

Tutela como um mecanismo de produção e reprodução da desigualdade étnica e racial na sociedade brasileira pós-colonial

René Marc da Costa Silva

A legislação internacional, desde a Segunda Guerra Mundial, na esteira da força política e da legitimidade que os preceitos dos direitos humanos alcançaram na defesa de indivíduos e povos subordinados de todo o mundo, vem-se constituindo em instrumento significativo de transformação dos sistemas normativos no interior dos Estados-Nação. O Brasil não ficou alheio a esse processo, haja vista o significativo alinhamento que nosso ordenamento sofreu à luz da forte influência do direito internacional, dos muitos convênios e acordos subscritos pelo Estado brasileiro. O impacto desse processo provocou, no caso brasileiro, a redefinição do desenho constitucional do país e a consequente necessidade de reorientação das relações do Estado brasileiro com os segmentos sociais etnicamente marcados. Isso fica patente e se cristaliza na Constituição de 1988.

Tal como sustenta Duprat Pereira (2002, p. 41), esta Carta Magna de fato representou, na história jurídica e constitucional brasileira, um ponto de *clivagem* em relação a todo o sistema constitucional anterior, uma vez que reconheceu

“o Estado brasileiro como *pluriétnico*, e não mais pautado em pretendidas homogeneidades, garantidas ora por uma perspectiva de assimilação, mediante a qual sub-repticiamente se instalam entre os diferentes gru-

René Marc da Costa Silva é Doutor em História pela Universidade de Brasília - UnB, Antropólogo e Professor do Programa de Mestrado e da Graduação do Centro Universitário de Brasília - UniCEUB.

pos étnicos novos gostos e hábitos, corrompendo-os e levando-os a renegarem a si próprio ao eliminar o específico de sua identidade, ora submetendo-os forçadamente à invisibilidade”.

Derivada dessa noção, consolidou-se no país, a partir de 1988, a ideia de que o direito produzido pelo Estado não pode ser considerado como único. Não apenas o *pluralismo jurídico* ganhou relevância e legitimidade nesse processo; fizeram-se importantes também outras noções de direito oriundas do campo social, das práticas concretas de seus agentes, do cotidiano popular e suas demandas. Permitiram, sobretudo, abrir ataques e críticas ao que se percebia como limitações intrínsecas ao positivismo jurídico, posto que, no âmbito da história constitucional brasileira, este, sistematicamente, confundiu os diferentes grupos sociais minoritários no interior da nação com uma ideia totalizante de *povo* homogeneamente pensado, sem contemplar quaisquer especificidades. Afirmava-se naquela oportunidade então, por parte do Estado, uma ideia de direito unidimensional e plenipotenciária.

Como um dos principais desdobramentos do intenso processo de crítica dessa história nacional de caráter homogeneizante, enfraqueceram-se gradualmente as perspectivas de *assimilação* dos povos indígenas, como também as ações que visavam sua paulatina integração e redução ao conjunto da sociedade englobante. Deram lugar, por sua vez, a novas ideias pautadas pelo direito à (e à valorização da) diferença, ao reconhecimento da diversidade cultural e étnica, deslocando inevitavelmente as relações entre o Estado e esses povos.

Tais deslocamentos abriram significativas fendas nas estruturas historicamente hegemônicas de poder, o que permitiu o desenvolvimento de mecanismos de proteção (jurídicos e sociais) efetivos dos modos de ser, viver e existir das *diferenças*, definidas sociopoliticamente como os outros do po-

der. Tais instrumentos se tornaram ferramentas importantes, particularmente para grupos sociais marcados etnicamente.

Consubstanciou-se, para eles, a possibilidade concreta (como no caso dos quilombolas, por exemplo) de se beneficiarem de uma nova modalidade de apropriação definitiva e coletiva da terra, baseada no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT, ou no *esvaziamento* da tutela como mediadora das relações jurídicas do Estado com as sociedades indígenas.

Contudo, intriga-nos um aparente paradoxo: tais redirecionamentos abriram espaço para uma gramática discursiva fortemente pautada pela necessidade de ações e medidas de promoção da igualdade e dignidade desses grupos sociais. Todavia, não se conseguiu viabilizar, no interior do poder público, uma *política étnica* definida.

Pelo contrário, como já foi assinalado em outros lugares (ALMEIDA, 2005), no momento em que se esperava um grande avanço - sobretudo a partir dos governos petistas de Lula - no âmbito do Estado, da adoção de uma política étnica ou mesmo de ações governamentais sistemáticas, isso não aconteceu. Ou seja, as ações políticas para tais populações não deixaram de ser desarticuladas, fragmentadas, descontínuas e desorganizadas. Produziu-se, mesmo, no que concerne a isso, uma indisfarçável desorganização nos aparelhos de Estado definidos ou incumbidos da tarefa de enfrentarem essa questão.

Multiplam-se, por sua vez, as agências e instituições direta ou indiretamente incumbidas de elaborar e implementar ações, políticas públicas ou projetos orientados para esses segmentos sociais. Estas, absolutamente, não conseguiram, nem tampouco conseguem ainda hoje, dialogar entre si, articular ações e programas com concepções dentro das quais estratégias bem definidas pudessem alavancar tais populações subalternas a condições diferentes

das tradicionais relações de poder vigentes no interior da sociedade.

Como pensar esse aparente paradoxo sem cometer alguns equívocos que frequentemente se apresentam como verdadeiras armadilhas ao pensamento. Alguns, por exemplo, imaginaram a sociedade brasileira de fins dos anos 1980 madura e pronta para consolidar numa constituição progressista os avanços da redemocratização, impondo-a como derrota definitiva ao imaginário reacionário e às forças sociais conservadoras e seus interesses econômicos e políticos no país. De outro lado, diferentemente, outros sustentam que daquele processo emergiu um Estado de viés modernizador, para o qual se punha clara a exigência de separação entre o público e o privado, a defesa e respeito a um indivíduo visto como igual perante a lei, caracterizada como universal; em tudo incompatível com uma sociedade, de outra sorte, percebida como caótica, desorganizada, anti-individualista, *essencialmente* desigual. Um terceiro conjunto de interpretações, mais sofisticadas, enxerga, por sua vez, presente e hegemônico no Estado um núcleo constitutivo de referências organizadoras das sociedades ocidentais, a partir do qual aquele se esforça por disciplinar a sociedade, todavia por meio de um *diálogo* – não mais como uma contradição – que constantemente compõe, acomoda e concilia os parâmetros contraditórios ou sinais divergentes.

Para estes últimos, o traço distintivo da cultura brasileira não seria outro senão esse permanente e eterno esforço conciliador; acomodar impulsos oriundos de um Estado controlado parcialmente por segmentos de elites cujo ideário e horizontes estariam solidamente fincados na grande tradição ocidental europeia, com movimentos de uma sociedade híbrida, marcados por tradições ou matrizes culturais subalternas (africana e indígena), potencialmente desorganizadoras.

Encaminharemos aqui essa reflexão a partir de uma outra *démarche*. Compreen-

demos, outrossim, sociedade e Estado como um todo orgânico em que este último não é mais do que uma caixa de passagem de fluxos de energias e tensões nascidas no âmbito da primeira. Não entendemos a sociedade dividida em duas partes distintas, contraditórias ou antagônicas, lutando entre si. Somos uma sociedade nascida de uma situação colonial originária que articulou diversos elementos de matrizes culturais distintas, produtoras e conformadoras de uma única Tradição. Nesse sentido, Estado e sociedade caminham, para nós, em uníssono. O primeiro tão-somente institucionaliza antigos e novos mecanismos e dispositivos de poder, promanados de uma estrutura social organizada desde o início como profundamente hierárquica e desigual. Trabalham e trabalharam desde sempre para a produção e reprodução dessa estrutura os mais diversos dos seus elementos, inclusive os de matriz ocidental europeia (o direito, por exemplo).

Essa experiência colonial portuguesa promoveu, na sua possessão americana, um tipo específico de gestão territorial e processos de regionalização, maneiras particulares com as quais determinou estratégias de movimentação, transporte e realocamento de populações subordinadas, além de práticas difusas de agenciamento de forças sociais em aparelhos de Estado ou em suas instituições, orientadas para a disciplinarização, homogeneização e controle da alteridade. O direito institucionalizado cumpriu, nesse processo de normalização e governamentalização, papel decisivo.

Muitos são os exemplos desse exercício colonial e pós-colonial do poder; casos concretos, tais como as relações entre o Estado e a Terra Indígena de São Marcos, em que, já no século XVIII, a população indígena foi utilizada pela Coroa Portuguesa para ocupar a fronteira colonial e barrar as invasões intentadas por espanhóis e holandeses, e a distância que vai entre o reconhecimento oficial por parte do Governo Federal e as práticas vigentes – discriminatórias e

xenóforas – do Governo e da sociedade roraimenses contra os índios. A Terra Indígena Raposa Serra do Sol, por seu turno, também no Estado de Roraima, passa por situação ainda mais dramática; sua área foi demarcada em 2005 e ainda hoje o Estado não conseguiu retirar os não-índios da reserva, apesar de inúmeras tentativas.

Tais exemplos históricos permitem-nos divisar, sobretudo, as formas pelas quais a sociedade brasileira em geral, e o Estado em especial, desde o período colonial até bem recentemente, concebeu a diferença etnicamente marcada e se relacionou com ela. Um modo específico, mas nuclear, do exercício colonial ou pós-colonial do poder – suas estratégias de permanência e reprodução, seus mecanismos, efeitos ou tecnologias – apresenta-se em sua inteireza pela *tutela*, nas diferentes maneiras de sua manifestação. Considerar tais processos ou mecanismos possibilita-nos compreender sua forma específica de operar, mas também, e à semelhança com essa, as muitas outras formas que o poder estrutura com os diversos grupos sociais subordinados no país.

A *tutela* é, no âmbito desse complexo de estratégias, um dos principais dispositivos de controle, posto que fundada na transferência de autonomia, iniciativa, direitos, capacidades, prerrogativas do indivíduo para outrem. A tutela, contudo, não se caracteriza nessa reflexão como uma espécie de astúcia do poder, do Estado contra a sociedade. Para nós, a tutela é fruto, é resultado prático da maneira como se estruturou o antigo sistema colonial português no Brasil, como nele se organizou desde o início a sociedade brasileira, sua ideologia ou cultura. Vivemos, outrossim, numa sociedade pós-colonial como um todo.

É a partir dessa cultura ou mentalidade tutelar difusa, presente ao longo da totalidade social, que traduzimos os elementos modernizadores e as inovações jurídicas internacionais, fazendo-as trabalhar, no mais das vezes, para reproduzir as tradicio-

nais hierarquias e desigualdades políticas, sociais e econômicas recalcitrantemente presentes na sociedade brasileira.

É assim, nos limites desse quadro, que faz sentido e se torna inteligível, por sua vez, pensar também o complexo processo que envolve as articulações entre as demandas do mundo globalizado e as necessidades e prioridades das comunidades locais. Esse processo se apresenta ora alargando estrategicamente os parâmetros jurídicos nacionais e internacionais que balizam as relações entre os diversos agentes políticos ou burocráticos com as comunidades tradicionais, ora forçando o Estado a redefinir seus dispositivos de poder no enfrentamento de situações específicas na relação de suas agências com tais comunidades e na administração das relações dessas com empresas nacionais ou transnacionais.

É no interior dessa moldura de uma paisagem tutelar ampla que podemos colocar também em perspectiva a formação de um vasto quadro de funcionários especialistas, seus saberes e práticas acumuladas, que se constituíram como representantes, no plano político-administrativo-institucional, de uma cultura geral tutelar e de um Estado nacional pós-colonial; agentes diretos de uma cultura política que perpetua na prática, repondo permanentemente, a desigualdade e que tem como sua ponta de lança o poder tutelar.

As agências, e seu vasto corpo de funcionários, de uma outra maneira, são hábeis em traduzir, resignificar e canalizar a novidade desses elementos constitucionais para os fins últimos de produzir, manter e reproduzir a estrutura colonial hierárquica de poder, seus valores e horizontes. Essas agências ou instituições não são obsoletas, como é comum pensar; funcionam muito bem. A ausência de ações sistemáticas, coordenadas, integradas; a ineficiência de procedimentos antiquados, recursos limitados e orçamentos frequentemente contingenciados, além da total inexistência de planejamento são o braço forte de estra-

tégias pós-coloniais de um Estado que dá concretude a uma consciência social geral tutelar.

Orientamos, portanto, o entendimento sobre esse falso paradoxo ou descompasso para a percepção de que é, outrossim, a sociedade brasileira como um todo que é tutelar, de que não existe propriamente um “Estado” de caráter moderno ou modernizante, representando e afirmando, em separado, a hegemonia de uma elite pautada ou formada a partir de elementos individualistas, fundada na separação entre público e privado, afirmando uma crença igualitária, etc., que seriam, por sua vez, vistos como traços isolados, constitutivos de uma Tradição ocidental particular, idealmente desconectada (ainda que para efeito analítico) da totalidade social. Não estão em jogo duas Tradições em confronto ou em discrepância; existe uma única Tradição: a Tradição brasileira.

Não há, portanto, um verdadeiro descompasso entre as inovações jurídico-políticas internacionais, trazidas e incorporadas pela Constituição de 1988, e essas agências – nascidas em meio ao atraso, à Lei de Segurança Nacional, o período autoritário, etc. –; ao contrário, opera-se, por meio dessa Tradição, do que chamamos cultura brasileira, a triste conversão de uma multiplicidade de princípios para um idioma comum.

Cultura aqui pode ser entendida no âmbito do que Dumont chama ideologia. Para este, ideologia semelha-se muito àquilo que a antropologia americana chama de cultura:

“Chamamos de ideologia o conjunto de idéias e valores – ou representações – comuns em uma sociedade ou correntes em dado meio social (...), ideologia é (...) um conjunto social de representações (...) elas constituem as categorias de base, os princípios operatórios da ‘grade’ de consciência, as coordenadas implícitas, em suma, do pensamento comum. (...)

A definição de ideologia que adoto repousa (...) em tudo o que é socialmente pensado, acreditado, atuado, a partir da hipótese de que há uma unidade viva disso tudo, escondida sob nossas distinções habituais (...) ela é o veículo espontâneo do nosso pensamento, e nela permanecemos encerrados por tanto tempo que não a tomamos como objeto de nossa reflexão. (...) os elementos de base da ideologia permanecem quase sempre implícitos. As idéias fundamentais são tão evidentes e onipresentes que não tem necessidade de ser expressas: sobre o essencial nada é preciso ser dito, é o que se chama ‘a tradição’.” (DUMONT, 2000, p. 19-41).

É evidente que sempre se pode, para fins analíticos, buscar a história das origens e a participação dos elementos da Tradição ocidental europeia na formação da Tradição brasileira. Isso é plenamente possível. Todavia, fazê-lo implica, no mais das vezes, além de inútil, conceder à tese de que tais elementos conformam um conjunto de ideias e ações disciplinadoras, a partir das quais se intenta (tarefa das elites, ou melhor, dos segmentos mais ou menos esclarecidos das elites do país), sempre de maneira precária, incompleta, a disciplina- rização da totalidade social brasileira percebida como caótica, imperfeita ou lacunar. (DERRIDA, 1996)

A busca pela (prótese de) origem faz ressaltar inelutavelmente uma lacuna. Sim, e o faz porque, e tão-somente porque, lá nos começos brilha a luz cegante de um modelo, refulge nos princípios sempre um *Pai*, e esse *Pai* é o valor. O valor por excelência.

“O bem, na figura visível-invisível do pai, do sol, do capital, é a origem dos *ónta*, de seu aparecer e de sua vinda ao *logos* que os distingue e os reúne ao mesmo tempo (...) O bem (o pai, o sol, o capital) é, pois, a fonte oculta, iluminante e cegante, do *logos*. E como não se pode falar disso que

permite falar (proibindo que se fale dele ou que se lhe fale face a face), se falará apenas disso que fala e das coisas que, exceção de uma só, se fala constantemente. Como não podemos dar conta ou razão disso de que o *logos* (conta ou razão: *ratio*) é responsável ou devedor, como não podemos contar o capital e encarar o chefe, será preciso, por operação discriminativa e diacrítica, contar o plural dos juros, dos lucros, dos produtos, dos descendentes.” (DERRIDA, 2005, p. 28)

Pensemos com Derrida, então, por um instante, o modelo. O Modelo como valor. A Tradição ocidental europeia assumida como modelo, como o *ontá*, revela imediatamente no seu outro lacunas, incompletudes e imperfeições. Mas reafirma também, por outro lado, o próprio Modelo.

De fato, o Modelo é, ele próprio, condição de possibilidade da apreciação daqueles de que é modelo; assim sendo, não está, ele mesmo, sujeito à apreciação, ou ainda, uma vez apreciado pelos seus próprios critérios, apresenta-se sempre perfeito.

Ora, isso se dá precisamente quando identificamos, por exemplo, a noção de pessoa que orienta boa parte das nossas relações sociais como uma corrupção ou degenerescência da categoria de indivíduo, ou quando aceitamos que a mistura entre público e privado que pauta a condução dos nossos negócios e comportamentos não é mais do que uma licenciosidade imperdoável derivada de uma separação em tudo rigorosa dessas duas esferas ou espaços sociais, nitidamente presentes no âmbito das sociedades pan-europeias. É como se nos puséssemos a dizer: no interior do Modelo, não se apresentam incoerências, sombras ou zonas de ambiguidades. Tais sombras ou ambiguidades, vistas como imperfeições ou corrupção, só ocorrem fora do Modelo.

Para nós, explorar esse problema passa, de qualquer forma, pela história como elemento analítico fundamental. Não falo

propriamente de História, mas de uma certa história – concebida, bem entendido; menos como paixão pela origem, mas, muito mais, como atenção genealógica aos moldes de Nietzsche.

Para esse autor, a filosofia do sentido e dos valores deveria ser uma Crítica. Façamos então a crítica do Modelo como crítica do sentido e do valor. Por essa perspectiva, o modelo se estabelece na medida em que realiza as avaliações segundo valores já naturalizados. Assim, ainda que seja o valor do valor, quando criticamente analisado, passa por “valor natural” no processo de aplicação ao outro, ou mesmo de sua assimilação pelo outro. A crítica rejeita essa última perspectiva e insiste em analisar o Modelo pelo que ele é: o valor do valor, que se remete à problemática da própria criação do Modelo.

“Os valores aparecem, ou se dão, como princípios (...) uma avaliação supõe valores a partir dos quais aprecia fenômenos. Porém, por outro lado e mais profundamente, são os valores que supõem avaliações, ‘pontos de vista de apreciação’ dos quais deriva seu próprio valor’. O problema crítico é o valor dos valores, a avaliação da qual procede o valor deles, portanto, o problema da sua criação.” (DELEUZE, 1976, p. 1)

Nesse ponto, podemos fazer a crítica do sentido do Modelo como a crítica de uma invenção, da criação do valor, da criação do Modelo como valor. Invenção de si, como o valor do valor; mas também, e por outro lado, invenção do outro como um não-valor.

Por fim, não combateremos a ideia de Modelo, ou, mais precisamente, a ideia da Tradição europeia ocidental como Modelo, para reinstaurá-la num outro processo similar: o da Tradição brasileira como modelo, numa cadeia que resulta numa permanente remissão ao *ente* e sua presença. Pensamos aqui, diferentemente, a tradição brasileira, bem como qualquer ideia de tradição, como

diferença diferida. Como *différance*, como um movimento, como um *rastro*.

Para nós, não existe modelo, na mesma medida em que não existe origem. Quando se pensa em origem, onde se instaura um modelo:

“A diferença não comparece. Mantém-se esquecida. Só o diferenciado – o presente e a presença – se revela, mas não *enquanto* diferenciado. Pelo contrário, o rastro matinal da diferença apaga-se desde que a presença surge como um ente-presente e descobre sua proveniência num ente-presente supremo. Uma vez que o rastro não é uma presença, mas o simulacro de uma presença que se desloca, se transfere, se reenvia, ele não tem propriamente lugar, o apagamento pertence a sua estrutura. Não apenas o apagamento que sempre deve poder surpreendê-la, sem o qual ela não seria rastro, mas indestrutível e monumental substância, mas o apagamento que desde o início o constitui como rastro, que o instala na mudança de lugar e o faz desaparecer na sua aparição, sair de si na sua posição.(...) não é mais aquilo para que em última instância reenvia todo reenvio. Torna-se uma função numa estrutura de reenvio generalizado. É rastro e rastro do apagamento do rastro.” (DERRIDA, 1991, p. 58)

Nessas perspectivas sobre a cultura brasileira acima mencionadas, o que se convencionou chamar de Tradição ocidental europeia é simplesmente um lugar a partir do qual se instala um particular regime discursivo em cujo centro vigora um senhor. Todavia, não nos esqueçamos nunca que:

“Contrariamente ao que somos a maior parte das vezes tentados a crer, o senhor não é nada. E não tem nada de próprio. Porque não possui como próprio, *naturalmente*, o que no entanto chama a sua língua; porque, independentemente do que

queira ou faça, não pode entretecer com ela relações de propriedade ou de identidade naturais, nacionais, congênitas, ontológicas; porque não pode acreditar e dizer esta apropriação senão no decurso de um processo não natural de construções político-fantasmáticas; porque a língua não é o seu bem natural, ele pode justamente por isso historicamente, através da violação de uma usurpação cultural, ou seja, sempre de essência colonial, fingir apropriá-la para impor como a sua. Tal é sua crença que ele quer obrigar a partilhar pela força ou pela manha, e na qual ele quer obrigar a crer, como num milagre, pela retórica, pela escola ou pelo exército. (DERRIDA, 1996, p. 37-38)

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Nas bordas da política étnica: os Quilombos e as políticas sociais. In: _____. *Territórios quilombolas: reconhecimento e titulação das terras*. Boletim Informativo do NUER/UFSC. v. 2, n. 2. Florianópolis, 2005.
- CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- DUMONT, Louis. *Homo aequalis*. São Paulo: Edusc, 2000.
- DERRIDA, Jacques. *A farmácia de platão*. São Paulo: Iluminuras, 2005.
- _____. *Da hospitalidade*. São Paulo: Esculta, 2003.
- _____. *O monolinguismo do mutro - ou a prótese de origem*. Porto: Campos das Letras, 1996.
- _____. *Margens da filosofia*. São Paulo: Paysannes e Papyrus, 1991.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.
- _____. *Foucault*. São Paulo: Editora brasiliense, 1988.
- _____. GUATTARI, Gilles. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- PEREIRA, Déborah Duprat. O Estado pluriético. In: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Org.). *Além da tutela: bases para uma*

nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2002.

POUTIGNAT, Philippe; STRIFF-FENART Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

SANTOS, Boaventura. *Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.