

## **A síndrome de Simão Bacamarte como obstáculo para reprodução social do conhecimento tradicional indígena frente ao estado brasileiro**

### *The Simão Bacamarte syndrome as an obstacle to the social reproduction of traditional indigenous knowledge in front of the Brazilian state*

Prof. Dr. Juliano Moreno Kersul de Carvalho<sup>1</sup>

DOI: 10.20435/tellus.v23i50.921

**Resumo:** O presente artigo pretende enfrentar as tendências etnocidas do Estado brasileiro que geram obstáculos a reprodução social do conhecimento oral das comunidades tradicionais no Brasil, a partir do desenvolvimento do conceito de Síndrome de Simão Bacamarte para identificar essa atitude estatal tornando-a verificável e visível, a partir da análise do processo nº 0004747-33.2014.4.02.5101, que correu na 17ª Vara – Justiça Federal – RJ do Ministério Público federal contra o Google pedindo a retirada de 17 vídeos da igreja universal de Deus que tratavam de forma preconceituosa as religiões de matriz africana em 2014. E a decisão de negar um intérprete às testemunhas Kaiowas no processo da justiça federal de São Paulo – nº 2003.60.02.000374-2 que trata do homicídio de Marco Veron são exemplos de um ato estatal resultante da “síndrome de Simão Bacamarte” que se dá pela crença em valores próprios ao cientificismo do século XIX e que pode levar a atitudes etnocêntricas da administração pública gerando conflitos culturais e diminuição de acesso a cidadania.

**Palavras-chave:** etnocídio; Simão Bacamarte; Machado de Assis; comunidades tradicionais; povos originários.

**Abstract:** The present article intends to face the ethnocidal tendencies of the Brazilian state that generate obstacles to the social reproduction of the oral knowledge of the traditional communities in Brazil, from the development of the concept of Syndrome of Simão Bacamarte to identify this state attitude making it verifiable and visible, from the analysis of case nº 0004747-33.2014.4.02.5101, which ran in the 17th Court – Federal Justice – RJ of the Federal Public Ministry against Google asking for the removal of 17 videos of the universal church of God that treated in a prejudiced way the religions of

---

<sup>1</sup> Universidade do Estado do Mato Grosso (Unemat), Cáceres, Mato Grosso, Brasil.

African origin in 2014. And the decision to deny an interpreter to the Kaiowas witnesses in the federal justice process of São Paulo- nº 2003.60.02.000374-2 that deals with the murder of Marco Veron are examples of a state act resulting from the “syndrome of Simão Bacamarte” that is due to the belief in values inherent to scientism of the 19th century and that can lead to ethnocentric attitudes of public administration g erasing cultural conflicts and reducing access to citizenship.

**Keywords:** ethnocide; Simão Bacamarte; Machado de Assis; traditional communities; original people; Brazil.

## 1 INTRODUÇÃO

Quase todos os projetos coloniais começam com o pressuposto do atraso e da inaptidão dos nativos para serem independentes, “iguais” e capazes. (SAID, 1995, p. 129)

A linguagem organiza nossa Percepção e memória, narrar constitui mundos, constrói realidades. O território da literatura é onde essa potência cognitiva se realiza plenamente. Um narrador tem o poder de nos fazer viver situações e condições que não podemos viver pela distância do tempo e da geografia ou da particularidade psicológica de seus personagens. Pela literatura nos tornamos capazes de acessar a complexa oficina ética humana. Um conto, uma novela, ou um romance nos permitem observar na totalidade um fragmento do real intensificado pelo poder da arte. Se espantar com as decisões e atitudes de um personagem e ver as consequências de sua ação sem ser capaz de interferir e se perguntar: Porque ele agiu assim? Que leitor ao conhecer a história de Édipo não se espanta com a inevitabilidade de seu destino.

Para Walter Benjamin:

O narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua subsistência mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la por inteira. (1987, p. 221).

Machado de Assis nos ofereceu a mão cheia esse espanto em relação ao Brasil. Seus personagens nos lançam ao encontro de nossa história e não poucas

vezes ao nosso próprio encontro. Simão de Bacamarte é a síntese da ressonância do racismo científico na formação de nossos intelectuais. Essa pesquisa aproveita uma intuição de Sidney Chaloub e propõe desenvolver o conceito de “Síndrome de Simão Bacamarte”, não como um conceito psicológico, e sim uma tipologia para identificação do funcionário público que por alguma convicção técnica ou ideológica, contra-legis, pratica atos jurídicos que podem ter consequências etnocida. Podemos resumir esta tendência por uma cristalina frase de Pierre Clastres: “A espiritualidade do etnocídio é a ética do humanismo” (CLASTRES, 2004, p. 57).

Vamos usar para este fim o processo nº0004747-33.2014.4.02.5101, que correu na 17ª Vara –Justiça Federal – RJ do Ministério Público federal contra o Google pedindo a retirada de 17 vídeos da igreja universal de Deus que tratavam de forma preconceituosa as religiões de matriz africana em 2014. E a decisão de negar um interprete as testemunhas Kaiowas no processo da justiça federal de São Paulo- nº 2003.60.02.000374-2 que trata do homicídio de Marco Veron.

O direito tem epistemologicamente dialogado com a literatura de três formas: O direito na literatura, o direito como literatura, e o direito da literatura. A primeira forma se concentra em estudar as formas como o direito é representado em obras literárias, a segunda diz do estudo estético de peças jurídicas e o terceiro fala do complexo universo de direitos que compõe a relação da literatura com o Estado, a Sociedade, e o mercado.

Andre Karam nos diz que:

A literatura pode servir como importante instrumento mediante o qual ocorre o registro- histórico e temporal- evidentemente, de um lugar ou época- dentre os quais se inscreve a representação do sistema jurídico, do poder, da justiça, das leis, das funções jurisdicionais, etc, no interior do imaginário coletivo e social. (TRINDADE, 2008, p. 49).

Aqui penso que mais que estudar uma representação estamos propondo a literatura como ferramenta de pensamento hermenêutico, que ela nos revele o sentido da atitude dos profissionais do direito. Então propomos uma quarta forma de abordagem dessa relação entre direito e literatura: a literatura como conceito hermenêutico.

Shoshana Felman nos diz sobre a relação entre literatura e direito que:

O dramático espelhamento entre os fatos duros da lei e os fatos imaginários da literatura resultará, portanto, em uma lição de longo alcance, que consiste, entre outras coisas, em um novo modelo de percepção de eventos jurídicos e na articulação conceitual de uma nova ferramenta analítica (com foco na relação entre a natureza traumática de um caso e sua repetição jurídica compulsiva). Na vida real, as entidades vivas do direito e da literatura- julgamento e narrativa- se relacionam entre si não como realidade e ficção ou como empirismo e esteticismo, mas como duas narrativas de trauma, dois enigmas de destruição emocional e física, duas respostas humanas ao choque ao choque de uma realidade insuportável de morte e de dor, e dois atos lingüísticos de intervenção cultural e social. (FELMAN, 2014, p. 91-92).

Há muitos ganhos quando nos propomos essa interface entre direito e literatura e o primeiro deles é a possibilidade de pensar o Brasil a partir de sua literatura o que nos propicia metáforas para lidar com os sentidos e gestos historicamente construídos na relação entre Estado e sociedade. Seja bem-vindo a Casa Verde.

## **2 AS TEORIAS RACIAIS EUROPEIAS E A IDENTIDADE NACIONAL**

A república nascente no Brasil em 1889 surgia plena em contradições. Queria modernizar o país e se colocar como grande potência estrangeira, mas acreditava que sua composição étnica tornaria isso impossível. Essa diferença cultural era essencializada pela medicina da época como causadora da degenerescência se houvesse cruzamento entre as raças. A mestiçagem, no início do século XX, foi tratada como uma questão de saúde pública. O negro e o índio eram considerados como raças em transição que desapareceriam, não sendo necessário se preocupar com eles.

E como se posicionava o Estado e a intelectualidade brasileira diante dessa visão do mundo no período entre 1890 e 1920? Queríamos ser europeus, mas não podíamos em razão da nossa trajetória histórica. Mas as teorias raciais europeias influenciaram profundamente as políticas públicas desse período como também a produção intelectual.

Neste contexto, o Brasil estava "naturalmente" condenado à dependência cultural e financeira da Europa. Então, nessa perspectiva, a ideia de uma república democrática pautada no livre arbítrio e na igualdade com um povo com essa formação biológica seria uma ilusão inventada pelos juristas que nos levaria a um abismo histórico sem volta.

O universo do debate nacional aceitava plenamente que a boa administração da esfera pública passava pelo planejamento das relações entre meio e raça. No entanto dentro de um cenário estratégico nesta perspectiva teórica europeia do evolucionismo histórico havia o desalento de sermos representados como num estágio inferior em razão da mestiçagem como um país sem povo.

A crença no determinismo provocado pelo meio ambiente desemboca numa perspectiva pessimista em relação às possibilidades brasileiras; as considerações a partir das teorias raciais vigentes vão agravar este quadro ainda mais. O mestiço enquanto produto do cruzamento entre raças desiguais encerra para os autores da época, os defeitos e taras transmitidos pela herança biológica. A apatia, a imprevidência, o desequilíbrio moral e intelectual, a inconsistência seriam dessa forma qualidades do elemento brasileiro. A mestiçagem simbólica traduz, assim, a realidade inferiorizada do elemento mestiço concreto. (ORTIZ, 2004, p. 21).

Os gestores e intelectuais da época tentaram explicar o nosso atraso e criar ações na esfera pública que o remediassem. Por outro lado, tínhamos a escola do Recife que, numa outra perspectiva, propunha que tudo era uma questão de tempo, não de raça, pois todos os seres humanos tinham condição de chegar ao mesmo estágio. Raimundo Nonato Rodrigues foi identificado com esta perspectiva darwiniana social e Silvio Romero com o evolucionismo social de Comte.

No momento em que as teorias raciológicas entram em declínio na Europa, elas se apresentam como hegemônicas no Brasil. Torna-se, assim, difícil sustentar a tese da "imitação", da "cópia" da última moda; existe na realidade uma defasagem entre o momento de produção cultural e de consumo. (...) O processo de "importação" pressupõe portanto uma escolha da parte daqueles que consomem produtos culturais. (...) Essas teorias são demandadas a partir das necessidades internas brasileiras, a escolha se faz, assim "naturalmente". O dilema dos intelectuais do final do século é o de construir uma identidade nacional. Para tanto é necessário se reportar as condições reais da existência do país. (ORTIZ, 2004, p. 29-30).

Essas perspectivas vão influenciar fortemente as políticas públicas em relação às práticas culturais tradicionais no Brasil justificando desde a criminalização de práticas terapêuticas caboclas e indígenas como curandeirismo; à proibição da capoeira, como também das práticas religiosas de matriz africana. O estímulo à migração europeia, a promulgação do código civil, do código penal, as pesquisas

médicas sobre o homem brasileiro e sua catalogação seguindo o modelo de Cesar Lombroso são exemplos dessa busca de seguir a cartilha imperialista.

Dentro desta perspectiva a miscigenação moral, intelectual e racial do povo brasileiro só pode existir enquanto possibilidade. O ideal nacional é na verdade uma utopia a ser realizada no futuro, ou seja, no processo de branqueamento da sociedade brasileira. É na cadeia da evolução social que poderão ser eliminados os estigmas das “raças inferiores”, o que politicamente coloca o desenvolvimento do Estado nacional como meta e não como realidade presente. (ORTIZ, 2004, p. 21).

Essa ideologia também se traduziu nas estratégias de mediação de conflito com as comunidades tradicionais. A chacina de Canudos e a violência da intervenção na revolta da Chibata foram impulsionadas pela mesma estrutura de sentimento que fazia funcionar os rifles ingleses na Índia: a ideia de superioridade étnica.

Quem eram os mortos em Canudos? Nordestinos pobres. Mas isso é uma resposta rápida. Canudos assustava por sua habilidade de consolidar comunitariamente, dentro de uma mesma ordem, famílias afrodescendentes recém libertas, indígenas que tiveram suas aldeias transformadas em vilas, mestiços pobres das cidades. Em sua maioria, essas pessoas eram analfabetas, assumindo como sistema normativo o cristianismo popular sintetizado nas pregações de Antônio Conselheiro.

De que serve citar Canudos? Serve para mostrar que o Estado brasileiro no início do século XX se construiu institucionalmente contra a diversidade étnica e cultural que, a partir de 1988, se tornou um valor constitucional. Nesse período, entre 1890 e 1920, podemos dizer que:

A questão da raça é a linguagem através da qual se apreende a realidade social, ela reflete inclusive o impasse da construção de um Estado nacional que ainda não se consolidou. Nesse sentido as teorias “importadas” têm uma função legitimadora e cognoscível da realidade. Por um lado, elas justificam as condições reais de uma República que se implanta como nova de organização político-econômica, por outro possibilitam o conhecimento nacional projetando para um futuro a construção de um Estado brasileiro. (ORTIZ, 2004, p. 30-31).

O evolucionismo histórico europeu, e a sociologia de August Comte se mostraram pouco hábeis em responder de forma eficiente as necessidades ideológicas do Estado brasileiro, no que diz respeito a identidade nacional. Não é ao sabor dos ventos que, a partir de 1920, a Arte e as ciências sociais no Brasil vão

valorizar uma interpretação cultural do país numa espécie de revisionismo crítico das ideias irradiadas pelos impérios Francês e Britânico.

Essa vontade de afirmar-se como nação promoveu um impulso de valorização dos processos culturais e narrativas identitárias dos grupos subalternos. Então, ao invés de dizer que o Brasil é formado pela ação do índio e do branco, como os românticos propuseram no século XIX, a partir de 1920 vai se falar da influência da cultura europeia, indígena e africana as quais, num processo de síntese, cristalizariam a essência do brasileiro e sua manifestação histórica; a civilização brasileira. Para Ortiz:

A escravidão colocava limites epistemológicos para o desenvolvimento pleno da atividade intelectual. Somente com o movimento abolicionista e as transformações profundas por que passa a sociedade é que o negro é integrado às preocupações nacionais. Pela primeira vez pode-se afirmar, o que hoje se constitui num truísmo, que o Brasil é produto da mestiçagem de três raças: a branca, a negra, e a índia. (ORTIZ, 2004, p. 38).

Essa construção mítica de sermos uma sociedade mestiça, fruto da colaboração de três raças, se dará de forma poderosa durante a Era Vargas, de 1930 a 1945. Da genética pulamos para antropologia, e isso acaba por ter efeito na administração pública das políticas culturais. Finalmente havia se consolidado a invenção da nossa tradição iniciada no romantismo com José de Alencar. Roberto da Matta afirma:

Na nossa ideologia, temos um mito de três raças formadoras. Não se pode negar o mito. Mas o que se pode indicar é que o mito é precisamente isso: uma sociedade que não se sabe hierarquizada e dividida entre múltiplas possibilidades de classificação. Assim, o “racismo à brasileira”, paradoxalmente, torna a injustiça algo tolerável, e a diferença, uma questão de tempo e amor. Eis, numa cápsula; o segredo da fábula das três raças. (MATTÁ, 2001, p. 47).

As políticas culturais da era Vargas vão ser caracterizadas pelo dirigismo (COELHO, 1997, p. 229). O dirigismo cultural está vinculado a Estados fortes, a regimes totalitários que encontram na diversidade cultural um grande problema para o controle social. É baseado em programas construídos de cima para baixo, visando à segurança nacional ou a ideia de desenvolvimento da nação que valorizam, sobretudo, a homogeneização cultural sem se preocupar com os desejos e necessidades dos grupos sociais a quem são direcionados. Se pautam numa razão

anterior que se representa como voz da civilização diante da barbárie. O dirigismo no Brasil pode ser nomeado de Tradicionalismo patrimonialista.

O Tradicionalismo patrimonialista valoriza a ideia de preservação, a difusão e o fomento do folclore como centro irradiador da identidade e da memória nacional. Seus agentes são tanto o próprio Estado, quanto os partidos políticos e as instituições civis ligadas ao Estado. Em nosso país, podemos citar o Estado novo de Getúlio Vargas e o período da ditadura militar de 1964 a 1984, do século XX. No entanto, podemos perceber nos governos Estaduais brasileiros, ainda hoje, a presença forte deste tipo de gestão da cultura.

Nesta época é criada a Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – SPHAN, a guardiã da religião civil nacional encarnada na arquitetura do século XVIII e no Folclore popular. O governo de Vargas vai se preocupar com sua política populista, em fabricar o inexistente brasileiro. O “brasileiro” será fabricado a partir dos usos da língua, da gastronomia, das festas populares, da catalogação de saberes e sua identificação no uso cotidiano, na construção de rituais e narrativas oficiais da história e geografia por meio de institutos.

Essa “essência” brasileira, ao fim, será roupa de loja customizável, pronta para vestir e disciplinar com o seu mesmo corte os sentidos e significados sobre as comunidades tradicionais no território brasileiro. A diversidade cultural domesticada não será mais problema, contanto que não afete as relações de trabalho e propriedade, que não interfira com o desenvolvimento nacional e, teoricamente, respeite a “natural” prevalência do europeu no processo civilizatório.

O esforço de formação identitária de uma Nação moderna fez com que fosse eleito um conjunto de práticas e símbolos como parte da trajetória nacional. Inventar para si um passado e uma tradição era considerado importante para se lançar ao ilusório futuro desenhado pela razão europeia. E nesse processo, as comunidades tradicionais no continente foram sofrendo violento apagamento social, fruto de uma relação de subalternidade e exploração que lentamente foi construindo um silêncio cultural e uma invisibilidade desses grupos étnicos “não assimilados”.

Em grande parte de sua existência, a SPHAN, que depois na década de 1980 se torna Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, foi dedicado a tombar exemplos de arquitetura portuguesa.

Essa política de preservação que norteou a prática do SPHAN objetivava passar a ideia de uma memória mítica, de um passado homogêneo e uma História sem conflitos e contradições sociais. A concepção predominante era a de se construir um passado unívoco, forjar uma memória nacional única para o País, excluindo as diferenças e a riqueza de nossa pluralidade cultural, evidenciada através de outras matrizes étnicas que contribuíram na formação do “nacional”. Em síntese, podemos afirmar que, no Brasil, a preservação do Patrimônio Histórico nasceu sob a égide estatal, ou seja, em última instância, foi quase sempre o Poder Público quem determinou o que deveria ou não ser preservado, o que deveria ser lembrado ou esquecido. Construiu-se uma memória nacional oficial, excludente e celebrativa dos feitos dos “heróis nacionais”. Privilegiou-se o barroco como ícone da identidade nacional e excluíram-se outros estilos estéticos, como o neoclássico, o *art-nouveau*, o neocolonial e o ecletismo. Elegeram-se determinados bens como representativos da memória nacional em detrimento de outros, que pudessem mostrar “a cara” multifacetada e pluriétnica deste país Brasil. (FERNANDES, 2017, s.p.).

Outra instituição Desse período que participou ativamente deste processo de apagamento e invisibilização da cultura relacionada às comunidades tradicionais em território brasileiro foi a Secretária de proteção ao Índio (SPI), que usou todas as estratégias possíveis para integração das etnias indígenas à cultura nacional, uma política aberta de etnocídio: desde o sequestro de crianças indígenas para internatos onde era proibido falarem a língua nativa, até o agenciamento de mão de obra.

Como exemplo desse processo no século XX, podemos falar da etnia Umutina, que tem sua terra indígena próxima a cidade de Barra do Bugres e viveu a violência do contato com o Branco. Sendo considerados índios bravios, “guerreiros”, sofreram estratégias de pacificação e, mesmo depois de pacificados, enfrentaram constantes conflitos com garimpeiros e seringueiros em suas terras. Em 1911 foram contadas 300 pessoas como integrantes da Etnia. Em 1919, após um surto de sarampo, foram reduzidos a 200 pessoas. Hoje são 515 pessoas, mas, não falam sua língua originária, segundo o Instituto Socioambiental:

Os Umutina não falam mais a língua indígena, classificada como pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, da família Bororo. Sua perda está associada à violência do contato deste povo com os não índios, ocorrido a partir de 1911. Após alguns anos muitas epidemias assolaram a região, provocando a morte de quase todos os Umutina. Os sobreviventes passaram a viver junto

aos pacificadores do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) que atuavam na região e foram educados em uma escola para índios, que ensinava somente a cultura dos brancos, sendo proibidos de falar sua língua materna e praticar qualquer tipo de atividade relacionada à sua cultura material e imaterial. Atualmente, o Português é a língua predominante, porém os membros da comunidade lutam, por meio do conhecimento dos idosos, de professores e universitários indígenas, para recuperar a língua Umutina. (ISA, 2018).

A história desse povo demonstra como o Estado brasileiro manteve, durante o século XX, políticas públicas de aculturação, constringendo as crianças a um rompimento com seu mundo de linguagem. O português devorou a língua Umutina e hoje, a partir de fragmentos, tentam montar o vitral de um mundo perdido.

Os Krenak, situados em territórios indígenas no Mato Grosso, em Minas Gerais, e em São Paulo, passaram pelo mesmo processo violento de constringimento e genocídio. O Borum, sua língua, é falada por poucas mulheres com mais de 40 anos que se mantêm bilíngues. O jornal Estado de São Paulo deu destaque ao caso da dona Juvelina Krenak de 110 anos, única falante de Krenak no Estado de São Paulo na Aldeia Vanuire, hoje considerada como um dicionário ambulante de Krenak, mas durante muito tempo se manteve em silêncio ocultando dos parentes seu conhecimento, simulando um esquecimento. Segundo a matéria do jornal paulista, Juvelina evitava falar em Krenak para proteger sua família dos constrangimentos que sofreu:

A árvore genealógica da centenária índia tornou-se grandiosa com o passar dos anos. Entre filhos, netos, bisnetos e tataranetos são mais de 140 pessoas. Nenhum deles aprendeu a língua. Todos foram “protegidos”. “Eu não quero que eles sofram. São minha família, a quem eu quero bem”, diz. (MACIEL, 2018).

Viveiros de Castro nos adverte:

O que aconteceu com a história do Brasil é que foi um processo circular de transformação de índio em pobre. Tira a terra, tira a língua, tira a religião. Aí o cara fica com o quê? Com a força de trabalho. Virou pobre. Qual foi sempre o truque da mestiçagem brasileira? Tiravam tudo, convertiam e diziam: agora, se vocês se comportarem bem, daqui a 200, 300, 400 anos, vocês vão virar brancos. Eles deixam de ser índios, mas não conseguem chegar a ser brancos. Pessoal, vocês precisam misturar para virar branco. Se vocês se esforçarem, melhorarem a raça, melhorarem o sangue, vai virar branco. O que chamam de mestiçagem é uma fraude. O nome é branqueamento.

E é o que estão fazendo na Amazônia. É re-colonização. O Brasil está sendo recolonizado por ele mesmo com esse modelo sulista/europeu/americano. Essa cultura *country* que está invadindo a Amazônia junto com a soja, junto com o boi. E ao mesmo tempo transformando quem mora ali em pobre. E produzindo a pobreza. O ribeirinho vira pobre, o quilombola vira pobre, o índio vai virando pobre. Atrás da colheitadeira, atrás do boi, vem o programa de governo, vem o Bolsa Família, vem tudo para ir reciclando esse lixo humano que vai sendo pisoteado pela boiada. Reciclando ele em “pobre bom cidadão”. E aí a Amazônica fica liberada. (apud BRUM, 2018, s.p.).

Essa “lumpenização” das pessoas pertencentes às comunidades tradicionais do Brasil começa com o empobrecimento e desvalorização de sua experiência cultural. Esse mundo seco e chapado em puro “progresso”, organizado a partir da formalização da razão em procedimentos sem a perspectiva das estratégias de rememoração próprias à formação de uma memória coletiva atualizada e transmitida geração após geração na forma de mito e ritual, será um lugar de empobrecimento da potencialidade humana, esse lugar histórico manifesta uma novo sintoma da expropriação capitalista, a “pobreza de experiência” (BENJAMIM, 1987, p. 115).

### **3 O DIREITO COMO FERRAMENTA ETNOCIDA**

A sociedade industrial existe como mecanismo produtor e gerador de uma rede global, por onde incessantemente circulam recursos a transformados em capital; a garantia dessa circulação incessante é conferida por uma tecnologia de mediação de expectativas de justiça e ordenação social, a que historicamente denominamos direito, capaz de legitimar e autorizar ações que se auto-justificam em sua pretensão de racionalidade, na forma de comandos positivos.

Essa tecnologia também se estrutura a partir da desarticulação comunitária, mais precisamente a partir da instituição da oposição entre a sociedade natural e do homem como animal político. A ideia de sociedade natural de Aristóteles que se fundamenta na parentela ampliada foi contraposta pela ideia de sociedade contratual, onde cada indivíduo se vincula por seu interesse e desejo constituindo a vontade geral e a servidão voluntária que corresponde à força do soberano.

O direito é um pilar central da sociedade de massas contemporânea. Sua inteligência está na ancoragem ao paradigma racionalista, reivindicando a si

mesmo a natureza de razão científica e em reduzir a mediação dos horizontes comunitários à dinâmica de relações contratuais com o mínimo de barreiras geradas pelo Ethos de cada agrupamento humano.

O paradigma cartesiano e procedimental que legitima e sustenta a sociedade industrial nesse momento, alterou a natureza do direito contrapondo-o à autoridade tradicional, reconhecida e legitimada por sua sabedoria prática, na ordenação social comunitária a partir de um ethos. Para Marcos Heleno Barreto:

Na modernidade desarticula-se a relação essencial entre ethos e tradição devido a primazia do tempo quantitativo, que transfere do passado para o futuro a normatividade do tempo [...]. A prioridade da esfera econômica na sociedade da produção e do consumo, extensão da primazia da poesia ou do fazer técnico na concepção da ação humana que singulariza a modernidade, também destrói o vínculo com a tradição, ao atingir o núcleo do ethos. Pois o próprio conceito de ethos implica a afirmação de uma finalidade à práxis: a auto-realização do indivíduo, à qual tudo o mais se subordina, inclusive os bens exteriores materiais. O ethos se concretiza na práxis, que consolida o hábito (hexis), e este preserva a vigência do ethos e da tradição ética. Uma vez invertida essa relação na modernidade, pela absorção da práxis na esfera da poesia, ocorrem a exclusão e a supressão da objetividade dos fins próprios do domínio ético, com o conseqüente enfraquecimento desse domínio. (BARRETO, 2008, p. 153-154).

O direito se distancia dos fins da tradição em razão da primazia dos fins do contrato. Com isso, vê enfraquecido o conteúdo moral comunitário que o acompanha por séculos de civilização. O direito ganha conteúdo moral relativo e se apoia na primazia das formas, que ganha maior relevo na via de constituição da justiça. Nessa via, sobressaem as funções burocráticas e cartoriais, efetivadas por uma camada social de funcionários autorizados a executar procedimentos de controle social e a agir em nome do Estado, os quais, segundo padrões técnico-jurídicos, executam as políticas públicas, ou realizam os fins do Estado.

Um processo heterônomo, que amplia a perda de centralidade da tradição, que a inviabiliza; a ação técnica jurídica, articulada como oposição às tradições, desvela pressupostos indizíveis, para os quais, ao modelo da lei positiva dos três estágios, a comunidade tradicional é tida como um ponto zero da caminhada para civilidade. Os agentes públicos, na realidade, reproduzem modelos e fundamentos teóricos dominantes; sob o pretexto da modernização ou do desenvolvimento,

sequer percebem a oposição e o subjugar das culturas. Na realidade, não as veem por elas mesmas, em sua alteridade, mas a partir da disciplina que introduzem naqueles saberes. Uma pedagogia essencial para o mundo dos contratos do capitalismo, mas que é destrutiva para o modo de vida tradicional; se colocando num lugar de superação desse modo de vida.

Essas tecnologias sociais são ferramentas de um “diálogo” surdo, incapazes de conhecer e de respeitar o lugar da autoridade tradicional, que não o preserva, não o dignifica, que o viola e o submete, concorrendo para o etnocídio, uma vez que promovem a concorrência entre a autoridade estatal e a autoridade tradicional desarticulando o lugar onde se guarda e se reproduz socialmente o conhecimento tradicional.

O conceito de etnocídio foi desenvolvido por antropólogos após a década de 1950 do século 20, justamente para descrever a situação dos povos originários nas Américas, que além de sofrerem ameaça de assassinato em massa, sofrem também a fragilização das estruturas que permitem a reprodução social de seu modo de vida, precarizando a transmissão de sua memória coletiva do espírito de sua comunidade, ou de sua cultura. Para Pierre Clastres:

Se o termo genocídio remete à ideia de "raça" e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito. (CLASTRES, 2004, p. 56).

O genocida e o etnocida se assemelham na vontade de destruir o outro, mas diferem no método. O genocida apaga da existência o corpo físico desse outro porque não percebe utilidade e valor para sua força vital, e tem medo de ser contaminado pelo seu espírito. O etnocida vê como desperdício e irracionalidade a perda desse recurso, que é a força vital desse outro, então se propõe a destruir sua memória, seu modo de vida, apagando da existência as formas de linguagem nas quais sua comunidade se realiza.

O etnocida mantém vivo o indivíduo e sua força de trabalho, mas destrói o ser de sua comunidade pelo uso pontual da violência simbólica, força uma hierarquização entre a cultura do conquistador e a cultura do conquistado, da

Matriz e da colônia. E, quem sabe um dia, todos os índios se tornam cidadãos brasileiros.

É certo que há uma diferença fundamental entre o genocida e o etnocida. O primeiro desconhece a humanidade do outro e o identifica com a paisagem reduzindo-o a bicho. O segundo considera que, apesar da sua desorientação e selvageria, ele pode aprender a ser brasileiro. Na perspectiva do etnocida apenas:

Suprime-se a indianidade do índio para fazer dele um cidadão brasileiro. Na perspectiva de seus agentes, o etnocídio não poderia ser, conseqüentemente, um empreendimento de destruição: ao contrário, é uma tarefa necessária, exigida pelo humanismo inscrito no núcleo da cultura ocidental. (CLASTRES, 2004, p. 57).

Como projeção ideológica da modernidade, o direito no processo de funcionalização dos litígios vai “armando” o mundo com a lógica jurídica, com a proposta de controlar a ação humana tornando-a previsível e reversível. Esse processo de racionalização jurídica da ação humana que leva a sua burocratização, quando acontece com comunidades tradicionais, leva-as lentamente ao etnocídio. Esse processo é sempre um processo de assimilação ao sistema de produção capitalista que se alimenta da desarticulação das comunidades tradicionais.

Eis por que nenhum descanso podia ser dado às sociedades que abandonavam o mundo à sua tranquila improdutividade originária; eis porque era intolerável, aos olhos do Ocidente, o desperdício representado pela não exploração econômica de imensos recursos. A escolha deixada a essas sociedades era um dilema: ou ceder à produção ou desaparecer; ou o etnocídio ou o genocídio. (CLASTRES, 2004, p. 62).

Nessa perspectiva, o direito é uma ferramenta que concorre ao etnocídio, porque promove a homogenia da vontade e do desejo dominante, esvaziando a singularidade e historicidade do ser humano, cria o espaço da queda do ser, entificando-o. O ser, impedido de movimento, se coisifica e perde seu sentido de existir, se reduz a mais um recurso da natureza a ser explorado.

O que diferencia o Ocidente é o capitalismo, enquanto impossibilidade de permanecer no aquém de uma fronteira, enquanto passagem para além de toda fronteira; é o capitalismo como sistema de produção para o qual nada é impossível, exceto não ser para si mesmo seu próprio fim: seja ele, aliás, liberal, privado, como na Europa ocidental, ou planejado, de Estado, como na Europa oriental. A sociedade industrial, a mais formidável máquina

de produzir, é por isso mesmo a mais terrível máquina de destruir. Raças, sociedades, indivíduos; espaço, natureza, mares, florestas, subsolo: tudo é útil, tudo deve ser utilizado, tudo deve ser produtivo; de uma produtividade levada a seu regime máximo de intensidade. (CLASTRES, 2004, p. 86).

Desenvolvendo a mesma questão numa perspectiva da teoria do direito, Carlos Frederico Marés nos explica que toda sociedade surgida naturalmente de sua expansão parental tem o direito de existir. Este direito de existir é um direito coletivo. Com a existência este povo diante de qualquer outro povo ou contingência qualquer que seja tem direito a manter sua estrutura social, cultural e territorial, pois se existe um povo, ele existe em um determinado lugar.

Direitos coletivos são naturalmente existentes em todas as sociedades humanas. O singelo fato de unir-se em sociedade cria direitos coletivos, a começar pelo próprio direito de se organizar em sociedade. Existir em sociedade é, em si, um direito coletivo. Criada a sociedade, outros direitos coletivos passam a naturalmente existir, são os direitos de grupos, famílias, clãs e o direito de todos sobre a organização social, os conhecimentos, a cultura, a língua, a religião e a terra, o território e as riquezas (chamadas às vezes de recursos naturais) capazes de alimentar, vestir e abrigar a comunidade, produzir e reproduzir seus conhecimentos e cultura. Todos esses direitos são coletivos. (CUNHA, 2018, s.p.).

A modernidade na construção da teoria política do contrato social contrapôs a ideia de sociedade natural e a de sociedade civil. Segundo os jus naturalistas, só poderia haver sociedade civil na exclusão da sociedade natural. Ou seja, um contrato político deveria se dar pela vontade. Cada contratante perderia seus direitos coletivos originários, mas teria garantido direitos individuais. Este complexo processo histórico durará do século XV ao século XVII.

A modernidade europeia, para construir a sociedade civil, negou e desconstruiu os direitos coletivos, estabelecendo a exclusividade dos direitos individuais. Essa diferença entre a manutenção jurídica dos direitos coletivos ou sua desconsideração foi a marca da sociedade civil em contraposição com a sociedade chamada natural. A tradução de sociedade natural versus sociedade civil na filosofia política moderna, portanto, é o reconhecimento de direitos individuais em exclusão aos coletivos. (CUNHA, 2018, s.p.).

Apesar de essa ser uma construção europeia, ela foi largamente disseminada em suas colônias americanas num processo de negação e reconhecimento dos direitos coletivos dos povos nativos, o que ao fim, também significa a negação da

sua existência e territorialidade. Para justificar a expulsão e exploração do trabalho desses povos, desenvolveram-se teorias racistas de sua inferioridade.

Estes povos americanos, principalmente na América Latina, continuaram seus esforços de luta pela garantia de seus direitos coletivos até o século XX, quando seus esforços viajaram em importantes documentos legais internacionais. Como também influenciaram os textos constitucionais nacionais.

Além dos indígenas, muitos outros povos foram se formando ao longo do violento processo de colonização que teve continuidade depois da Independência. Às reivindicações coletivas indígenas se somaram as dos quilombolas, extrativistas, camponeses, pescadores e muitos outros com menor reconhecimento. A esses povos também foram reconhecidos direitos pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que os chamou de tribais, pela Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas, da ONU, e a Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas, da OEA. (CUNHA, 2018, s.p.).

No entanto, nesses sistemas jurídicos liberais não há o conceito de direito coletivo desenvolvido fortemente pela doutrina e teoria. Os profissionais do direito em litígios com estes povos originários leem seus direitos coletivos como direitos individuais, compreendendo-os como direitos patrimoniais

Dito de forma clara: ao existir um povo existe o direito, reconhecido ou não. Aliás, quando um direito ou um povo não é reconhecido por um Estado Nacional, já há instâncias internacionais para tentar reverter a situação de negação de direitos. Por isso, não é correto dizer que o reconhecimento de direitos coletivos sejam “novos” direitos; ao contrário, são velhos direitos agora reconhecidos. E esses direitos são basicamente dois. O primeiro é o direito a existir, que corresponde ao direito à vida. Nesse caso, não se trata da vida individual de cada pessoa (é claro que cada indivíduo tem direito à vida), mas do direito a existência como grupo, isto é, a viver segundo seus usos, costumes e tradições, a viver segundo a sua própria ordem. É o direito de ser povo, grupo, comunidade, população, tribo, sociedade, diferenciado da sociedade hegemônica nacional. E continuar sendo. Aqui, a essência do direito é a opção por continuar sendo o que é, não deixar de ser. (CUNHA, 2018, s.p.).

Mas esses direitos coletivos comunitários dos povos tradicionais não podem ser individualizados e nem considerados como direitos difusos, pois, antes de tudo, devem ser reconhecidos como povo e sua ordem cultural, social e jurídica

devem ser respeitadas e tratada de forma diferenciada em relação a sociedade nacional. Seus direitos surgem pelo seu modo de ser, por isso são originários e não do contrato político que os ignorava até então. A negação ao direito de existir pode levar a dois crimes internacionalmente reconhecidos: o genocídio e o etnocídio.

A tipificação dos crimes contra esse direito de existir enquanto grupo é chamado de genocídio, que é matar, exterminar pessoas da mesma etnia, motivado pela diferença, é o extermínio físico do povo, população, ou de parte dela. Mas há outro crime, nem sempre tipificado, que é o etnocídio, que é a destruição da possibilidade de um grupo étnico continuar existindo, que é tão grave quanto o genocídio, apesar de não se tratar da morte física individual de cada membro do grupo. Não raro, os dois crimes estão associados. O direito de existir como grupo diferenciado inclui usar o idioma, cultura a religião, praticar as festas, em liberdade. Portanto, não se trata do direito de não ser morto por causa da etnia, raça, prática religiosa ou grupo a que pertence, já tipificado no genocídio, trata-se do direito de praticar livremente seus usos, costumes e tradições, e mantê-los. O direito é de ser e continuar sendo. (CUNHA, 2018, s.p.).

Toda vez que agentes do Estado produzem normas ou políticas públicas que geram a negação dessa existência por artifício retórico ou político, o direito se torna uma ferramenta etnocida.

#### **4 O INCONSCIENTE JURÍDICO E A COLONIALIDADE**

Qual a necessidade de pontuar, historicamente, a ação do Estado brasileiro em relação à diversidade cultural?

O olhar para o reflexo do passado pode fazer fluir o presente. As representações criadas pela influência do evolucionismo histórico e pelo dirigismo cultural varguista ainda pontuam falas oficiais, e, por vezes, chegam a constituir a forma de argumentos jurídicos de magistrados ao se posicionarem diante de conflitos culturais envolvendo comunidades com o modo de vida tradicional.

A questão é que essa perspectiva colonial se efetiva, apesar de todo arcabouço constitucional para garantir aos povos originários deste território e às comunidades tradicionais, estruturados em leis decretos e portarias.

Há funcionários públicos do Judiciário e do executivo que agem a partir de valores do final do século 19 e início do século 20, aplicando a lei como instrumento

de precarização da existência dessas comunidades, como se elas pertencessem a um estágio anterior da história e precisassem de ser estimuladas a sair do seu lugar histórico transitório e se dirigir para o paraíso da ordem e progresso. Agem muitas vezes contra-lege em nome do processo civilizatório no Brasil, como se a diversidade étnica e cultural do Brasil fosse um problema de saúde pública, usando o Estado como uma ferramenta etnocida. Arendt nos explica que:

Esse processo de constante acúmulo de poder, necessário à proteção de um constante acúmulo de capital, criou a ideologia “progressista” de fins do século XIX e renunciou o surgimento do imperialismo. Não a tola ilusão de um crescimento ilimitado de propriedade, mas a compreensão de que o acúmulo de poder era o único modo de garantir a estabilidade das chamadas leis econômicas, tornou irresistível o progresso. A noção de progresso do século XVIII, tal como era concebido na França pré-revolucionária, pretendia que a crítica do passado fosse um meio de domínio do presente e de controle do futuro; o progresso culminava com a emancipação do homem. Mas essa noção tinha pouco ou nada em comum com a infindável evolução da sociedade burguesa, que não apenas não desejava a liberdade e autonomia do homem, mas estava pronta a sacrificar tudo e todos a leis históricas supostamente supra-humanas. (ARENDR, 2012, p. 213).

Adeptos ao darwinismo social ou ao evolucionismo social, se consideram sacerdotes em missão para esclarecer “este povo”. Então agem repetindo uma estrutura de sentimento que encontra respaldo apenas em sua livre convicção.

É como se a resiliência dos povos originários e comunidades tradicionais ao tal processo civilizatório tornasse mais insistente sua luta contra a barbárie. Metaforicamente poderíamos nos apropriar de Freud e dizer que estes funcionários são um recalque, o retorno do nosso reprimido e constrangedor imaginário da Primeira República, como se houvesse um inconsciente jurídico que insistisse em se manifestar repetidamente, uma pulsão que continuasse a ressoar no tempo. Cabe aqui uma advertência a esses homens de tão boa vontade:

Se a ideia de humanidade, cujo símbolo mais convincente é a origem comum da espécie humana, já não é válida, então nada é mais plausível que uma teoria que afirme que as raças vermelha, amarela e negra descendem de macacos diferentes dos que originaram a raça branca, e que todas as raças foram predestinadas pela natureza a guerrearem umas contra outras até que desapareçam da face da terra. Se for verdade que somos dominados pelo processo de Hobbes de infindável acúmulo de poder, então a organização

da raça levará inevitavelmente à transformação de nações em raças, pois nas condições da sociedade acumuladora não existe outro elo de ligação entre indivíduos, já que, no próprio processo de acúmulo de poder e expansão, os homens estão perdendo todas as demais conexões com os seus semelhantes. O racismo pode destruir não só o mundo ocidental mas toda a civilização humana. Quando os russos se tornaram escravos, quando os franceses assumiram o papel de comandantes da mão de obra negra, quando os ingleses viraram "homens brancos" do mesmo modo como, durante certo período, todos os alemães viraram arianos, então essas mudanças significaram o fim do homem ocidental. Pois, não importa o que digam os cientistas, a raça é, do ponto de vista político, não o começo da humanidade mas o seu fim, não a origem dos povos mas o seu declínio, não o nascimento natural do homem mas a sua morte antinatural. (ARENDR, 2012, p. 231-232).

Propor um inconsciente das instituições jurídicas, não é algo metafísico. É simplesmente dizer que instituições estatais, ao realizarem seus atos oficiais, constituem uma narrativa que é publicizada e reconhecida como verdade. Mas essa verdade, tão minuciosamente construída, esse monumento à civilização é esculpido com atos de barbárie.

Esses atos de barbárie ficam ocultos como o avesso de uma costura, esses atos constituem esse inconsciente institucional não declarado, por isso não percebido. Entender seus padrões, e dar visibilidade às suas estruturas possibilita uma verdade que também seja uma revelação capaz de redenção aos mortos e justiça aos vivos. Para Felman:

A memória jurídica é constituída, na verdade, não apenas pela "cadeia do direito" e pela repetição consciente de precedentes, mas também por uma cadeia esquecida de feridas culturais e por compulsivas ou inconscientes repetições jurídicas, de casos jurídicos profundamente traumáticos.(...) Essas repetições traumáticas ilustram, portanto, na história jurídica, a noção freudiana de "um retorno do reprimido"; no fantasma do retorno de um caso jurídico traumatizante, o que compulsiva e historicamente retorna do passado jurídico é o reprimido da instituição judicial. (FELMAN, 2014, p. 92).

Para tornar visível essas manifestações da ideologia colonial, fundamentadas no Darwinismo ou no evolucionismo, na sociedade contemporânea, precisamos de novos conceitos. Parodiando e revertendo para o próprio discurso racista sua ideia de doença social, vamos dizer que as instituições públicas no Brasil sofrem de dois males terríveis, duas pulsões que condicionam seu agir

gerando obstáculos institucionais a reprodução social do conhecimento oral das comunidades tradicionais do território brasileiro: a síndrome de Simão de Bacamarte e a Mania de Medusa. Neste artigo vamos tratar apenas da Síndrome de Simão Bacamarte.

## 5 A SÍNDROME DE SIMÃO BACAMARTE

Machado foi um dos críticos ao utilitarismo nascente nos intelectuais brasileiros vindos da Europa com o seu "Humanitismo", filosofia criada por sua personagem Quincas Borba em "Memórias póstumas de Brás Cubas" como uma caricatura dos cientificismos de sua época, mostrando o confuso lugar ideológico da ciência quando usada para naturalizar as desigualdades.

Leitor e discípulo de Jonathan Swift e Voltaire, se especializou a pensar a partir do "chiste", um jeito engraçado e espirituoso de mostrar, a partir de suas narrativas, o ridículo da institucionalização do que é humano. A escrita machadiana, principalmente em seus contos, pensa a realidade a partir de situações que podemos descrever como experimentações filosóficas.

"O Alienista" é um destes textos.

A crítica machadiana em sua fineza constrói uma alegoria sobre solipsismo cartesiano e seus efeitos colaterais sobre a sociedade, a partir das desventuras do povo de Itaguaí nas mãos do famoso médico vindo da Europa, especializado em psiquiatria, Simão Bacamarte.

A loucura, ou anomalias, dos habitantes de Itaguaí, tão bem justificadas dos pacientes da "casa verde", foram sempre mais um efeito de sentido da aplicação do método científico do que uma realidade. Ao fim, Bacamarte libera todos os pacientes e interna a si mesmo. O senso comum indicava que ele era o único doido da cidade. Sua loucura era o excesso de razão que deformava sua percepção da realidade.

Dizem os cronistas que ele morreu dali a dezessete meses, no mesmo estado em que entrou, sem ter podido alcançar nada. Alguns chegam ao ponto de conjecturar que nunca houve outro louco, além dele, em Itaguaí; mas esta opinião, fundada em um boato que correu desde que o alienista expirou, não tem outra prova, senão o boato; e boato duvidoso, pois é atribuído ao padre Lopes, que com tanto fogo realçara as qualidades do grande homem.

Seja como for, efetuou-se o enterro com muita pompa e rara solenidade. MACHADO DE ASSIS, 2006, s.p.).

Poderíamos pensar que Machado estava satirizando Raimundo Nina Rodrigues na figura de Simão Bacamarte, no conto “O Alienista”. No entanto, o conto foi escrito antes de Nina Rodrigues se tornar uma figura pública e nacional. O que o Bruxo do Cosme Velho faz é ironizar essa matriz de pensamento, o darwinismo social, que da Inglaterra espalhou-se pelo mundo se tornando uma doutrina para muitos médicos no Brasil do final do século XIX e início do XX. Roberto Schwarz nos diz que:

Positivismo, Naturalismo e diversas formas de evolucionismo disputavam a praça com outras escolas. A sua terminologia, tão prestigosamente moderna quanto estranha a vida corrente; anunciava rupturas radicais; prometia substituir o mecanismo atrasado de patronagem oligárquica por espécies novas de autoridade, fundadas na ciência e no mérito intelectual. Era natural que os entusiastas transformassem o espírito científico em panaceia e no contrário dele mesmo. Já Machado percebeu as ironias latentes na situação e tratou de explorá-las sistematicamente. Onde os deslumbrados enxergavam a redenção, ele tomava recuo e anotava a existência de um problema específico. No contexto brasileiro, a leitura e propagação de novas luzes ocorria de modo particular, com ridículos também particulares. (SCHWARZ, 1997, p. 143-144).

À maneira de Machado e seus chistes, podemos tratar com ironia esse personagem—metáfora que é Simão Bacamarte e dizer que seus gestos configuram uma síndrome, um desequilíbrio na psique coletiva que influencia a aplicação do ordenamento jurídico. Chaloub afirma que Machado, ao construir a personagem, queria refletir enquanto habitante da corte em 1880 sobre:

À ciranda infundável de epidemias de febre amarela, varíola, cólera, etc. e a luta inglória dos governos contra tais flagelos. O pior da experiência era que o fracasso contínuo das políticas de saúde pública, ou da higiene pública, como se dizia com mais frequência, provocava, paradoxalmente, o aumento do poder de médicos higienistas e engenheiros. Esses profissionais se encastelavam no poder público munidos da “ciência” e da técnica que poderiam renovar o espaço urbano de modo radical e “sanear” a sociedade. Demoliam-se casas populares, expulsavam-se moradores de certas regiões, reprimiam-se modos de vida tradicionais, regulava-se muita coisa sob o manto do burocratismo cientificista. E as epidemias continuavam. Machado de Assis refere-se a esse quadro como “despotismo científico”, em

“O alienista” mesmo, ao descrever “o terror” que tomara conta de Itaguahy diante das ações de Bacamarte. Havia inspetor de higiene e engenheiro da fiscalização sanitária a agir com convicção de Messias, cheios de autoridade, inebriados de seus pequenos poderes. (CHALHOUB, 2016).

Essa imagem do homem metódico, que quer reduzir a realidade às suas hipóteses cortando os fatos na cama de Procusto das suas ideias, sem se importar com os danos que produz as pessoas no presente em função de um ideal de raça ou sociedade, deixando claro que essa “doença” é apenas uma figura de linguagem com função heurística e hermenêutica que parte da própria linguagem do darwinismo social para apontar uma estrutura de sentimento que ainda persiste entre os profissionais do direito no Brasil e que os coloca em choque com os valores culturais expressos na Constituição Federal Brasileira de 1988 de respeito à diversidade étnica e do desenho jurídico de um sistema para proteção as comunidades tradicionais e aos povos originários do Brasil. Mas, também podemos pensar no que Felman (2014, p. 92) nos diz sobre o inconsciente jurídico e estender a magistratura brasileira nos momentos em que repete o discurso colonial do século XIX.

Um dos primeiros obstáculos para o Brasil efetivar uma democracia cultural é essa resiliência do discurso estruturado na crença no cientificismo do século XIX que alimentou ideologicamente a expansão do imperialismo moderno. Para tornar mais operacional a crítica a este conjunto de representações e hábitos, vou denominar este conjunto de práticas e representações relacionados ideologicamente com o cientificismo do século XIX de “Síndrome de Simão Bacamarte”, em homenagem a Machado de Assis, que foi o primeiro a diagnosticá-la.

## **6 O EVOLUCIONISMO COMO SINTOMA**

Podemos verificar os “sintomas” da “síndrome Simão Bacamarte” na sentença do processo nº0004747-33.2014.4.02.5101, que corre na 17ª Vara –Justiça Federal –RJ, sentença que se tornou polêmica por afirmar que “as manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões.” (MIGALHAS, 2018).

No início de 2014, o Ministério Público Federal do Rio de Janeiro, após audiência pública sobre mídia e religião realizada em dezembro de 2013, protocolou uma ação civil pública contra Google Brasil Internet Ltda pedindo a retirada de

17 vídeos publicados no youtube pela Igreja Universal de Deus que, segundo a procuradoria federal, promovem o discurso de ódio à Religião Umbanda, o que poderia provocar violência entre pessoas dos dois segmentos religiosos envolvidos e depredação dos terreiros de Umbanda.

A sentença negando liminar a Ministério Público Federal sobre retirada de vídeos do youtube do ar contra o GOOGLE BRASIL INTERNET LTDA, nº0004747-33.2014.4.02.5101, 17ª Vara –Justiça Federal –RJ, resolve que:

Em primeiro lugar, revogo, em parte, a decisão de fls. 145/146 que determinou a formação de existência de litisconsórcio passivo necessário. Deverá, portanto, tramitar somente em face do GOOGLE BRASIL INTERNET LTDA. Em relação à retirada dos vídeos, bem como o fornecimento do IP dos divulgadores, indefiro a antecipação da tutela, com base nos seguintes argumentos. Com efeito, a retirada dos vídeos referentes a opiniões da igreja Universal sobre a crença afro-brasileira envolve a concorrência não a colidência entre alguns direitos fundamentais, dentre os quais destaco: Liberdade de opinião; Liberdade de reunião; Liberdade de religião. Começo por delimitar o campo semântico de liberdade, o qual se insere no espaço de atuação livre de intervenção estatal e de terceiros. No caso, ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc.) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado. Não se vai entrar, neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, não se apresenta malferimento de um sistema de fé. As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões, muito menos os vídeos contidos no Google refletem um sistema de crença são de mau gosto, mas são manifestações de livre expressão de opinião. Quanto ao aspecto do direito fundamental de reunião, os vídeos e bem como os cultos afro-brasileiros, não compõem uma vedação à continuidade da existência de reuniões de macumba, umbanda, candomblé ou quimbanda. Não há nos autos prova de que tais cultos afro-brasileiros- expressão que será desenvolvida no mérito, esteja sendo efetivamente turbados pelos vídeos inseridos no Google. Enfim, inexistente perigo na demora, posto que não há perigo de perecimento de direito, tampouco fumaça do bom direito na vertente da concorrência, não colidência de regular exercício de liberdades públicas. Não há, do mesmo modo, perigo de irreversibilidade, posto que as práticas das manifestações afro-brasileiras são centenárias, e não há prova inequívoca que os vídeos possam colocar em risco a prática cultural profundamente enraizada na cultura coletiva brasileira. Isto posto, revogo a decisão de emenda da inicial, indefiro a tutela pelas razões expostas e

determino a citação da empresa ré para apresentar a defesa que tiver no prazo legal. (BRASIL, 2014).

O que nos interessa no momento não é discutir a pertinência da decisão que o magistrado tomou pelo seu livre convencimento, afinal em 14/06/2014, após polêmica pública com as entidades que defendem o direito religioso das arbitrariedades do Estado e com o próprio MPF carioca, que recorreu da decisão, o juiz alterou em parte a decisão mantendo a negação da tutela antecipada, mas destacar que, nessa sentença, estão presentes os lugares discursivos da crença no cientificismo do século XIX.

Podemos destacar o conceito de estágio pertencente a sociologia estática de August Comte, pois, na argumentação utilizada na sentença são apresentadas duas categorias hierarquicamente constituídas:

1. Manifestações religiosas;
2. Religião;

As duas categorizações correspondem a distintos momentos de institucionalização do sentimento religioso que se diferenciam pela presença/ausência de:

3. Texto Base;
4. Um estatuto que defina burocraticamente uma estrutura hierárquica, assim como na igreja católica;
5. Um discurso teológico monoteísta;

A Umbanda, por venerar entidades que representam a natureza, estruturar seu conhecimento numa articulação entre memória e seu “clero” não seguir uma organização burocrática estatuída por um direito canônico como da igreja católica, voltados para difusão de um discurso monoteísta, por se aproximar da forma como as comunidades tradicionais organizam sua relação com a fé e com a natureza, o argumento proposto pela sentença reduz à religião a condição de manifestação folclórica esvaziando seu sentido religioso.

Além disso, podemos observar que a sentença não quer apenas dizer o direito, mas esclarecer o óbvio como uma aula. Ou seja, se a Umbanda é uma manifestação religiosa da cultura popular e as atividades da igreja Universal também, não há de se falar de liberdade religiosa ameaçada, mas de duas opiniões que concorrem. Tão claro?

Não, não é. Essa clareza, e “bom senso” é totalmente fora da moldura e desconhece dispositivos do Estatuto da igualdade racial, o Pacto internacional sobre os direitos civis e políticos, do Pacto de São José da Costa Rica, e da Constituição Federal brasileira, como também não cita posições anteriores do judiciário brasileiro ou carioca a respeito de situações iguais. Sua produção não levou em conta, por nenhum momento, o custo moral e emocional dessas palavras ditas oficialmente numa sentença de um juízo federal sobre a comunidade de crentes na umbanda. Diante disso, é necessário perceber que:

Apesar do direito assegurado nos textos constitucionais, a igualdade é construída no interior das instituições políticas, na relação entre as minorias e o Estado. Assim, quando um parlamentar desqualifica ou um membro do poder judiciário ou membros da Administração Pública não a reconhece enquanto religião, não são as pessoas que negam os elementos religiosos do outro, mas o próprio Estado. (SANTOS, 2018, p. 4-5).

O texto da sentença, sustentado em seu tecnicismo, busca um efeito de naturalidade sobre os enunciados jurídicos emitidos como se fossem irradiados de uma ordem natural. Para Geertz:

Se o bom senso é uma interpretação da realidade imediata, uma espécie de polimento desta realidade, como o mito, a pintura, a epistemologia ou outras coisas semelhantes, então como essas outras áreas, será também construído historicamente, e, portanto, sujeito a padrões de juízo historicamente definidos. Pode ser questionado, discutido, afirmado, desenvolvido, formalizado, observado, até ensinado, e pode também variar dramaticamente de uma pessoa para a outra. Em suma, é um sistema cultural, embora nem sempre muito integrado, que se baseia nos mesmos argumentos em que se baseiam outros sistemas culturais semelhantes: aqueles que os possuem têm total convicção de seu valor e de sua validade. (GEERTZ, 1997, p. 115-116).

Assim, o “bom senso”, de forma doutrinária, pode ocultar um provincianismo, uma visão etnocêntrica do que seria uma religião e esse etnocentrismo expresso num documento oficial como a sentença de um juiz federal pode produzir um sério prejuízo à comunidade.

Aquilo com que os chamados relativistas querem que nos preocupemos é o provincianismo- o perigo de que nossa visão seja embotada, nosso intelecto seja encolhido e nossas simpatias sejam restringidas pelas escolhas excessivamente internalizadas e valorizadas de nossa sociedade. (GEERTZ, 2001, p. 50).

Para Chaloub, o Brasil conheceu, no final do século XIX, o messianismo dos higienistas. No final do século XX, o messianismo dos economistas e agora no início do século XXI, o messianismo do judiciário como manifestação do despotismo científico:

Eis que surge, leve e fagueiro, o messianismo judiciário. De onde menos se esperava, a cousa veio. Simão Bacamarte encarnou de novo, vive-se a história como a realização radical da ficção, hiper-ficção. As operações de despolitização do mundo são as mesmas –no despotismo científico do XIX, no despotismo econômico do XX, no despotismo judiciário do século XXI. De repente, num processo que historiadores decerto explicarão no futuro, com a pachorra e a paciência daqueles que não vivem o presente às tontas, pois não sabem esquecer o passado, um determinado poder da república se emancipa dos outros, se desgarrá, engole tudo à sua volta. Em nome da imparcialidade, da equidade, da prerrogativa do conhecimento (tudo igualzinho aos higienistas e aos economistas de outrora), eles provincializam a nação inteira, e negam, a cada passo, o que professam em suas perorações retóricas: agem de forma partidária, perseguem determinados indivíduos e organizações, transformam a sua profunda ignorância histórica num poder avassalador. (CHALHOU, 2018).

Ao não reconhecer uma ordenação social estruturada a partir de narrativas ancestrais articuladas com a oralidade na forma de sabedoria, o direito estatal nega a legitimidade de um sistema de conhecimento constituído pelo compartilhar de uma memória coletiva, que constitui a forma de organizar os saberes em uma comunidade tradicional. Quando se identifica a razão com o que está escrito, se invalida o que não se expressa por uma racionalidade ocidental.

Deve-se também levar em consideração que no Rio de Janeiro são 800 terreiros de Umbanda sofrendo esse discurso de ódio. Conflitos culturais não são fatos banais num país com a diversidade cultural do Brasil. Nunca sabemos da temperatura dos corações. Uma faísca pode fazer uma cidade arder em violência motivada pela intolerância.

Diante de tal fato é possível perceber que as instituições políticas brasileiras nem sempre atuam para construir positivamente a igualdade, pelo contrário, adotam ações de perseguição com projetos de lei e discursos contrários ao texto constitucional, e aos ditames da igualdade, com claras ações que podem resultar em etnocídio. (SANTOS, 2018).

A questão não é a opinião de um magistrado, mas esse cientificismo do século XIX, que faz par perfeito com o positivismo jurídico desenvolvido no

mesmo período, e que teve seu ápice teórico ainda durante a expansão do imperialismo moderno europeu. Essa matriz teórica se constituiu justamente para neutralizar os efeitos da diversidade étnico-cultural das colônias diante da metrópole. Um direito que se fundamenta a partir da autoridade do juiz e de sua convicção pode favorecer um processo etnocida de homogeneização cultural se pautando mais na manutenção da ordem do que na satisfação de um ideal de uma justiça multiétnica.

### **6.1 O impedimento de depor na própria língua**

Em 2017 quando completaram 14 anos de luto pela morte do líder indígena Marco Veron. Julia Veron, viúva do cacique disse em entrevista: “Nos chamavam e chamam de selvagens. Mas desde que o Estado chegou aqui e trouxe os fazendeiros já mataram quase 300 lideranças do nosso povo. E nós, quantos fazendeiros nós matamos? Nenhum. Então, quem são os selvagens” (IELA, 2017).

Nessa mesma reportagem vemos a foto de perfil de um homem jovem em pé, vestido com uma camiseta laranja, short marrom, suas costas estão transpassadas por uma aljava de tecido também marrom. Arco e flecha armado mira um campo de pastagem coberto por um imenso céu azul. A foto produzida numa perspectiva de baixo para cima nos dá um tom épico para imagem. O guerreiro sustentado pela firmeza de seus pés na terra verde nos transmite persistência. Os guarani kaiowa ainda lutam em 2022 pela demarcação de das terras de Tekoha Takuara cujo processo de demarcação nesta data está suspenso. (TERRAS INDÍGENAS DO BRASIL, 2022).

O caso de sequestro e homicídio de Marcos Veron ocorrido em 2003 consta no processo da justiça federal de São Paulo- nº 2003.60.02.000374-2 tramitado na 1ª vara criminal, do júri e das execuções penais. Marcos tinha 73 anos, foi agredido com socos, pontapés, e coronhadas na cabeça. Morreu vítima de traumatismo craniano três seguranças da fazenda Brasília do sul foram julgados e condenados por prática, de sequestro, tortura e formação de quadrilha. O júri não reconheceu o crime de homicídio. O julgamento ocorreu em 25/02/2011, oito anos após o fato ter ocorrido

Este processo se torna de interesse ao nosso estudo porque a juíza alegando que as testemunhas indígenas que presenciaram a violência haviam dado

depoimento em língua portuguesa no inquérito não teriam direito a interpretes não podendo testemunhar na própria língua. O promotor diante da decisão da juíza abandonou a sessão de julgamento. Lora Alarcon de forma exemplar nos descreve a situação:

A questão colocada em plenário que ocasionou a reação do órgão ministerial, segunda a magistrada, referiu-se ao indeferimento do pedido que pretendia que os depoimentos de vítimas e testemunhas indígenas fossem colhidos no idioma tupi-guarani, dialeto Kaiowá, através de intérprete. Ao indeferir a magistrada fundamentou que na fase inquisitorial e instrução criminal, todos os depoimentos foram colhidos em português, sem interferência de intérprete, sendo os réus pronunciados com base em tais provas, razão pela qual, no plenário, tais vítimas e testemunhas também poderiam se expressar em português, visto que igualmente, ao menos pelo consta nos autos, dominam o idioma oficial do país. Com relação ao ocorrido, o MPF juntamente com a Funai impetraram mandado de segurança, sustentando que, em sessão de Tribunal do Júri a magistrada obrigou os indígenas, que haviam sido vítimas de violência armada praticada pelos réus e que funcionavam como testemunhas do processo, a expressar-se em idioma que não dominavam e que, o abandono da sessão foi a única forma existente para que a ofensa ao direito constitucionalmente previsto dos indígenas guarani-kaiowá – à diversidade linguística – não viesse a prejudicar o desfecho do julgamento. (LORA, CORDAZZO, 2021, p. 80-98).

Segundo Silva (2019, p. 209) a questão do interprete apenas se resolveu após a recusa das testemunhas de se comunicarem em português. A juíza na sentença em que redesigna a sessão e pede um interprete se justifica assim:

Importante frisar que esta Juíza tem experiência suficiente em audiências, visto que já inquiriu inúmeras testemunhas e réus com auxílio de intérprete, tendo plenas condições de avaliar caso os indígenas, por insegurança, nervosismo ou mesmo por não dominar inteiramente a língua portuguesa, tivessem dificuldade em responder de forma coerente e isenta às indagações que lhes fossem feitas. (BRASIL, 2003).

Valdenice Veron, filha do Cacique Kaiowa assassinado declarou:

Estou muito brava e triste. Eles querem censurar minha língua. Não tenho o direito de falar, me expressar e me defender na minha própria língua? [...] com “tanta educação”, vocês não sabem respeitar as diferenças, como garantido pela lei? Onde está a educação daquelas pessoas que podem julgar pessoas diferentes como nós, indígenas? [...] censurar a nossa língua

acabará com a nossa história e com o povo Guarani-Kaiowá. (VITORELLI apud SILVA, 2019, p. 207).

Aras em texto publicado em seu blog aponta:

Qualquer brasileiro pode falar outras línguas e muitos podem fazê-lo com grande fluência. No entanto, aqueles indígenas não falam português corrente e são, quase todos, analfabetos funcionais. Se nas fases iniciais do processo depuseram em português, tiveram um direito violado. Isto não é desculpa para a repetição da ofensa. Se casei tua voz ontem, não estou autorizado a calar-te hoje. A língua materna daquelas pessoas é o guarani-kaiowá, idioma que não é oficial do País (art. 13, CF) mas que é reconhecido pelo Estado brasileiro (art. 231, CF) e por vários tratados internacionais dos quais esta República é parte. (ARAS, 2010).

A juíza interpretou como sendo disponível ao juízo a decisão sobre a performance da linguagem pensando o fato como algo puro e as palavras apenas como índice deste fato. Uma visão cartesiana da realidade.

Andrade sintetiza o fundamento legal de indígenas testemunharem em sua própria língua:

O direito de o índio se expressar na sua própria língua respalda-se nos seguintes documentos jurídicos: artigos 231 e 210 da CF/88; artigo 27 do Pacto Internacional sobre Direitos Cívicos e Políticos de 1966; artigo 13 da Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas; artigo 12 da Convenção 169 da OIT; artigos II e XIX da Declaração Universal dos Direitos do Homem; artigo 13, n. 1 do Pacto de São José da Costa Rica e na Declaração Universal dos Direitos Linguísticos. (ANDRADE, 2020, p. 236-258).

O agente estatal quando “contaminado” pela Síndrome de Simão Bacamarte torna a diversidade cultural um sintoma a ser curado ou corrigido infantilizando o outro a partir do seu lugar de poder. Desconsiderando que seu ser, é um ser de linguagem. Valorizando mais a perspectiva solipsista de quem administra a ordem do que a escuta do outro na realização de justiça.

Estes fatos envolvendo o julgamento do caso Marcos Veron ocorreram em 2011. Em 2015 a deputada federal Erica Kokay apresentou uma proposta de ementa ao Estatuto do índio assegurando as pessoas pertencentes aos povos originários o direito de se expressar em língua nativa durante a instrução de processos criminais. O projeto-lei 2397/2015 (BRASIL, 2015) estabelece em seu artigo 2º que:

A Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973, passa a vigorar acrescida do seguinte artigo 56-A: “Art. 56-A. Durante a instrução criminal, o índio acusado, vítima ou testemunha de infração penal poderá se expressar na língua do grupo a que pertença e ser acompanhado por intérprete nomeado pelo juízo.

A justificativa do projeto fala desse tratamento que alguns juízes dão aos indígenas tratando-os como aculturados por terem conta no banco ou título de eleitor. Tratando como disponível seu direito de expressar-se em sua língua num momento emocional estressante como qualquer procedimento de instrução criminal, de certa forma, gerando prejuízo a sua comunicação. A deputada federal Joênia Wapichana concluiu seu relatório desde 20/12/2019. Hoje aguarda novo relator na comissão de justiça e de cidadania no congresso.

## **7 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

No dois casos exemplificados, o processo nº0004747-33.2014.4.02.5101, que correu na 17ª Vara –Justiça Federal –RJ do Ministério Público federal contra o Google pedindo a retirada de 17 vídeos da igreja universal de Deus que tratavam de forma preconceituosa as religiões de matriz africana em 2014. E a decisão de negar um intérprete às testemunhas Kaiowas no processo da justiça federal de São Paulo- nº 2003.60.02.000374-2 que trata do homicídio de Marco Veron temos em comum a falta de reflexão sobre as consequências sociais e culturais e imediatas dos atos processuais e além disso, e mais grave, a ideia de que definir o que é religião ou estabelecer os limites do uso da língua nativa de alguém no processo é algo disponível ao juízo. Essa falta de reflexão, imaginação e alteridade que desemboca na incapacidade de pensar os efeitos dos atos processuais sobre o outro, reduzindo o processo a um jogo lógico formal constitui o cerne do que Arendt nomeou de banalidade do mal (ARENDR, 1999). Ou seja, a mera realização burocrática do direito, como uma prática alienada de reificação do outro pode produzir cumulativamente na sua banalidade diária a destruição do outro.

A partir desta perspectiva cabe pensar que na articulação da reprodução social do capitalismo, não está apenas a alienação do homem, mas a alienação do mundo, a desarticulação das comunidades tradicionais, a perda da capacidade de compartilhar comunitariamente um sentido existencial, uma forma de ser, um caráter, um ethos. Mundos cercados pela voraz metrópole que quer engolir o

planeta e “Repetir a fossa/Repetir o inquieto/Repetitório” (DRUMMOND, 2013, p. 159-160). Sem a tradição, enquanto projeto do ser, memória entrelaçada à linguagem, com seus mitos, ritos; dança, música e poesia não há o ser, sem facticidade não há ser, sem experiência do passado para narrar não há o que projetar. Sem ser não há mundo. Benedito Nunes nos aponta que:

Mundo só há se e por quanto tempo um Dasein existe. Pode haver natureza mesmo na ausência de todo Dasein. A estrutura do ser-no-mundo revela essa particularidade essencial do Dasein, a saber que ele se projeta um mundo, não depois e acessoriamente, mas de tal sorte que o projeto de mundo pertence ao ser do Dasein. Com esse projeto, o Dasein já sempre sai de si, ele existe (ex-sistere), ele é no mundo. É por essa razão que nunca há alguma coisa como esfera interna. Se reservamos o conceito de “existência” ao modo de ser do Dasein, é porque o ser-no-mundo pertence a esse ser. (NUNES, 2002, s.p.).

A dominação burocrática, como espinha dorsal da produção desse sistema de objetos, reduz os seres situando-os no limite da voragem porque não se importa, em função do bom funcionamento do fluxo de bens e serviços, com os limites ecológicos do planeta e existenciais do ser humano. E de cálculo em cálculo a rede tecnológica e financeira que se prepara, como um ente-gafanhoto, para esvaziar os seres devorando os mundos que não estejam sobre a égide da racionalidade técnica, produzindo nesse processo um homem-coisa, um homem-máquina, sem projeto existencial e pronto ao comando.

O que há no coração do homem-máquina? As amarrações elétricas do comando positivo emitido pelo Estado promovendo um processo de auto-alienação na vida privada e na satisfação de suas necessidades vitais, que Arendt entendeu como laborais, reduzindo esse ser, para si mesmo, à condição de recurso, para si mesmo um servo, um servo para o senhor soberano, parte de um único corpo: o Leviatã que existe para promover não a paz, mas a ausência de guerra.

Não basta a concatenação lógica benevolente da legislação cultural nacional e internacional a respeito do patrimônio cultural imaterial e material quando sua efetivação produz em alta intensidade a institucionalização das práticas e discursos das comunidades tradicionais de matrizes popular, africana ou indígena que pela burocratização e concorrência entre autoridade legal e autoridade tradicional realiza o inverso de sua finalidade. Ao invés de proteger, destrói sistemas culturais

pelo desencantamento que seu conjunto de procedimentos produz em função de sua própria efetivação, pois na perspectiva instrumental do Estado brasileiro, "a verdade é serva da autoridade" (RIBEIRO, 2003, p. 51) formal do Estado e isso não poderia ser mais contrário ao Horizonte de uma política cultural que se interessa em manter íntegros os ambientes de reprodução social do conhecimento tradicional, onde só tem autoridade quem serve a verdade que a memória coletiva lega, quem permite fielmente sua transmissão, quem atualiza em ser no agora a linguagem- casa do ancestral.

Enquanto o Horizonte for o da verdade como uma certeza que serve à autoridade formal do soberano, as políticas culturais voltadas para memória material e imaterial não serão mais que um eficiente processo de institucionalização, com fins claros de sequestro do conhecimento tradicional e sua conseqüente redução à informação, e capital simbólico para legitimar o soberano sobre o território dominado diante das potências estrangeiras porque o que o Estado brasileiro deseja é alimentar a ideia romântica da sua fatalidade histórica. Inventar nessa ancestralidade sequestrada, sua monumental declaração de posse desse território,

É aceito que o etnocídio é a supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e más; é a aplicação de um princípio de identificação, de um projeto de redução do outro ao mesmo (o índio amazônico suprimido como outro e reduzido ao mesmo como cidadão brasileiro). Em outras palavras, o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo no Um. O que significa agora o Estado? Ele é, por essência, o emprego de uma força centrípeta que tende, quando as circunstâncias o exigem, a esmagar as forças centrífugas inversas. O Estado se quer e se proclama o centro da sociedade, o todo do corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos desse corpo. Descobre-se assim, no núcleo mesmo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e o horror da diferença. Nesse nível formal em que nos situamos atualmente, constata-se que a prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: sob as espécies da civilização ocidental ou do Estado, revelam-se sempre a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um. (RIBEIRO, 2003, p. 59-60).

Nesse sentido o direito cultural só é possível estritamente como proteção da memória enquanto informação e da Cultura como práticas artísticas. Essas dimensões são reduções a recurso dos legados culturais da humanidade, tornando-os administráveis. O exercício regular do Estado brasileiro tem sido de arquitetar

essa redução para poder reificar as práticas e narrativas orais ligadas a memória coletiva das comunidades tradicionais.

As políticas que realizam esse processo de reificação são viciadas. Estão inadequadas? Não. Elas só funcionam como devem funcionar numa perspectiva em que os enunciados jurídicos geram expectativas para envolver pessoas numa luta pelo reconhecimento do que consideram justo, canalizando essa força para um jogo de exaustão que apenas se desvaloriza por sua ineficiência em garantir o que anuncia colocando a autonomia de articulação social das autoridades responsáveis pelo patrimônio cultural imaterial de uma comunidade em xeque para fins práticos,

Isto é um funcionamento não mais possível hoje sem custos altíssimos. O direito, enquanto ferramenta de colonização do real, deve ser eticamente restringido. O zerramento da experiência que o capitalismo influencia no planeta vai chegando à fronteira do insuportável e o lugar vazio do que foi perdido prolifera Fantasmas como pus de um abscesso e esses Fantasmas querem, exigem vingança, e caem sobre o mundo na forma do sentimento de falta de sentido.

A sentença do processo nº0004747-33.2014.4.02.5101, da 17ª Vara – Justiça Federal – RJ, e a decisão de negar um interprete as testemunhas Kaiowas no processo da justiça federal de São Paulo- nº 2003.60.02.000374-2 que trata do homicídio de Marco Veron são exemplos de um ato estatal resultante da “síndrome de Simão Bacamarte” que se dá pela crença em valores próprios ao cientificismo do século XIX e que pode levar a atitudes etnocêntricas da administração pública gerando conflitos culturais e diminuição de acesso a cidadania.

Dessa forma a pergunta “Como se resolve este problema?” tem uma resposta na própria dinâmica do processo, pois, outra questão em comum nas duas situações é que os magistrados mudaram sua atitude durante o processo a partir dos argumentos da parte prejudicada, ou na forma de recurso ou na recusa de obedecer um ato processual.

A promoção da reflexão sobre o ato, tornando-o visível para o pensamento acadêmico e debate público evidencia a forma banal como a questão foi tratada evitando na medida do possível a concretização de um ato jurídico que seja meramente burocrático e assim perpetue o mal do etnocídio. Machado ensina que todo Bacamarte, ao fim, volta-se sobre si mesmo, se isola em sua Casa Verde, e desaparece em 17 meses.

Conflitos que envolvem expectativas de justiça relacionadas à religiosidade das comunidades tradicionais de matriz africana, e aos direitos culturais dos povos originários devem ser tratados pelas políticas judiciárias com mais cuidado, senão com varas especializadas para lidar com conflitos culturais, ao menos com treinamento e oficinas de sensibilização antropológica para os profissionais que forem encarregados dessas responsabilidades. E quando a atitude dos agentes de Estado levar a situações de risco de etnocídio, uma punição disciplinadora do Conselho Nacional de Justiça, pois devemos apreender, enquanto práxis, o cuidado, visto que:

O outro sempre será outro e é bom que assim seja para preservar a diversidade dos modos de ser humano. Sem o outro, sem o diferente, cada um deixa de ser singular, deixa de ser livre e igual em dignidade e direito, dotado de racionalidade e consciência. O ajuste a ser feito implica responsabilizar-se pelo outro e exige espírito de fraternidade. (REIS, 2013, p. 151).

Devemos ainda explicitar que a separação que fazemos entre etnocídio e genocídio tem fins organizacionais e de dosagem de pena. São um artifício para pensar a ação dos agentes do Estado Brasileiro. Há uma diferença entre a mão que empunha a caneta, e o dedo que aperta um gatilho na perspectiva jurisdicional da gestão pública da Justiça. Um o Conselho Nacional de Justiça pode resolver, o outro não. No entanto, é muito menos nítida essa diferença para os povos que sofrem essas violências (PALMQUIST, 2018). Essas distinções conceituais só servem se compreendermos que o acúmulo de práticas etnocidas levam cedo, ou tarde, ao genocídio.

Outra necessidade é a adoção de estratégias que valorizem outras formas de organização do saber, pessoas que estruturam seu conhecimento a partir da oralidade e da memória precisam de um judiciário pronto e sensível a esse contexto cultural, estando preparado para fazer pontes com outras formas de mediação de conflito etnicamente alternativas. O Estado brasileiro não deve fabricar institucionalmente uma identidade, mas oferecer condições para que cada um possa compartilhar a riqueza de sua experiência com a linguagem, com a terra, com os Deuses.

## REFERÊNCIAS

ALARCÓN, Pietro de Jesús Lora; CORDAZZO, Karine. Violência, conflito e omissão na proteção dos indígenas no Brasil: o caso Veron, Estudios de la Paz y el Conflicto, *Revista Latinoamericana*, Honduras, v. 2, n. 4, p. 80-98, 2021.

ANDRADE, Tadeu Luciano Siqueira. As minorias linguísticas no Brasil: um estudo à luz dos direitos humanos e da ecolinguística. *Direito em Movimento*, Rio de Janeiro, v. 18, n. 3, p. 236-58, 2020.

ARAS, Vladimir. O caso Verón e o direito à diversidade linguística: ao lado das vítimas. *Blog do Vlad* [online], [s.l.], 2010. Disponível em: <https://vladimiraras.blog/2010/05/06/o-caso-veron-e-o-direito-a-diversidade-linguistica-ao-lado-das-vitimas/>. Acesso em: 3 nov. 2022.

ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

ARENDDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

ASSIS, Machado de. *50 contos de Machado de Assis*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. [E-book].

BARRETO, Marco Heleno. *Símbolo e sabedoria prática*. São Paulo: Loyola, 2008.

BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e poética*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BRASIL. Ministério Público Federal [MPF]. *Processo Originário*: 00474733.2014.4.02.5101. Rio de Janeiro: MPF; Procuradoria da República no Rio de Janeiro, 2014. Disponível em: <http://s.conjur.com.br/dl/agravo-instrumento-interposto-mpf-rj.pdf>. Acesso em: 9 maio 2014.

BRASIL. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Brasília, DF: Presidência da República; Casa Civil; Subchefia para Assuntos Jurídicos, 1988.

CHALHOUB, Sidney. Moro é o Alienista de Machado de Assis. *Diário do Centro do Mundo* [online], São Paulo, 19 mar. 2016. Disponível em: <http://www.diariodocentrodomundo.com.br/moro-e-o-alienista-de-machado-de-assis-por-sidney-chalhoub-de-harvard/>. Acesso em: 4 jan. 2018.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da violência*. São Paulo: Cosac & Naif, 2004.

COELHO, Teixeira. *Dicionário Crítico de Política Cultural*. São Paulo: Iluminuras, 1997.

CUNHA, Manuela Carneiro (Org.) *Direitos dos povos indígenas em disputa no STF*. São Paulo: UNESP, 2018. [E-book].

BRUM, Eliane. Diálogos sobre o fim do mundo. *El País* [online], Madri, 29 set. 2104. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283\\_365191.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/29/opinion/1412000283_365191.html). Acesso em: 27 set. 2018

DRUMMOND, Carlos. *Nova reunião: 23 livros de poesia volume 1*. Rio Janeiro: Best Bolso, 2013.

FELMAN, Shoshana. *O inconsciente jurídico*. São Paulo: Édipro, 2014.

FERNANDES, José Ricardo Oriá. *O direito à memória: análise dos princípios constitucionais da política de patrimônio cultural no Brasil (1988-2010)*. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa. Disponível em: [http://www.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/palestras/Políticas\\_Culturais/II\\_Seminario\\_Internacional/FCRB\\_JoseRicardoFernandes\\_O\\_direito\\_a\\_memoria.pdf](http://www.casaruibarbosa.gov.br/dados/DOC/palestras/Políticas_Culturais/II_Seminario_Internacional/FCRB_JoseRicardoFernandes_O_direito_a_memoria.pdf). Acesso em: 24 nov. 2017

GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GEERTZ, Clifford. *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

INSTITUTO DE ESTUDOS LATINO-AMERICANOS [IELA]. Há luta pela vida na Aldeia Takuara. *IELA* [online], Florianópolis, 13 jan. 2017. Disponível em: <https://iela.ufsc.br/povos-originaarios/noticia/ha-luta-pela-vida-na-aldeia-takuara>. Acesso em: 03 nov. 2022.

JUIZ diz que culto afrobrasileiro não é religião. *Migalhas* [online], [s.l.], 2014. Disponível em: <http://www.migalhas.com.br/Quentes/17,MI201113,21048Juiz+diz+que+culto+afrabrasileiro+nao+e+religiao>. Acesso em: 21 fev. 2018.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

MACIEL, Edgar. 'Não tenho mais ninguém para falar', diz idosa em tribo indígena. *O Estado de S. Paulo* [online], São Paulo, 14 mar. 2015. Disponível em: <https://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,nao-tenho-mais-ninguem-para-falar-diz-idosa-em-tribo-indigena,1650883>. Acesso em: 29 set. 2018

MATTA, Roberto da. *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

NUNES, Benedito. *Heidegger e "Ser e tempo"*. Rio de Janeiro: Zahar, 2002. [E-book]

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2004.

*A síndrome de Simão Bacamarte como obstáculo para reprodução social do conhecimento tradicional indígena frente ao estado brasileiro*

PALMQUIST, Helena. *Questões sobre genocídio e etnocídio indígena: a persistência da destruição*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará (UFPA), Belém, 2018.

POVOS INDÍGENAS NO BRASIL [ISA]. *Umutina*. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Umutina>. Acesso em: 3 out. 2018

REIS, Helena Esser dos. “Dos princípios à ação: dificuldades do ajuste” *In*: LOPES, Ana Maria D’Ávila; MAUÉS, Antonio Moreira (Org.). *A eficácia nacional e internacional dos direitos humanos*. Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2013.

RIBEIRO, Renato Janine. *A marca do Leviatã*. Cotia: Ateliê, 2003.

SAID, Edward. *Cultura e Imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SANTOS, Walkyria Chagas da Silva. Direitos humanos, pilhagem e o povo de santo. *In*: ENCONTRO NACIONAL DE ANTROPOLOGIA DO DIREITO [ENADIR], 5., 2017, São Paulo. *Anais [...]*. São Paulo: Universidade Estadual de São Paulo, 2017.

SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo-Machado de Assis*. São Paulo: Editora 34, 1997.

SILVA, Julia Izabelle da. *Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas no acesso à justiça: a disputa pelo direito ao uso das línguas indígenas em juízo a partir da análise de três processos judiciais*. 376 p. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL [STF]. Autos n. 2003.60.02.000374-2/MS. Brasília, DF: STF, 2003.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL. Terra Indígena Taquara. Terras Indígenas no Brasil [online], [s.l.], 2010. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4126>. Acesso em: 03 nov. 2022.

TRINDADE, André Karam. *Direito e literatura: reflexões teóricas*. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008.

SCHWARZ, Roberto. *Um mestre na periferia do capitalismo-Machado de Assis*. São Paulo: Editora 34, 1997.

SILVA, Julia Izabelle da. *Direitos Linguísticos dos Povos Indígenas no acesso à justiça: a disputa pelo direito ao uso das línguas indígenas em juízo a partir da análise de três*

processos judiciais. 376 p. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL [STF]. *Autos n. 2003.60.02.000374-2/MS*. Brasília, DF: STF, 2003.

TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL. Terra Indígena Taquara. Terras Indígenas no Brasil [online], [s.l.], 2010. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4126>. Acesso em: 03 nov. 2022.

TRINDADE, André Karam. *Direito e literatura: reflexões teóricas*. Porto Alegre: Livraria do advogado, 2008.

#### **Sobre o autor:**

**Juliano Moreno Kersul de Carvaho:** Doutor em direitos humanos e meio ambiente pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Mestre em história pela Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT). Professor do curso de direito da área de teoria de direito na Universidade do Estado do Mato Grosso (Unemat), campus Jane Vanini de Cáceres. Publicou o livro de contos “O açougueiro” em 2008 pela editora Carlini e Caniato. Em 2020 publicou o livro de poesia “Passageiro interior” pela editora entrelinhas. **E-mail:** juliano poeta@gmail.com, **ORCID:** 0000-0002-3703-4859

Recebido em: 07/11/2022

Aprovado para publicação: 21/12/2022