (Coord.). *Os Direitos Indígenas e a Constituição*. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Sergio Antônio Fabris Editor, 1993. SOUZA FILHO, C. F. M. *O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito*. Curitiba: Juruá, 1998. CURI, Melissa Volpato. Os direitos indígenas e a constituição federal. *Consilium: Revista Eletrônica de Direito*, Brasília n.4, v.1, pp. 1-17, maio/ago. de 2010.

⁸ INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. *C107 - Indigenous and Tribal Populations Convention, 1957*. Convention concerning the Protection and Integration of Indigenous and Other Tribal and Semi-Tribal Populations in Independent Countries. Disponível em: <http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100_INSTRUMENT_ID:312252:NO> Acesso em: 20 jun. 2015.

⁹ INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. *C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989*. Convention concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries. Disponível em: <http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100_ILO_CODE:C169> Acesso em: 20 jun. 2015.

¹⁰ ANAYA, S. James. *Indigenous Peoples in International Law*. New York: Oxford University Press, 2004.

¹¹ BRASIL. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973*.

¹² BRASIL. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973*.

exercício da capacidade civil (art. 10º).¹³ Salta aos olhos a diferença de tratamento com respeito aos estrangeiros, aos quais a capacidade para a prática de atos civis no âmbito da comunidade jurídica nacional é reconhecida independentemente da comprovação de quaisquer daqueles requisitos.

O condicionamento da capacidade para o exercício de direitos à verificação de determinados elementos de aculturação está em evidente contradição com o reconhecimento constitucional da cultura indígena, estabelecida no artigo 231 da Constituição de 1988. Esse sistema foi confirmado pelo artigo 4º do código civil de 2002¹⁴, cujo projeto - sob a direção de Miguel Reale - começou a tramitar ainda nos anos 70. Paradoxalmente, no mesmo ano de 2002 o Brasil ratificou a mencionada *Convenção sobre os Povos Indígenas e Tribais* de 1989. Além disso, em 2007 a assembleia geral da ONU adotou, com voto favorável da representação brasileira, a *Declaração dos direitos dos povos indígenas*,¹⁵ que reforça muitos dos princípios estabelecidos pela *Convenção* de 1989, proibindo sua discriminação e enfatizando o direito de permanecerem distintos e perseguirem suas próprias visões de desenvolvimento econômico e social.¹⁶ De tal forma, o sistema tutelar brasileiro não apenas contradiz a orientação constitucional, mas está também em conflito com o direito internacional reconhecido pelo Estado brasileiro.¹⁷ De fato, mesmo no âmbito do sistema interamericano de proteção aos direitos humanos, que não conta com uma declaração específica sobre os direitos dos povos indígenas e cujos documentos normativos genéricos sobre direitos humanos - a declaração de 48 e a convenção de 69 (Pacto de São José) - não fazem referência específica a esses povos, os direitos territoriais indígenas e o direito à integridade cultural têm sido reafirmados em sucessivas decisões. Seus fundamentos são buscados nos dispositivos gerais de proteção interpretados à luz das peculiaridades da

¹³ SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2002.

¹⁴ BRASIL. Lei no 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o código civil. In: *Diário Oficial da República Federativa do Brasil*, Brasília, DF, 11 jan. 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406.htm> Acesso em: 20 jun. 2015.

¹⁵ UNITED NATIONS. *Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, 2007*. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf>. Publicado em 2008. Acesso em: 20 jun. 2015.

¹⁶ ALLEN, Steve; XANTHAKI, Alexandra (Orgs.). *Reflections on the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*. Volume 30 of Studies in International Law. Oxford: Hart Publishing, 2011. JOFFE, Paul; HARTLEY, Jackie; PRESTON, Jennifer. *Realizing the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Triumph, Hope, and Action*. Saskatoon: Purich Pub., 2010.

¹⁷ MOURA, Márcio Ricardo Gonçalves de. Uma análise atual da situação da capacidade civil e da culpabilidade penal dos silvícolas brasileiros. *Revista CEJ*, Brasília, Ano XIII, n. 45, p. 70-76, abr./jun. 2009.

situação e da cultura dos povos indígenas, por exemplo o caráter coletivo de suas formas de posse e apropriação da terra.

O Estatuto do Índio representou um avanço em muitos aspectos da política indigenista precedente, mas o contraste entre ele (e o conjunto da legislação infraconstitucional) e os parâmetros constitucionais estabelecidos em 1988, bem como com os parâmetros internacionais, ainda é fundamental. Reconhecer uma cultura não é somente criar o direito abstrato à sua proteção e preservação, mas é fundamentalmente excluir a possibilidade de estabelecimento de quaisquer hierarquias entre culturas diferentes, sobretudo no que diz respeito à aquisição e exercício de direitos por parte de seus membros. E é, conseqüentemente, impedir que a identificação de um sujeito como membro de uma cultura seja empecilho à aquisição e exercício de direitos. Dito de outra forma, o pertencimento a uma minoria sociocultural não pode justificar a inserção de um indivíduo em um sistema de cidadania de segunda classe, com limitações não impostas a outros indivíduos. De fato, a restrição da capacidade civil aos indígenas, ainda que envolto em preocupações tutelares (ou precisamente por isso), é o reflexo de concepções etnocêntricas sobre a superioridade das realizações civilizacionais das sociedades ocidentais. Compartilha, portanto, do mesmo fundamento teórico (ou justificativa ideológica) do neocolonialismo dos séculos XIX e XX segundo o qual as sociedades avançadas deveriam exportar a civilização a povos menos desenvolvidos. Pontos de vista mais ou menos semelhantes ajudaram a fornecer tentativas de justificação a sistemas de *white supremacism* e de segregação racial. É claro, o sistema tutelar indígena criado pelo Estatuto do Índio não foi empecilho para que se desenvolvessem diversas ações em defesa dos direitos indígenas, sobretudo a partir da constituição de 1988. Entretanto, a negação de reconhecimento ao índio em sua cultura originária que está implícita no condicionamento à aculturação para a concessão da capacidade civil plena causa grandes danos concretos e operacionais à autonomia dos povos indígenas e é acima de tudo um ato de grande violência simbólica contra as populações indígenas, promovendo a desvalorização de sua cultura e favorecendo a falsa percepção de uma suposta inferioridade cultural. A manutenção pelo novo código civil de 2002 do sistema tutelar introduzido pelo Estatuto do Índio foi um erro de grande monta, sobretudo se se tem em mente a contradição com a nova orientação constitucional (o que nos permite, obviamente, questionar a constitucionalidade da medida). Tal equívoco é provavelmente o resultado da incompreensão

do alcance da determinação do artigo 231 da constituição, bem como das reais origens e consequências de políticas de assimilação e aculturação.¹⁸

Os fundamentos ideológicos de tais políticas encontraram uma contundente oposição pela pena de Claude Lévi-Strauss no âmbito de um grande projeto de combate ao racismo coordenado pela UNESCO a partir dos anos 50. As análises de Lévi-Strauss dos fundamentos etnocêntricos do racismo moderno e em especial de seu papel nas relações entre a moderna civilização ocidental e povos tradicionais exerceu grande influência nas discussões futuras sobre racismo em cenários multiculturais e mesmo na formulação de políticas antirracistas por parte de órgãos internacionais. De fato, *Raça e história* foi o princípio da transição paradigmática na formulação de políticas públicas para povos indígenas e tradicionais. As ideias ali apresentadas já eram, em sua maioria, conhecidas pelos antropólogos havia já vários anos. Entretanto, a importância da obra está no fato de as ter sistematizado, apresentado ao grande público e, através da UNESCO, fortemente influenciado inúmeras instituições e *politymakers* mundo afora. Portanto, a análise de suas ideias tem valor inestimável na compreensão das concepções teóricas que iriam afirmar-se definitivamente a partir dos anos 80 no âmbito das relações entre sociedade moderna e povos indígenas.

No caso específico do Brasil, a questão indígena não tem sido tratada normalmente dentro das discussões sobre racismo, diferente do que acontece em outros países latino-americanos, como Paraguai, Bolívia e Peru.¹⁹ Enquanto a discussão sobre racismo é monopolizada pelas questões concernentes à população afrodescendente, o problema indígena é tratado de forma singularizada quase como que se de racismo não se tratasse. Esse fato leva a certo enfraquecimento da percepção da gravidade da violência simbólica exercida contra a população indígena, visto que as restrições ao reconhecimento de sua capacidade plena tendem a ser encarados como medida de cautela, destinada à sua própria proteção e bem-estar. De fato, as condições negra e indígena no Brasil são profundamente singulares uma em relação à outra, mas o fundamento antropológico último da exclusão e restrições de direitos das populações indígenas é, na essência, o mesmo. A falha em compreender isso, somada a interesses contrários a avanços na demarcação de terras indígenas, é um dos diversos fatores que têm causado tantas

¹⁸ SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2002. Para uma análise comparada: BARIÉ, Cletus Gregor. *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Quito: Abya Yala, 2003.

¹⁹ SAGRERA, Martín. *Los racismos en las Américas: una interpretación histórica*. Madrid: IEPALA Editorial, 1998. KLICH, Ignacio F.; RAPOPORT, Mario. *Discriminación y Racismo en América Latina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1997.

resistências às tentativas de reforma da legislação indigenista brasileira. Em 1991 foi apresentado no congresso nacional o projeto de um Estatuto das Sociedades Indígenas (PL 2057/1991) que deveria substituir o Estatuto do Índio, mas a sua tramitação tem sido lenta e tortuosa e um desfecho parece ainda estar longe. Revisitar as ideias que fundamentaram as políticas públicas e a ação de órgãos internacionais no combate à estigmatização e exclusão de povos indígenas e tradicionais para ser, portanto, de grande utilidade.²⁰

1. AS ORIGENS DE RAÇA E HISTÓRIA: AS CAMPANHAS ANTIRRACISTAS DA UNESCO

No começo dos anos 50 Lévi-Strauss era já um cientista social de renome internacional, mas - estando ainda a alguns anos do lançamento do grande sucesso editorial que foram os *Tristes trópicos* - sua fama se restringia rigorosamente aos limites do mundo acadêmico e, em especial, das ciências humanas. Ainda antes, porém, que esse relato de suas experiências em viagens de pesquisas etnográficas temperado com reflexões filosóficas atraísse a atenção do grande público lá pela metade dos anos 50 (*Tristes trópicos* foi publicado em 1955), seu nome já havia iniciado a se estabelecer no imaginário de uma audiência não especializada: a razão para tanto foi a publicação de *Raça e história* em 1952.

Raça e história foi a contribuição de Lévi-Strauss a uma coleção de brochuras intitulada *A questão racial perante a ciência moderna*, publicada pela UNESCO em um esforço para combater os fundamentos teóricos do racismo. Convidado a participar do projeto, Lévi-Strauss colocaria, então, sua profundidade filosófica e seus longos anos de pesquisa antropológica a serviço da causa e o resultado foi um dos mais importantes manifestos antirracistas da história.

Para desconstruir os inadvertidos fundamentos teóricos e culturais do sentimento de superioridade racial que perpassa o imaginário das sociedades ocidentais (entendidas aqui como aquelas de origem cultural cristã e relativa uniformidade racial originária branco-caucasiana) e que forma uma das principais bases de sustentação do racismo ocidental, Lévi-Strauss procura combater um de seus elementos mais importantes e uma de suas supostamente mais sólidas “evidências”: a alegada superioridade das realizações civilizacionais e culturais do ocidente em relação às outras culturas e sociedades. A crença no fato - tantas vezes óbvio ao senso comum - de que a civilização ocidental alcançou, por uma razão ou outra, um nível mais alto do que

²⁰ SOUZA LIMA; BARROSO-HOFFMANN. Etnodesenvolvimento e políticas públicas.

qualquer outra em uma escala unidirecional de desenvolvimento funcionou historicamente como a melhor justificativa tanto ao aberto e escancarado racismo de exclusão quando (e principalmente) ao dissimulado racismo tutelar. O “fardo do homem branco”, nas palavras do poeta inglês Joseph Rudyard Kipling, de ir aos quatro cantos do mundo e levar a cabo a missão civilizatória, caridosamente ajudando os povos atrasados a alcançar níveis civilizatórios mais elevados, dependia inteiramente dessa concepção para se justificar plenamente em referência a parâmetros éticos mínimos.²¹

Tratava-se, portanto, de atacar o cerne das concepções teóricas das políticas assimilacionistas que formavam a base ideológica do neocolonialismo durante um de seus períodos mais dramáticos, isto é, o período de lutas anticolonialistas que se seguiu ao fim da segunda guerra mundial. De tal forma, o embate teórico ultrapassava em muito a já delicada questão do racismo doméstico e tocava fundo em um problema político dos mais delicados e justamente no centro geográfico daquela que foi uma de suas principais expressões, o império colonial francês - além de *Raça e história* ter sido publicado originalmente em francês, a sede mundial da UNESCO é em Paris. Aos já intrínsecos problemas políticos que qualquer movimento de liberação colonial implicaria, somam-se também as delicadas complicações advindas do contexto geopolítico global, isto é, a guerra fria e a disputa entre o oeste capitalista e o leste comunista per zonas de influência. O imperialismo era seguramente o calcanhar de Aquiles das potências capitalistas no confronto ideológico contra a União Soviética. Consequentemente os movimentos de descolonização sofriam enorme influência soviética e as então colônias, uma vez livres de suas metrópoles, transformar-se-iam em fértil terreno para as tentativas de expansão do bloco comunista. Dessa forma, fomentar as críticas à ideia de missão civilizatória (particularmente influente no colonialismo francês) como meio de combate ao racismo, significava adentrar um terreno intensamente conflituoso e de problemáticas sensibilidades ao longo da próxima década (das próximas duas, se pensarmos no colonialismo português).

Durante os anos 80 a UNESCO, devido ao impacto de seu *MacBride report*, que clamava pela democratização da mídia e por um acesso mais igualitário à informação, seria acusada de

²¹ Sobre colonialismo e racismo, veja-se: THOMAS, Nicholas. *Colonialism's culture: Anthropology, travel, government*. Princeton: Princeton University Press, 1994; GILLEN, Paul e GOHSH, Devleena. *Colonialism and modernity*. Sydney: University of New South Wales Press, 2007; DIRKS, Nicholas B. *Colonialism and culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992; COOPER, Frederick. *Colonialism in Question: theory, knowledge, history*. Berkeley: University of California Press, 2005; CHAMBERLAIN, Muriel Evelyn. *The Scramble for Africa*. London: Longman Publishing Group, 2010; CHATTERJEE, Partha. *The Nation and its Fragments: colonial and postcolonial histories*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

servir como plataforma de ataque ao ocidente capitalista por parte de comunistas.²² Estranhamente, porém, durante os anos 50 era a União Soviética que acusava a agência de servir aos interesses das potências capitalistas. De qualquer forma, ao menos um Estado alinhado ao bloco capitalista reagiu com substancial descontentamento àquela primeira rodada de declarações da UNESCO sobre o racismo: a África do Sul, que as considerou uma indevida interferência em seus problemas raciais, retirou-se da organização e só retornou em 1994, já durante o governo de Nelson Mandela.

Raça e história estava, portanto, no centro dos reflexos teóricos de um embate político de grandes proporções que, de um lado, envolvia o conflito interno que poucos anos mais tarde (a partir do episódio da prisão de Rosa Parks em 1955) estremeceria os Estados Unidos durante mais de uma década e, de outro, envolvia o conflito internacional entre os blocos capitalista e socialista - a própria África do Sul é um exemplo, na medida em que a luta contra o *Apartheid* foi conduzida, sobretudo inicialmente, por líderes sob influência marxista.

2. DIFERENÇA CULTURAL E SUPERIORIDADE RACIAL: A ESTRATÉGIA PARA A DESCONSTRUÇÃO DA PERCEPÇÃO DE SUPERIORIDADE RACIAL

Como já dito, o sentimento de superioridade racial se baseia em larga escala na comum crença da superioridade das realizações culturais da civilização ocidental. A estratégia de Lévi-Strauss consiste, então, em demonstrar que essa é uma percepção ilusória, pois baseada na

²² Em 1980 a *International Commission for the Study of Communication Problems* publicou o relatório *Many Voices, One World* (também conhecido como *MacBride Report*). O relatório apontava grande concentração da mídia e acesso desigual à informação, com dramáticas diferenças entre países desenvolvidos e em desenvolvimento. Além de diagnosticar os problemas da comunicação e informação mundiais, o relatório também avançava uma série de propostas e recomendações para promover a democratização no âmbito nacional e internacional. O relatório foi recebido mal por setores conservadores de alguns países, que o acusavam de atentar contra a liberdade de imprensa e servir a interesses soviéticos. Com a chegada de Ronald Reagan à casa branca, os Estados Unidos se retiraram da UNESCO em 1984 em protesto contra o relatório. O Reino Unido seguiu o mesmo caminho no ano seguinte. Veja-se: UNESCO. *Communication and Society Today and Tomorrow, Many Voices One World, Towards a new more just and more efficient world information and communication order*. Unesco: Paris; Kogan Page: London; Unipub, New York, 1980; DE MORAGAS, Miquel; DíEZ, Mercè; BECERRA, Martín; FERNÁNDEZ ALONSO, Isabel. El Informe MacBride, 25 años después. Contexto y contenido de un debate inacabado. *Quaderns del CAC*, Barcelona, n. 21, pp. 5-14, janeiro - abril 2005; HAMELINK, Cees Jan. *Communication in the Eighties: A Reader on the "MacBride Report"*. Roma: IDOC International, 1980; id. *MacBride with Hindsigth*. In: GOLDING, Peter; HARRIS, Phil (Orgs.). *Beyond Cultural Imperialism*. Londres: Sage, 1997; NORDENSTRENG, Kaarle. *The Mass Media Declaration of UNESCO*. Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation, 1984; PRESTON Jr., William; HERMAN, Edward S; SCHILLER, Herbert I. *Hope & Folly: The United States and Unesco, 1945-1985*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989.

aplicação dos valores forjados numa dada cultura sobre as outras, uma grande distorção causada pela perspectiva etnocêntrica. O coroamento dessa perspectiva foi o evolucionismo do século XIX, que traçava uma linha unidirecional de desenvolvimento baseada nas características das sociedades ocidentais, e que, portanto, tinha nessas próprias sociedades o ponto culminante ou ao menos mais elevado da evolução civilizacional, e depois dispunha todas as outras nos estágios mais inferiores dessa mesma linha. As ideias evolucionistas já vinham em desenvolvimento desde fins do século XVIII (por exemplo, Condorcet e os três estágios de desenvolvimento do espírito - estágio teológico, metafísico e positivo - que exerceriam grande influência sobre o positivismo de Auguste Comte), mas foi somente em meados do século XIX que o pensamento evolucionista ganharia o complemento biológico-racialista. - provavelmente graças à influência da teoria da evolução das espécies, embora o próprio Darwin não a tenha usado para estabelecer hierarquias raciais entre seres humanos modernos. Na década de 50 do século XX a pesquisa antropológica já tinha abandonado havia muito tempo esse paradigma. A antropologia oferecia, assim, diversos argumentos para a refutação da pedra de toque do racismo evolucionista que ainda contaminava a cultura ocidental.

O caminho pelo qual Lévi-Strauss decidiu demonstrar o descabimento da perspectiva evolucionista e seus fundamentos etnocêntricos é, porém, bastante peculiar para um manifesto destinado a combater o racismo. Para levar a cabo tal tarefa, o antropólogo francês decidiu analisar - de maneira aparentemente paradoxal - o tema da contribuição das raças humanas para a civilização mundial. Paradoxal por que, como o próprio autor alerta, seriam vãos os esforços para demonstrar a ausência de qualquer base científica para as afirmações de superioridade intelectual de tal ou qual raça sobre as outras se depois reintroduzíssemos a mesma substância ao conceito de raça ao analisar as “contribuições específicas ao patrimônio comum” da humanidade aportado por cada grande grupo étnico que a compõe.²³ O perigo é tanto maior - conforme sustenta Lévi-Strauss - na medida em que, quando bem analisadas, muitas das teorias racistas não se limitavam à simplista afirmação de que as raças eram superiores e inferiores em valores absolutos, mas diversas em suas características psicológicas e em seus hábitos. A esse respeito, Lévi-Strauss chama atenção para as ideias de Joseph Arthur de Gobineau, um dos pais

²³ “[...]si c’était seulement pour restituer subrepticement sa consistance à la notion de race, en paraissant démontrer que les grands groupes ethniques qui composent l’humanité ont apporté, *en tant que tels*, des contributions spécifique au patrimoine commun.” Na redação deste texto, optamos por utilizar uma versão em língua original do texto de Lévi-Strauss. Na realização das traduções dos trechos transcritos consultamos também as versões em inglês (id. **Race and history**. Paris: UNESCO, 1952) e em italiano (id. **Razza e Storia**. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Razza e storia e altri studi di antropologia**. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1967).

das teorias racistas modernas. Segundo Lévi-Strauss, em suas teorias as raças seriam diferentes em termos qualitativos, mas não necessariamente superiores ou inferiores umas às outras. O verdadeiro mal de seu tempo seria a miscigenação racial justamente porque esta aniquilava a pureza de cada uma das raças e levava assim toda a humanidade, na sua diversidade racial, à degeneração. De tal forma, não seria tanto o caso de uma raça superior que se degeneraria devido à influência de uma raça inferior, mas de raças diversas que causariam degeneração umas às outras por via da mestiçagem. Diz Lévi-Strauss:

Não devemos nos esquecer que Gobineau, historicamente considerado o pai das teorias racistas, não pretendia afirmar a “desigualdade das raças humanas” em sentido quantitativo, mas qualitativo: para ele, as grandes raças primitivas que formavam a humanidade em seus inícios - a branca, a amarela, a negra - não eram tanto desiguais em valor absoluto, quanto diversas em suas particulares aptitudes. A tara da degeneração se ligava para ele mais ao fenômeno da miscigenação que à posição de cada raça em uma escala de valores comuns a todas; essa estava assim destinada a atingir toda a humanidade, condenada, sem distinção de raça, a uma mestiçagem sempre mais avançada.²⁴

A descrição que Lévi-Strauss faz do pensamento de Gobineau nos parece, porém, um tanto imprecisa. Gobineau sublinhava sim, é verdade, as diferenças psicológico-qualitativas entre as raças. Essa diferenciação qualitativa não o impediu, porém, de afirmar a superioridade da raça branca e, dentro dessa, do ramo ariano. Um dos capítulos de sua principal obra, o *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, intitula-se justamente *Recapitulação; características específicas das três grandes raças; efeitos sociais da miscigenação; superioridade do tipo branco e, dentro desse tipo, da família ariana*.²⁵ Obviamente diferenças qualitativas só podem ser postas em uma escala hierárquica entre si se se escolhe um valor mediador, pois seus valores intrínsecos são, entre si, incomensuráveis. Não obstante, nada impede que Gobineau escolha arbitrariamente tais critérios mediadores e, assim, afirme a superioridade das características da raça branca e, em especial, de seu ramo ariano. Foi precisamente isso que ele fez, sem sequer

²⁴ No original: “Il ne faut pas oublier que Gobineau, dont l’histoire a fait le père des théories racistes, ne concevait pourtant pas l’« inégalité des races humaines » de manière quantitative, mais qualitative: pour lui, les grandes races primitives qui formaient l’humanité à ses débuts - blanche, jaune, noire - n’étaient pas tellement inégales en valeur absolue que diverses dans leurs aptitudes particulières. La tare de la dégénérescence s’attachait pour lui au phénomène du métissage plutôt qu’à la position de chaque race dans une échelle de valeurs commune à toutes ; elle était donc destinée à frapper l’humanité tout entière, condamnée, sans distinction de race à un métissage de plus en plus poussé.” Id. *Race et histoire*, p. 9-10. [tradução nossa].

²⁵ “*Récapitulation; caractères respectifs des trois grandes races; effets sociaux des mélanges; supériorité du type blanc et, dans ce type, de la famille ariane.*” GOBINEAU, Joseph Arthur de. *Essai sur l’inégalité des races humaines*. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères; Hanovre: Rumpler, Libraire Éditeur, 1953, p. 350. [tradução nossa].

dizer explicitamente quais são esses critérios. Segundo Gobineau há três raças humanas: a branca, a negra e a amarela. A raça negra teria uma superioridade sensorial, mas seria pouco provida de qualidades intelectuais. A raça amarela é industriosa, prática e materialista, mas é incapaz de pensamento metafísico e possui, portanto, uma inata tendência à mediocridade. A raça branca se distingue por uma inteligência enérgica, um mais completo sentido do útil, um maior poder físico, um instinto extraordinário para a ordem, um gosto pela liberdade e pela honra.²⁶ A raça branca teria possuído “originalmente o monopólio da beleza, da inteligência e da força”²⁷. A raça branca seria também a única capaz de criar civilização.²⁸

De tal forma, fica claro que Lévi-Strauss não expõe com absoluta fidedignidade as ideias de Gobineau. Se se trata de mero descuido ou atitude proposital, com visas a questões tático-argumentativas, é um problema que aqui, em si mesmo, não nos interessa. De qualquer maneira, é interessante ressaltar que a confusão é funcional à argumentação de Lévi-Strauss. Conforme demonstramos, é verdade que Gobineau via fundamentalmente nas diferenças qualitativas a alegada desigualdade das raças, mas é verdade também que ele acreditava poder reduzir essas desigualdade qualitativas a um denominador comum e, assim, estabelecer hierarquias. Da mesma forma, ainda que a miscigenação levasse toda humanidade à degeneração, é obviamente com a raça branca e com a civilização ocidental que ele está preocupado: se apenas a raça branca é capaz de cultura, a miscigenação levaria à decadência e destruição da civilização ocidental que ela construiu. Para Lévi-Strauss, porém, é bastante conveniente isolar a tese de Gobineau sobre as diferenças qualitativas entre as raças: provar que até mesmo um dos pais do racismo pseudocientífico reconhecia aquilo que será a pedra de toque da argumentação antirracista do próprio Lévi-Strauss, isto é, a diversidade qualitativa dos agrupamentos humanos (que por sua vez fundamenta a tese da pluridirecionalidade do desenvolvimento civilizacional), contribui para aumentar a persuasão da sua argumentação.

De qualquer maneira o caminho da investigação da específica contribuição das diversas raças para a civilização mundial é - como o caso de Gobineau não deixa de ilustrar - tortuoso e perigoso. Além da questão da interpretação unidirecional e etnocêntrica do desenvolvimento cultural, realçar a diferença civilizacional e cultural ligada à diversidade poderia reforçar a

²⁶ Id. Ibid., pp. 350-4.

²⁷ “La race blanche possédait originairement le monopole de la beauté, de l’intelligence et de la force.” Id. Ibid., p. 358. [tradução nossa].

²⁸ “C’est là ce que nous apprend l’histoire. Elle nous montre que toute civilisation découle de la race blanche, qu’aucune ne peut exister sans le concours de cette race, et qu’une société n’est grande et brillante qu’à proportion qu’elle conserve plus longtemps le noble groupe qui l’a créée, et que ce groupe lui-même appartient au rameau le plus illustre de l’espèce.” Id. Ibid., p. 359.

percepção de superioridade racial se ao mesmo tempo não se por em evidência o caráter aleatório e incidental dessas diferenças. Certamente não se pode negar a extrema diversidade das diversas culturas produzidas pelas diversas raças humanas espalhadas pelo globo, mas essa diversidade - pensava Lévi-Strauss - depende muito mais de circunstâncias geográficas, históricas e sociológicas do que de atributos originados das diferentes constituições anatômicas ou fisiológicas dos membros de cada segmento racial. Entretanto, a existência paralela destas duas diferenças, isto é, a racial e a civilizacional, sempre levou o homem comum - especialmente o homem branco - a supor sua inata tendência a “ir mais longe” na corrida civilizacional e seria, assim, inútil se esforçar por eliminar a ideia de que determinada cor de pele ou constituição física traz consigo uma superioridade civilizacional se a própria ideia desta superioridade permanecer intacta. Diz o próprio Lévi-Strauss:

Enfim e, sobretudo, devemos nos perguntar em que consiste tal diversidade, com o risco de ver os preconceitos racistas, apenas erradicados de sua base biológica, reformarem-se sobre um outro terreno. Seria, de fato, vão obter do homem comum que renuncie a atribuir um significado intelectual ou moral ao fato de ter a pele negra ou branca, os cabelos lisos ou crespos, se não se afronta um outro problema, que, como a experiência prova, ele se põe imediatamente: se não existem atitudes raciais inatas, como explicar que a civilização produzida pelo homem branco tenha completado os imensos progressos que sabemos, enquanto aquelas dos povos de cor permaneceram atrás, umas a meio caminho, outras em um atraso avaliável em milhares de anos ou de dezenas de milhares de anos? Não se pode, portanto, pretender ter resolvido com uma resposta negativa o problema da desigualdade das raças humanas, se não se põe também aquele da desigualdade - ou da diversidade - das *culturas* humanas que, de fato se não de direito, lhe é estreitamente coligado na mentalidade pública.²⁹

A análise de Lévi-Strauss procura, então, por em relevo as raízes contingentes e acidentais da diversidade cultural e demonstrar que, criados em ambientes os mais diversos, os diferentes agrupamentos humanos se viram confrontados por adversidades e circunstâncias que lhes direcionaram à produção de valores próprios que orientaram suas conquistas civilizacionais em um sentido próprio, funcional às suas próprias necessidades e plenamente comensurável

²⁹ “Enfin et surtout on doit se demander en quoi consiste cette diversité, au risque de voir les préjugés racistes, à peine déraciné de leur base biologique, se reformer sur un nouveau terrain. Car il serait vain d’avoir obtenu de l’homme de la rue qu’il renonce à attribuer une signification intellectuelle ou morale au fait d’avoir la peau noire ou blanche, le cheveu lisse ou crépu, pour rester silencieux devant une autre question à laquelle l’expérience prouve qu’il se raccroche immédiatement: s’il n’existe pas d’aptitudes raciales innées, comment expliquer que la civilisation développée par l’homme blanc ait fait les immenses progrès que l’on sait, tandis que celles des peuples de couleur sont restées d’un retard qui se chiffre par milliers ou dizaines de milliers d’années? On ne saurait donc prétendre avoir résolu par la négative le problème de l’inégalité des *racés* humaines, si l’on ne se penche pas aussi sur celui de l’inégalité - ou de la diversité - des *cultures* humaines qui, en fait sinon en droit, lui est, dans l’esprit public, étroitement lié.” LÉVI-STRAUSS. *Race et histoire*, p. 12 [tradução nossa].

apenas a partir de seus próprios critérios. Interessante notar que o relativismo cultural de Lévi-Strauss contrasta profundamente com o universalismo gnosiológico e cognitivo de seu estruturalismo.³⁰ Nenhuma contradição, porém. Os seres humanos todos possuem estruturas intelectivas universais, o pensamento humano segue determinadas regras de procedimento transcendentais,³¹ mas a sua realização concreta - e, portanto, o resultado final - também depende obviamente da matéria que preenche aquelas estruturas fundamentais do pensamento humano. Este é, enfim, o cerne da relação de *Raça e história* com o resto da obra de Lévi-Strauss: a partir de um ponto de partida absolutamente igualitário, sob o ponto de vista das qualidades e capacidades intelectuais, os seres humanos escolhem, a partir de suas circunstâncias concretas, os caminhos por onde querem construir sua própria cultura e civilização. *Raça e história* não desenvolve plenamente todas as implicações teóricas dessas teses, mas lendo-o à luz da obra antropológica de Lévi-Strauss seria ainda possível acrescentar que os resultados finais de cada empreitada cultural são também, na sua diversidade, equivalentes tanto quanto são equivalentes os seus pontos de partida: como se sabe, o objetivo principal da obra de Lévi-Strauss era demonstrar a presença de certas estruturas culturais universais.³²

3. RELAÇÕES CULTURAIS E DIVERSIDADE DAS CULTURAS

A diversidade cultural ao longo da história humana é, segundo as hipóteses de Lévi-Strauss, muito superior àquilo que seríamos capazes de conhecer. A experiência tem mostrado, entretanto, dois fatos muito importantes e geralmente conexos: a) que todas as culturas estão em permanente movimento; b) que muito desse movimento é determinado pelas relações que

³⁰ Esse contraste também foi notado por Thomas Hylland Eriksen: “Claude Lévi-Strauss has arguably been the most influential anthropologist in the postwar years (which could be said to encompass the period 1945–80). While Lévi-Strauss’ structuralism is a universalist doctrine about the way human minds function, his position regarding culture has always been that of a classic cultural relativist; he regards cultural variation as the necessary experimental foundation for his theory of universals at the level of cognitive mechanisms.” ERIKSEN, Thomas Hylland. *Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concepts of culture*. In: COWAN, Jane; DEMBOUR, Marie-Bénédicte; WILSON, Richard (Orgs.). *Culture and Rights: Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 127-48, p. 137-8).

³¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

³² Id. *As Estruturas elementares do parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

estabelecem umas com as outras.³³ Deve-se ter presente que a pluralidade cultural não se limita aos grandes troncos culturais que geralmente temos em mente, como a cultura ocidental, a cultura oriental, etc. Na verdade, dentro dessas grandes formações - e devido aos mais variados fatores - inúmeras diferenciações culturais se desenvolvem e se solidificam, seja em torno a categorias profissionais, a seguimentos religiosos, a questões linguísticas, a questões geográficas e assim por diante.³⁴ De tal forma, ao contrário do que o nacionalismo estatista do século XIX desejaria, mesmo dentro de um mesmo país relativamente homogêneo, a pluralidade cultural desafiaria a capacidade de contabilização de qualquer um que resolvesse inventariá-la.

Quando tentamos de maneira ingênua imaginar a gênese do multiculturalismo da espécie humana pensamo-lo sempre como o produto de múltiplos isolamentos geográficos em que teriam vivido a maior parte das culturas. A ideia óbvia de que uma cultura que tenha se desenvolvido sem nenhuma relação com outras tende a se singularizar em grau extremo se impõe no primeiro plano da análise. Evidentemente, a questão da distância geográfica sempre exerceu uma considerável influência no desenvolvimento cultural da humanidade, mas praticamente nenhuma cultura humana se desenvolveu em completo isolamento.³⁵ De acordo com Lévi-Strauss, ao contrário, desde sempre as relações interculturais, seja de troca, seja de oposição, foram a marca mais importante de toda a história cultural da humanidade. Até mesmo o processo de diferenciação cultural, por contraditório que possa parecer, foi, muitas vezes, impulsionado pelo intenso processo de comunicação entre as culturas, que buscavam muitas vezes se diferenciar umas das outras, afirmar suas identidades, suas singularidades, seu modo específico de ser.³⁶

A diversidade das culturas, por mais natural que seja, poucas vezes aparece às pessoas como tal. Em geral, costumes e hábitos que diferem profundamente daqueles com os quais compartilhamos tendem a aparecer para nós como estranhos, bizarros e, às vezes, monstruosos. Desde a Antiguidade a humanidade tem procurado elaborar desdenhosamente o sentimento de repulsa que experimenta quanto contraposta a culturas profundamente diversas da sua. Assim os gregos e, posteriormente, os romanos classificavam tudo o que não fizesse parte da cultura greco-romana de “bárbaro”; da mesma forma, a modernidade ocidental iria nomear de “selvagem” tudo aquilo que não se amoldasse a seu padrão civilizacional. Tão arcaica e profundamente enraizada nas estruturas psicológicas do ser humano é essa atitude que pode ser

³³ Id. *Race et histoire*, p. 16-7.

³⁴ Id. *Race et histoire*, p. 16-7.

³⁵ Id. *Race et histoire*, p. 16-7.

³⁶ Id. *Race et histoire*, p. 17.

rastreada com facilidade mesmo nas tribos que, a olhos ocidentais, motivo algum teriam para supor sua própria superioridade civilizacional. A “humanidade” foi por muito tempo, de modo geral, algo que cessava com os limites da tribo, do grupo linguístico, do tronco gentílico. Todo o resto dos indivíduos que biologicamente fizessem parte da espécie humana ficava, não obstante, relegado a uma suposta natureza animal. Assim como na ideia de barbárie dos gregos, na moderna ideia ocidental acerca dos povos “selvagens” reside a mesma incapacidade de compreender que a civilização pode trilhar os mais diversos caminhos e de que a nossa cultura não é “a cultura” por excelência. A atitude - algo infantil - de negar a “humanidade” daquilo que se contrapõe aos tabus (e as estruturas culturais deles derivadas) nos quais fomos educados é aquilo que melhor caracteriza precisamente o estado “selvagem”, “incivilizado”, “inumano” que com ela se pretende negar. Portanto, com as ideias de “barbárie” e de “povos selvagens” com as quais se pretendeu estabelecer uma diferença fulcral entre o ocidente e os povos militarmente subjugados ao longo da história colonial, não se conseguiu mais do que se pôr precisamente na posição mais característica daquilo que se pretendia negar. Nas palavras de Lévi-Strauss: “A atitude de pensamento em nome da qual se expõem os “selvagens” (ou todos aqueles que se decidem considerar como tal) para fora da humanidade é exatamente a atitude mais característica que distingue aqueles selvagens mesmos.”³⁷

A atitude etnocêntrica é, portanto, uma espécie de condição natural do homem que se confronta com culturas diversas e ela parece ser, de uma forma geral, tanto mais forte quanto mais centrais e importantes são os laços biológicos, sanguíneos e de parentesco na organização social de uma dada formação social. E são precisamente esses laços biológicos, sanguíneos e de parentesco em geral que formam a base das organizações sociais de índole tribal, justamente aquelas que a modernidade mais insiste em chamar de “selvagens”. Assim o cerne do paradoxo que aponta Lévi-Strauss é que “Contestando a humanidade daqueles que aparecem como os mais ‘selvagens’ ou ‘bárbaros’ entre os seus representantes, não fazemos mais que assumir uma sua atitude típica. O bárbaro é, antes de tudo, o homem que crê na barbárie.”³⁸ Em outras palavras, negar ao culturalmente diverso o status de equivalência em termos de valor enquanto cultura é,

³⁷ “Cette attitude de pensée, au nom de laquelle on rejette les “sauvages” (ou tous ceux qu’on choisit de considérer comme tels) hors de l’humanité, est justement l’attitude la plus marquante et la plus distinctive de ces sauvages mêmes.” Id. Ibid., pp. 20 [tradução nossa].

³⁸ “En refusant l’humanité à ceux qui apparaissent comme les plus «sauvages» ou «barbares » de ses représentants, on ne fait que leur emprunter une de leurs attitudes typiques. Le barbare, c’est d’abord l’homme qui croit à la barbarie.” Id. Ibid., p. 22 [tradução nossa].

entre todos, o traço mais distintivo do assim chamado “barbarismo”. Crer na “barbárie” é projetar sobre o outro a sua própria “barbárie”.

4. O EVOLUCIONISMO CULTURAL E AS CULTURAS ATRASADAS

As grandes declarações de direitos do homem, assim também como os grandes sistemas de pensamento (filosóficos e religiosos, tais como marxismo ou budismo), procuraram sempre afirmar a essencial igualdade entre todos os seres humanos, a despeito de sua raça, origem ou cultura. Entretanto, na modernidade ocidental essa bem intencionada ideia - baseada em uma concepção abstrata da natureza humana (mas que na verdade pode ser reconduzida às características do homem ocidental moderno) - não serviu à difusão da tolerância intercultural, pois veio acompanhada (e serviu-lhe de catalisador) daquilo que Lévi-Strauss chama de *falso evolucionismo*. O falso evolucionismo é, segundo o antropólogo, uma maneira de suprimir a diversidade cultural fingindo reconhecê-la. Ele consiste em considerar os estados em que se encontram as várias sociedades como estágios ou etapas de um único desenvolvimento que parte sempre de um mesmo ponto e tem sempre o mesmo destino pré-determinado. De tal forma, a constelação de culturas passa a ser considerada o exemplo latente e ainda vivo do caminho que a sociedade ocidental já percorreu. As sociedades culturalmente diversas passam a ser vistas como se apenas estivessem em uma etapa anterior, por vezes primitiva, de um desenvolvimento cultural unívoco. É evidente que o reconhecimento da diversidade cultural perde aqui qualquer substância.³⁹

O *falso evolucionismo* de que fala Lévi-Strauss é aquele sociocultural, não o darwinismo estritamente biológico. Ante ao enorme cabedal de provas científicas amplamente aceitas para a teoria da evolução das espécies, ele traz os elementos que nos permitem ver o quão diferentes são as duas teorias e o quão desconexas são as argumentações que lhes servem de base. Assim, muito embora o evolucionismo sociocultural tenha se solidificado no século XIX com a obra de Herbert Spencer, depois de ter certamente recebido um impulso do próprio darwinismo (a ponto

³⁹ De acordo com Lévi-Strauss, trata-se o *falso evolucionismo* de uma tentativa de suprimir a diversidade das culturas fingindo reconhecê-la plenamente. Se de fato se consideram os diversos estados nos quais as sociedades humanas - antigas no tempo ou remotas no espaço - se encontram como *estágios* ou *etapas* de um único desenvolvimento que, movendo-se a partir do mesmo ponto, deva fazê-las convergir para a mesma meta, é claro que a diversidade se tornará desde então meramente aparente. A humanidade se torna una e idêntica a si mesma; só que tal unidade e tal identidade não podem realizar-se senão progressivamente, e a variedade das culturas ilustra os momentos de um processo que dissimula uma realidade mais profunda ou recalca-lhe a manifestação. Id. *Ibid.*, pp. 23ss.

de ficar conhecido justamente como darwinismo social), suas raízes deitam-se em tempos muito anteriores. Lévi-Strauss cita Auguste Comte, Condorcet e chega até Vico e seus *corsi e ricorsi*.⁴⁰ O próprio Spencer, aliás, só teria tido conhecimento das ideias de Darwin após a publicação das suas próprias. Mas ainda que se tente uma aproximação teórica entre as duas doutrinas, resta um problema de fundo resumido por Lévi-Strauss no seguinte fato: enquanto os indivíduos de uma espécie nascem biologicamente uns dos outros - o que torna plausível afirmar que qualquer melhora qualitativa entre eles possa ser considerada como uma evolução - o mesmo não acontece no mundo da cultura, pois uma ferramenta, por exemplo, não nasce de outra ferramenta.

Assim, os diversos tipos que constituem a genealogia do cavalo podem ser dispostos em uma série evolutiva por duas razões: a primeira é que é necessário um cavalo para gerar outro cavalo; a segunda é que estratos de terra sobrepostos, portanto historicamente sempre mais antigos, contêm esqueletos que variam de modo gradual da forma mais recente até aquela mais arcaica. Torna-se assim altamente provável que o *Hipparion* seja o real antecessor do *Equus caballus*. O mesmo raciocínio se aplica provavelmente à espécie humana e às suas raças. Mas quando passamos dos fatos biológicos aos fatos da cultura, as coisas se complicam singularmente. Podemos recolher no solo objetos materiais, e constatar que, segundo a profundidade dos estratos geológicos, a forma ou a técnica de fabricação de um certo tipo de objeto varia progressivamente. Entretanto, um machado não gera um outro machado à maneira de um animal. Dizer, neste último caso, que um machado evoluiu a partir de um outro, constitui portanto uma fórmula metafórica e aproximativa, privada do rigor científico que assume a expressão similar aplicada aos fenômenos biológicos.⁴¹

Evidentemente, o que vale para os produtos físicos da cultura vale muito mais para os imateriais, tais como os valores, as práticas, etc.

⁴⁰ Id. Ibid., pp. 25-6. Poder-se-ia objetar, por um lado, que a ideia de evolucionismo enquanto uma trajetória linear do atraso em direção ao progresso é algo bastante alheio ao pensamento de Vico, pois seus *ricorsi* desenhavam uma história essencialmente cíclica onde cada passo em direção ao “progresso” o era também em direção ao “atraso”. Sobre a concepção de história de Vico, veja-se NUZZO, Enrico. Vico, lo storicismo, gli storicismi. In: NUZZO, Enrico. *Tra ordine della storia e storicità: saggi sui saperi della storia in Vico*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 1-56.

⁴¹ “Ainsi, les différents types constituant la généalogie du cheval peuvent être rangés dans une série évolutive pour deux raisons: la première est qu’il faut un cheval pour engendrer un cheval; la seconde, que des couches de terrain superposées, donc historiquement de plus en plus anciennes, contiennent des squelettes qui varient de façon graduelle depuis la forme la plus récente jusqu’à la plus archaïque. Il devient ainsi hautement probable que *Hipparion* soit l’ancêtre réel de *Equus caballus*. Le même raisonnement s’applique sans doute à l’espèce humaine et à ses races. Mais quand on passe des faits biologiques aux faits de culture, les choses se compliquent singulièrement. On peut recueillir dans le sol des objets matériels, et constater que, selon la profondeur des couches géologique, la forme ou la technique de fabrication d’un certain type d’objet varie progressivement. Et pourtant une hache ne donne pas physiquement naissance à une hache, à la façon d’un animal. Dire, dans ce dernier cas, qu’une hache a évolué à partir d’une autre constitue donc une formule métaphorique et approximative, dépourvue de la rigueur scientifique qui s’attache à l’expression similaire appliquée aux phénomènes biologiques.” Lévi-Strauss. *Race et histoire*, pp. 24-5 [tradução nossa].

O *falso evolucionismo* cumpre, entretanto, um papel central e profundamente sedutor na imagem que fazemos de outras sociedades contemporâneas. Afinal, pergunta-se Lévi-Strauss, como podem sociedades contemporâneas que ainda ignoram a eletricidade ou a máquina a vapor não nos lembrar o estágio em que a nossa própria sociedade ocidental não as conhecia? Como é possível não comparar as sociedades que não conhecem a escrita e a metalurgia com a correspondente etapa de nosso próprio desenvolvimento, popularmente conhecida como Idade da Pedra? Tudo isso parece nos tornar óbvio que as tais sociedades que ainda hoje encontramos nas tribos sul-americanas, na África e na Ásia encontram-se precisamente no estágio civilizacional em que nossa própria sociedade estava há milhares de anos atrás. E, entretanto, quando aprofundamos a reflexão vemos que esse raciocínio se baseia em um salto indutivo que, segundo Lévi-Strauss, dificilmente poderia ser justificado. Pouco se pode saber sobre sociedades que existiram há milhões de anos atrás, que não conheciam a escrita e que não deixaram significativas construções arquitetônicas. Assim os seus poucos utensílios em pedra talhada que chegaram a nós são comparados com aqueles fabricados pelas tribos americanas e australianas contemporâneas e, dada a sua semelhança, conclui-se que estas sociedades em tudo são semelhantes àquelas. Lévi-Strauss insiste, porém, que o raciocínio desaba ante ao simples fato de que a arqueologia sequer é capaz de demonstrar de que forma os diversos tipos de utensílios em pedra talhada eram utilizados pelas sociedades pré-históricas. De tal maneira, o que poderia justificar a pretensão de poder induzir a partir deles a similitude cultural das sociedades que os criaram com as sociedades tribais do presente?⁴²

5. CULTURAS ESTACIONÁRIAS E CULTURAS CUMULATIVAS

Para que se possa considerar uma sociedade como exemplo de uma etapa já superada por outra é necessário, como expusemos acima, que se pense que na primeira pouco ou nada acontecia enquanto outra realizava grandes avanços. Ou, de acordo com Lévi-Strauss, poder-se-ia também, de maneira um pouco mais sofisticada, distinguir entre dois tipos de história: “uma história progressiva, aquisitiva, que acumula as descobertas e as invenções para construir grandes civilizações, e uma história, talvez tão ativa e rica de talentos quanto a primeira, mas

⁴² Id. Ibid., pp. 28-9.

na qual faltaria o dom sintetizador que constitui a vantagem desta.”⁴³ Nessa história não cumulativa, as inovações não se juntariam umas às outras, mas se dissolveriam uma após outra sem levar assim a sociedade além de sua primitividade. A história cumulativa seria aquela que realizaria grandes progressos civilizacionais. Trata-se, pois, de por à prova as ideias de *história estacionária* e de *história cumulativa*.

Lévi-Strauss procura esclarecer, antes de qualquer coisa, que não se trata de negar que a humanidade e suas sociedades realizaram progresso ao longo de sua história, mas sim de definir corretamente a natureza desse progresso.⁴⁴ Ele não é necessário ou contínuo, mas procede por saltos e mutações que não vão sempre na mesma direção e que se assemelham, segundo Lévi-Strauss, não a alguém que sobe uma escada e acrescenta degraus ao seu progresso, mas a um jogador que empenha seu dinheiro em vários dados e que, quando os lança, vê sua fortuna à mercê da sorte dos vários dados que se combinam de tal modo que apenas de quando em quando se ganha e se acumula.⁴⁵ Além da descontinuidade, a pluralidade de sentidos possíveis torna sobremaneira difícil avaliar o quanto as várias culturas acumularam ao longo de suas respectivas histórias. Por essa pluralidade de sentidos possíveis entende-se a constatação de que o movimento nas culturas é sempre uma função da perspectiva do observador. Em outras palavras, só temos condições de avaliar o quanto uma cultura progride e acumula quando a olhamos através de um determinado prisma de valores e interesses que, no mais das vezes, será sempre aquele em que fomos educados. Assim, pergunta-se Lévi-Strauss, “qual seria a nossa posição em presença de uma civilização que se tivesse dedicado a desenvolver valores próprios, dos quais nenhum fosse capaz de interessar à civilização do observador?”⁴⁶ Seria, provavelmente tachada de estacionária. De tal forma, cumulativa sob o ponto de vista de cada um é “toda a cultura que se desenvolvesse em um sentido análogo ao nosso, isto é, onde o desenvolvimento fosse dotado para nós de *significado*.”⁴⁷ De reto, todas as outras seriam vistas como estacionárias

⁴³ “[...] une histoire progressive, acquisitive, qui accumule les trouvailles et les inventions pour construire de grandes civilisations, et une autre histoire, peut-être également active et mettant en OEUVRE autant de talents, mais où manquerait le don synthétique qui est le privilège de la première.” Id. Ibid., p. 33 [tradução nossa].

⁴⁴ Id. Ibid., pp. 35ss.

⁴⁵ Id. Ibid., pp. 38-9.

⁴⁶ “Mais quelle serait notre position, en présence d’une civilisation qui se serait attachée à développer des valeurs propres, dont aucune ne serait susceptible d’intéresser la civilisation de l’observateur?” Id. Ibid., p.41 [tradução nossa].

⁴⁷ “Nous considérerions ainsi comme cumulative toute culture qui se développerait dans un sens analogue au nôtre, c’est-à-dire dont le développement serait doté pour nous de *signification*.” Id. Ibid., p.42 [tradução nossa].

simplesmente porque “sua linha de desenvolvimento não significa nada para nós, não é mensurável nos mesmo termos do sistema de referências que nós utilizamos”⁴⁸.

Nos últimos dois ou três séculos a sociedade ocidental se orientou, segundo Lévi-Strauss, em direção a desenvolver e por à disposição da humanidade meios mecânicos sempre mais potentes. De tal forma, quando utilizamos este critério para avaliar as sociedades em geral chegaremos à conclusão que a mais desenvolvida, a que realizou os maiores progressos civilizacionais são os Estados Unidos, seguidos pelas nações europeias ocidentais, algumas asiáticas e latino-americanas. Todas as outras restariam, em face desse critério, em um mar de indefinição civilizacional marcado pelo atraso e estagnação. Entretanto, se o critério adotado fosse a capacidade de adaptação sobre o ambiente natural, certamente os esquimós e os beduínos estariam no primeiro lugar. Inúmeros outros exemplos da diversidade de habilidades entre as várias culturas poderiam ser citados: a Índia é a que foi mais longe na elaboração de um sistema filosófico-religioso; o Oriente em geral desenvolveu as técnicas mais poderosas de utilização do corpo e das energias corpóreas humanas e assim por diante.⁴⁹

A cumulatividade das diversas culturas possui ainda outro aspecto importante ao qual Lévi-Strauss chama a atenção, a saber, a cooperação entre as culturas. Se, como dissemos acima, o progresso se assemelha a um jogador que empenha sua sorte em vários dados diversos, a possibilidade de que a combinação favorável saia é tanto maior quanto mais são os jogadores que combinam seus dados em favor dela. De tal forma, as culturas que conseguiram realizar as formas mais cumulativas de história não são nunca as que viviam isoladas, mas ao contrário as que, voluntaria ou involuntariamente, combinavam-se amplamente com outras. Assim “Não existe, portanto, nenhuma sociedade cumulativa em si mesma e por si mesma. A história cumulativa não é prerrogativa de algumas raças ou de algumas culturas que de tal modo se distinguiriam das outras.”⁵⁰ A história cumulativa é, ao contrário, característica de um certo tipo de existência das culturas, a saber, da sua coexistência e cooperação. Portanto, “a história cumulativa é a forma de história característica daqueles superorganismos sociais que constituem

⁴⁸ “leur ligne de développement ne signifie rien pour nous, n’est pas mesurable dans les termes du système de référence que nous utilisons.” Id. Ibid., p. 42 [tradução nossa].

⁴⁹ Id. Ibid., pp. 46ss.

⁵⁰ “Il n’y a donc pas de société cumulative en soi et par soi. L’histoire cumulative n’est pas la propriété de certaines races ou de certaines cultures qui se distingueraient ainsi des autres.” Id. Ibid., p. 73 [tradução nossa].

os grupos de sociedades, enquanto a história estacionária - se existisse realmente - seria a marca daquele tipo de vida inferior que é o das sociedades solitárias.”⁵¹

É precisamente nisso que reside a grandeza da sociedade ocidental, que ao longo da história é aquela que conseguiu a maior e mais esplêndida síntese cultural conhecida, mesclando os elementos que vinham da cultura grega, romana, germânica e anglo-saxônica, árabe e chinesa (e poderíamos acrescentar também a africana, índio-americana) e todas as subdivisões que elas comportam. De tal forma, afirmar simplisticamente a superioridade da cultura ocidental em face das outras é justamente negar aquilo lhe possibilitou a sua grandeza.

Talvez seja digno de nota que essa tese sobre os enormes benefícios do contato e da mescla entre culturas diversas - que serão, aparentemente, tão profícuos quanto precisamente mais diversas forem as culturas - entra em gritante contradição com a postura de Lévi-Strauss quanto à imigração em massa e suas opiniões concernentes ao tema. Como se sabe, Lévi-Strauss era contrário à imigração em massa para à França e sustentava essa posição alegando que a cultura ocidental, os países europeus em especial, ainda não tinham sido capazes de criar valores suficientemente fortes tais que pessoas oriundas de outras culturas iriam se interessar em adotá-los.⁵² Sagazmente disfarçado de crítica à sociedade ocidental, o medo dos perigos da complexidade multicultural toma lugar ao elogio do contato e troca entre culturas tão diversas quanto possíveis. O resultado implícito nessa tese é justamente o retorno ao modelo assimilacionista, ainda que suspenso, pois os países europeus - a seguir a lógica de Lévi-Strauss - ainda precisariam criar aqueles valores capazes de seduzir os imigrantes.⁵³

Outro ponto digno de comentário é que Lévi-Strauss termina por restabelecer a crença na superioridade da cultura ocidental e no fato de que ela acabou, sim, por realizar maiores avanços do que outras culturas. É verdade que agora a grandeza e superioridade da cultura

⁵¹ “En ce sens, on peut dire que l’histoire cumulative est la forme d’histoire caractéristique de ces super-organisme sociaux que constituent les groupes de sociétés, tandis que l’histoire stationnaire - si elle existait vraiment - serait la marque de ce genre de vie inférieur qui est celui des sociétés solitaires.” Id. Ibid., p. 73 [tradução nossa].

⁵² Veja-se a esse respeito: TODOROV, Tzvetan. **Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine.** Paris: Seuil, 1989; LÉVI-STRAUSS, Claude e ERIBON, Didier. **De près et de loin, suivi d’un entretien inédit “Deux ans après”.** Paris: Odile Jacob, 1990.

⁵³ Essa é também a opinião de Thomas Hylland Eriksen: “Asked by Didier Eribon to elaborate on his views regarding immigration to France, as Lévi-Strauss is widely believed to be against mass immigration, the master anthropologist replied that insofar as the European countries were unable to preserve or animate ‘intellectual and moral values sufficiently powerful to attract people from outside so that they may hope to adopt them, well, then there is doubtless reason for anxiety’. Confronted with these contemporary complexities, in other words, Lévi-Strauss prefers the simple assimilationist model from the Enlightenment to the cultural complexity represented by unassimilated immigrants.” ERIKSEN. *Between universalism and relativism*, p. 140.

ocidental não se devem a qualquer condição intrínseca à raça branca, mas sim à influência e ao contato com as mais diversas culturas e civilizações. Que seja não por um mérito intrínseco, mas sim por uma casualidade, mas ela ainda seria a mais avançada. Se, porém, o racismo *tout court* é eliminado da equação, já que não é possível mais atribuir os avanços civilizacionais do ocidente a uma superioridade intelectual ou cultural da raça branca, por um outro lado ainda ficam abertas as portas ao etnocídio advindo das políticas de aculturação que caracterizaram as empreitadas ligadas ao “fardo do homem branco” de levar os avanços da civilização ocidental a todo o mundo. É claro, por um outro lado o resultado pode ser também um convite a um diálogo intercultural igualitário em benefício de todos e à progressiva construção de uma verdadeira (e pluralista) civilização mundial, um fim que - por mais utópico que possa parecer - precisa começar a estabelecer uma agenda. *Raça e história* é, portanto, muito mais do que um simples panfleto antirracista: é, antes de tudo, um testemunho dos impasses e desafios históricos nos quais as relações interculturais entrariam a partir da descolonização da África e Ásia e da intensificação da globalização.

CONCLUSÃO

Dedicado a combater os fundamentos teóricos do racismo, *Raça e história* procura atacar um dos pilares mais elementares da crença na superioridade racial, isto é, a - para muitos, óbvia - superioridade da civilização ocidental: o homem branco (base racial da civilização ocidental) teria ido muito mais longe na corrida civilizacional, o que, por um lado, provaria cabalmente a sua superioridade e, por outro, impor-lhe-ia o fardo de levá-la aos outros povos. O ponto de partida de Lévi-Strauss na desconstrução dessa tese é demonstrar que ela se baseia em uma simples ilusão de perspectiva, ou seja, nas distorções de avaliação provocadas pela completa imersão nos valores dessa mesma sociedade ocidental e que, portanto, ela não é mais do que um exercício de etnocentrismo. A suposição de que a cultura a que pertencemos é superior a todas as outras é a posição inicial de todos aqueles indivíduos que se confrontam com uma cultura que difere substancialmente da sua. O extremo dessa atitude consiste justamente em negar a “humanidade” de todos aqueles que não compartilham dos nossos valores. As grandes declarações de direitos estenderam o *status* de “humano” a todos os membros da espécie, mas consagraram um modelo específico de sociedade, moldado sob os valores da modernidade ocidental. A compatibilização entre essas características contraditórias é possível graças ao *falso*

evolucionismo que pretende que o desenvolvimento civilizacional possua sempre o mesmo sentido e que, assim, seja possível hierarquizar todas as sociedades contemporâneas segundo sua maior ou menor proximidade em relação ao modelo de sociedade industrial capitalista moderna. A forma mais sofisticada de sustentar o *falso evolucionismo* é a diferenciação entre culturas estacionárias e culturas cumulativas, que opõe as culturas que conseguiram acumular suas criações e realizar grandes progressos àquelas que supostamente teriam permanecido em um nível civilizacional inferior por dispersarem seus talentos criativos. A isso Lévi-Strauss contrapõe o argumento de que aquilo que permitiu à cultura ocidental realizar tantos acúmulos ao longo de sua história foi justamente o fato de ter sido a que conseguiu absorver a contribuição do número mais variado de culturas as mais diversas entre si.

A afirmação de sua superioridade em face das outras perde assim grande parte de seu sentido se pensarmos em termos de racismo em sentido muito restrito, isto é, com relação à suposição de que as conquistas da civilização ocidental ocorreram devido a uma natural superioridade da raça branca. Todavia, resta ainda subjacente a crença de que a civilização ocidental é superior justamente porque a que mais absorveu contribuições, a que mais sintetizou culturas. Daí podem decorrer as mais variadas conclusões. Uma delas certamente é que, dadas as condições já estabelecidas (ou seja, a superioridade da cultura ocidental, ainda que essa superioridade venha, no fim das contas, da contribuição de outras culturas), cumpre agora tentar difundir as conquistas civilizacionais ocidentais por todo o globo. Mas como os prognósticos de uma tal tentativa (aliás já testada e reprovada durante o colonialismo) parecem ser pouco prometedoras, abre-se também a perspectiva contrária, isto é, a da elaboração de uma agenda de diálogo intercultural em âmbitos local e mundial.

A questão sobre como criar um tal espaço de diálogo permanece ainda hoje sem resposta e os impasses e incoerências da própria UNESCO são bastante representativas quanto a isso. De todo o modo, o texto de Lévi-Strauss não apenas explicita os problemas que dali adiante afligiriam o debate sobre as relações interculturais, ele também sacramentaria o declínio definitivo de uma dicotomia tão simplista quanto ultrapassada: o conflito entre um universalismo de tipo iluminista, que tende a querer exportar um modelo de civilização enquanto superior em termos absolutos, e um relativismo de origem herderiana e de índole romântica, estimulador de provincialismos e chauvinismo e inspirador da ilusão da possibilidade

do isolamento e incolumidade das culturas.⁵⁴ Mais do que nunca afirma-se a necessidade de - e as armadilhas do texto de Lévi-Strauss assim parecem sugerir - uma pluralidade dialógica, em que pontos de vista relativos buscam compromissos e pontos de convergência. Supera-se assim não somente aquela dicotomia, mas a ideia de um puro e simples multiculturalismo de justaposição, onde as culturas apenas convivem lado a lado em relação de mera tolerância. O que se indica é, sobretudo, a necessidade de avançarmos em direção a práticas de transculturalismo e interculturalismo.⁵⁵ Essa parece ser a única saída para os impasses da modernidade. Como fazê-lo é um problema que obviamente sequer é abordado.⁵⁶ De qualquer modo, se *Raça e história* nem chega perto de ao menos esboçar uma resposta a essa questão fundamental, ele ao menos (além de sepultar qualquer fundamento teórico para o racismo) contribui decisivamente para a clarificação das próprias questões a serem respondidas e isso, certamente, constitui o primeiro passo de tal empreitada. *Raça e história* segue sendo, portanto, um texto de enorme valor. Um de seus méritos está justamente em representar tão bem os desenvolvimentos teóricos pelos quais as relações multiculturais iriam passar ao longo dos próximos 50 anos e, em especial, o colapso de qualquer fundamento às políticas assimilacionistas, cujas bases racistas e, portanto, o seu parentesco com políticas de segregação racial ficam desnudadas e expostas. A consciência desse fato não só oferece instrumentos para a compreensão da carência de justificativas para as limitações ao reconhecimento da capacidade civil plena do indígena, mas também permite uma mais apurada avaliação da violência simbólica à qual a população indígena brasileira está submetida nesse aspecto. De tal forma, na medida

⁵⁴ Muitos, entretanto, parecem não ter entendido o colapso dessa dicotomia. Um bom exemplo, entre pensadores de destaque da atualidade, é o de Alain Finkielkraut. Veja-se: FINKIELKRAUT, Alain. *La défaite de la pensée*. Paris: Gallimard, 1987.

⁵⁵ Tal necessidade vem sendo reconhecida dentro das mais diversas abordagens teóricas. Veja-se entre outros: GRUNITZKY, Claude. *Transculturalism: how the world is coming together*. New York: Power House Books, U.S.A., 2004; BERG, Wolfgang e ÉIGEARTAIGH, Aoileann Ní (Orgs.). *Exploring transculturalism: a biographical approach*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010; KRAIDY, Marwan M. *Hybridity or the cultural logic of globalization*. Philadelphia: Temple University Press, 2005; ANTOR, Heinz et al. *From Interculturalism to Transculturalism: Mediating Encounters in Cosmopolitan Contexts*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2010; CHAKRAVARTTY, Paula; ZHAO, Yuezhi (Orgs.). *Global communications: towards a transcultural political economy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008. Para uma análise das mais diversas abordagens teóricas à cultura, veja-se: EDWARDS, Tim (Org.). *Cultural theory: classical and contemporary positions*. London: Sage, 2007.

⁵⁶ A obra de Boaventura de Sousa Santos constitui, em parte, uma tentativa de construção de um programa para dar resposta a tal problema. Veja-se: SOUSA SANTOS, Boaventura de. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006; id. *Una Epistemología del Sur: La reinención del Conocimiento y la Emancipación Social*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO, 2009; id. *La Reinención del Estado y el Estado Plurinacional*. Santa Cruz de la Sierra: CENDA, CEJIS, CEDIB, Bolivia, 2007.

em que medidas de assimilação são desacreditadas, fica mais evidente a contradição entre o comando constitucional do artigo 231 e o Estatuto do Índio. Analisada a partir das críticas de Lévi-Strauss ao paradigma assimilacionista (implícitas na sua análise do racismo), a nova orientação dos referenciais constitucionais e internacionais adotados e aceitos pelo Brasil a partir da constituição de 1988 não só determina uma mudança de postura no âmbito infraconstitucional, como ainda autoriza o questionamento judicial da atual legislação.

REFERÊNCIAS

ALLEN, Steve; XANTHAKI, Alexandra (Orgs.). **Reflections on the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples**. Volume 30 of Studies in International Law. Oxford: Hart Publishing, 2011.

ANAYA, S. James. **Indigenous Peoples in International Law**. New York: Oxford University Press, 2004.

ANTOR, Heinz et al. **From Interculturalism to Transculturalism: Mediating Encounters in Cosmopolitan Contexts**. Heidelberg: Universitätsverlag Winter, 2010.

BARIÉ, Cletus Gregor. **Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama**. Quito: Abya Yala, 2003.

BERG, Wolfgang e ÉIGEARTAIGH, Aoileann Ní (Orgs.). **Exploring transculturalism: a biographical approach**. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais nº 1/1992 a 68/2011, pelo Decreto Legislativo nº 186/2008 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão nº 1 a 6/1994**. 35ª ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2012.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (de 16 de julho de 1934)**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm>. Acesso em: 20 jun. 2015.

BRASIL. Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. In: **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 21 dec. 1973. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm>. Acesso em: 20 jun. 2015.

BRASIL. Lei no 10.406, de 10 de janeiro de 2002. Institui o código civil. In: **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 11 jan. 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/l10406.htm>. Acesso em: 20 jun. 2015.

CHAKRAVARTTY, Paula; ZHAO, Yuezhi (Orgs.). **Global communications: towards a transcultural political economy**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2008.

CHAMBERLAIN, Muriel Evelyn. **The Scramble for Africa**. London: Longman Publishing Group, 2010.

CHATTERJEE, Partha. **The Nation and its Fragments: colonial and postcolonial histories**. Princeton: Princeton University Press, 1993.

COOPER, Frederick. **Colonialism in Question: theory, knowledge, history**. Berkeley: University of California Press, 2005.

CUNHA, M.M.C. da. **Legislação Indigenista no Século XIX**. São Paulo: Comissão Pro-Índio de São Paulo, Edusp, 1992.

CURI, Melissa Volpato. Os direitos indígenas e a constituição federal. **Consilium: Revista Eletrônica de Direito**, Brasília n.4, v.1, pp. 1-17, maio/ago. de 2010.

DE MORAGAS, Miquel; DÍEZ, Mercè; BECERRA, Martín; FERNÁNDEZ ALONSO, Isabel. El Informe MacBride, 25 años después. Contexto y contenido de un debate inacabado. **Quaderns del CAC**, Barcelona, n. 21, pp. 5-14, janeiro - abril 2005.

DIRKS, Nicholas B. **Colonialism and culture**. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992.

EDWARDS, Tim (Org.). **Cultural theory: classical and contemporary positions**. London: Sage, 2007.

ERIKSEN, Thomas Hylland. Between universalism and relativism: A critique of the UNESCO concepts of culture. In: COWAN, Jane; DEMBOUR, Marie-Bénédicte; WILSON, Richard (Orgs.). **Culture and Rights: Anthropological Perspectives**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 127-48.

FINKIELKRAUT, Alain. **La défaite de la pensée**. Paris: Gallimard, 1987.

GILLEN, Paul e GOHSH, Devleena. **Colonialism and modernity**. Sydney: University of New South Wales Press, 2007.

GOBINEAU, Joseph Arthur de. **Essai sur l'inégalité des races humaines**. Paris: Librairie de Firmin Didot Frères; Hanovre: Rumpel, Libraire Éditeur, 1953.

GRUNITZKY, Claude. **Transculturalism: how the world is coming together**. New York: Power House Books, U.S.A., 2004.

HAMELINK, Cees Jan. **Communication in the Eighties: A Reader on the "MacBride Report"**. Roma: IDOC International, 1980.

HAMELINK, Cees Jan. MacBride with Hindsigth. In: GOLDING, Peter; HARRIS, Phil (Orgs.). **Beyond Cultural Imperialism**. Londres: Sage, 1997.

HEMMING, J. **The Red Gold: the conquest of Brazilian Indians**. London: Macmillan London Limited, 1978.

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. **C107 - Indigenous and Tribal Populations Convention, 1957**. Convention concerning the Protection and Integration of Indigenous and Other Tribal and Semi-Tribal Populations in Independent Countries. Disponível em: <http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100_INSTRUMENT_ID:312252:NO> . Acesso em: 20 jun. 2015.

INTERNATIONAL LABOUR ORGANIZATION. **C169 - Indigenous and Tribal Peoples Convention, 1989**. Convention concerning Indigenous and Tribal Peoples in Independent Countries. Disponível em: <http://www.ilo.org/dyn/normlex/en/f?p=NORMLEXPUB:12100:0::NO:12100:P12100_ILO_CODE:C169> . Acesso em: 20 jun. 2015.

JOFFE, Paul; HARTLEY, Jackie; PRESTON, Jennifer. **Realizing the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples: Triumph, Hope, and Action**. Saskatoon: Purich Pub., 2010.

KLICH, Ignacio F.; RAPOPORT, Mario. **Discriminación y Racismo en América Latina**. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1997.

KRAIDY, Marwan M. **Hybridity or the cultural logic of globalization**. Philadelphia: Temple University Press, 2005.

LEITÃO, Ana Valéria Nascimento Araújo. Direitos Culturais dos Povos Indígenas: aspectos do seu Reconhecimento. In: SANTILLI, J. (Coord.). **Os Direitos Indígenas e a Constituição**. Porto Alegre: Núcleo de Direitos Indígenas e Sergio Antônio Fabris Editor, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **As Estruturas elementares do parentesco**. Tradução de Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 1982.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Race and history**. Paris: UNESCO, 1952.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Race et histoire: Suivi de L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss par Jean Pouillon**. Paris: Denoël, 1981.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Razza e Storia. In: LÉVI-STRAUSS, Claude. **Razza e storia e altri studi di antropologia**. Torino: Giulio Einaudi Editore, 1967.

LÉVI-STRAUSS, Claude e ERIBON, Didier. **De près et de loin, suivi d'un entretien inédit "Deux ans après"**. Paris: Odile Jacob, 1990.

MONTEIRO, J. Os Escravos índios de São Paulo no Século XVII: Alguns aspectos demográficos. **Revista da SPBH**, São Paulo, v. 5, p. 11-18, 1989.

MOURA, Márzio Ricardo Gonçalves de. Uma análise atual da situação da capacidade civil e da culpabilidade penal dos silvícolas brasileiros. **Revista CEJ**, Brasília, Ano XIII, n. 45, p. 70-76, abr./jun. 2009.

NORDENSTRENG, Kaarle. **The Mass Media Declaration of UNESCO**. Norwood, NJ: Ablex Publishing Corporation, 1984.

NUZZO, Enrico. Vico, lo storicismo, gli storicismi. In: NUZZO, Enrico. **Tra ordine della storia e storicità: saggi sui saperi della storia in Vico**. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2001, pp. 1-56.

PERRONE MOISÉS, B. Índios livres e índios escravos: os princípios da legislação indigenista no período colonial. In: CUNHA, M.M.C. (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, Fapesp, SMC, 1992.

PRESTON Jr., William; HERMAN, Edward S; SCHILLER, Herbert I. **Hope & Folly: The United States and Unesco, 1945-1985**. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press, 1989.

SAGRERA, Martín. **Los racismos en las Américas: una interpretación histórica**. Madrid: IEPALA Editorial, 1998.

SOUZA FILHO, C. F. M. **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá, 1998.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). **Além da tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2002.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). **Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista**. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2002.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **La Reinención del Estado y el Estado Plurinacional**. Santa Cruz de la Sierra: CENDA, CEJIS, CEDIB, Bolivia, 2007.

SOUSA SANTOS, Boaventura de. **Una Epistemología del Sur: La reinención del Conocimiento y la Emancipación Social**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, CLACSO, 2009.

THOMAS, Nicholas. **Colonialism's culture: Anthropology, travel, government**. Princeton: Princeton University Press, 1994

TODOROV, Tzvetan. **Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine**. Paris: Seuil, 1989.

UNITED NATIONS. **Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, 2007**. Disponível em: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_en.pdf>. Publicado em 2008. Acesso em: 20 jun. 2015.

Recebido em: 08.01.2016 / Revisões requeridas em: 22.03.2016 / Aprovado em: 02.04.2016