

**Universidade Católica de Goiás**  
**Departamento de Psicologia**  
**Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Psicologia**

**Análise Psicossocial do Preconceito contra Povos  
Indígenas de Goiás: Contato, Sentimentos Intergrupais  
e Identidade Social**

Thiago Morais Oliveira

**Goiânia - Goiás**  
**Novembro de 2009**

**Universidade Católica de Goiás**  
**Departamento de Psicologia**  
**Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Psicologia**

**Análise Psicossocial do Preconceito contra Povos  
Indígenas de Goiás: Contato, Sentimentos Intergrupais  
e Identidade Social**

Thiago Morais Oliveira

**Dissertação apresentada ao Programa  
de Pós-graduação *Stricto Sensu* em  
Psicologia da Universidade Católica de  
Goiás, como requisito parcial para  
obtenção do título de mestre em  
Psicologia.**

**Orientadora: Dra. Ana Raquel Rosas  
Torres.**

**Goiânia - Goiás**  
**Novembro de 2009**

O48a Oliveira, Thiago Morais.  
Análise psicossocial do preconceito contra povos indígenas de Goiás : contato, sentimentos intergrupais e identidade social / Thiago Morais Oliveira. – 2009.  
146 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Goiás, Departamento de Psicologia, 2009.  
“Orientadora: Prof.ª Dr.ª Ana Raquel Rosas Torres”.

1. Indígenas – culpa – vergonha – preconceito – identidade social. 2. Culpa – vergonha – preconceito – análise psicossocial. I. Título.

CDU: 316.613.43:397(817.3)(043.3)  
316.647.8(=87)(817.3)(043.3)

**Universidade Católica de Goiás**  
**Departamento de Psicologia**  
**Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Psicologia**

**FOLHA DE AVALIAÇÃO**

**Autor: Thiago Morais Oliveira**

**Título: Análise Psicossocial do Preconceito contra Povos Indígenas de Goiás:  
Contato, Sentimentos Intergrupais e Identidade Social**

**Data da Avaliação** \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

Banca Examinadora:

---

Dra. Ana Raquel Rosas Torres

Presidente – Professora Titular do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Psicologia da Universidade Católica de Goiás

---

Dr. Elias Nazareno

Membro convidado externo – Professor Titular do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* da Universidade Federal de Goiás

---

Dra. Daniela Sacramento Zanini

Membro convidado interno – Professora Titular do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Psicologia da Universidade Católica de Goiás

---

Dra. Kátia Barbosa

Membro suplente – Professora Titular do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Psicologia da Universidade Católica de Goiás



**ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM PSICOLOGIA DA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS.**

No dia 22 de outubro de 2009, às 15:00 horas, nas dependências do Mestrado em Psicologia, Área IV, Campus I da Universidade Católica de Goiás, **THIAGO MORAIS OLIVEIRA**, discente do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia (20081.055.003.0013) da Universidade Católica de Goiás, expôs, em Sessão Pública de Defesa de Dissertação de Mestrado, o trabalho intitulado **Análise psicossocial do preconceito contra povos indígenas de Goiás: contato, sentimentos intergrupais e identidade social**, para Comissão de Avaliação composta pelos(as) docentes: **Dr<sup>a</sup>. Ana Raquel Rosas Torres** (Universidade Católica de Goiás, Presidente da Comissão), **Dr. Elias Nazareno** (Universidade Federal de Goiás, Membro Convidado Externo), **Dr<sup>a</sup>. Daniela Sacramento Zanini** (Universidade Católica de Goiás, Membro Convidado Interno), e **Dr<sup>a</sup>. Kátia Barbosa Macedo** (Universidade Católica de Goiás, Membro Convidado Suplente). O trabalho da Comissão de Avaliação foi conduzido pelo docente Presidente que, inicialmente, após apresentar os docentes integrantes da Comissão, concedeu 30 minutos ao discente candidato para que este expusesse o trabalho. Após a exposição, a docente Presidente concedeu a palavra a cada membro convidado da Comissão para que estes argüissem o discente candidato. Após o encerramento das argüições, a Comissão de Avaliação, reunida isoladamente, avaliou o trabalho desenvolvido e o desempenho do discente candidato na exposição, considerada a trajetória deste no curso de mestrado. Como resultado da avaliação, a Comissão de Avaliação deliberou pela:

**Aprovação da dissertação**

A Comissão de Avaliação declara o(a) discente candidato(a) Mestre em Psicologia. A Comissão de Avaliação pode sugerir alterações de forma e/ou conteúdo consideradas aceitáveis, não impeditivas da aprovação do trabalho. As alterações deverão ser indicadas no Anexo ao presente documento e/ou podem constar na versão lida pelo membro da Comissão de Avaliação para a sessão de defesa da dissertação. Nesta caso, a versão lida corrigida deverá ser entregue ao(a) discente candidato(a) no final da sessão. O(a) discente candidato(a) terá o prazo de sessenta (60) dias para os ajustes e entrega da versão final na Secretaria do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia, contado a partir da data da sessão de defesa da dissertação.

**Aprovação da dissertação mediante reformulação**

A Comissão de Avaliação determina que o(a) discente candidato(a) terá o prazo máximo de cento e oitenta (180) dias para realizar a reformulação necessária no trabalho, contado a partir da data da sessão de defesa da dissertação. Os pontos para a reformulação deverão ser indicados no Anexo ao presente documento e/ou podem constar na versão lida pelo membro da Comissão de Avaliação para a sessão de defesa da dissertação. Neste caso, a versão lida, contendo os pontos da reformulação, deverá ser entregue ao(a) discente candidato(a) no final da sessão. Dentro do prazo para reformulação supramencionado, o(a) discente candidato(a) deverá solicitar à Coordenação do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia nova avaliação do trabalho, a ser feita através de procedimento específico para casos de reformulação.

**Reprovação da dissertação**

A Comissão de Avaliação determina que o trabalho apresentado não satisfaz as condições mínimas para ser considerado dissertação de mestrado válida à obtenção do título de Mestre em Psicologia. O(A) discente candidato(a) pode interpor recurso à decisão da Comissão de Avaliação no prazo máximo de trinta (30) dias, contado a partir da data da sessão de defesa da dissertação.

A Comissão de Avaliação:

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Raquel Rosas Torres  
Membro Presidente  
Universidade Católica de Goiás

Prof. Dr. Elias Nazareno  
Membro Convidado Externo  
Universidade Federal de Goiás

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Daniela Sacramento Zanini  
Membro Convidado Interno  
Universidade Católica de Goiás

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Kátia Barbosa Macedo  
Membro Convidado Suplente  
Universidade Católica de Goiás

Para uso da Coordenação/Secretaria do PSSP:

Prof. Dr. Lauro Eugênio Guimarães Zanini  
Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia  
Universidade Católica de Goiás

Prof. Dr. Fabio Jesus Miranda  
Vice-Coordenador do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Psicologia  
Universidade Católica de Goiás

Observações:

Visto Secretaria:  
DF nº: 25 / 2009



Goiânia, 22 / 10 / 2009





ANEXO DA ATA DE SESSÃO PÚBLICA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO NO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO SENSU EM PSICOLOGIA DA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS.

Discente: **THIAGO MORAIS OLIVEIRA**

Matrícula: 2008.1.055.003.0013

Título da dissertação: Análise psicossocial do preconceito contra povos indígenas de Goiás: contato, sentimentos intergrupais e identidade social

Data do exame: 22 de outubro de 2009

Correções; modificações; alterações; comentários; observações; pontos para reformulação etc. (Assinatura obrigatória).

Prof<sup>a</sup>. Dra. Ana Raquel Rosas Torres (Membro Presidente) Assinatura:

Assinale em caso afirmativo:  O exemplar lido para o exame foi entregue a discente com as correções necessárias.

Observações adicionais (Opcional):


Prof. Dr. Elias Nazareno (Membro Consiliado Externo) Assinatura:

Assinale em caso afirmativo:  O exemplar lido para o exame foi entregue a discente com as correções necessárias.

Observações adicionais (Opcional):


Prof<sup>a</sup>. Dra. Daniela Sacramento Zanini (Membro Consiliado Interno) Assinatura:

Assinale em caso afirmativo:  O exemplar lido para o exame foi entregue a discente com as correções necessárias.

Observações adicionais (Opcional):


Profa. Dra. Kátia Barbosa Macedo (Membro Consiliado Superior) Assinatura:

Assinale em caso afirmativo:  O exemplar lido para o exame foi entregue a discente com as correções necessárias.

Observações adicionais (Opcional):


Ciente do(a) discente:

Thiago Morais Oliveira  
Discente Candidato  
2008.1.055.003.0013  
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia  
Universidade Católica de Goiás

Para uso da Coordenação/Secretaria do PSSP:

Visto Secretaria:  
DF nº: 25/2009



Goiânia, 22/10/2009

## AGRADECIMENTOS

...Família

Aos meus queridos pais Luiz Carlos Carrijo Oliveira e Maria Lúcia Morais Oliveira por acreditarem e investirem em mim, tornando este sonho uma realidade. Obrigado pelo carinho, força e empenho sempre presentes;

Aos meus queridos irmãos, Igor e Iris, e ao meu cunhado Daniel pelo carinho, amizade e parceria;

Aos meus queridos avós, tios e primos pelo desvelo dos laços familiares, incentivo e respeito;

À minha querida namorada Fabia Rubia pelo incentivo diário, paciência e enorme carinho que deixam meus dias mais felizes;

Aos queridos amigos Dinah, Lourdes e Murilo, pelo carinho e amizade;

Aos meus estimados amigos músicos e não músicos espalhados pelo Brasil e mundo a fora, que fazem do bom e velho “METAL” uma predileção musical inefável e colossal;

Aos meus amigos e professores da graduação que atualmente estão distantes, mas sempre serão queridos e estimados. Em especial à Liara Oliveira, Marina Rafacho, Thelma Martins, Thiago Cury e Mônica;

Ao Professor José Ricardo Lopes Garcia pelo ensino dos primeiros passos rumo à pesquisa e ao aprimoramento, no Programa de Iniciação Científica da Universidade Paulista de Bauru;

À grande amiga e querida orientadora Professora Doutora *Ana Raquel Rosas Torres*, agradeço muito por tudo o que me ensinou nas orientações, pela dedicação, paciência e por contribuir com a minha formação de pesquisador e mestre. Ainda agradeço pelo ótimo e imprescindível acolhimento nos meus primeiros dias na Universidade Católica de Goiás;

A todos os amigos do Grupo de Pesquisa em Processos Grupais (GPPG) da Universidade Católica de Goiás, Alessandra, Camila, Débora, Donizete, Francisco, Gelcimary, Hugo, Ionara, Jean Karla, Jordana, Juliana, Juliany, Karlla, Lucas, Luciene, Margareth, Marleny, Rômulo, Rosely, Teresinha e Thalita. Muito obrigado pelo excelente e cordial acolhimento a um recém formado psicólogo em busca de aperfeiçoamento;

A todos os Professores Doutores do Programa de Mestrado da Universidade Católica de Goiás 2008/2009. Sem vocês o conhecimento seria inatingível;

A todos os funcionários da Universidade Católica de Goiás que contribuíram e contribuem para o melhor funcionamento dos inúmeros sistemas desta Instituição;

A todos os alunos e funcionários da Faqui – Faculdade de Quirinópolis. Muito obrigado pela amizade e parceria;

Agradeço a todos aqueles que acreditam na educação e na conseqüente ascensão econômica e social do Brasil por esta via;

Dedico este trabalho em especial ao meu querido sobrinho e afilhado Lucas Carrijo de Albuquerque Pinheiro.



## Sumário

<b>Folha de Rosto.....</b>	<b>i</b>
<b>Folha de Avaliação.....</b>	<b>ii</b>
<b>Agradecimentos.....</b>	<b>iii</b>
<b>Sumário.....</b>	<b>v</b>
<b>Resumo.....</b>	<b>vii</b>
<b>Abstract.....</b>	<b>viii</b>
<b>Introdução.....</b>	<b>01</b>
<b>Capítulo 1</b>	
<b>1. A Cultura Indígena no Brasil.....</b>	<b>05</b>
<b>1.1. Aspectos históricos da chegada dos portugueses no território brasileiro.....</b>	<b>10</b>
<b>1.2. Problemas entre indígenas e não indígenas.....</b>	<b>24</b>
<b>Capítulo 2</b>	
<b>1. Definição de Preconceito.....</b>	<b>33</b>
<b>2. Hipótese do Contato.....</b>	<b>49</b>
<b>2.1. O contato em ambiente de trabalho.....</b>	<b>68</b>
<b>3. Afiliação Endogrupal e Preconceito.....</b>	<b>70</b>
<b>4. Culpa e Vergonha Coletivas – Diferenças e Implicações.....</b>	<b>72</b>
<b>4.1. Estudos empíricos da culpa coletiva.....</b>	<b>98</b>
<b>4.2. Quando a culpa coletiva pode emergir?.....</b>	<b>102</b>
<b>4.3. Situações que implicam aumento ou redução da culpa coletiva.....</b>	<b>104</b>

<b>CAPÍTULO 3.....</b>	<b>115</b>
<b>1. Introdução.....</b>	<b>116</b>
<b>2. Preconceito, Culpa e Vergonha Coletivas.....</b>	<b>118</b>
<b>3. Método.....</b>	<b>126</b>
<b>3.1. Participantes.....</b>	<b>126</b>
<b>3.2. Medidas.....</b>	<b>126</b>
<b>3.3. Procedimentos.....</b>	<b>128</b>
<b>4. Resultados.....</b>	<b>129</b>
<b>5. Discussão.....</b>	<b>132</b>
<b>Referências.....</b>	<b>136</b>

## Resumo

Este estudo investigou, em uma amostra de 823 estudantes do ensino médio de escolas públicas, a influência de dois sentimentos intergrupais – culpa e vergonha coletivas –, os níveis de identificação dos não indígenas com a nação brasileira e o papel do contato entre indígenas e não indígenas na existência do preconceito contra indígenas. A culpa coletiva tem seu foco na consequência dos atos danosos, ou seja, a pessoa sente que é responsável pelo ocorrido. Por outro lado a vergonha coletiva implica em proteção da autoimagem e por isso o indivíduo perpetrador dos atos prejudiciais tende a evitar o evento danoso. Os resultados indicam que o preconceito de não indígenas contra os indígenas é alto e que existe uma correlação positiva entre a situação sem contato com o preconceito. Por outro lado, existe uma correlação negativa entre a culpa e o preconceito e entre a identidade e o preconceito. Por fim, o preconceito, a culpa e a vergonha foram mais elevadas na situação sem contato. Esses resultados são discutidos ressaltando tanto a relevância social deste trabalho como suas implicações para as relações entre indígenas e não indígenas no Brasil.

**Palavras-chave:** Indígena, Culpa, Vergonha, Identidade Social, Preconceito.

### **Abstract**

This study investigated in a sample of 823 public high school students the influence of two intergroup feelings – collective guilt and shame –, the levels of identification of non-indigenous to the Brazilian nation and the role of contact between indigenous and non-indigenous in the existence of prejudice against indigenous. The collective guilt focuses on the effect of harmful acts, that is, the person feels he/she is responsible for what happened. On the other hand the collective shame implies protection of self-image and therefore the individual perpetrator of harmful acts tend to avoid the damaging event. The results indicate that the prejudice of non-indigenous against indigenous is high and there is a positive correlation between non-contact situation with prejudice. On the other hand, there is a negative correlation between guilt and prejudice and between identity and prejudice. Finally there were higher prejudice, guilt and shame in non-contact situation. These results are discussed emphasizing both the social relevance of this work and its implications for relations between indigenous and non-indigenous people in Brazil.

**Keywords:** Indigenous, Guilt, Shame, Social Identity, Prejudice.



## Introdução

Este trabalho tem como objetivo geral analisar a influência de dois sentimentos intergrupais – culpa e vergonha coletivas –, os níveis de identificação dos não indígenas com a nação brasileira e o papel do contato entre indígenas e não indígenas brasileiros na existência do preconceito contra indígenas.

O presente estudo faz parte de um projeto guarda-chuva do Grupo de Pesquisa em Processos Grupais, intitulado “Análise Psicossocial do Preconceito contra os Povos Indígenas Brasileiros”. O referido projeto está sendo realizado sob a coordenação da Profa. Dra. Ana Raquel Rosas Torres, com a colaboração do Prof. Dr. Rupert Brown, da Universidade de Sussex na Inglaterra, que tem pesquisado a questão indígena em outros países da América Latina, e conta com o apoio financeiro do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

Para termos uma idéia da extensão do contínuo massacre contra os povos indígenas brasileiros, basta observarmos os dados levantados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2000), que mostram que a população indígena do Brasil, em 1998, era de 302.888 indivíduos espalhados por quase todos os estados brasileiros. No ano de 1500, quando os portugueses chegaram ao território brasileiro, havia no país cerca de cinco milhões de indígenas divididos em várias tribos. A população indígena brasileira tem crescido em média 3,5% ao ano, de acordo com Mércio Pereira Gomes, presidente da Fundação Nacional do Índio (Funai). A população atual é de aproximadamente 460 mil indígenas.

A partir desses dados, podemos perceber que a densidade demográfica aumentou consideravelmente em 10 anos. Talvez uma das razões seja o fomento da Funai com relação à saúde e cuidados especiais às aldeias. Claro que essa não é a razão

final para a existência desse fenômeno. Outras podem ser, a redução dos conflitos mortais entre indígenas e não indígenas, a melhoria da qualidade de vida dos indígenas em determinadas localidades, dentre outras possibilidades.

De fato a relação entre indígenas e não indígenas é conflituosa e envolve aspectos complexos, como o preconceito e a exclusão, que são de natureza psicossocial. Assim, objetivamos compreender os sentimentos envolvidos na relação intergrupar para clarificar aspectos incompreensíveis do ponto de vista unicamente pessoal. O grupo compartilha emoções que são diferentes do plano individual. Em outras palavras, agir em conformidade com o grupo demonstra que o indivíduo se comporta como representante do seu grupo de pertença.

Dijker (1987) diz que a negligência de aspectos emocionais das relações intergrupais é relacionada à crença de que a origem e o funcionamento do preconceito podem ser descritos em termos de princípios formais do processamento da informação, ou seja, a ênfase tem sido dada ao aspecto cognitivo e não ao afetivo, o qual é o principal objetivo deste trabalho. Tanto a culpa como a vergonha coletivas são emoções de base grupal, autoconscientes, mas com características diferentes que permitem aos indivíduos perceberem a transgressão cometida. A primeira é definida pela ênfase ao ato danoso e suas consequências, ou seja, algo ruim foi cometido contra alguém, que sofreu alguma consequência negativa.

Diferentemente, a vergonha é denotada pelo foco nas implicações do dano causado para o autoconceito da pessoa pertencente ao grupo perpetrador, isto é, o indivíduo fez algo ruim para alguém, e por isso, poderá pensar que é de fato uma má pessoa ou que será vista como defeituosa. Assim inferimos que a culpa possui o foco no externo (evento) e, portanto, deve haver uma tentativa de restituir a vítima, ou seja,

reparar os danos de alguma forma. Ao contrário, a vergonha com o foco interno deve ter mais chances de provocar a evitação do evento danoso.

Em referência à nossa proposta, podemos dizer, em linhas gerais, que para a culpa coletiva existir é preciso que o grupo dominante e explorador perceba as ações cometidas por seus antepassados como ilegítimas, ou seja, seu *status* atual é mantido pelo caráter de exploração do exogrupo, como no caso dos indígenas que são discriminados e excluídos por serem considerados inferiores aos não indígenas.

A vergonha não se caracteriza pela reparação, ao contrário, leva à evitação, pois envolve a proteção da autoimagem dos membros do endogrupo perpetrador dos atos prejudiciais. No entanto, inusitadamente, Brown e Cehajic (2008) descobriram que ela pode também prever tendências à reparação e à empatia em relação ao grupo oprimido.

A teoria da identidade social de Tajfel e Turner (1979) é utilizada para esclarecer se as emoções fazem parte da constituição exclusivamente individual ou se elas são compartilhadas por todo o grupo. Essas emoções específicas são definidas pela identidade, ou seja, a pertença social é importante para a autoestima do indivíduo.

Portanto, se as emoções suscitam um compartilhamento de metas e interesses entre si, podemos dizer que os estados emocionais provindos dessas motivações também serão partilhados entre os indivíduos, ou seja, as ações das pessoas em geral estarão interligadas às funções de suas pertenças grupais, em vez de simplesmente comportarem-se em razão de suas características pessoais.

Para a discussão destes temas trabalhamos, neste estudo, com os conceitos clássicos de preconceito, dentre eles, os apresentados nas obras de Allport (1954/1979) e Brown (1995). Partiremos do pressuposto de que o preconceito é também produto das

emoções geradas nas relações intergrupais e não meramente produto de processos cognitivos.

Para alcançarmos os objetivos deste trabalho, inicialmente vamos discutir no primeiro capítulo a situação dos povos indígenas na sociedade brasileira, e, no segundo capítulo trabalharemos as teorias referentes ao preconceito e aos sentimentos intergrupais – culpa e vergonha coletivas. Posteriormente apresentaremos um artigo científico fruto da pesquisa realizada, contendo todos os detalhes referentes ao método, medidas, procedimentos, resultados e discussão.



# Capítulo 1

---

## 1. A Cultura Indígena no Brasil

Para iniciarmos o estudo sobre a problemática indígena, suas nuances e os inúmeros problemas encontrados, faz-se necessário, no primeiro momento, um breve esboço de como se encontra na atualidade as características demográficas dos povos indígenas brasileiros, e em seguida, as ocorrências históricas de fatos marcantes vivenciados por seus autores e protagonistas.

De acordo com Pagliaro, Azevedo e Santos (2005), as múltiplas dimensões da dinâmica demográfica dos povos indígenas são pouco conhecidas no Brasil atual, tanto em termos de natalidade e mortalidade, como de migração. Passa de 200 o número de povos indígenas, com aproximadamente 180 línguas faladas em todo o território brasileiro. A população estimada varia entre 350 e 715 mil pessoas, o que equivale a 0,5% da população nacional. A Funai estima que, em 2004, viviam no Brasil cerca de 345 mil indígenas.

Conforme dados do IBGE (2000), a população indígena do Brasil em 1998 era de 302.888 indivíduos espalhados por quase todos os estados brasileiros.

Segundo Grupioni e Vidal (2001), valendo-se do pensamento de Carlos Alberto Ricardo<sup>1</sup>, nós brasileiros não indígenas, não reconhecemos os povos indígenas depois de cinco séculos decorridos desde a chegada de nossos ascendentes portugueses, ou seja, é como se tivéssemos uma venda nos olhos quando falamos em compreender

---

<sup>1</sup> Carlos Alberto Ricardo é antropólogo e dedica-se à questão indígena desde 1969, como pesquisador, editor, fotógrafo e ativista.

quem eles são, quantos indivíduos formam esses grupos indígenas, e qual é sua língua mãe. Essa evidente inabilidade em reconhecer a atual sociodiversidade autóctone abrange desde o governo até os meios de comunicação, obliterando direitos coletivos e possíveis formas de intercâmbio cultural.

Ainda segundo os autores, uma medida para serem minimizadas as práticas e posturas intolerantes, discriminatórias e preconceituosas é o conhecimento mais amplo das características indígenas; conhecê-los poderia influenciar significativamente essa questão. Tal idéia já havia sido apontada e elaborada por Allport (1954/1979) ao falar do preconceito contra os negros nos Estados Unidos da América (EUA). Para o autor, para diminuir o preconceito era preciso o contato intergrupar de qualidade. Esse ponto será discutido posteriormente no capítulo 2.

Além de ser importante que grupos em conflito se conheçam para evitar o preconceito, Pereira e Camino (2003) salientam que quando existe o envolvimento das pessoas em relação à defesa de direitos humanos, como no caso de organizações não governamentais e movimentos populares, a responsabilidade pessoal por todos é aumentada e se desenvolve o comprometimento de cada indivíduo com o ambiente social em que está inserido. Dessa forma, cada grupo passa a conhecer mais amplamente outros, pelo comprometimento em transformar a realidade social.

Assim, a atribuição da responsabilidade aos governos ou aos países da Organização das Nações Unidas (ONU) pela manutenção dos direitos humanos estende-se aos indivíduos que se mobilizam para reivindicarem, em conjunto, melhorias nos vários segmentos sociais, como por exemplo, na redução da discriminação de minorias grupais. Talvez, dessa forma, os não indígenas pudessem desenvolver uma maior responsabilidade social pela causa indígena, que tem sido tão preterida.

Em razão do Brasil ter sido reconhecido como país pluriétnico e plurilíngue após a constituição de 1988, o movimento indígena fortaleceu-se e a política dos interesses indígenas também se tornou mais visível e acentuada. Alguns elementos relevantes que foram implementados no Brasil são: iniciativas de coleta e sistematização de dados demográficos sobre povos indígenas e a inclusão da categoria “indígena” na variável cor ou raça do censo decenal. Não menos importante do que os aspectos anteriores foi o desenvolvimento, a partir de 1999, da estrutura de sistema informativo sobre a saúde dos indígenas (Pagliaro, Azevedo & Santos, 2005).

Uma das razões que tornam a demografia indígena precária é que uma das áreas de grande impacto com relação ao trabalho com indígenas – a Antropologia de tradição em estudos sobre sociedades indígenas no Brasil – é de orientação qualitativa, por isso, os etnólogos têm pouca intimidade com a tarefa que envolve métodos quantitativos. Ademais, a causa indígena nunca foi interesse prioritário para os demógrafos brasileiros (Pagliaro, Azevedo & Santos, 2005).

De acordo com esses autores, outra dificuldade encontrada quanto à coleta demográfica indígena centra-se na inexistência de documentos sobre nascimento, óbitos e eventos de migração. Uma opção seria realizar pesquisas em profundidade, por meio de entrevistas para recuperação de fenômenos demográficos, que, no entanto, demandam muito tempo. Além disso, há um aspecto que obscurece ainda mais a questão. É muito reduzida a profundidade temporal que pode ser recuperada, pois resgatar a dinâmica e a vivência dos indígenas há séculos é uma tarefa árdua, senão impossível, em razão da falta de registros físicos que poderiam ser acessados. Ultimamente foi realizado, pela Funai, um levantamento populacional parcial dos indígenas brasileiros; os bancos de dados recebem informações sobre a população total por aldeia ou comunidade, etnia e terra indígena (TI).

Segundo Pagliaro, Azevedo e Santos (2005), o primeiro censo nacional sobre povos indígenas foi realizado em 1991, incluindo a categoria indígena na variável “cor ou raça”; nessa coleta, participaram apenas indígenas moradores de missões religiosas, postos indígenas da Funai e áreas urbanas. Depois da transferência política de assistência à saúde dos indígenas para a Fundação Nacional de Saúde (Funasa), em 1999 (originalmente era responsabilidade da Funai), implantaram-se os Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Dseis). Atualmente somam-se 34 Dseis distribuídos por todo o território nacional.

Desde o ano de 1992, iniciou-se uma linha de pesquisas sobre demografia indígena realizada pelo Programa de Saúde do Parque Indígena do Xingu, por meio de sua Unidade de Saúde e Meio Ambiente (Usma) e, nos últimos anos, avaliou-se a dinâmica demográfica de seis povos, utilizando dados de registro contínuo, enfatizando as relações entre padrões demográficos e culturais. Pagliaro, Azevedo e Santos (2005, p. 23) mostram o acúmulo de dados dos trabalhos realizados:

O primeiro estudo estimou o tamanho, crescimento, estrutura por idade e sexo, padrões de mortalidade e esperança de vida dos Panará (Kren-akrore) para o período 1973-1993, quando estes ainda moravam no Parque Indígena do Xingu (Baruzzi *et al.*, 1994). O segundo, sobre os Waurá, reuniu dados de 1970 a 1999, para analisar a dinâmica populacional e o comportamento da fecundidade deste grupo, que teve seu crescimento aumentado de 3 para 5% ao ano (Pagliaro *et al.*, 2001). A seguir foram estudados três dos quatro grupos tupi moradores do Parque, os Kaiabi (Pagliaro, 2002), Juruna (Pagliaro *et al.*, 2003), Kamaiurá (Pagliaro *et al.*, 2004), restando apenas os Aweti, em fase de elaboração. Atualmente, está sendo desenvolvida uma investigação sobre os Txikão (Maia *et al.*, 2004).



De acordo com Pagliaro, Azevedo e Santos (2005), estudos recentes de análise sobre o comportamento demográfico dos indígenas necessitam prioritariamente considerar a organização social, em virtude de ser amplamente diversa.

Segundo a revista do IBGE (2005), tendências demográficas que utilizam como orientação a cor da pele no levantamento censitário datam de 1872, período ainda escravocrata. No recenseamento livre, o indivíduo poderia autotransclassificar-se seguindo as opções: branco, preto, pardo ou caboclo. Nos censos de períodos do início do século XX, mais precisamente em 1900 e 1920, a cor não foi objeto de pesquisa. A reintrodução desse aspecto no censo demográfico foi estabelecida em 1940, e a classificação teve como base os grupos: pretos, brancos e amarelos. Fora desses grupos, os outros registraram-se como índio, caboclo, mulato, moreno etc. No censo demográfico de 1950 mais um grupo foi adicionado, o pardo.

Dez anos depois, repetiram-se as categorias e não houve investigação no ano de 1970, e em 1980, permaneceu a categorização anterior. Em 1991, a classificação do IBGE incorporou a categoria indígena e no censo mais recente (o de 2000), permanece a mesma conceituação.

A garantia do acesso às terras é atualmente aspecto central da política indigenista do Estado brasileiro. Demarcar significa tanto demonstrar que os indígenas têm direito à ocupação do tradicional território, como permite resgatar a dívida histórica com essa população brasileira. Segundo o IBGE (2000), o processo administrativo de regularização fundiária indígena está definido na lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (Estatuto do Índio), e no Decreto nº 1.775, de 8 de janeiro de 1996. São 604 terras indígenas que ocupam 12,5% do território nacional e equivalem a 106.359.281 ha.

## **1.1. Aspectos históricos da chegada dos portugueses no território brasileiro**

Apresentando dados mais antigos sobre a história pré e pós-lusitana, Ab' Sáber (2000) comenta que na década de 1920, Franz Boas (antropólogo teuto-americano) alertou sobre os perigos de contatos envolvendo grupos de culturas primárias, e aqueles de sociedades complexas, porém agressivas, que poderiam resultar em conflitos mortais por conta da estranheza desencadeada pelo encontro de culturas e etnias divergentes. Foi exatamente o que ocorreu assim que os portugueses chegaram ao novo mundo. Ab' Sáber (2000, p. 31) citando Roger Bastide (sociólogo francês) comenta esse cenário considerando que “o homem é o único ser vivo da face da Terra que é capaz de retrair a trajetória da espécie, envolvendo todos os tempos e todos os espaços”.

Embora os portugueses tenham chegado ao Brasil no século XVI, alega-se que muitos povos asiáticos remotos habitaram as Américas, como, por exemplo, os paleoíndios arcaicos que têm sua origem nos mongolóides do Leste asiático. Ab'Saber (2000) assinala que a história populacional brasileira é composta de etnias do mundo todo.

Segundo Couto (2000), na região sul-americana, em especial no Brasil, os povos que dominavam esse espaço havia milênios eram os ameríndios. Depois da chegada de Cabral e sua esquadra, em abril de 1500, foi anunciada a toda Europa a descoberta da região ocidental do Atlântico Sul povoada por gente desconhecida, dando origem à célebre expressão de Capistrano de Abreu (historiador brasileiro), o “Descobrimento Sociológico do Brasil”.

Ainda de acordo com Couto (2000), depois de desbravar os mares, este surto lusitano de expansão influenciou enormemente a criação de ligações marítimas e comerciais envolvendo todos os continentes. Os portugueses contribuíram para uma mudança de visão sobre a Europa. Em outras palavras, em virtude de novas formas de

mutações introjetadas na América do Sul, tanto na natureza cultural como na origem geográfica do território, os europeus e outros povos passaram a perceber que essa região era rica em várias dimensões, como por exemplo, a diversidade cultural, o clima propício a diversas atividades, a complexidade botânica encontrada na região etc. A Europa não poderia mais ser considerada majoritariamente o centro de riquezas do planeta.

Tribos com diferentes sistemas evolutivos e de difícil distinção umas das outras habitavam as terras da costa dos *petiguares* (litoral oeste descoberto apenas no final do século XVI) até o rio da Prata. O idioma falado era o *abeneenga* e os portugueses dividiram os grupos de acordo com as línguas faladas. Assim, os tupis eram os de “língua-geral” e os tapuias, os de “língua-travada”, também conhecidos como “inimigos” por unirem-se aos brancos no sertão e por detrás das serras. Os tupis instalaram-se à beira das águas tomando o lugar de seus inimigos (Calmon, 1963).

De acordo com Calmon (1963), a providência lusitana de estabelecer um idioma comum permitiu aos colonizadores criarem ligas também com os gentios das zonas setentrional e meridional, tornando a colônia, portanto, uma região única e unida evitando a fragmentação em inúmeros estados. Foi exatamente a uniformidade da língua tupi-guarani (língua-geral) que permitiu a unidade brasileira e a consequente formação da pátria brasileira.

Segundo Couto (2000), o maior veículo privilegiado de contato entre indígenas e europeus foi a língua tupi, que se estendeu a áreas de várias formações linguísticas ameríndias e se fundou como língua-geral. Ela passou a ser definida dessa maneira apenas no século XVII, pois anteriormente era denominada língua do Brasil ou língua brasílica. Os jesuítas estudaram a língua tupi e desenvolveram obras sobre o tema. Padre Leonardo do Vale (1538-1591) conviveu quase quarenta anos com os indígenas baianos

e compôs o primeiro *Vocabulário na língua brasílica*. Além dessa obra, elaborou também *Doutrina geral na língua do Brasil (1574)*, sermões e avisos para a educação e instrução dos indígenas nessa língua (Couto, 2000).

Para se ter uma idéia da ação educativa dos padres jesuítas, José de Anchieta também padre, foi homenageado, em Coimbra no ano de 1595, na oficina de Antonio de Mariz, por redigir a primeira *Arte de grammatica da lingoa mais usada na Costa do Brasil* (Couto, 2000).

Os indígenas ocupavam uma longa área da costa atlântica, divididos em grupos de, no máximo, dois mil indivíduos organizados como dominadores dos territórios conquistados. Seus métodos de plantio/colheita e seus utensílios eram os mais avançados do Brasil indígena, e, mesmo assim, muito rudimentares se comparados aos recursos agrários europeus que já haviam passado pela “era pré-agrícola”, cerca de 10 mil anos atrás (Ribeiro, 1995/2007).

Os portugueses detinham os saberes dessa área agrícola em razão do progresso metropolitano, como por exemplo, ferramentas auxiliares – o arado e o machado – e por isso os indígenas eram subordinados à posição hierárquica, ou seja, a idéia dos colonos era a de que os indígenas estavam ainda muito atrasados e presos no passado.

Ainda segundo Ribeiro (1995/2007), as regiões ocupadas pelos indígenas forneciam condições perfeitas tanto para a obtenção, como para a produção de sua fonte alimentícia. Como as tribos buscavam ocupar lugares propícios às suas atividades, viviam sempre se deslocando, da mesma forma que os povos nômades o faziam, de uma região a outra em busca de melhores condições de vida.

Um exíguo primeiro grupo de portugueses chegou ao litoral, contando apenas com algumas centenas de marujos hirsutos e fétidos. Eles logo espantaram-se com a formação grupal indígena regida por autarquia (no sentido de autonomia) e estruturada

sem poderes hierárquicos, com igualdade de direitos para todos e com objetivos especialmente comuns, sobretudo, para a produção de alimentos e proteção mútua do grupo contra inimigos (Ribeiro, 1995/2007).

É difícil acreditar que os portugueses tiveram uma recepção amistosa dos nativos indígenas, considerando que a intenção primeira dos recém-chegados era encontrar rapidamente indícios de grandes riquezas (Silva, 2000).

Certamente os indígenas desconfiaram dos novos e curiosos seres humanos vindos de além-mar, mas a vontade européia de explorar fez que os portugueses identificassem os nativos daquele Brasil como potencialmente fáceis e simples de serem convertidos tanto à religião metropolitana como às civilizações européias (Silva, 2000).

Os europeus eram realmente exploradores muito violentos e capazes de imprimir qualquer tipo de coação às povoações, para realização de seus almejados planos de conquista e opróbrio. Por isso, durante esse período, a colonização mostrou-se voltada para a europeização dos povos e para a conquista das terras. Definiu-se assim o caráter exploratório, tanto na mão de obra e trabalho escravo como na introdução do mercantilismo europeu extrativista e exploratório algum tempo depois. Os colonizadores retiravam e estocavam materiais, alimentos e demais mercadorias destinadas à exportação, utilizando a força e a mão de obra indígena (Ribeiro, 1995/2007; Silva, 2000).

Segundo Ribeiro (1995/2007), os europeus dominaram, escravizaram e transformaram os indígenas, já no primeiro momento, em produto de trabalho conforme os interesses da monarquia portuguesa. Existem atualmente poucas microetnias tribais isoladas da civilização, que conservam sua identidade étnica, porém não podem se ampliar macroeticamente em virtude de sua minúscula composição demográfica.

É interessante salientar que aproximadamente um século antes de os europeus encontrarem terras brasileiras, as tribos do tronco tupi começaram a se instalar nesses locais e ainda passavam pelo processo de expulsar ocupantes das outras matrizes culturais ali estabelecidos, para firmarem seus diversos blocos étnicos (Ribeiro, 1995/2007).

De acordo com Silva (2000), os missionários uniram-se aos colonos, esquecendo esses últimos seu papel original que tinha por objetivo escravizar os indígenas. Nos documentos originais da legislação seiscentista portuguesa, os missionários são tidos como protetores naturais dos indígenas contra as agressões dos colonos. No entanto, é preciso esclarecer que os próprios missionários também foram vítimas dessa violência, por exemplo, os jesuítas do Maranhão foram expulsos pelos colonos perto do ano de 1680.

Na direção contrária, ainda segundo essa autora, em alguns casos que envolviam o advogado de defesa e o missionário, eles acabavam prejudicados pelo defendido, no caso, o indígena. A referência é feita a certos ataques mortais, como no Maranhão, na Missão dos Solimões no final do século XVII, em que os indígenas do Rio Negro mataram um padre carmelita.

Não havia dúvida de que a crença cristã em estabelecer regras humanitárias como fraternidade universal entre europeus e indígenas era insuficiente, por isso, os ibéricos introduziram a idéia de escravidão como pretexto para resolver os problemas de conflito com os indígenas (Silva, 2000).

No entanto, os tratamentos servis foram rechaçados e um protesto foi encaminhado à corte do rei Fernando de Aragão e também ao poder eclesiástico romano dos papas do Renascimento e alguns foram receptivos. Bartolomeu de Las Casas, por exemplo, levou à autoridade papal de Paulo III a proclamar, em 1537, a exclusão da

idéia de que os indígenas eram bestas criadas para servir aos europeus. Ao contrário, ele implantou o discurso que lhes concedia o direito de tornarem filhos de Deus, como todos os indivíduos comuns (Silva, 2000).

Alguns anos antes, Fernando de Aragão legislou que os indígenas não seriam obrigados a servir “contra suas vontades e natural liberdade” (Biblioteca Pública Municipal do Porto (BPMP), ms. 235, fl. 145v, citado por Silva 2000, p. 17). Paradoxalmente, em 1542, seu próprio filho, Carlos V foi obrigado a retomar esse veto (Jean Delumeau, *A civilização do Renascimento*, Lisboa, 1984, p. 121, citado por Silva, 2000, p. 17): “doravante sob nenhum pretexto seja ele de guerra, de rebelião ou de resgate, poderá um índio ser feito escravo; é nosso desejo que os indígenas sejam tratados como aquilo que são, isto é, como vassalos da Coroa de Castela”.

O objetivo dessa declaração era realmente o de tornar os indígenas servos dos interesses portugueses. A servidão foi uma ideologia criada para abrandar a posição de escravo, como se os indígenas realmente tivessem escolhido a servidão à Coroa de Castela autonomamente.

De acordo com Calmon (1963), Tomé de Sousa até então governador-geral do Brasil, no ano de 1549 reuniu as capitanias desagregadas; apesar de serem vinculadas entre si pela navegação e presença da madeira de tingir protegida por ingênuos e ariscos indígenas, eram na verdade capitanias independentes. Duarte da Costa não gostava dessa intercomunicação e reivindicou sua proibição, opondo-se às provocações e conflitos provindos dos indígenas.

De acordo com esse mesmo autor, o declínio das capitanias hereditárias (1535-1549) ocorreu de Norte a Sul, em razão das mesmas causas, tais como, insubmissão dos “selvagens”, lavoura de cana-de-açúcar, extração de pau-brasil, imoralidade e crimes de colonos, dentre outros episódios.

Décadas mais tarde, segundo Silva (2000), D. Sebastião promulgou a primeira lei portuguesa sobre a servidão, em 20 de março de 1570, proibindo uma prática que se tornara habitual: a captura de indígenas nos sertões feita pelos colonos para escravizá-los e negociá-los. Essa lei não foi tão eficiente a ponto de estabelecer-se por ser incompatível com a dignidade humana, mas pelos inconvenientes que feriam a fé cristã daquele período, ou seja, a captura era permitida em razão de duas circunstâncias: a) quando resultasse de guerra justa que se efetuasse com prévia licença do rei ou do governo; b) quando fosse justificada por razões de prevenção da antropofagia tentada contra portugueses ou outros indígenas. Havia ainda a cláusula restritiva segunda a qual quem fizesse indígenas cativos deveria registrar aqueles aprisionados nos Livros das Provedorias em, no máximo, dois meses, sob pena de ter que libertá-los após esse período.

Ainda de acordo com Silva (2000), percebendo as exceções, alguns colonos continuaram avançando na captura de indígenas, justificando sua ação pela brandura da lei então existente para aproveitar as terras. Antes do final do século XVI, Felipe II sofrendo grande pressão dos missionários, em 1587, revogou, em 11 de novembro de 1595, a lei sebastiânica, dando ordem que, em hipótese alguma, fossem capturados indígenas, e que todos deveriam ser libertados. Apenas uma exceção poderia admitir o aprisionamento: em caso de guerra ordenada pelo rei, incluindo a permissão de, no máximo, dez anos em cativo. A prescrição de Felipe III de 5 de julho de 1605 confirmou o decreto do pai.

Houve um avanço em razão do alvará de Felipe III, em 30 de julho de 1609. Informações dos missionários de que haviam sido capturados gentios sem conta, chegaram até o soberano em Jaguaribe. A consequência foi Felipe III proclamar a declaração de princípio: “todos os índios, sem exceção alguma, tanto os que foram



batizados como os que se mantinham pagãos, eram livres e todos deviam efetivamente ser libertados sem demora” (Silva, 2000, p. 18).

Indubitavelmente essa medida não seria suficiente para evitar as hostilidades contra os indígenas. A pretexto de ocorrência de guerra, normas políticas quanto aos atos violentos que desencadeassem revoltas foram promulgadas, e, assim não se poderia retaliar cegamente. Uma junta deveria ser consultada, e o governador e notáveis pessoas civis e eclesiásticas decidiriam se a guerra favoreceria ao Estado e se seria justa. A exceção para evitar possíveis obstáculos, era a exclusão da necessidade de aprovação do rei, que estava distante e poderia, em caso de conflito, prejudicar os acontecimentos em virtude da distância e delonga da comunicação (Silva, 2000).

No entanto, com mais um pretexto, agora o de direito à vida e à salvação da alma, uma nova exceção foi providenciada. Segundo Silva (2000), a intenção foi boa, porém perigosa, pois dizia que uma vez comprado, preso seria o indígena ameaçado de suspeita de antropofagia ou comércio ilegal. Essa lei era condenatória para efeitos de retroação, mas, na corte de Lisboa, contrariando a norma criada por D. Sebastião, consta que indígenas foram escravizados em terras de Jaguaribe. O rei então determinou a aplicação de disposições gerais contra os que capturavam e vendiam indígenas livres, para que as leis não fossem preteridas.

Silva (2000) retrata que a medida era favorável aos europeus, munidos de um plano evasivo que obscurecia a verdadeira intenção de dominação dos capitães. Em outras palavras, os indígenas não poderiam ter qualquer garantia se os comandantes eram os mesmos que os submetiam.

Anos passados de muito desgaste e discussão, o rei poderia mudar a situação por meio de dois caminhos, ou proibindo práticas de aldeamento e repartição dos indígenas, que por sinal, geravam abusos e injustiças, ou tentar regulamentá-las como

instrumento legal. D. Pedro II escolheu a regulamentação e promulgou, em 21 de dezembro de 1686, o extenso regimento de 23 artigos nomeado de: “REGIMENTO que sua Majestade há por bem se guarde na redução do gentio do Estado do Maranhão, para o grêmio da Igreja, e repartição e serviço dos índios, que, depois de reduzidos, assistem nas aldeias” (citado por Silva, 2000, p. 24).

Ao que parece, apenas os missionários poderiam entrar no sertão à procura de indígenas. Tratava-se de um dever e direito daqueles que tinham como missão catequizar e converter os gentios, com o apoio do governo do Maranhão, tanto nas questões de segurança como logística (Silva, 2000).

Acompanhando o pensamento de Couto (2000), podemos dizer que o processo de construção do Brasil é resultado de conflitos, ou, algumas vezes, da cooperação de portugueses com grupos étnicos africanos e ameríndios. O autor afirma que as características derivadas da linguística à zoologia e da gastronomia às epidemias são originárias dos intercâmbios civilizacionais euro-afro-americanos.

Couto (2000) diz que, apesar do estabelecimento, sobretudo, em áreas urbanas dos elementos lusitanos, tais como religião, língua e cultura em geral, não se pode dizer que estariam associados aos padrões metropolitanos desde os primeiros momentos da colonização. A miscigenação, a atividade dos missionários, a troca sem intervenção da moeda (escambo) e o engenho desempenharam funções determinantes do processo de aculturação de indígenas, portugueses e africanos. Por exemplo, o componente físico de maior fixação da aculturação dos colonos por costumes ameríndios foi o consumo de tabaco, utilizado com finalidade mágico-religiosa (Calmon, 1963).

Couto (2000) ainda cita como elemento fundamental do contato interétnico a mulher indígena, que desempenhava a função doméstica de sustentabilidade da tribo. Com base no envolvimento dessa figura feminina com o europeu, constituiu-se o

elemento de desorganização social, tendo como consequência o deslocamento da propriedade dos meios de produção de sociedades nativas para a emergência da sociedade colonial.

Embora os indígenas do tronco tupi vivessem unidos pela língua e pela cultura, como se fossem uma macroetnia harmônica, a idéia de organização política era nula, pois sua tradição tribal dividia as unidades étnicas em novas entidades autônomas e independentes assim que se desenvolviam, e essa perpetuação era ininterrupta e tornava cada novo grupo hostil aos demais, e, conseqüentemente, diferentes em suas novas representações étnicas (Ribeiro, 1995/2007).

A tecnologia européia também foi outro elemento que seduziu os indígenas no que diz respeito à habitação, caça, pesca e até mesmo aos equipamentos de guerra. Na agricultura, a introdução de utensílios metálicos contribuiu para a maior eficácia de suas atividades. O machado e a enxada inicialmente foram os mais importantes. As armas de fogo diminuíram os esforços para caçar e mudaram o padrão dos guerreiros, mas o clima de conflito provocado levou a uma mudança na estrutura do assentamento indígena, por conseguinte adotou-se a construção de paliçadas, obstáculo feito para defesa militar (Couto, 2000).

Com todas essas “gentilezas”, muitas tribos daquele período uniram-se aos colonizadores em batalhas sangrentas. Os indígenas nem mesmo sabiam a razão de centenas deles estarem guerreando, matando e morrendo. Na verdade, apenas serviam para serem instrumentos de guerra, pois os portugueses buscavam ocupar todo o território brasileiro em disputa acirrada, pois parte dele estava sendo ocupada por franceses, espanhóis e holandeses. Os indígenas também estabeleceram algumas alianças com os “invasores”, mas nada relacionado a algum sucesso especial de expansão ou estruturação em confederações coesas e duradouras. Uma das mais

significativas foi a Confederação dos Tamoios, estabelecida pela aliança com os franceses instalados na baía de Guanabara (Ribeiro, 1995/2007).

Passado mais de um século de poderio, a Coroa Portuguesa deveria escolher entre duas propostas de domínio. A primeira era a programação de dominação/exploração dos colonos pela “violência”, e a segunda, a conversão dos indígenas à ideologia do catolicismo, como uma forma de socialização proposta pela Igreja, que também previa a perseguição e condenação dos hereges daquele tempo (Ribeiro, 1995/2007).

Ainda segundo o autor, os jesuítas tentaram aculturar os indígenas de forma mais branda e sutil, por meio da persuasão, que não deixava de ter o caráter lamentavelmente ligado à lavagem cerebral dos grupos indígenas. Igreja e Estado exerciam forte poder com relação a esses assuntos; assim, sob os auspícios do próprio Marquês de Pombal, Sebastião José de Carvalho e Melo, a Coroa preferiu a primeira opção, já que ofereceria lucros e novas riquezas chegariam até Portugal, por meio dessa prerrogativa colonial.

Em consonância com Ribeiro (1995/2007), poucos anos após os vários episódios ocorridos entre indígenas e portugueses, o resultado foi o surgimento de uma nova estrutura social, em virtude do choque cultural, apropriação violenta do território e possibilidade de escravização barata e renovável.

O costume indígena do *cunhadismo* foi um dos grandes feitos que permitiu a criação de um desenho cultural iminentemente diversificado que se vê atualmente no Brasil. Segundo Ribeiro (1995/2007), ele funcionava da maneira que se segue. O colono fornecia instrumentos, como facas, machados, espelhos, diversos adornos e muitos outros utensílios de metal aos indígenas; em retribuição, a tribo oferecia uma “índia esposa” para que ele se integrasse à família tribal e, portanto, se introduzisse como

parente legítimo, perpetuando, desde então e cada vez mais, uma população mestiça. Segundo Couto (2000), o matrimônio de portugueses com mulheres indígenas contribuiu para a incorporação de muitos hábitos tupis, por exemplo, a alimentação e a forma de sociabilidade, provocando assim a aculturação dos colonos.

Os portugueses apoderaram-se dos recursos e do território, utilizando gente familiar (cunhados) para o trabalho pesado de extração dos materiais preciosos, com o objetivo de carregar os navios com destino à Europa, dentre eles, o pau de tinta (pau-brasil) e o ouro. Suas famílias e descendentes aumentaram com a utilização de mulheres indígenas para procriação da miscelânea racial brasileira (Ribeiro, 1995/2007).

O processo de mestiçagem iniciou-se dando origem a esse novo e singular povo brasileiro composto por *brasilíndios* (expressão criada por Darcy Ribeiro (1995/2007) para denominar os mamelucos) e, mais adiante, os afro-brasileiros e outras confluências raciais. É de fato uma unicidade derivada de uma heterogeneidade.

Essa dialética sociocultural permitiu a construção de um novo Brasil, permeado por povos que nasciam sendo únicos e, ao mesmo tempo, constituídos por elementos diversos, como regionalismos, sotaques, culinária, criatividade artística em vários setores, dentre outros aspectos que não eram nem indígenas e nem europeus, mas o brasileiro, em busca de seu lugar e de sua identidade, em razão da inaceitabilidade endogrupal do perfil de “não indígena” e de “não português” que acabava de surgir (Ribeiro, 1995/2007).

Tratava-se de uma novidade, por conta da quebra do *statu quo* social, existente na corporação dos povos indígenas excêntricos e independentes. Para explicar o conflito estabelecido inicialmente na nova terra podemos utilizar aquilo que Ribeiro (1995/2007) chamou de “três níveis profundamente danosos” a uma cultura indígena ordenadamente alicerçada e sustentada por suas próprias remotas matrizes tradicionais. São os níveis,

biótico, ecológico e econômico. No tocante ao nível biótico, houve uma luta bacteriológica devastadora, em decorrência de os europeus transmitirem doenças pouco indenes aos indígenas. O nível ecológico consistia em disputar o melhor território com os mais abundantes nichos e sítios ecológicos para ocupação, exploração e utilização como polos ricos de suprimentos. O nível econômico foi a causa principal da violência e dizimação de milhares de indígenas do Brasil. Os portugueses passaram a usá-los como mercado de exportação, uma mão de obra escrava lucrativa.

Reflexo disso são as marcas da contradição e dos antagonismos cruéis impingidos na formação sócio cultural. Tudo havia mudado e se configurado como novo. Não havia mais a cultura integral dos indígenas, nem a daqueles portugueses recém-chegados com sua cultura metropolitana e moderna. Portanto, o que se testemunhou foi uma nova “nação mestiça”, oposta a tudo o que fora e o que começara a ser no início da colonização, ou seja, quase todas as matrizes ancestrais se anularam pela deculturação. Embora o procedimento intercultural tenha sido um fato histórico especialmente notório, que permitiu a fusão cultural entre europeus, indígenas, negros e mais tarde asiáticos e demais culturas, o preconceito permaneceu, deixando centenas de brasileiros à margem da sociedade, no desamparo e no infortúnio (Ribeiro, 1995/2007).

O mesmo autor critica essa situação e diz que a estratificação social afasta os ricos dos pobres e esses dois dos mais necessitados (os miseráveis), levando a comunicação humana à extinção e aparentando ser ela natural. Os brasileiros foram separados abruptamente, tendo como princípio dessa divisão a manutenção da ordem vigente, ou seja, o poder central estabelecido pela autoritária minoria consolidou-se e os abastados se mantêm afastados dos desprovidos, em razão da cristalização de seu estilo de vida ou, como elucida Ribeiro (1995/2007), seu *modus vivendis* está sedimentado.

Para Ribeiro (1995/2007), essa condição colocava o indígena e o negro como serventes submissos, impossibilitados de desfrutar qualquer direito social justo. Indígenas e negros foram oprimidos, dissipados e chacinados durante longas décadas de exploração e abuso, para atender ao desejo hierárquico e ávido de explorar, conquistar e extrair para acúmulo de maior quantidade possível de riquezas e poderio sobre as terras brasileiras.

É preciso refletir sobre a cruel história pela qual o Brasil passou e passa, para que sejam propostas novas ordens de democracia social, como igualdade de direitos a todos, redução da pobreza etc. As reformas e reestruturações macrossociais são sempre controversas e difíceis de serem organizadas e efetivadas, no entanto, são imprescindíveis para que a nação obtenha sua maturidade global e consistente, ou seja, o país desenvolver-se principalmente nos setores econômico, educacional e social.

Ribeiro (1995/2007) diz que o brasileiro teve dificuldades em identificar-se e se reconhecer como tal. Ele se percebia mais pela “estranheza” provocada aos olhos lusitanos, do que pela mera identificação como participante ativo das novas comunidades socioculturais. Ele era o “ninguém”, e dessa angústia “não identitária” começou a surgir o novo povo do Brasil.

De acordo com Ribeiro (1995/2007), algumas pessoas não percebem a riqueza de uma fusão cultural e racial, pois têm a pretensão de manter uma unidade cultural em meio a centenas de culturas englobadas em uma só nação. O autor também critica a “democracia racial” de Gilberto Freyre (1998), com a sua falsa idéia de cordialidade racial, considerando que existe um enorme abismo separando os estratos sociais, e aqueles que se encontram em situação de desfavorecimento (os indígenas, por exemplo) não conseguem se organizar para romper a ilusória cordialidade da situação social do Brasil.

Para esse autor, foi apenas em razão da revolta e das longas lutas contra a escravidão, protagonizadas por indígenas e negros, que o aumento da alteridade cultural emergiu com dinamismo. Porém, raras foram as instâncias de um povo-massa estabelecido em alguma região que organizou um projeto alternativo de estruturação social, com exceção dos Cabanos, em Canudos, e o Contestado, no Sul do país. Entretanto, houve explícito apelo à violência criada pela classe dominante, e esse é o ponto principal de delineamento da história.

Diante da constatação de que os indígenas vêm sofrendo opressão, discriminação e preconceito por séculos, como seria a forma de “sofrimento” causado pelas atuais modalidades de mecanismos sociais discriminatórios na sua constituição psicossocial?

O indígena seria considerado infra-humano e excluído da hierarquia social “democraticamente repressora” que testemunhamos atualmente? Pela ação desses fatos, seriam subjugados e negligenciados em sua existência como seres humanos e cidadãos comuns? E como tem sido a dinâmica vivencial dos membros das tribos? Vamos debater, a seguir, esses e outros aspectos.

## **1.2. Problemas entre indígenas e não indígenas**

Discutiremos a seguir alguns pontos delicados da relação cívica e social entre os indígenas e os não indígenas. Muito se discutiu sobre como deveria ser a nomenclatura estatutária dos indígenas no contexto brasileiro. Para preservar e proteger sua cultura, história de vida anterior e presente, criou-se, no ano de 1910, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), com o intuito de defender os interesses indígenas tão repelidos e postos de lado (Grupioni e Vidal, 2001).



Podemos dizer que os direitos atribuídos aos indígenas no Brasil os deixam à margem da sociedade e cada vez mais confusos. Eles se encontram no limiar entre o “ser selvagem” e o “ser civilizado”, como se estivessem em uma espécie de “limbo”.

A situação do indígena pode ser exemplificada, segundo Grupioni e Vidal (2001), no caso dos Macuxi, à “enigmática” circunstância da terra indígena Raposa/Serra do Sol, de onde emerge um sério problema que os antropólogos-peritos enfrentam em reportarem-se à tradução das concepções indígenas mediante o código jurídico.

Há que se reconhecer que é muito difícil para a legislação brasileira aplicar normas e leis aos indígenas, sem causar polêmica ou desencadear manifestações. Isso produziria um paradoxo perigoso, tanto para eles como para os não indígenas. Suas tradições e rituais não deveriam se submeter aos costumes ocidentais dos não indígenas e vice-versa. Se assim fosse, poderiam defrontar-se com uma porção de irregularidades cíveis e, portanto, as reivindicações e mesmo as punições seriam consideradas inaplicáveis, pois nada se enquadraria devidamente.

Por exemplo, em algumas tribos, o assassinato justificado é visto como ato heróico pelo grupo. Se esse indígena for julgado pelas leis do país, parecerá injusto a eles. Por exemplo, o incesto clânico é punido com a morte pelos indígenas *Tukuna* (Ribeiro, 1970/1996).

Segundo Grupioni e Vidal (2001), existe uma grande dificuldade para os órgãos do governo estabelecerem um diálogo profícuo com os indígenas. No entanto, eles são responsáveis pela promoção de ações direcionadas ao bem-estar físico e social dos indígenas, tendo como direção o exercício da autonomia pela criação de alternativas de sobrevivência.

Ainda segundo os autores, é possível lograr relações sociais equilibradas por meio da mudança de comportamento, priorizando o respeito pleno às crenças e às concepções nativas – interculturalidade. Partindo desse princípio, podem ser ensejadas formas inovadoras de convivência entre povos indígenas e a sociedade não indígena. Não existe alternativa mais adequada para o desenvolvimento dos povos indígenas do que permitir sua autonomia tendo em vista as sucessivas mudanças que modificam seu estilo de vida; a extensão social é mais intensa que a natural em responder às reivindicações feitas pelos indígenas.

De acordo com Ribeiro (1970/1996), durante as duas primeiras décadas da república brasileira, as relações entre indígenas e não indígenas eram praticamente inexistentes, excetuando os confrontos mortais com muitas tribos independentes em meio às construções de ferrovias mata adentro, navegações dos rios com barcos a vapor e implementação de linhas telegráficas nos sertões.

Para se ter idéia da dimensão dos conflitos, em 1910, quando se fundou o SPI, muitas faixas territoriais foram interditadas impedindo todas as atividades econômicas de locais como São Paulo e Vitória, em protesto aos massacres sangrentos que haviam exterminado tribos inteiras. Naquele momento, o assunto era pauta principal em jornais, na assembléia legislativa e em associações científicas e instituições filantrópicas (Ribeiro, 1970/1996). Indígenas Kaingang bloquearam a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, perto da capital de São Paulo, e segundo Ribeiro (1970/1996) aterrorizavam a população em uma frente de trezentos quilômetros da ferrovia e a região dos rios Tietê, Feio, do Peixe e Paranapanema.

Conflitos graves resultando em chacinas também ocorreram em outras partes do país, como nas matas araucárias dos estados do Paraná e Santa Catarina. Bugreiros

profissionais eram pagos por colonos e pelos cofres públicos para expulsar indígenas Xoklengs das terras que passaram a pertencer a alemães e italianos.

Daí em diante, começou a luta pela defesa dos direitos dos indígenas. No início, houve denúncias das chacinas e reivindicações por providências enérgicas do governo; em seguida grupos cada vez maiores se organizaram para fundarem associações em defesa dos indígenas. Nesse período, o General Rondon e suas conferências contribuíram bastante para que o indígena tivesse sua imagem renovada com intervenção salvadora do governo.

De acordo com Ribeiro (1970/1996), depois que a população percebeu os graves problemas enfrentados pelos povos indígenas, surgiram duas correntes distintas, que representavam o conflito entre Igreja e Estado. A religiosa, acreditava ser a catequese a única maneira de resolver o problema deles por meio da experiência única e secular dos missionários, e a outra, a leiga, defendia que caberia ao Estado assumir assistência de proteção aos indígenas.

Atualmente percebemos que os indígenas têm muito receio à presença dos não indígenas em seu mundo. Eles os consideram caçadores assassinos e destruidores de povoações indígenas. E do outro lado, o não indígena também vê o indígena como selvagem e perigoso, aumentando assim a discriminação. São essas barreiras ideológicas distorcidas que impedem a verdadeira pacificação harmônica entre os dois lados (Ribeiro, 1995/2007).

Os indígenas são hostilizados por serem habitantes da floresta, apresentando cultura silvícola e aparentemente hostil. Na verdade, um dos maiores interesses de muitos em eliminá-los é justamente para desocupar territórios que estão em vias de se tornarem centros de lucratividade, como muitas fazendas espalhadas pelo país.

Entretanto, muitos indígenas juntam-se aos não indígenas e se corrompem, esquecendo suas próprias tradições.

De acordo com Arruda (2001), os indígenas conseguiram interferir na dinâmica sociopolítica na área da intermediação, por meio do aumento das relações com a sociedade nacional, lembrando que esse foi e é um processo paradoxal e ambíguo em cada grupo e região. Ocorre a expansão contínua da formação de entidades e associações, ligadas a projetos tanto econômicos e políticos como educacionais, produzidos por alguns grupos indígenas, que, por sinal, ocupam cargos públicos, políticos e são eleitores, consumidores e produtores do mercado, bem como participantes ativos da máquina estatal.

Ainda segundo esse autor, a reordenação sociocultural altera significados tradicionais e incorpora um dinamismo contraditório, até então desconhecido por esses povos. Novas práticas, como a alfabetização – bilinguismo de transição, interferem na dinâmica política interna, na qual a classe dos iletrados é aquela dos mais velhos que detêm o saber tradicional e o poder. Acontece que, em razão da variedade e da força de pressões exercidas por parte da sociedade nacional, que ocasionam perda de território, desorganização social, dentre outros, muitas povoações indígenas consentem em desfazer seu patrimônio com venda de madeira e minério, resultando na dissolução de sistemas baseados na mutualidade, passando a prevalecer a desigualdade e, como consequência, novas hierarquias se estabelecem.

Sabemos que o indígena tem sofrido o processo de aculturação há muito tempo, ou seja, a sua identidade étnica tem sido refutada pela introdução de outra cultura ou tradição. É comum indígenas usarem calça, camisa e sapato, adorarem um Deus criado pela crença ocidental e também utilizarem instrumentos e utensílios do não indígena. Concomitantemente, adotam também hábitos perniciosos jamais vistos antes,

em sua cultura, como o uso de drogas e álcool. Embora o álcool (cachaça) tenha sido uma das antigas causas da lamentável desintegração cultural dos indígenas, ela foi usada como pagamento de serviços e até mesmo suborno durante muitas décadas pelos fazendeiros e latifundiários (Ribeiro, 1970/1996).

Ainda segundo esse autor, os indígenas têm preterido até mesmo sua língua ancestral para adaptar sua fala à do país. Esses aspectos culminam em destribilizar os grupos indígenas coesos por conta do choque com outra cultura, gerando marginalização cultural e desajustes. Tais fatos contribuem para o quadro de desarmonia, podendo levar o indígena a preterir suas tradições, para que suas ideologias e crenças sejam condizentes com as do não indígena, o que os torna cada vez mais desamparados.

O principal problema dessa difícil convivência é que os indígenas brasileiros vivem um dilema: não são tão “civilizados” para viverem entre os não indígenas e se apropriarem das suas leis e tradições. E se retornam a suas tribos, após terem vivido entre os não indígenas, não são mais considerados indígenas puros por seus parentes, em sua acepção global.

O que vemos é que existe uma tensão intergrupala entre indígenas e não indígenas que foi perpetuada por décadas impedindo a convivência amistosa entre eles; entretanto, alguns povos indígenas apresentam um problema relacional, pois não podemos esquecer que nem todas as tribos estabeleceram contatos com a civilização. Há tribos isoladas que jamais se aproximaram dos não indígenas e até mesmo ignoram sua existência.

O país já viveu momentos lamentáveis de extermínio dos indígenas, provocados pela ganância em adquirir terras e pela busca do enriquecimento indevido, com uso de meios violentos. Há pouco tempo, por volta do início do século XX, o

indígena sofria tantos abusos e uma violência tão intensa que era justificável eliminar tribos inteiras, para alcançar uma “ascensão socioeconômica e cultural” mais veloz e eficiente para o país. Ele era uma ameaça em potencial, e passou a ser considerado inimigo inumano e perigoso (Arruda, 2001; Ribeiro, 1970/1996).

Notando que o Brasil indígena passava por um período de intensa crise, o Estado regulamentou a tutela sobre o indígena com a lei nº 5484, de 1928. Assim, o indígena passou a ser categorizado em quatro grupos distintos, para se apropriarem de direitos jamais adquiridos: nômades, arranchados ou aldeados, grupos de povoações indígenas e grupos pertencentes a centros agrícolas considerados civilizados (Ribeiro, 1970/1996). Os três primeiros eram controlados e mantidos pelos costumes tribais. O último grupo contava com o fomento do então SPI, para que esses trabalhadores tivessem papel efetivo e regular em relação às autoridades e, sobretudo, com a justiça.

A legislação brasileira protege os indígenas de serem obliterados em suas tradições. Estabelece uma aliança pacífica com o último grupo, que escolheu trabalhar com o não indígena e ampara os indígenas silvícolas no que diz respeito à manutenção de sua própria lei tribal, pois o que rege no interior das tribos são suas normas ancestrais, ordens e tradições.

Por isso, os três primeiros grupos silvícolas não estão submetidos às leis e regras sociais do não indígena que seus compatriotas do quarto grupo acolheram e a eles obedecem. Trata-se de uma maneira de proteger os indígenas, mas está longe de ser a solução definitiva para todas as dificuldades sociais e interpessoais enfrentadas por esses povos há décadas, mesmo porque é apenas uma lei que já foi alterada, e muitas outras foram introduzidas.

Todas essas mudanças e inovações, de certa forma, interferem na estrutura das ordens tribais. A maneira de proteger o indígena proposta pelo SPI teve como princípio

compensar a situação de “inferioridade” e fazê-lo entrar em igualdade cível no meio social como cidadão, ou seja, protegido pelos direitos constituintes (Ribeiro, 1970/1996).

Tanto na sua constituição identitária como em sua incrível manutenção de costumes e tradições, o indígena pôde demonstrar claramente o que mencionamos anteriormente. Não importa o que lhes ocorra, os aspectos e os atributos milenares da cultura indígena mantêm-se fortes e inabaláveis. O próprio antropólogo Darcy Ribeiro (1995/2007, p. 131) reconhece ser esse o fator mais importante para que os indígenas perpetuem serenamente a ancestralidade milenar que haviam construído: “O índio é irreduzível em sua identificação étnica, tal como ocorre com o cigano ou com o judeu. Mais perseguição só os afunda mais convictamente dentro de si mesmos”.

A questão mais importante a ser tratada na perspectiva do indígena em sociedade é a própria ação em conjunto com eles no território “civilizado”. Há três aspectos problemáticos quanto à convivência entre etnias tribais e a sociedade brasileira propriamente dita (Ribeiro, 1970/1996).

O primeiro problema é a atitude etnocêntrica, que considera os indígenas como primatas atrasados, biológica, psíquica e culturalmente, exigindo que eles se adequem aos modos de vida em sociedade. O segundo problema é a atitude romântica, segundo a qual o indígena não pode ser colocado em sociedade por ser bizarro e pertencente a grupos que devem ser mantidos nas selvas, resguardados em suas tradições, servindo como amostra do que fora a humanidade em suas eras pregressas e primevas. O terceiro problema é a atitude absenteísta, que postula o inevitável avanço civilizatório em consonância com invasões territoriais justas por conta da expansão nacional progressista. Para essa última perspectiva, o indígena que vive em penúria e abandono,

deve unir-se aos brasileiros pobres e camponeses e juntos aguardarem dias melhores e se redimirem.

Ribeiro (1970/1996) reflete sobre o problema atual dos povos indígenas brasileiros e destaca o aspecto de maior relevância, embora pouco explorado pela Psicologia Social. A interação sócio afetiva entre indígenas e não indígenas é um problema que se encontra no seio da sociedade brasileira, quer dizer, ele emerge do encontro entre os dois grupos e se mostra como tal pela interação de atitudes emocionais entre etnias tribais e sociedade nacional.

Os brasileiros pertencem a uma nação multiétnica, resultante da fusão étnica cultural entre povos indígenas, negros africanos e povos ibéricos. Da reunião insólita entre culturas antagônicas e tradições sincréticas originou-se um novo povo, em uma nova realidade socio estrutural conhecida atualmente como Brasil (Ribeiro, 1995/2007).

A seguir, discutiremos as diversas teorias que têm investigado o preconceito com base na Psicologia Social, enfatizando o papel da culpa e da vergonha coletivas na existência desse fenômeno.



## Capítulo 2

---

### 1. Definição de Preconceito

O objetivo desse capítulo é discutir as teorias sobre o preconceito e relacioná-las com os sentimentos coletivos e de contato intergrupais.

Normalmente tendemos a nos afastar daqueles que parecem incompatíveis aos nossos objetivos ou ideais, mas isso não se configura prontamente como uma discriminação. Em primeiro lugar, a escolha de afastamento foi feita por vontade própria e em segundo lugar, para tal, precisaríamos refutar severamente a equidade de tratamento que essas pessoas podem desejar (Allport, 1954/1979).

A definição de preconceito mais usada em estudos desse fenômeno é a de Allport (1954/1979, p. 09). Conforme o autor, trata-se de: “an antipathy based upon a faulty and inflexible generalization. It may be felt or expressed. It may be directed toward a group as a whole, or toward an individual because he is a member of that group”.<sup>2</sup>

Segundo esse autor, a palavra preconceito atravessou três fases em sua etimologia ao longo do tempo. Na primeira, o substantivo *preajudicium*, oriundo do latim, significava precedente, ou melhor, um julgamento com base em experiências e decisões prévias. A segunda acepção sofreu mudança no significado do julgamento, que passou a receber descrição de formar julgamento antecipado, apoiado em exames e considerações dos fatos, um julgamento precipitado. E, por fim, o termo atualmente

---

<sup>2</sup> Tradução: “uma antipatia baseada em uma generalização errada e inflexível. Ela pode ser sentida ou abertamente expressa. Ela pode ser dirigida a um grupo como um todo ou a um indivíduo por ele ser membro de tal grupo”.

adquiriu a característica de que há tanto o preconceito positivo como o negativo e que ambos existem sem base na realidade.

Allport (1954/1979), usando a definição derivada dos moralistas seguidores do tomismo (doutrina escolástica de S. Tomás de Aquino 1225-1274), afirma que o preconceito pode ser resumido brevemente como um pensamento depreciativo em relação aos outros, sem suficiente garantia ou fundamento.

Esse autor ainda distingue entre cinco graus de ação negativa decorrentes do pensamento preconceituoso, da mais branda à mais intensa.

- a) antilocução, embora as pessoas possam mencionar seus preconceitos com amigos afins, muitas delas evitarão falar em nível profundo sobre as ações antipáticas;
- b) evitação, se o preconceito é elevado, os indivíduos tendem a evitar membros de grupos antipatizados;
- c) discriminação, a pessoa preconceituosa de fato exclui os membros do exogrupo evitado; a segregação é uma forma de discriminação institucionalizada;
- d) ataque físico, em condições de intensa e exacerbada emoção, o preconceito pode levar a atos de violência ou semiviolência;
- e) exterminação, como exemplos, podemos citar os linchamentos e os massacres, que marcam essa etapa final da expressão do preconceito.

O preconceito é a execução de atitude aversiva contra grupos ou pessoas, simplesmente pelo fato de pertencerem a matrizes ideológicas opostas, que, a princípio, apresentam censuras ou desagradados suficientes para serem rejeitadas e detestadas (Allport, 1954/1979).

O preconceito seria uma aversão ao diferente? É importante saber se seu conteúdo é produzido e compartilhado nas relações intergrupais, ou se ele se manifesta pela constituição individual de cada um no cenário social.

Partindo dessa dúvida motivadora, a teoria da identidade social, desenvolvida por Tajfel e Turner (1979), é considerada a primeira demonstração empírica de que os processos discriminatórios – ou de favorecimento do próprio grupo – estão muito mais ligados às dinâmicas intergrupais do que a processos individuais. Segundo esses autores, o sentimento de identificação com um grupo suscita também o compartilhamento de metas e interesses. Conseqüentemente, pode-se inferir que os estados emocionais provindos dessas motivações também são compartilhados entre os indivíduos.

Segundo essa teoria, um objetivo provável e universal que os sujeitos compartilham é o desejo de manter a imagem positiva do grupo, como podemos observar na relação entre indígenas e não indígenas. É comum que indivíduos não indígenas justifiquem sua “superioridade” recorrendo à idéia de que a “inferioridade” dos indígenas é real e perceptível comparada às formas avançadas de tecnologias e métodos científicos dos não indígenas.

Dito de outra forma, a representação social é que os indígenas se encontram em caminhos anteriores e em eras remotas ao desenvolvimento dos não indígenas, e que chegarão ao estágio avançado em determinado momento histórico. É como se o indígena fosse o “homem das cavernas tupiniquim” aos olhos prepotentes do dogmatismo ideológico metropolitano.

Para Sherif e Sherif (1953), os preconceitos não são de natureza individual. O fato é que as pessoas pertencem a algum grupo, e isso faz que elas assumam crenças e normas como meio de ancoragem para justificar determinadas ações, permitindo, dessa

forma, a regulação do comportamento e da experiência concomitantemente. O contexto intergrupar é muito importante para explicar o preconceito; de fato é por meio desse panorama social mais amplo que emergem as ideologias e as crenças compartilhadas em relação aos grupos hostilizados.

Assim, se a comunicação e o relacionamento entre o não indígena e o indígena forem intransponíveis e repletos de apreensão de ambos os lados, a ignorância do não indígena fará que o indígena seja considerado ameaça e vice-versa. Resultam então preconceitos e dificuldades sérias para pacificar a convivência e a compreensão da verdadeira funcionalidade da dinâmica dos povos indígenas, bem como de seus costumes e tradições.

Como na época da colonização e até o final do século XX não havia impedimentos socioculturais contra o racismo e contra o preconceito, eles não eram distinguíveis pela categoria de ação institucionalmente prevista como subversão ou crime. A inexistência de barreiras punitivas contra esse racismo/preconceito aberto tornava-os comuns nas várias instâncias sociais. Para produzir e manter uma boa estratégia de dominação, a ideologia dos colonizadores fora estabelecida como pano de fundo do processo de exploração colonial, para classificar esses habitantes das regiões sul-americanas como seres de raça inferior, caracterizados por traços selvagens e hostis.

A partir do fim da Segunda Guerra Mundial e depois que o racismo se tornou uma forma de infração sujeita a punições no sistema judicial, os grupos dominantes passaram a justificar suas posições de dominação como forma de manter o preconceito sobre os grupos minoritários. Utilizam então mecanismos ideológicos que não infringem os novos princípios proibitivos (Pereira, Torres & Almeida, 2003).

Dessa forma, com o advento de penalizações e inibições sociais previstas por lei contra qualquer conteúdo racista, preconceituoso e discriminatório, o foco do

preconceito/racismo aberto e explícito passa para a perspectiva mais sutil, oculta e encoberta. Indubitavelmente, o racismo é uma expressão *sui generis* de preconceito, que, por sua vez, é uma maneira refinada de discriminar, baseada em supostas diferenças raciais.

A forma clássica de preconceito flagrante tem diminuído muito em todos os países do mundo ocidental. Existem várias formas conceituais dessa nova categoria de racismo e preconceito, e algumas delas são destacadas por Vala e Lima (2003) e Lima e Vala (2004). São elas: o racismo moderno (McConahay, 1986), o racismo simbólico (Sears, 1988), o racismo aversivo (Kinder & Sears, 1981) e o racismo ambivalente (Katz & Hass, 1988) nos EUA. Na Europa, é denominado de racismo sutil (Pettigrew & Meertens, 1995) e racismo latente (Perez *et al.*, 1993). No Brasil existe o racismo cordial (Turra & Venturi, 1995).

De uma maneira geral, podemos dizer que todas essas novas formas de racismo se caracterizam por serem formas ocultas, porém não inexistentes de racismo, ou seja, ele existe efetivamente, mas está camuflado, é indireto e distante. Ocorre que essa forma discreta de preconceito passa a atuar como campo de propagação da ação discriminatória irrestrita, interligada à falsa idéia da inexistência desse preconceito, que é oculto e subjacente à discriminação. Ele é bem diferente do racismo flagrante ou aberto que é direto, com intenção de evitar o contato com o outro, e, essencialmente, pela disposição em rechaçar o grupo aversivo.

Podemos dizer que o contexto social é muito poderoso para determinar o preconceito. Com essa visão, o preconceito pode ser definido conforme o raciocínio de Camino e Pereira (2000) e Lacerda, Pereira e Camino (2002): uma forma de relação intergrupala construída em meio às relações de poder dos grupos, resultando em

representações ideológicas que justificam a manifestação de comportamentos discriminatórios e hostis dirigidos aos grupos minoritários.

O preconceito tem sua gênese, segundo Brown (1995), nos processos grupais, mas ele pode ser estudado tanto em nível grupal como por meio da cognição, emoção e comportamentos individuais. Esse autor também afirma que a percepção das diferenças categoriais, como por exemplo, indígena, é responsável por todas as formas de preconceito existentes, quer dizer, são indispensáveis para a origem do preconceito.

Tudo se desdobra conforme a maneira como são percebidas as diferenças grupais, e essa vivência subjetiva é muito mais poderosa do que a posição objetiva do indivíduo. Por exemplo, pode existir um indígena que não deseja ser indígena, ou seja, o desejo de não querer ser indígena é mais forte do que o fato de ele ser realmente indígena. Portanto, a subjetividade é mais intensa na determinação dos preconceitos (Allport, 1954/1979; Brown, 1995).

Nessa mesma direção, e com uma visão mais societal, por meio de direitos cívicos ou políticas imigratórias, os processos políticos inserem-se na definição da legislação de um país e atingem a vida das minorias grupais. Para estabelecer estruturas ideológicas que diferenciem depreciativamente muitos grupos minoritários na sociedade em termos de valores (categorização negativa) culmina-se assim em aspectos raciais justificados no âmbito social, que é o racismo propriamente dito, por exemplo, quando os britânicos se apossaram das terras africanas, emergiram crenças racistas (Brown, 1995).

Para Allport (1954/1979) as pessoas utilizam visões preconceituosas sobre os outros tão facilmente em razão de dois fatores comuns e naturais, inerentes ao ser humano. São eles: a generalização e a hostilidade errôneas.

Segundo esse autor, a pessoa preconceituosa acredita que sua visão é garantida, realista, suficiente para tal e generalizável. No entanto, efetivamente, ela não tem garantia alguma de que, por exemplo, indígenas ou negros são rudes ou preguiçosos. As evidências de tal julgamento são escassas e forçadas.

Conforme Allport (1954/1979), essa pessoa recorre a uma classe seletiva de parte da memória, que é adicionada aos rumores e boatos generalizados sobre o alvo do preconceito. Em outras palavras, ela pensa pejorativamente sobre algo ou alguém sem suficiente segurança de verossimilhança, sem base de experiência para o julgamento.

De acordo com Allport (1954/1979), se uma pessoa for capaz de ressignificar seu julgamento errado e hostil por uma nova evidência, ela não será considerada preconceituosa. Por essa razão, o prejulgamento passa a ser preconceito somente se não for reversível pela apresentação de um novo conhecimento do evento anteriormente considerado aversivo. O preconceito, para ser considerado como tal, deve ser extremamente resistente a qualquer prova contrária que possa de fato contradizê-lo.

Esse autor estabelece a importância fundamental das diferenças entre crenças e atitudes. Ele diz que as atitudes são mais relevantes na concretização do preconceito e, por isso, devem ser mudadas, por possuírem uma duradoura estrutura cognitiva e um forte sentimento contra o objeto social. Assim, apenas alterar as crenças não provoca efeitos no preconceito que permanece inalterável. A cristalização da idéia de que o índio é selvagem e inferior à capacidade “humana” está ligada a essa tendência.

Allport (1954/1979) organizou e sintetizou a noção de preconceito relacionando-a a três temas básicos: processos cognitivos, motivacionais e socioculturais. Para ele, a gênese do preconceito é encontrada na natureza essencial da categorização social e na identificação grupal. Embora não negasse a existência em

parte do fenômeno de massa sobre a formação do preconceito, o autor enfatizou prioritariamente a manobra individual das atitudes.

No primeiro processo, ele notou que as pessoas pensam com a ajuda de categorias, que uma vez formadas, se constituem como prejulgamento normal (funcionamento normal que está presente na vida diária dos indivíduos). Para Allport (1954/1979), esse processo age nas restrições da realidade e são influenciados pelas metas salientes e pelas motivações, e é impossível evitar esse processo. A categorização social é essencial na formação e no desenvolvimento do preconceito por incluir uma nova informação em um conjunto de velhas categorias (Dovidio, Glick & Rudman, 2005). Os indivíduos não estão apenas divididos no interior dessa categoria, eles também são percebidos como homogêneos. No caso da nação brasileira, por exemplo, há duas opções: primeira é considerar a nação brasileira como uma única categoria, e a segunda é ter a percepção de que a sociedade brasileira é formada por diferentes categorias sociais, e o indígena é uma categoria social incluída nessa amplitude categorial.

Os processos motivacionais básicos que provocam o preconceito de acordo com Allport (1954/1979) são: o ganho material e o autorrealce (autoacentuação ou autovalorização). Para ele, o preconceito tem uma natureza funcional (Dovidio, Glick & Rudman, 2005).

Allport (1954/1979) explica que, em termos de ganho material, a causa do preconceito pode ser uma cobiça ou ganância cabal, na qual o desejo de ascensão social e de manter-se em elevado *status* na pirâmide social é apresentado. A autovalorização é baseada na evitação, como o medo e a ansiedade, elevando assim o preconceito. O desejo intenso por um *status* de destaque, combinado com o medo persistente desse *status* porventura não estar seguro, faz a pessoa agir preconceituosamente. Assim, para



manter os ganhos e a exploração sobre a minoria, o preconceito é disseminado por aqueles que se posicionam para obterem a maior vantagem possível (Dovidio, Glick & Rudman, 2005).

Por outro lado, ainda segundo Dovidio, Glick e Rudman (2005), os indivíduos alvo de preconceito tendem a apresentar certas estratégias defensivas para protegerem-se dessa ameaça. Elas podem atribuir as causas de determinados eventos a particularidades das pessoas pertencentes ao seu endogrupo, podendo desse modo rejeitar sua própria pertença grupal e criar conflito no interior desse grupo (como no exemplo citado anteriormente sobre determinado indígena não desejar ser indígena). Há ainda indivíduos que se defendem indicando causas, que *a priori* são idiossincráticas a determinadas entidades externas, à situação propriamente dita (Major & Vick, 2005).

Há o caso de indígenas que justificam a causa de conflitos com os não indígenas, em razão da ganância desses últimos, ou seja, existe a contenda porque os não indígenas não entregam as terras que são por direito dos indígenas. Uma situação recente ilustra essa tensão intergrupala. Durante o encontro Xingu Vivo, em Altamira, no Pará, discutiu-se a construção de empreendimentos hidrelétricos no Rio Xingu – a Usina da Eletrobrás situada em área indígena. Os próprios indígenas da etnia Caiapó criaram um ponto de tensão quando um deles atacou a golpes de facão, no dia 20 de maio de 2008, o engenheiro da Eletrobrás, Paulo Fernando Rezende, que proferia naquele momento palestra sobre a Usina Hidrelétrica de Belo Monte. Portanto, criou-se o ódio contra o exogrupo preconceituoso, que, nesse caso, é historicamente o não indígena.

De acordo com Allport (1954/1979), os processos socioculturais formam um conjunto de dois elementos que corroboram com a transmissão do preconceito através dos tempos e das gerações. São eles: a pressão aberta, por exemplo, pais muitas vezes

introjeta nas crianças a idéia de etnocentrismo deliberadamente; e as influências sutis, como a identificação (Dovidio, Glick & Rudman, 2005).

Conforme essa lógica, portanto, os preconceitos sociais estariam envolvidos em mecanismos sociais, como a linguagem que mantém os vieses e os transmite extensamente ao longo dos anos e pela qual só é possível manter a generalização e as lembranças aprendidas em mente fixando palavras.

Um dos grandes feitos de Allport (1954/1979) foi ter percebido que as intervenções sociais eram estratégias pertinentes na redução do preconceito, pois se as relações da vida social influenciam a formação do preconceito, elas também podem ser usadas na sua redução, por meio do contato. O contato intergrupar, que será discutido a seguir, se for estruturado com adequação (busca de metas comuns, contato ocupacional etc.), pode reduzir o viés do preconceito em nível individual (Dovidio, Glick & Rudman, 2005).

Resumindo, os membros de um grupo generalizam o preconceito a outros membros de uma categoria diferente. Allport (1954/1979) trata esse aspecto da seguinte forma. Sendo o pensamento apresentado em categorias, ele faz parte do processo cognitivo normal, e as categorias mais relevantes para os indivíduos e para gerar preconceitos são os valores que os grupos utilizam para delimitar o seu comportamento (Monteiro, 1993/2006).

Ainda de acordo com Allport (1954/1979), os valores são aspectos de força positiva ou negativa, que emergem sob a forma de sentimentos aprendidos socialmente e, em seguida, compartilhados no âmago dos grupos de pertença. Segundo o autor, quanto mais conhecemos uma determinada pessoa, população ou nação, mais tendemos a diminuir ou excluir o preconceito e nos sentirmos assim amigáveis em relação a eles.

Entretanto, ao mesmo tempo que temos muito conhecimento sobre essa população, também conhecemos consideravelmente aquelas odiadas e refutadas, mantendo o ódio sempre emergente por conhecer o que é odioso e repulsivo em dada população ou pessoa ameaçadora. Por isso Allport (1954/1979, p. 226) diz que “the Law of the inverse relation between knowledge and hostility fails to hold at the extreme degree of hostility. We are not wholly ignorant of our worst enemies”.<sup>3</sup>

O “conhecer hostil” é suficiente para que recentemente testemunhássemos garotos de classe alta da “terra civilizada” incendiando um indivíduo indígena nas ruas? Pelo simples fato de ser indígena, ele oferecia perigo iminente a esses garotos violentos? Não seria uma situação de preconceito em escala incomum com ramificações ligadas à intolerância e ao “ódio racial”? Esses garotos afirmaram que não sabiam que se tratava de um indivíduo indígena, pois pensaram que era apenas um “mendigo”. Então mendigo pode ser assassinado?

Proprietários de terras invadem, expulsam, agridem e até mesmo matam os indígenas como se ali não fosse seu lugar de origem. Os indígenas são retirados de seu próprio lar pelo invasor sedento por lucratividade e poder, embora eles estivessem por séculos desenvolvendo suas atividades independentes e mantendo suas tradições incólumes, sem serem oprimidos e exterminados.

De fato, sobreestimamos a competência, agilidade e superioridade do grupo a que pertencemos, para assim protegê-lo (Tajfel, 1974). Tal comportamento discriminatório é também uma forma de proteção contra a mestiçagem. Por isso, neste caso, o racismo ou preconceito é considerado uma reação de proteção ao endogrupo, contrapondo-se a idéia de que seria um ataque ao grupo antagônico – o exogrupo. No entanto, esse estágio é muito diferente do caso de agressão física contra os indígenas

---

<sup>3</sup> Tradução: “a lei da relação inversa entre conhecimento e hostilidade não se mantém no grau extremo de hostilidade. Nós não somos completamente ignorantes com relação aos nossos piores inimigos”.

(embora também exista o preconceito contra eles), pois Tajfel (1974) fala da abrangência de outros interesses que são ideológicos, separatistas e preconceituosos.

Conforme a teoria da “hipótese do bode-expiatório” de Dollard *et al.* (1939) existem forças constrangedoras em toda socialização humana que limitam as necessidades e os investimentos aos objetos. Por isso pode-se dizer que toda vida social, contém uma dose de agressão inevitável. Ela é direcionada a alvos alternativos, socialmente admitidos como inferiores e minoritários, que possuem predisposição a serem atingidos e se tornarem a válvula de escape da frustração alheia (Monteiro, 1993/2006).

Dollard *et al.* (1939), em sua teoria da “frustração-agressão”, com ligação direta à “hipótese do bode-expiatório”, afirmam que, para existir um comportamento agressivo, existe sempre uma frustração subjacente que conduz a tal ação, e a presença dessa frustração resulta em formas agressivas de comportamento.

Os mesmos autores utilizam o caráter antissemita da Alemanha durante as duas grandes guerras mundiais, para ilustrar esse fenômeno. O país passava por uma crise econômica muito intensa nesse período, desencadeando frustração e angústia na população, em relação ao desenvolvimento posterior da nação alemã. A população judaica (alvo da frustração) foi perseguida e ela formou a válvula de escape da tensão de muitos alemães.

Segundo Aboud (2005), as idéias de Allport (1954/1979) sofreram modificações e, evidentemente foram, ampliadas e aprimoradas por meio de inúmeros trabalhos teóricos e empíricos desenvolvidos ao longo das décadas subsequentes à sua obra seminal *The nature of prejudice*, de 1954. Duas importantes contribuições desse trabalho que ainda recebem apoio sobre o preconceito estão presentes na idéia inferencial de que o preconceito é aprendido, e de que as pessoas tendem a aderir ao

consenso ideológico de seu grupo de pertença e aceitá-lo, reproduzindo, dessa forma, o preconceito.

Para Allport (1954/1979), os pais são fortes protagonistas na construção do preconceito na personalidade das crianças, o que pode ocorrer mais frequentemente se o ambiente no qual elas forem criadas pelos pais promoverem insegurança e ódio; portanto, trata-se de mais uma ferramenta na formação da emoção aversiva. A criança segue as noções e restrições sociais dos pais durante a infância, e, desde a adolescência não dependem mais deles, vendo-se livres para compartilhar os ideais de seu grupo de iguais, como no colégio.

Por essa razão, Allport (1954/1979) destacou brevemente no capítulo 18 dessa obra que crianças em tenra idade não entendem o que é de fato o preconceito (fase pré-lógica) e brincam com crianças de variadas raças sem restrições, mas são preparadas para atuarem preconceituosamente pelos pais ou por outros adultos.

Quando crescem (a partir dos oito anos) podem rejeitar totalmente um grupo, por exemplo, os negros, e se envolverem com seus “iguais”, pois branco deve brincar com branco. Em outras palavras, essa criança branca pode estudar na mesma escola e brincar com uma criança negra durante toda a infância, mas a partir da fase pré-púbere ser uma pessoa racista em potencial, de acordo, é claro, com seu grupo de pertença.

Em relação à definição do preconceito, diferentemente de Allport (1954/1979) em determinados aspectos, Brown (1995) prefere não definir o preconceito como algo irracional, falso ou incorreto. Para ele, se afirmamos algo como sendo errado, pressupomos que saberemos em determinado momento o que é verdadeiro. Além do mais, isso é possível apenas por meio de um critério de medida objetiva. Como os discursos preconceituosos são termos muito vagos e ambíguos, essa incumbência torna-se ainda mais difícil.

Um exemplo dessa dificuldade é dizer que os indígenas causarão problemas econômicos se mudarem para a área urbana. Como podemos ter garantias de que eles interferem no sistema econômico? Seria possível estabelecer um critério de falsidade ou verdade sobre essa crença?

Ainda de acordo com Brown (1995), outra obstrução em incluir um valor de verdade envolve a natureza relativamente peculiar da percepção do endogrupo. De acordo com essa ótica, cada grupo possui uma forma de interpretar o mundo e os outros grupos, ou seja, pode existir divergência de percepção e escolha, de um grupo para outro. O que importa de fato são as implicações que conotam os valores e não o que é certo ou errado.

A crítica de Brown (1995) em relação às antigas definições de preconceito, é que elas parecem ser antecipações analíticas da origem e função do pensamento preconceituoso. O caso de Allport (1954/1979) serve como ilustração dessa questão; ele se refere ao preconceito como uma “generalização inflexível”. Ackerman e Jahoda (1950) também consideram o preconceito agindo como uma “função irracional”. Todos eles, segundo Brown (1995) pressupõem mais do que suas definições podem responder.

Em razão das limitações dessas teorias, Brown (1995, p. 08) adota uma definição menos restritiva do preconceito. Para ele o preconceito é: “the holding of derogatory social attitudes or cognitive beliefs, the expression of negative affect, or the display of hostile or discriminatory behaviour towards members of a group on account of their membership of that group”.<sup>4</sup>

Brown (1995) tentou mostrar que o preconceito pode agora ser considerado, por aproximação, como um sinônimo de uma variedade terminológica, tal como racismo, sexismo, dentre outros; Algumas pessoas acreditam que o termo racismo se

---

<sup>4</sup> Tradução: “a manutenção de atitudes sociais depreciativas ou crenças cognitivas, a expressão de afeto negativo, ou a demonstração de comportamento hostil ou discriminatório em relação aos membros de um grupo em razão de sua pertença nesse grupo”.

restringe ao campo ideológico ou que existem práticas delimitadas pela alusão às diferenças biológicas dos grupos. No entanto, Brown (1995) afirma que nem sempre existe uma linha de direção contínua desse aspecto, pois, como podemos verificar, por exemplo, no caso do fanatismo religioso, não há nenhuma evidência de componente biológico envolvido.

Outro ponto importante da perspectiva desenvolvida por esse autor é que o preconceito não é considerado apenas um fenômeno cognitivo ou atitudinal, mas pode suscitar emoções e também ser encontrado na expressão comportamental.

Brown (1995) compreende que a origem do preconceito está nos processos grupais. Ele o define por meio de amplas categorias das pessoas (grupos no quadro das relações intergrupais) em vez de sujeitos isolados, bem como por meio do compartilhamento de orientações sociais.

A ênfase a múltiplos níveis do preconceito mostra-se contrária a algumas tendências da Psicologia Social moderna, que privilegia os aspectos cognitivos em detrimento dos componentes afetivos e comportamentais do preconceito. A relação entre os grupos tem importância crucial na dinâmica do preconceito, no que diz respeito ao seu nível, direção e intensidade, como o estabelecimento de poder de um grupo sobre outro (Brown, 1995).

Embora a perspectiva dos processos grupais contenha a base de explicação da gênese do preconceito, a qual pressupõe que ele envolve julgamentos de grupos feitos por outros grupos, tal perspectiva não é incompatível com a análise psicossocial que corresponde às preocupações com ação, percepção e avaliação dos indivíduos. Essa investigação avalia e considera o indivíduo vinculado e atuando como membro de um grupo (Brown, 1995).

Tajfel e Turner (1979) introduziram nova perspectiva nos estudos sobre as interações e conflitos intergrupais. Para eles, à medida que o conflito entre os grupos aumenta, mais intenso é o comportamento em termos da pertença grupal do indivíduo, ou seja, a resposta ao fato, nessas condições, não tem origem nas características idiossincráticas dos membros, nem mesmo nas relações interindividuais entre eles, mas essencialmente na função de membro grupal, assumida por esses indivíduos – sentimento gregário.

A teoria da “atração interpessoal” de Byrne (1969) é uma boa estratégia para tentar reduzir a hostilidade existente entre indígenas e não indígenas. Essa teoria preconiza a importância da relação direta (contato) entre indivíduos de grupos diferentes, para perceberem que existe entre eles mais semelhanças nos valores, nas atitudes e nos sentimentos, do que eles próprios julgavam antes. O contato e a comunicação ajudam a reciprocidade e permitem a construção de condições cooperativas entre as pessoas (Monteiro, 1993/2006).

Porém, muitos autores, como Riordan (1978) e Katz (1964, 1970), defendem a idéia de que não somente *status* semelhantes em uma relação são importantes para fortalecer a cooperação e a cortesia entre os diversos grupos. Para eles, é imprescindível que a igualdade de *status* se estenda ao contexto social amplo.

Existem três componentes importantes para demonstrar como o preconceito surge e se mantém (Brown, 1995):

- a) posição afetiva;
- b) crenças;
- c) comportamentos discriminatórios.

Assim, esses componentes são tratados como atitudes. O preconceito estabelece-se nas relações e é uma reação eminentemente afetiva. Ele é



consequentemente, um prejulgamento afetivo-negativo do grupo e de seus participantes, que nem mesmo entraram em contato interpessoal com o exogrupo.

## **2. Hipótese do Contato**

Em relação à separação entre grupos, Allport (1954/1979) a considera um evento global presente em todos os lugares do planeta. Em outras palavras, os grupos afiliam-se por semelhanças (homogeneidade), porém toda a coesão estabelece-se por conveniência, à medida que não há necessidade de recorrer aos exogrupos para levar a efeito a camaradagem.

A lógica está ligada às economias cognitivas; por exemplo, a pessoa poupa-se do desgaste em aprender uma nova língua, do ajustamento a uma nova nação ou mesmo de adaptação às pessoas com diferentes níveis de educação. Por outro lado, unir-se a pessoas com objetivos e características em comum é menos desgastante; logo, estrangeiros ou pessoas incompatíveis são considerados um estorvo. No entanto, não se quer dizer que sejam preconceituosos.

Na definição de Turner (1982), para concretizar a existência do grupo, dois ou mais indivíduos precisam perceber-se como membros de uma mesma categoria social. Brown (1988/2000) acrescenta mais um elemento na definição de grupo. Ele concorda com Turner (1982) sobre a necessidade de duas ou mais pessoas definirem-se como membros do grupo e propõe que, além disso, a existência do grupo deve ser reconhecida por pelo menos uma pessoa.

De acordo com Hewstone e Brown (1986), algum grupo sempre está em posição superior, seja econômica, política ou militarmente e, por isso, dispõe de força para colocar o outro grupo em posição de subordinação.

O aspecto decisivo para caracterizar um grupo é o estabelecimento de destino comum entre as pessoas, seja ele trágico ou não. Por exemplo, os indígenas brasileiros são grupos coesos e amplos que compartilham um histórico obscuro de discriminação (Campbell, 1958; Lewin, 1948; Rabbie & Horwitz, 1988). Para outros estudiosos, o âmago da questão do grupo encontra-se nas estruturas sociais formais ou implícitas, como o caso da família que comporta um número reduzido de membros e todos possuem papéis predefinidos, ou *status* diferenciados na relação entre eles (Sherif & Sherif, 1969).

A atenção nas próximas linhas está voltada à hipótese do contato, que preconiza a crença da interação entre indivíduos pertencentes a grupos antagônicos, como o baluarte ideal para reduzir tensões intergrupais e preconceitos étnicos. A mais antiga denominação dessa perspectiva postulou que bastava o contato com o grupo antipatizado para aumentar a ligação e o respeito por esse grupo. Para ilustrar o passado da teoria, Hewstone e Brown (1986) citam três definições clássicas.

A primeira definição foi apresentada por Allport (1954/1979). Para ele essa definição remota não é assim aparentemente tão simples de confirmar-se; ao contrário, o contato pode tanto fazer aumentar como diminuir o preconceito.

Portanto, para ele, a otimização efetiva das relações, depende da natureza do contato, pois os tipos de pessoas e as situações envolvidas determinam a qualidade da situação de contato. Conforme Allport (1954/1979), o contato é favorável se os indivíduos compartilham o mesmo *status*, quando buscam metas em comum e apoiados social e institucionalmente.

Segundo Pettigrew (1979), em referência aos trabalhos de Newcomb (1956, 1961) e Rokeach (1960), as condições de Allport (1954/1979) podem reduzir o preconceito se as crenças e os valores são demonstrados e, de fato, notados por todos os

indivíduos envolvidos em uma relação intergrupar. Essa lógica proporciona a base para a atração interpessoal entre membros do endogrupo e do exogrupo (Hewstone & Brown, 1986).

De acordo com Kenworthy *et al.* (2005), outra contribuição teórica é a autoexposição que revela uma melhora significativa nas relações intergrupais, ou seja, os indivíduos denotam aspectos específicos e importantes deles próprios. Esse mecanismo age como redutor do preconceito pelo aumento da complexidade, da percepção diferenciada e da familiaridade do alvo exogrupal. Assim diminui-se a ameaça ligada ao contato e também se suprime o uso de estereótipos, levando à categorização e à avaliação positiva do indivíduo.

A segunda definição é a de Cook (1962). Ele reconheceu a complexidade das variáveis desse cenário e foi o primeiro a indagar (Cook, 1962, p. 76): “in what types of contact situations, with what kinds of representatives of the disliked group, will interaction and attitude change of specific types occur – and how will this vary for subjects of differing characteristics?”<sup>5</sup>

Segundo Cook (1978, p. 97), as atitudes pejorativas do exogrupo diminuem quando os indivíduos estabelecem contato com membros do grupo que eles antipatizam, caso ocorram sob cinco condições específicas:

- a) “participants from the two groups have equal status within the confines of the contact situation”;
- b) “the characteristics of outgroup members with whom contact takes place disconfirm the prevailing outgroup stereotype”;
- c) “the contact situation encourages, or perhaps necessarily requires, cooperation in the achievement of a joint goal”;

---

<sup>5</sup> Tradução: “em que tipo de situações de contato, com quais tipos de representações do grupo depreciado, a interação e a mudança de atitude de tipos específicos ocorrerá – e como isso vai variar para os sujeitos de características distintas?”

d) “the contact situation has high ‘acquaintance potential’ (i.e. it enables individuals to get to know each other as individuals, rather than as stereotypical outgroup members)”;

e) “the social norms within and surrounding the contact situation favour ‘group equality’ and ‘equalitarian intergroup association’”.<sup>6</sup>

Os indivíduos tendem a descrever avaliações profícuas concernentes aos sujeitos do exogrupo que conheceram logo após o contato sob essas cinco condições. Hewstone e Brown (1986) concordam com Stephan e Stephan (1984) quando eles dizem que conhecer e entender diferenças e semelhanças entre os grupos é essencial para a redução do preconceito. A informação sobre as reais diferenças deve fazer que o respeito aos costumes e às tradições de outros grupos, seja exercido e aniquile mitos sobre falsas diferenças.

No entanto, existem evidências claras de que a hostilidade e a discriminação intergrupar não são causadas apenas pela falta de conhecimento ou percepções distorcidas, mas por outros fatores.

Os estudos de Sherif (1966) mostram que os conflitos objetivos de interesse entre grupos, são forças mutuamente depreciativas e aumentar o conhecimento sobre o grupo não é suficiente para eliminar as divergências existentes. Ocorre que vários fatores interligados às características objetivas do ambiente (como relações de poder – interesses) são improváveis de serem afetadas pelo mero contato entre os grupos. Todavia, se o grupo sofrer alteração no *status* e, conseqüentemente, a identidade dos indivíduos também for modificada, ou seja, no caso da relação de poder (opressão) do

---

<sup>6</sup> Tradução: a) “os participantes dos dois grupos tenham *status* iguais dentro das fronteiras da situação de contato”; b) “as particularidades dos membros do exogrupo com quem o contato acontece desconfirme o estereótipo exogrupal predominante”; c) “a situação de contato encoraje, ou talvez necessariamente exija, cooperação na realização de metas em comum”; d) “a situação de contato tenha alto ‘potencial de familiaridade’, (i. e. permite ao indivíduo poder conhecer cada um como indivíduo, ao invés de conhecê-los como membros estereotipados do exogrupo”); e) “as normas sociais dentro e circundantemente à situação de contato favoreçam a ‘igualdade grupal’ e a ‘associação intergrupar igualitária’”.

não indígena sobre o indígena se enfraquecer, por exemplo, as atitudes intergrupais podem transformar-se em relações mais amistosas.

E por último, a terceira definição, elaborada por Pettigrew (1971), baseia-se no trabalho de Allport (1954/1979). A interação individual deve ser de *status* análogo e cooperativamente interdependente com o outro, na busca de metas comuns; ademais, esses indivíduos devem gozar de apoio das autoridades, leis ou costumes.

Entretanto, tudo isso somente se efetivará se o contato ocorrer entre pessoas do mesmo ou de maior *status*, quer dizer, indivíduos de baixo *status* envolvidos com os de alto *status* continuarão a sofrer o preconceito. A título de exemplo, o indivíduo branco diminuiria o preconceito contra o indivíduo negro do mesmo *status* (ambos com trabalho de semelhante reputação social, salários pareados, casa própria e carro etc.) mas não para os indivíduos negros em geral, pois o indivíduo negro de baixo *status* continuaria sendo visto de forma desprezível.

Embora o contato seja importante, Riordan (1978) sustenta que os inter-raciais em nível de *status* iguais não são possíveis de serem implementados em sociedades racistas. Em outras palavras, a disparidade intergrupar fora das paredes de um laboratório é muito ampla e multiforme, além de existir a dificuldade emergente em eliminar a manipulação de *status* iguais nesse contexto; diminuir a diferença de *status* e equalizá-lo é muito difícil em tal situação.

“Aprendendo sobre o grupo” ou “conhecendo o grupo” foi originalmente considerado o caminho para a redução do preconceito, porque conhecimentos gerais sobre o exogrupo eram assumidos para anular a ignorância e, portanto, poderem minar os estereótipos negativos. No entanto, esse não é definitivamente o mecanismo primordial e completo na mudança das atitudes intergrupais (Kenworthy *et al.*, 2005).

Outras fontes apontadas, como adquirir conhecimentos sobre a peculiaridade de indivíduos específicos, poderiam ajudar a distingui-los de outros sujeitos pertencentes a grupos diferentes, reduzindo o viés endogrupal e, por conseguinte, os estereótipos seriam desconfirmados (Kenworthy *et al.*, 2005).

Amir (1969, 1976) em seu trabalho sobre revisão da literatura, separou dimensões específicas das situações de contato e selecionou sistematicamente as evidências funcionais mais viáveis e necessárias para diminuir o preconceito pelo contato. São elas: o princípio do *status* análogo, contato com os representantes de alto *status* de um grupo minoritário, fatores cooperativos e competitivos, contato casual *versus* contato íntimo, apoio institucional, fatores de personalidade e, por fim, a direção e a intensidade da atitude inicial (o contato).

Todavia, Hamilton e Bishop (1976) encontraram a evidência contrária de que a hipótese do contato não é mais eficiente do que o simples fato de viver em um cenário integrado, como em condomínios. Eles descobriram, em um estudo longitudinal, que um ano após pessoas brancas entrevistadas terem convivido com pessoas negras, independentemente de terem interagido e estabelecido contato, apresentaram significativa redução de atitudes racistas ou obtiveram menores atitudes racistas. Dessa forma, concluíram que a variável decisiva era a convivência em um ambiente integrado, em vez do contato interpessoal de indivíduos brancos com indivíduos negros.

De acordo com Pettigrew e Tropp (2005), o contato intergrupar tem sido estudado desde o século XVIII. Naquele período, foi predominantemente abordado de acordo com o darwinismo social pessimista, segundo o qual grupos dominantes agem em detrimento de grupos subordinados. William Graham Sumner (1906) sustentava a teoria de que o contato entre grupos resulta quase inevitavelmente em conflito, portanto, a hostilidade seria uma função recíproca de juízo de superioridade em relação ao

exogrupo. Para Sumner (1906), o conflito e a hostilidade eram processos naturais resultantes do contato. Entretanto, faltavam evidências empíricas contundentes para seguramente apoiar essa teoria.

Mais tarde, após a Segunda Guerra Mundial, Lett (1945), com maior otimismo, propôs que experiências inter-raciais compartilhadas e dotadas de objetivo comum, levariam a um respeito e a uma compreensão mútuos. Entretanto, segundo Brameld (1946, p. 245), quando os grupos se encontram isolados uns dos outros “prejudice and conflict grows like a disease”.<sup>7</sup>

Na verdade, como dizem Pettigrew e Tropp (2005), Allport (1954/1979) enfatizava sempre causas imediatas e proximais, esquecendo-se das causas sociais. Ele observava que os determinantes do efeito do preconceito no contato intergrupal estavam presentes nas características da situação imediata.

Ainda segundo esses autores, algumas omissões de Allport (1954/1979) quanto ao contato traduzem a razão de chamar seu trabalho de hipótese e não de teoria. A sua elaboração não especifica quais são os processos envolvidos nos efeitos do contato intergrupal, tampouco como esses efeitos se generalizam para outras situações, para todos os membros do exogrupo e até mesmo para outros exogrupos não envolvidos no contato.

Todavia, Pettigrew e Tropp (2005) sugerem uma reorientação para as futuras pesquisas sobre o contato. Eles investigaram seus efeitos em diferentes situações e descobriram que o contato intergrupal gera resultados positivos, mesmo quando não há amizade envolvida, bem como na ausência das condições propostas por Allport (1954/1979).

---

<sup>7</sup> Tradução: “o preconceito e o conflito crescem como uma doença”.

Assim, os fatores de otimização desenvolvidos por Allport (1954/1979) (*status* equânimes entre os grupos, metas comuns, cooperação grupal e apoio das autoridades, leis ou costumes) que eram considerados essenciais na diminuição do preconceito mediante o contato, são, de acordo com essa perspectiva, pensados apenas como facilitadores, em vez de disposições que levariam a resultados positivos (Pettigrew & Tropp, 2005).

Uma condição interessante proposta por Pettigrew e Tropp (2000) relaciona-se à ansiedade. Eles inferiram que ela é a mais essencial ligação entre contato e a redução do preconceito, em comparação com o aumento do conhecimento sobre o exogrupo. A redução da ansiedade, para os autores seria estimativamente responsável por 20 a 25% do efeito de contato, na minimização do preconceito. Por isso, a sua eliminação é um fato imprescindível na redução da problemática intergrupala.

A ansiedade intergrupala é vista como a origem da antecipação das consequências negativas do contato, como a rejeição, a discriminação e até mesmo os mal-entendidos. Ela pode resultar da ameaça intergrupala tanto simbólica como realista e ser associada a resultados negativos que prejudicam o impacto do contato com vieses de estreito foco de atenção, simplificação, e ainda o processamento cognitivo de confirmação da expectativa pode levar à evitação de contato, bem como a julgamentos grupais polarizados (Kenworthy *et al.*, 2005).

Com a definição da perspectiva intergrupala, Diener (1980) defende que o indivíduo em situação grupal pode apresentar tanto um comportamento antissocial (perda da identidade e do controle), como prossocial. Essa idéia está alinhada ao discurso de que ocorre uma mudança na identidade do sujeito nesses ambientes (emerge uma nova identidade – a que está de acordo com o ideal do grupo) e também os



comportamentos podem depender do contexto, ou seja, das sugestões e normas estabelecidas nesses ambientes e não apenas dos valores dos indivíduos.

Ao contrário da perspectiva intergrupal, Zimbardo (1969), representante máximo da perspectiva tradicional dos grupos, afirma quando as pessoas se reúnem ou estão em situação de agrupamento (multidões), consolida-se o retorno aos instintos primitivos, em detrimento da perda da identidade pessoal do sujeito. Essa teoria da deindividuação (perda da identidade, valores em segundo plano) assume algumas idéias de Le Bon (1896/1999), como, anonimato, responsabilidade difusa e tamanho do grupo.

Diener (1980) concorda com Zimbardo (1969) quanto ao comportamento ser desregulado em situações coletivas. Acrescenta, porém, que não somente a agressividade é impulsionada pelo agrupamento, mas o comportamento prósocial também.

Reicher (1984) percebeu, por meio das características de alguns grupos em situações de multidão, que sempre dois ou mais grupos estão envolvidos, como, por exemplo, torcidas organizadas de futebol. Um grupo existe em razão de outro, e frequentemente ocorre a manifestação de uma nova identidade no contexto grupal da multidão, em vez de tornar-se anônima ou perdê-la, em contraposição ao proposto pelo modelo da deindividuação.

Com base no ponto de vista de Reicher (1984) sobre as pessoas assumirem uma nova identidade em meio à multidão, Brown (1988/2000, p. 17) nos mostra a importância dessa idéia:

“This follows from Turner’s (1982) suggestion about the different components of the self-concept – the personal and the social. In a crowd, people may indeed lose

some sense of their personal identity but at the same time they will often adopt a stronger sense of their *social* identity as a member of a particular group”.<sup>8</sup>

Concernente ao contato intergrupar, existem quatro categorias de destaque referentes aos processos cognitivos, que receberam grande atenção nas recentes literaturas do tema. São elas: categorização social, estereotipia, teste de hipótese e profecia autorrealizadora e atributos intergrupais (Hewstone & Brown, 1986).

A categorização social organiza o mundo social em categorias e grupos, o que o torna um processo cognitivo central (é um atalho cognitivo), ou nas palavras de Allport (1954/1979), uma economia mental. Ela tem como funções reduzir a complexidade de informações que chegam até as pessoas, facilitar a rápida identificação de um estímulo, prever e guiar o comportamento, e adicionalmente, permite aos indivíduos perceberem com clareza o lugar que ocupam no contexto social, ao mesmo tempo em que reconhecem o amplo cenário societal e suas dinâmicas.

Para Brown (1988/2000), o processo de categorização social é a pedra angular definidora dos comportamentos intergrupais e provoca a emergência de dois fenômenos: a ênfase na percepção das diferenças entre categorias, quer dizer, a sua diferença externa, e a diminuição das distinções entre categorias, destacando assim suas semelhanças internas. Estes são processos de acentuação e assimilação, respectivamente, que tornam mais funcionais as categorias de pertença. Desta forma, esses processos auxiliam a diferenciação entre membros que pertencem a determinadas categorias dos que não pertencem. É a simplificação da heterogeneidade intergrupar e da homogeneidade intragrupal que torna mais fácil a sistematização das categorias.

---

<sup>8</sup> Tradução: “Isso segue a sugestão de Turner (1982) sobre os diferentes componentes do autoconceito – o pessoal e o social. Em uma multidão, as pessoas podem de fato perder algum senso da sua identidade pessoal, mas, ao mesmo tempo, elas frequentemente adotam um forte sentimento da sua identidade *social* como membro de um grupo particular”.

Distinguir os objetos físicos e as pessoas por meio de categorias considerando suas semelhanças e suas diferenças permite lidar com eles mais eficazmente, durante toda a vida. Evita-se, portanto, a constante necessidade de descrição particular para cada classe de pessoa ou objeto, que seria de grande dispêndio para o ser humano (Brown, 1988/2000).

Com base nas funções descritas, Allport (1954/1979), admitiu que os prejulgamentos categoriais e a generalização errônea são capacidades naturais e comuns da mente humana. Por outro lado, para Tajfel *et al.* (1971), basta existir a categorização para que a discriminação seja produzida.

A estereotipia contém três características essenciais. A primeira destaca que os outros são categorizados, e a categorização é feita com base em identificações fáceis, como etnia ou gênero. A segunda diz que existe um conjunto de atributos utilizados para todos os membros de uma categoria, assim indivíduos que pertencem ao grupo estereotipado são reconhecidos como idênticos uns aos outros e diferentes de outros grupos em razão dos atributos. E, finalmente, a terceira etapa é um conjunto de características atribuídas a qualquer membro de uma categoria.

De acordo com o teste de hipótese e profecia autorrealizadora, as pessoas inclinam-se a confirmar uma hipótese de estereótipo facilmente, mas não em desconfirmá-la. Por isso, nos encontros grupais torna-se fácil perceber que o contato falha em mudar as atitudes.

Os estereótipos propiciam expectativas e aqueles que as “percebem” parecem desejar a sua confirmação, o que afeta o comportamento do percebido e também a interpretação sobre as ações do alvo de estereótipo (Cooper & Fazio, 1979). Em resumo, os indivíduos tendem a ver o comportamento que confirme suas expectativas, mesmo no caso da sua ausência.

Rothbart, Evas e Fulero (1979) dizem que, quando estereótipos estruturam expectativas de comportamento, qualquer evidência que as desconforme será descartada, ao passo que a evidência de confirmação é efetivamente lembrada. Por meio dessas situações de contato podem surgir as profecias autorrealizadoras, e o perigo da tipicidade. A generalização da tipicidade paga um preço caro, pois aumenta as percepções estereotipadas.

Snyder (1981) adverte que, à medida que as pessoas percebem o indivíduo como típico do exogrupo (um estranho), mais as expectativas criadas sobre esse grupo influenciam o processo de informação em um ambiente de contato. O ideal seria investigar qual é a noção que cada grupo alimenta de si mesmo e dos outros grupos que lhes são importantes e relevantes.

Em relação aos atributos intergrupais, Jaspars e Hewstone (1982), afirmam que, em uma situação intergrupar o comportamento que seria atribuído normalmente à situação, é atribuído frequentemente a participantes particulares por conta da saliência da categoria social. Essa percepção tende a crescer porque a interação entre indivíduos pertencentes a grupos étnicos opostos é muitas vezes altamente seletiva na sua natureza.

Para Pyszczynski e Greenberg (1981), os percebedores confiam nas disposições implicadas pelo estereótipo, para confirmar suas expectativas, e nem mesmo se preocupam em considerar fatores causais. Em contraste, o comportamento (positivo) que se mostra inconsistente com as expectativas, ou seja, que não confirmam o estereótipo negativo tende a ser atribuído a fatores externos e não ao indivíduo estereotipado (Hewstone & Brown, 1986).

Embora Allport (1954/1979) acreditasse otimisticamente nos fortes benefícios do contato, ele alertou que o contato superficial entre membros de grupos antagônicos reforça os estereótipos. A razão para isso ocorrer é que as pessoas não possuem

informações suficientes a respeito de cada grupo e também pelo fato dos indivíduos possuírem uma idéia prévia (estereótipo) do exogrupo, denominada profecia autorrealizadora. Isso pode fazer com que os indivíduos confirmem a percepção distorcida e negativa do exogrupo (Kenworthy *et al.*, 2005).

Autores como Brewer e Miller (1984) propõem uma aproximação interpessoal chamada “de categorização”, que prediz contato favorável em condições de saliência da pertença grupal e também das fronteiras (limites) do grupo reduzidas. Tal dinâmica permite aqueles envolvidos na interação intergrupar individualizarem os membros exgrupais por meio da concentração em conhecimentos pessoais que, de fato, os individualiza, e os tornam distintos de seus grupos, passando, portanto, a serem vistos pelas suas particularidades.

Hewstone e Brown (1986) não concordam que dirigir o foco exclusivamente sobre informações individuais faz que o sujeito seja visto como um membro do exogrupo, ou que a situação pode melhorar por essa via. Para os autores, é provável que qualquer resultado positivo procedente da interação não seja generalizado para outros membros da categoria, e eles também podem estar subrepresentados, cognitivamente separados do grupo ou mesmo considerados como sujeitos sem conexão com o grupo integral.

Ainda segundo os autores, os indivíduos podem desprezar experiências positivas excepcionalmente, e sob o efeito do contato com de categorização (extinguir o “nós” e “eles”) não mudariam suas atitudes em relação ao exogrupo em virtude das muitas condições que têm como objetivo a produção da mudança de atitude. No entanto, é improvável que a de categorização completa ocorra para categorias explicitamente salientes como raça e gênero. Na visão de Hewstone e Brown (1986), a saliência categorial deve ser mantida com alta intensidade durante a interação (embora não seja

necessário mantê-la todo o tempo) e antes que o indivíduo exogrupal seja percebido como incomum ao seu grupo, para assim os efeitos positivos serem generalizados a todo o exogrupo.

A saliência categorial é mais fácil de ser estabelecida do que a decategorização, tanto metodologicamente como na prática, porque ignorar a pertença grupal é sem dúvida perceptualmente mais difícil de atingir, e também pode haver resistência para os que são solidamente identificados com seus grupos. É claro que enfatizar a categoria durante o contato não exclui também os perigos, que podem se manifestar por medo, ansiedade e desconforto com aumento e intensificação da percepção das diferenças entre os grupos (Kenworthy *et al.*, 2005).

Kenworthy *et al.* (2005) defendem o conceito sobre o qual manter a saliência grupal numa interação positiva, íntima e intergrupar é a mais adequada direção para otimizar esse tipo de contato, embora as mudanças cognitivas também sejam mecanismos relevantes para que as atitudes em direção aos outros grupos se aperfeiçoem.

Harding *et al.* (1969) argumentam que é razoável acreditar que com frequência o aumento da saliência de atitudes direcionadas ao grupo externo é devido ao contato com esse mesmo grupo, e a percepção das semelhanças entre os grupos pode algumas vezes não ocorrer.

Para Turner (1981), as interdependências comparativas são compatíveis com a distintividade positiva, por isso ele sugere o estabelecimento de metas superordenadas. A divisão de trabalho entre os grupos cooperativos cria papéis de trabalho, embora separados e diferentes são complementares para todo o grupo. O reconhecimento recíproco de “superioridades” e “inferioridades” é o fundamento básico dessa

mutualidade de percepção das diferenças intergrupais e reflete-se nos estereótipos grupais.

Assim como Turner (1981), Taylor e Simard (1979) concordam que cada grupo percebe a si mesmo positivamente e mantém os estereótipos positivos do endogrupo consistentes com os autoestereótipos dos outros grupos. Resumindo, cada grupo é notado como de fato desejaria ser notado, e mais, diferenças desejadas são realçadas. Portanto, os estereótipos exgrupais no contexto pluralista (diversidades culturais) em vez do assimilacionista (conversão a um mesmo padrão), podem incrementar resultados positivos de diferenciação social mútua.

Segundo Sherif (1966), o comportamento intergrupar acontece sempre que os indivíduos de determinado grupo, coletiva ou individualmente, interagem com outro grupo ou membros desse grupo, em termos da identificação grupal deles.

Diferentemente dessa maneira de agir em grupo, o comportamento interpessoal segundo Tajfel (1978) e Brown e Turner (1981), é aquele em que a interação se determina pelas peculiaridades do sujeito e por meio das relações pessoais entre os participantes.

Turner (1982) propôs que a mudança do comportamento interpessoal para o comportamento intergrupar é uma transição da identidade pessoal para a social. Identidade pessoal, para ele, refere-se às autodefinições dos indivíduos, ou seja, a explicitação das suas características pessoais, ao passo que a identidade social denota definições das categorias de pertença. A característica do comportamento seja ele provindo da saliência pessoal ou grupal depende do contexto em que ocorre a interação.

Uma conclusão sensata para essa dinâmica é a clara idéia de que não é uma questão numérica (quantidade de pessoas) que diferencia as duas maneiras de comportamento – intergrupar e interpessoal. Ambas são ações do indivíduo, porém, em

um dado instante, ele age como indivíduo e, em outro momento, como membro de um grupo.

Assim, os indivíduos não veem somente os membros do exogrupo estereotipicamente, mas também interligados aos membros do endogrupo. O comportamento intergrupar é mais uniforme no interior do grupo e em relação ao exogrupo, porque os indivíduos desenvolvem suas atitudes e ações na base dos atributos grupais comuns (Hewstone & Brown, 1986).

Salamone e Swanson (1979) sustentam que do contato com o exogrupo emerge a necessidade de reafirmar-se ou redefinir o endogrupo. Em situações de contato, é provável que haja a revelação das diferenças e, portanto, a causalidade do evento. Um exemplo disso é o trabalho sobre relações intergrupais feito por Jaspars e Warnae (1982) na Indonésia, onde o favoritismo endogrupal e a discriminação exogrupal eram mais intensos e salientes quando grupos étnicos antagônicos moravam lado a lado, do que quando viviam a distância.

Para Tajfel e Turner (1979), os conflitos de interesse entre os grupos produzem relações de oposição, ao mesmo tempo que exacerbam a identificação e a conexão dos indivíduos com o seu grupo. Essas diferenças evidenciam-se com a denominação “fronteiras de convergência”, expressão criada por Brewer e Campbell (1976), para indicar que as identidades grupais são reforçadas pelas diferenças entre os grupos.

Os contatos dessa natureza mostram que a hipótese do contato deve, portanto, resultar em menor simpatia intergrupar e não o contrário. De fato, o pressuposto fundamental da hipótese do contato parece ser a afirmação de que o preconceito é causado pela ignorância em relação ao exogrupo. O exemplo da Indonésia contraria essa posição (Hewstone & Brown, 1986).



Hewstone e Brown (1986) pontuam que estudos feitos por Stephan e Rosenfield (1978) indicam a direção da causalidade ocorrendo do contato para as atitudes, tal como antecipa a hipótese do contato, ou seja, o contato molda as atitudes.

Muitos estudiosos acreditam que é improvável dois grupos se unirem e manterem a harmonia se o contato não for aumentado ou apoiado por fatores adicionais. Quatro fatores são fundamentais para aumentar o contato: metas superordenadas, cooperação, categorias transversais e a manipulação de “estados de expectativas” (Hewstone & Brown, 1986).

As metas superordenadas foram criadas em pesquisas por Sherif (1966) para reduzir o conflito intergrupar. Entretanto, a tentativa de apenas colocar dois grupos opostos de garotos juntos, em um campo de verão, não foi suficiente para reduzir os conflitos. Na verdade o resultado foi o surgimento de trocas hostis entre os grupos (Sherif & Sherif, 1965).

Sherif (1966) notou que seria preciso existir alguma interdependência positiva e funcional entre os grupos antes de o conflito entre eles reduzir-se, para suprimir a simples e insuficiente meta superordenada. Pensando assim, ele criou uma série de metas acumuladas, na qual nenhum grupo poderia atingi-la por si só e ela substituiria outras metas que cada grupo poderia ter ou desenvolver. As metas potencializadas são baseadas na denominação de McClendon (1974), “fundamento lógico utilitário”, quer dizer, as atitudes intergrupais melhoram quando um grupo tem utilidade para o outro; porém, esses métodos foram criticados.

Segundo Feshbach e Singer (1957), as metas superordenadas reduzem o preconceito intergrupar pela criação de um novo endogrupo, dessa forma, a situação não é mais formada por um único endogrupo. Lembramos que o estudo foi feito com grupos de convivência curta, sem um futuro relevante fora daquele contexto, diferentemente de

situações que envolvem grupos naturais com conflitos duradouros, nas quais existe a fixação das identidades separadas, como no caso de católicos e protestantes.

Curiosamente, as metas superordenadas geram motivações para cooperação que foram usadas na redução do conflito intergrupais. Ela foi empregada por Cook (1978) em salas de aula, na tentativa de minimizar tensões entre grupos étnicos. Worchel (1979) confirma que a cooperação pode aumentar a atração intergrupais, a satisfação com o efeito do grupo e a comunicação, bem como reduzir a tensão e levar à confiança.

Worchel (1979) assinala que os grupos em estado de conflito tendem a acentuar as diferenças mútuas e delinear limites grupais. A presença de variáveis que permitem aos indivíduos fazerem discriminações intergrupais, certamente diminui os efeitos positivos da cooperação, e até mesmo podem potencializar o conflito (Hewstone & Brown, 1986).

Heider (1944) diz que, quando a cooperação não funciona em grupos competitivos, a depreciação exogrupal pode ser feita por meio da formação de bodes-expiatórios. Por isso, o exogrupo é culpabilizado e sofre discriminação se não explicar o resultado no qual a saliência dos antagonismos intergrupais emerge, como por exemplo, em uma interação entre indígenas e não indígenas, os primeiros devem desconfirmar que são “oportunistas ou aproveitadores”.

Worchel *et al.* (1978) apontam que a cooperação deve aumentar a atração intergrupais e reduzir a saliência dos limites grupais, bem como suas distinções. A cooperação pode melhorar as atitudes intergrupais se a divisão entre endogrupo e exogrupo for eliminada.

Deschamps e Doise (1978) descobriram que as situações cruzadas (*criss-cross*) reduzem a discriminação intergrupais. Indivíduos foram convidados a avaliar grupos de

peessoas designadas a categorias opostas de acordo com um critério, e depois pertencendo à mesma categoria, de acordo com outro critério. Como resultado, a percepção das diferenças entre os grupos, nessa última situação, foi mais reduzida do que na condição dicotômica. No entanto, uma categoria não se torna a base dominante da identidade social em um cenário particular, quer dizer, eles são resultados de uma situação específica (Hewstone & Brown, 1986).

Existem muitas categorias envolvidas na vida das pessoas, e elas variam de grupo para grupo. No entanto, se os grupos compartilham categorias semelhantes, pouca saliência oposta pode ser encontrada, levando assim, os indivíduos a se verem como semelhantes e interdependentes, em seu contexto de inserção.

De fato o indivíduo apresenta muitas pertenças sociais, ou seja, faz parte de múltiplos grupos que são categorias múltiplas de ação. Ele pode ser protestante ou católico, e, ao mesmo tempo, empregado ou patrão, pode pertencer ao grupo dos torcedores do Goiás ou do Vila Nova (ambos times de futebol do estado de Goiás, Brasil).

Assim, as categorias secundárias são independentes da divisão categórica original. A estrutura social, que contém diferentes pertenças grupais para as pessoas, é integrada e se associa ao dever de lealdade individual a mais de um grupo, como ser fiel ao grupo local e também manter o caráter leal baseado nos grupos de comum ascendência e idade (Hewstone & Brown, 1986).

## 2.1. O contato em ambiente de trabalho

O contato no ambiente de trabalho, segundo Allport (1954/1979) é insuficiente para superar a separação psicológica, pois a estratificação de cargos superiores e subalternos nesses ambientes pode ser tão exacerbada, que o sentido separatista se intensifica.

Corroborando essa linha de pensamento, Minard (1952) avaliou um grupo de trabalhadores brancos, e outro de trabalhadores negros, em uma comunidade de mineração a oeste de Virginia (EUA). Enquanto estavam no interior, das minas, eles trabalhavam harmoniosamente em grupos mistos, até mesmo alternando o comando da equipe – em determinado período monitorada por um supervisor negro e, em outro, por um branco. Do lado de fora, de volta à vida urbana, os dois grupos (brancos e negros) separavam-se, frequentavam restaurantes segregados, e até mesmo vizinhanças isoladas.

Nesse trabalho, podemos notar que nem mesmo o contato próximo de muitas horas diárias fora suficiente para generalizar relações amistosas a outros cenários, ou além de situações específicas. As razões para tal ocorrência encontram-se na existência de diferentes tipos de apoio social e institucional de dessegregação, disponíveis em múltiplos ambientes e cenários (Allport, 1954/1979).

A forma com que o trabalho é organizado e o estabelecimento de sindicatos que criam divisões étnicas podem efetivamente auxiliar a redefinir a relação intergrupala entre indivíduos negros e brancos e, de forma geral, a todo o grupo. Trabalhar com o contato no âmbito intergrupala permite a possibilidade de uma mudança estendida ou mesmo uma reversão da resistência de muitos indivíduos (Hewstone & Brown, 1986).

Para que as experiências de contato se generalizem efetivamente, Cook (1978, p. 103) declara:

“Attitude change will result from cooperative interracial contact only when such contact is accompanied by a supplementary influence that promotes the process of generalization from favourable contact with individuals to positive attitudes toward the group (from which the individual comes)”.<sup>9</sup>

Uma dessas influências suplementares foi implantada no próprio estudo de Cook (1978) que previa a manutenção de experiências agradáveis com indivíduos negros, com informação explícita de normas dos pares grupais (interagir em pares produz igualdade em termos de poder), apoiando relações raciais de *status* igualitário. O grupo de pares era um grupo aproximadamente da mesma idade, do mesmo *status* social e com interesses em comum. Tal apoio foi um incentivo cognitivo para haver generalização de atitudes éticas ao nível intergrupais (Hewstone & Brown, 1986).

Tajfel *et al.* (1971) criaram um programa de pesquisa no qual propositalmente construíram condições mínimas para o desencadeamento da discriminação intergrupais. Assim, foi desenvolvido o “paradigma do grupo mínimo”, que estuda a categorização em uma situação intergrupais neutra, sem conflitos ou ansiedades.

Nesse estudo chegou-se à conclusão que pelo simples fato de um indivíduo estar inserido em um grupo – categoria social – já possibilita tanto a proteção como o favoritismo pelo grupo de pertença, ou seja, o indivíduo tende a resguardar e proteger seu próprio endogrupo (Tajfel *et al.*, 1971). Por essa razão, o exogrupo automaticamente sofre discriminação e preconceito simplesmente pela existência de uma condição saliente mínima que diferencia os grupos (Falcão *et al.*, 2004).

Para que esses pesquisadores chegassem a tal ponto foi preciso investigar e pesquisar identidade social, carga afetiva, emocional e categorias que levam à

---

<sup>9</sup> Tradução: “A mudança de atitude resultará do contato interracial cooperativo somente quando tal contato for acompanhado por uma influência suplementar que promova o processo de generalização do contato favorável com indivíduos a atitudes positivas com relação ao grupo (do qual o indivíduo provém)”.

construção de uma identidade social que produz a imagem positiva de si – “autoestima positiva” – em detrimento dos outros grupos. Quanto maior o grau de pertença ao endogrupo, mais diferenciado do exogrupo ele será para seus membros, ou seja, as pessoas tendem a favorecer seu próprio grupo, por meio das diferenças percebidas como incompatíveis.

Hogg e Abrams (1990) criticam a hipótese da autoestima de Tajfel (1982), pois, segundo eles, não existe uma evidência contundente de que a autoestima do indivíduo seja recrudescida em situação de ameaça específica.

A seguir daremos sequência a essa questão, discutindo a afiliação endogrupal, a qual contribui para a ligação das pessoas ao grupo de pertença e ainda seria uma das bases para a existência do preconceito intergrupar.

### **3. Afiliação Endogrupal e Preconceito**

De acordo com Brown e Zagefka (2005), o preconceito é fundamentalmente um fenômeno intergrupar (envolve pessoas do endogrupo e do exogrupo), e, por isso o preconceito endogrupal contra o exogrupo age como se o endogrupo fosse mais relevante do que o grupo externo.

Para Allport (1954/1979), as afiliações endogrupais têm importante papel no conjunto de elementos que dão origem ao preconceito, e o endogrupo é formado a partir do momento em que seus membros usam o termo “nós” com a mesma significância essencial entre si, ou seja, a ligação endogrupal depende do contexto no qual o indivíduo se encontra, porque é permeada por uma constante e elástica mudança processual (Brown & Zagefka, 2005).

Dependendo da situação, a saliência grupal pode ser mais intensa e, assim, o grupo tende a estabelecer fronteiras ou mesmo se proteger do “perigo” de contato com

membros de determinado exogrupo. Quando um grupo de não indígenas se encontra em um ônibus com um membro indígena, pode haver o isolamento explícito, evitando o contato próximo com esse indígena, ou seja, eles se sentarão o mais distante possível do membro exogrupal.

A pertença, para Allport (1954/1979), não é permanentemente fixa. Ela pode ser afirmada convictamente em um contexto e, em outro não, dependendo sempre da necessidade de autovalorização do sujeito (como no exemplo citado) (Brown & Zagefka, 2005). Portanto, a identidade social não é estática, ela é dinâmica, e a sua centralidade varia de acordo com a situação. Em situações de conflito intergrupar, ela se torna mais enfatizada e exacerbada, e, em uma situação de cooperação intergrupar, ela fica mais diluída, como mostrou Sherif (1966) em sua teoria do conflito real.

Allport (1954/1979) enfatizou como é importante o conteúdo de identificação das pessoas do endogrupo, por exemplo, duas pessoas que se identificam com o mesmo endogrupo podem alimentar diferentes concepções do significado desse grupo, e uma adota uma categorização mais heterogênea e inclusiva do que a outra. Ele se preocupou com a distinção entre os endogrupos e os grupos de referência, percebendo que a consciência (no sentido de conhecimento) das pessoas em relação às suas pertenças endogrupalis nem sempre coincidiam com os desejos daquelas pertenças dos grupos de referência.

Portanto, é possível saber se alguém se sente fortemente ligado a algum grupo, conforme a identificação com a pertença grupar ou com o desejo de ser como os membros de outro grupo – o grupo de referência. Allport (1954/1979) propôs que a significância endogrupal (“potência”, como ele a nomeou) reduz-se com o aumento crescente de categorias.

Segundo Allport (1954/1979), a ligação endogrupal é psicologicamente originada por razões mais primárias (básicas). Por isso, não necessariamente desencadeará preconceito ou hostilidades na presença de outros grupos, e a coesão endogrupal aumenta nessas condições. Para ele a união do grupo pode realmente aumentar em situações de conflito, mas não quer dizer que existirá preconceito ou hostilidade, como por exemplo, o conflito intergrupar (Brown & Zagefka, 2005).

#### **4. Culpa e Vergonha Coletivas – Diferenças e Implicações**

O foco dessa seção é direcionado à discussão teórica dessas emoções, suas repercussões no sistema social, no âmbito pessoal e suas diferenciações, ao mesmo tempo que discutiremos as emoções grupais.

Antes de darmos início aos conceitos propriamente ditos, consideramos ser apropriado discutir um pouco a respeito das emoções intergrupais. Nas relações intergrupais, os exogrupos geralmente desencadeiam reações afetivas de caráter negativo, e diferentes emoções são demonstradas por comportamentos ofensivos e defensivos. Esse primeiro comportamento (ofensivo) é definido pela necessidade de o grupo empenhar-se no desprezo ao exogrupo, seja psicológica ou fisicamente, para prejudicá-lo; em oposição, o comportamento defensivo imprime o anseio de afastar-se, desprezar e mesmo evitar o exogrupo (Devos *et al.*, 2003).

Entretanto, segundo Devos *et al.* (2003), as tendências de comportamentos (ofensivos ou defensivos) dependem de sentimentos (emoções) exogrupais provocados e ligados à situação, ou seja, a situação determina a emoção grupal que desencadeia o conflito.

Indubitavelmente, variadas emoções estão presentes nesse contexto intergrupar; por exemplo, um grupo pode temer a existência de um poderoso e ameaçador exogrupo.



Avaliar o exogrupo como violador de padrões morais contribui para a manifestação da repugnância, e o ódio sempre é produzido pelo conflito entre grupos. A frustração pode ocorrer quando um exogrupo atrapalha a execução de metas e ações do endogrupo (Devos *et al.*, 2003).

No caso dos indígenas, ressentimentos também podem ser notados quando os não indígenas têm a sensação de que benefícios “não merecidos” são dirigidos aos povos indígenas, e assim por diante. Essas emoções estão presentes em nossas relações diárias induzindo cadeias de comportamentos intergrupais específicos.

De acordo com Devos *et al.* (2003), as reações emotivas são provocadas por configurações de crenças ou cognições, e dependendo da avaliação ou interpretação de alguma situação, os indivíduos enfrentarão emoções específicas.

Trata-se de emoções individuais que atingem a personalidade da pessoa. Contudo, a teoria das emoções intergrupais argumenta que, quando os aspectos da identidade social estão salientes, as avaliações de eventos relevantes à identidade social em particular também provocam emoções. Uma situação em que, de fato, não há preocupação pessoal, pode surpreendentemente incitar emoções em indivíduos, que estejam preocupados com o bem-estar grupal ou, em razão de alguma ameaça (exogrupal) ao seu grupo ou à identidade grupal. Portanto, emoções de base grupal são experienciadas em favor do grupo de pertença em detrimento do exogrupo (Devos *et al.*, 2003).

Desde o início dos estudos sobre a culpa coletiva, as emoções e seus antecedentes tiveram suas características investigadas por aspectos idiossincráticos. No entanto, para Branscombe, Doosje e McGarty (2003), algumas emoções sociais relevantes são condicionadas com base nas saliências da relação intergrupala, por isso, é de grande importância teórica compreender como as emoções são compartilhadas entre

os membros dos grupos, em determinada situação histórica. Segundo esses autores, a culpa coletiva não é de forma alguma universalmente experienciada, apesar de ser uma resposta social presente em vários grupos sociais ao redor do planeta.

A culpa no plano individual pode receber a denominação de emoção autoconsciente, ou seja, ela é internamente sentida. Para ela ocorrer, é preciso que os indivíduos compartilhem conjuntos de padrões ou regras morais, que o *self* vivenciou e teve responsabilidade pelos desvios, violações ou erros (Baumeister, Stillwell & Heatherton, 1994; Lewis, 1993; Tangney & Fisher, 1995; Weiner, 1995).

Claro que se trata de uma definição intrapsíquica, ou seja, pressupõe-se que ela resulte de processos cognitivos internos. Portanto, espera-se que a culpa se revele quando houver uma dissonância entre como determinado indivíduo (1) pensa que outro indivíduo (2) de seu grupo deveria ter agido, e como esse indivíduo (2) em verdade age ou agiu (Doosje *et al.*, 1998).

No aspecto individual, a culpa é consequência da inconsistência entre os padrões internalizados do indivíduo e seu comportamento peculiar, e ainda está associada a tendências a atos pretendidos para compensar as injustiças praticadas no passado. Por exemplo, apesar de alemães nascidos após 1945 não terem nada a ver com o holocausto e suas atrocidades, eles podem vivenciar a culpa a partir do momento em que o comportamento de seus ascendentes depreciadores for demonstrado saliente, com todo o conjunto característico de dominação aplicado naquele período, que por sinal foi violento e devastador (Doosje *et al.*, 1998).

Muitos autores, como demonstraremos adiante, debateram a questão da culpa coletiva como resultado dos atos de membros endogrupais. Baumeister e Hastings (1997) argumentam que os estadunidenses contemporâneos poderiam reconhecer que a escravidão se consolidou como um grave crime histórico contra os negros. Dessa forma,

sentiriam a manifestação da culpa coletiva e, ao mesmo tempo se reconheceriam como representantes de indivíduos brancos que foram os algozes dos negros em determinada época, podendo possivelmente desculparem-se pelos atos dos seus membros grupais.

Branscombe, Doosje e McGarty (2003) estabeleceram alguns critérios para auxiliar a percepção da culpa coletiva e quando ela é desencadeada e desenvolvida efetivamente. Eles procuraram, portanto, identificar as condições críticas para a culpa coletiva ser experienciada e os fatores que contribuem para a intensidade dessa emoção de base grupal, para então definir as consequências sociais que emergem dela.

Segundo Lickel, Schmader e Barquissau (2004), a palavra culpa diz respeito a duas respostas emocionais; quando o indivíduo diz: “eu me sinto culpado”, e quando se julga responsável por determinado evento: “eu sou culpado”. O primeiro aspecto, do sentir-se culpado, está ligado ao fato de o indivíduo assimilar o efeito das causas de determinado evento do passado endogrupal, como, por exemplo, o não indígena pode desencadear o sentimento de compaixão pelos atos danosos que seus antepassados cometeram ao grupo dos indígenas.

Já o segundo aspecto, o indivíduo assumir que é culpado, envolve o fato de ele estar diretamente ligado a algum evento danoso no presente. Podemos citar, por exemplo, os não indígenas proprietários de terras perto das regiões reservadas aos povos indígenas sentirem culpa pelo que tem ocorrido nos últimos anos, em confrontos muitas vezes mortais entre fazendeiros e indígenas, em regiões nas quais a disputa é acirrada e deixa marcas irreparáveis às tribos envolvidas.

De acordo com Doosje *et al.* (1998), as pessoas podem sentir culpa coletiva se o comportamento dos membros endgrupais demonstrar incoerência com as normas e valores do próprio grupo. Os indivíduos podem sentir tanto culpa individual como culpa coletiva, dependendo da saliência da autodefinição nos planos pessoal ou social. O

primeiro compreende aspectos pessoais e relações entre as pessoas (extremo interpessoal), e o segundo é determinado pela ligação dos indivíduos ao grupo (extremo intergrupar), idéia desenvolvida por Tajfel e Turner (1979) mediante o contínuo pessoal-social.

De acordo com Branscombe, Slugoski e Kappen (2004), a aceitação da culpa coletiva tem mais chance de ser desencadeada quando a atenção se volta para o papel do endogrupo nos atos danosos executados contra o exogrupo, em vez do sofrimento vivenciado pelo exogrupo. Por exemplo, o estabelecimento de uma medida para que os não indígenas percebam o quanto os atos brutais de extermínio e discriminação dos membros endogrupais do passado foram prejudiciais aos indígenas será mais eficiente para desencadear a culpa coletiva, em vez de destacar o sofrimento vivenciado pelos não indígenas.

Doosje *et al.* (1998) concluem que a culpa pessoal é vivenciada no plano da identidade pessoal, em razão da discrepância entre os valores humanitários e o comportamento individual. A culpa coletiva acontece pela divergência entre esses mesmos valores, e o comportamento de outros membros do endogrupo, ocorre no plano da identidade social, em razão da categorização das pessoas ao grupo, da inevitabilidade de sua aceitação e, claro, em virtude da própria transgressão moral do grupo apresentar-se saliente.

McGarty, Anutei e Hendres (2001) realizaram estudos sobre os australianos aborígenes que receberam desculpas dos australianos não aborígenes pelos maus-tratos cometidos no passado, em um dia intitulado “*sorry day*”, em português: “o dia da desculpa”. Essa medida envolveu a tentativa de mobilizar os australianos não aborígenes a perceberem os danos causados aos australianos aborígenes. Posteriormente, eles foram encorajados a demonstrar seus sentimentos em relação a esse

exogrupo depreciado e assinaram de forma simbólica e individual um pedido de desculpas pelos aborígenes.

Considerando os abusos contínuos existentes entre grupos de *status* diferentes, para McGarty, Anutei e Hendres (2001) a culpa coletiva provinda dos maus-tratos contra grupos em desvantagem se manifesta quando o endogrupo se percebe como responsável direto pelas atrocidades.

McGarty *et al.* (2005) comentam que se a culpa coletiva pode envolver a disposição a reparações, então os sentimentos de culpa coletiva dos australianos não aborígenes poderiam também prever tanto o apoio por desculpas pessoais, como pelas desculpas coletivas restitutivas, envolvendo medidas governamentais oficiais.

Segundo Baumeister, Stillwell e Heatherton (1994), a culpa faz que as pessoas busquem se desculpar ou reparar os fatos prejudiciais desencadeados pelo seu grupo, mas ela é um sentimento do dia a dia também (faz parte dos relacionamentos humanos), ou seja, pode ser utilizada como manipulação, sustentação de autocontrole ou até para educar crianças, por exemplo. Com a antecipação da culpa coletiva, os indivíduos evitam situações desagradáveis e perturbadoras e também realizam ações por conta dela, como a reparação. Entretanto, os autores alertam que infelizmente a culpa coletiva tem sido preterida nos estudos de personalidade e pela própria Psicologia Social, ou seja, as publicações nessa área são escassas.

Ainda de acordo com Baumeister, Stillwell e Heatherton (1994), a culpa coletiva ocorre entre as pessoas e em meio às suas relações, e não simplesmente no seu interior. Por isso, o fato de as pessoas provocarem culpa em outras é um forte atributo que confirma o seu fenômeno interpessoal. Seguindo essa perspectiva, a culpa coletiva permite estabelecer comprometimentos simbólicos entre os indivíduos, os quais permitem fortalecer os laços sociais entre os grupos.

Achados muito interessantes de Regan (1971) confirmam que a culpa coletiva age como mediadora de ajuda dos que depreciaram, ou seja, sentir culpa pode fazer que o agressor sinta vontade de ajudar aqueles que padecem, em razão de seus atos anteriores. E por que isso acontece? De acordo com Baumeister, Stillwell e Heatherton (1994), a visão interpessoal da culpa coletiva auxilia a compreensão dessa afirmação, pois a ajuda é um gesto de confraternização, e a culpa, por desencadear ansiedade, é justamente a emoção que ameaça a estabilidade dessa camaradagem, e, por isso, provavelmente será extinta após a melhoria das relações entre os grupos. Portanto, a ajuda implica superação da ameaça e restauração da igualdade intergrupar.

Se os grupos se dão bem e se houve reparações, reconciliações e redução das diferenças entre eles, houve, mudança na situação intergrupar de fato. Então, a culpa coletiva tende a enfraquecer-se e, por conseguinte, se torna desnecessária (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

Para Baumeister, Stillwell e Heatherton (1994), o fato de uma pessoa se predispor a ajudar determinado indivíduo quando sente culpa, ou seja, auxiliar qualquer membro de um grupo oprimido e mesmo desconhecido, sem estabelecer compromisso íntimo, é de grande importância. Trata-se da generalização, conceito desenvolvido por Allport (1954/1979), que produz laços sociais sólidos entre os grupos em conflito, ou entre o indivíduo estranho que poderia buscar vingança pelos danos históricos não resolvidos. Por exemplo, nós poderíamos ajudar qualquer indígena ou todo o grupo indígena (generalização), e não apenas um indivíduo isolado.

Segundo a concepção de desigualdade interpessoal, a dimensão da ajuda está ligada à percepção do dano causado. Nesse caso a culpa coletiva serve como meio de desejar o reparo total dos danos; é como se o transgressor desfizesse totalmente o ocorrido (Baumeister, Stillwell & Heatherton, 1994). Ela difere do mecanismo de

compensação, que de fato remove a desigualdade, mas retorna ao início sem deixar o gosto de perdão, como ocorre no caso do reparo efetivo em que é estabelecida a resolução total dos conflitos ou o perdão pelos atos danosos.

Embora a compensação seja indispensável, é certo também que ela simplesmente não é tão eficiente e suficiente para estabelecer um relacionamento amistoso entre os grupos, pois os indivíduos exogrúpicos depreciados podem desejar a vingança de alguma forma se a resolução dos problemas não se efetivar, como dissemos anteriormente. Deve ocorrer então, a fusão entre compensação e perdão, manifestada pelo reconhecimento e pela disposição em modificar a situação de infortúnio referente aos danos perpetrados a determinado exogrupo envolvido.

A culpa coletiva tem como papel principal desencadear o altruísmo e reforçar os laços sociais entre os grupos (Berscheid & Walster, 1967). No entanto, é necessário que primeiro exista uma divulgação da censura pública sobre atos prejudiciais, pois, conforme Katzev *et al.* (1978), sem essa medida os agressores não aumentarão por si só a ajuda às suas vítimas e, segundo, é também necessário que a culpa coletiva, como dívida, se instale no contexto interpessoal para a ajuda manifestar-se.

A culpa coletiva não é necessariamente desencadeada em contextos transgressivos. Ela pode, da mesma forma, emergir em contextos em que pessoas a sentem por terem recebido recompensas ou algumas coisas a mais que outras pessoas, em condições nas quais os desempenhos foram semelhantes (injustiça por benefício desigual), segundo achados de Austin, McGinn e Susmilch (1980).

Para Baumeister, Stillwell e Heatherton (1994), a excessiva exposição da culpa coletiva pode fazer que o indivíduo abandone a relação, pelo fato de desencadear sentimentos desagradáveis. Portanto, é adequado produzir quantidades limitadas e ocasionais de culpa coletiva, para o indivíduo envolver-se na relação e,

consequentemente sentir a culpa coletiva e desenvolver comportamentos reparatórios. Com essa reflexão, percebemos que a culpa coletiva pode ser um fardo se mal conduzida, ou seja, ela já é por si só aversiva, e precisa ser dosada. As pessoas podem evitar a culpa coletiva por ela ser uma emoção que manifesta tensão e aversão.

De acordo com Iyer, Leach e Crosby (2003) foram estabelecidos muitos programas em prol da igualdade racial, como os relatados por Kravitz *et al.* (1997), com ações afirmativas realizados nos EUA, em relação aos negros. Entretanto, um dos importantes ingredientes para introduzir essa condição de equanimidade entre os grupos não foi aplicado – a compensação. Na verdade, os programas propõem políticas que permitam oportunidades iguais a todos, mas poderia ser melhor caso adicionassem a compensação e o reparo afetivo às vítimas que sofreram o processo discriminatório (Kravitz *et al.*, 1997).

A simpatia é uma grande aliada na causa contra as desigualdades grupais, pelo fato de predizer apoio à igualdade de oportunidades e à compensação. Assim, sentir simpatia pelo outro grupo pode ser mais eficiente do que apenas sentir culpa coletiva, pois a simpatia é emocionalmente vivenciada e permite ao grupo motivar-se mediante esforços amplos para melhorar as condições daqueles grupos em desvantagem (Iyer, Leach & Crosby, 2003). Experimentos realizados por esses mesmos pesquisadores mostraram que a simpatia é uma emoção significativamente baseada nos outros, ou seja, quando pensamos no que ocorreu de mal aos outros, ela pode emergir.

Portanto, a hipótese de que a simpatia é uma emoção centrada no outro e associada a medidas políticas de igualdades e de compensação foi confirmada em oposição à culpa coletiva, que é de base pessoal e agregada apenas à compensação. A percepção centrada no outro também permitiu notar a discriminação, e que, os indivíduos sentiram também simpatia por um grupo que não tinha sido exclusivamente



discriminado pelo seu endogrupo, ou seja, a simpatia não envolve responsabilidade ou recriminação pessoal, além de abranger mais grupos.

Doosje *et al.* (1998) criaram experimentos com o objetivo de saber se a culpa coletiva pode estar presente no endogrupo, pelo fato de os indivíduos conhecerem seu próprio passado histórico. Assim, esses autores encontraram resultados que mostram a existência significativa da culpa coletiva, quando o passado depreciador do grupo em relação a outro grupo é demonstrado por manipulação.

Os indivíduos sentiram mais culpa coletiva quando seu grupo menosprezou (por manipulação em situação artificial) outro grupo no passado. Eles sentiram culpa coletiva pelo comportamento de seu grupo, embora não tenham se envolvido sistematicamente no desprezo ao exogrupo. Lembramos que esses são resultados obtidos em níveis grupais, quer dizer, é a experiência da culpa de base grupal. Portanto, não é um estudo mediado pela disposição individual à experiência da culpa pessoal.

Segundo Doosje *et al.* (1998), membros de baixa identificação grupal que agiram de forma danosa em relação a outros grupos tenderam a sentir elevados níveis de culpa coletiva e predisposição à reparação, ao mesmo tempo em que atribuíram o comportamento endogrupal a causas internas. Diferentes desses indivíduos são os que se identificaram intensamente com o endogrupo, e, com esse sentimento acreditaram serem “superiores” ao exogrupo prejudicado, eliminando qualquer indício que levaria às reparações ou restituições. Essa é a razão pela qual apresentaram baixos níveis de culpa coletiva (Doosje *et al.*, 2004). Ao contrário daqueles pouco identificados com sua pertença grupal, as pessoas muito identificadas atribuíram a autoria de atos danosos cometidos ao exogrupo, a causas externas, como por exemplo, ao Estado e não ao próprio grupo depreciador.

Segundo a teoria da identidade social de Tajfel e Turner (1986), a autoimagem do indivíduo representa dois elementos: o individual e o componente grupal (o grupo propriamente dito). Essa teoria pressupõe que, parte da autoimagem dos sujeitos origina-se dos grupos sociais a que pertencem e também que as pessoas possuem a noção de distinção da representação individual, ou seja, detêm o discernimento de quem são. Em outras palavras, quanto maior for a identificação endogrupal para cada indivíduo (o EU propriamente dito), mais as emoções serão compartilhadas. Portanto, caso ocorra com aspectos positivos (júbilo grupal, por exemplo), é provável que emoções de cunho negativo, como a culpa coletiva, também sejam difundidas na relação endogrupal, podendo contribuir assim para subseqüentes reparações ao exogrupo.

A teoria da identidade social preconiza que o *self* é visto como se fosse um verdadeiro exemplar do grupo, em vez de um indivíduo separado e singular, assim que o sujeito se categoriza como membro legítimo do grupo. Nessa situação, as semelhanças entre os membros de um mesmo grupo tornam-se mais salientes do que as diferenças existentes entre eles (Tajfel & Turner, 1986). Dito de outra forma, tanto as representações mentais do *self* como as do endogrupo estão conectadas entre si (Simon, Hastedt & Aufderheide, 1997; Simon, Plataleo & Mummendey, 1995; Tajfel & Turner, 1986). As pessoas também se definem como membros grupais, abraçam os eventos ocorridos no endogrupo, preocupam-se com eles, e conseqüentemente, afetam-no (Devos *et al.*, 2003).

Um pouco diferente da teoria anterior, porém complementar a ela, é a teoria da autocategorização de Turner *et al.* (1987), a qual preconiza que os indivíduos categorizam a si mesmos e os outros em termos de suas pertencas grupais – autoconceito social (por exemplo, quando o time favorito de um grupo ganha uma partida, eles se regozijam, porém quando perde, os indivíduos se decepcionam). Dessa

forma, podem dispor de sentido do ambiente social e atuarem como um grupo, ou seja, fica mais fácil obter o significado de quem são por identificarem-se com grupos sociais. E mais, existem indícios de que a identificação com o grupo e a acentuação dessa identidade grupal em algumas situações podem potencializar a autoestima. No caso dos indígenas, eles sentem orgulhosos de que a sua sabedoria botânica auxilia a cura de várias enfermidades que a medicina ocidental não dava conta. Para Turner *et al.* (1987), as pessoas organizam e distinguem sociocognitivamente uma característica social – identidade social – por meio de um grau de abstração superior que permite perceber o próprio eu e as outras pessoas no mundo social.

Esse estágio de respostas emocionais do grupo, tanto positivas como negativas ou ameaçadoras, são moderadas pelo nível de identificação grupal. A lógica está presente no quanto as pessoas se sentem identificadas com seu grupo, ou seja, a extensão do orgulho a nível grupal varia conforme a reputação do grupo. Se ele for visto como negativo, a identificação fica comprometida e a pessoa se distancia do grupo. No entanto, se a visão sobre o grupo for positiva, as pessoas se aproximam e se identificam ao grupo com vigor (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

Não podemos esquecer que emoções em nível de agrupamento são engendradas se os indivíduos categorizam-se efetivamente como pertencentes ao grupo. Portanto, ocorre o sentimento de orgulho de uma realização grupal positiva, ou culpa baseada em ações grupais nocivas, quando a idéia de categoria grupal está introjetada, ou seja, se a pessoa sente que pertence ao grupo (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

Para que se possa vivenciar a culpa ou a vergonha coletivas pelo grupo de alguém, é preciso que o grupo seja visto como pivô causador do evento condenável ou danoso. Dessa forma, as atribuições determinarão a percepção da culpa coletiva inerente

ao evento e a culpabilidade será encontrada nos indivíduos endogrupais. A atribuição do grupo culpado exige um julgamento de causalidade e um motivo contundente, evidenciando que o acontecimento foi injustificado, quer dizer, os indivíduos sentirão culpa coletiva se perceberem que os membros endogrupais foram os causadores de determinado evento danoso e ilegítimo (Lickel, Schmader & Barquissau, 2004).

Os mesmos autores exemplificam essa situação com os fatos ocorridos nos Estados Unidos da América durante a Segunda Guerra Mundial, que não provocam culpa coletiva. Quando os estadunidenses descendentes de japoneses foram levados a campos de concentração, milhares de estadunidenses não descendentes de japoneses interpretaram essa medida como justificável por conta da necessidade de segurança nacional. Eles deixaram de proteger os direitos civis dos imigrantes japoneses, apesar de não terem sido os próprios estadunidenses descendentes de japoneses os perpetradores dos ataques de Pearl Harbor, e sim a nação japonesa.

No caso dos ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, os cidadãos estadunidenses acreditam serem necessárias e justificadas as ações de questionamento do Federal Bureau of Investigation (FBI), por exemplo, ao analisar o *status* da pessoa, perguntar de onde são, ou mesmo questionar se são muçulmanos e pertencentes a nações árabes. No entanto, com o passar dos anos e com a dispersão da ameaça e da ambiguidade da situação, os americanos poderão, em oposição, sentir culpa e vergonha coletivas por essas mesmas medidas (Lickel, Schmader & Barquissau, 2004).

Todavia, Doosje *et al.* (1998) e Doosje *et al.* (2004), comentados anteriormente, dizem que se for estabelecida uma forte identificação com o grupo nacional, os indivíduos terão maiores dificuldades em lidar com os fatos que foram danosos a outros grupos, incluídos na história de seu passado grupal, que os indivíduos com menor vínculo endogrupal, mas que apresentam sua autocategoria como cidadãos

intacta. O fato de indivíduos pouco identificados com seu grupo de pertença considerar as ações imorais e danosas de seu grupo de pertença em relação ao exogrupo, inseridas em sua identidade nacional poderá permitir a possível emergência da culpa coletiva.

No entanto, Doosje *et al.* (2004) destacam que a existência de uma interpretação negativa (ou ilegítima) da história endogrupal compartilhada pelos membros altamente identificados pode fazer a culpa existir. Dessa forma a culpa coletiva será mais forte entre tais indivíduos, o que é um excelente indício para estabelecer medidas que, de alguma forma, desencadeiem a autopercepção dos danos causados por esses grupos.

Muitos grupos, em todas as culturas, de acordo com Leach, Iyer e Pedersen (2006), percebem que seus endogrupos levam vantagem estrutural sobre outros exogrupos e podem até mesmo julgar esse fato injusto (culpa de base grupal). Quando o sentimento de culpa coletiva ocorre, eles podem ter como meta o desejo de compensar os danos perpetrados ao exogrupo.

Outro sentimento interessante para melhorar as relações sociais intergrupais é a presença da ação “positiva” desencadeada pela raiva, ou seja, ela não é de todo desprezível ou negativista, pois é uma forte preditora de levar os sujeitos ao engajamento em ações políticas específicas. Além de a raiva poder emergir em relação aos outros, também pode ser direcionada ao próprio grupo de pertença e associada à culpa. Segundo Ortony, Clore e Collins (1988), isso acontece pelo grupo ter agido injustamente em relação aos exogrupos. Os autores citam a situação dos estadunidenses descendentes de europeus, que notam seu endogrupo em vantagem injusta sobre os estadunidenses afrodescendentes, e, por conta disso, se prontificam a receber ajuda governamental e institucional para estabelecer compensações a esses grupos

minoritários oprimidos. Nesses casos, a culpa coletiva tem potencial baixo para ação (Iyer, Leach & Crosby, 2003, estudo 1; Swim & Miller, 1999).

No entanto, precisamos diferenciar o desejo de metas abstratas compensatórias da disposição em agir especificamente, no que tange ao trabalho de compensar os grupos discriminados. É necessário agir com medidas específicas, que, de fato, promovam disposições para estabelecer ações concretas que vão além das metas abstratas, tais como: enviar cartas, demonstrar organização para atos e, como os autores sugerem, votar em candidatos políticos oriundos de grupos em desvantagem. Sem essas realizações concretas, pouco se alcançará além de efêmeras abstrações (Leach, Iyer & Pedersen, 2006).

Segundo Branscombe, Doosje e McGarty (2003), a culpa coletiva ocorre quando o endogrupo percebe que foi responsável por atos injustos cometidos em relação a determinado exogrupo ou mesmo pela violação de padrões morais. A culpa pessoal desencadeia-se quando existe discrepância entre as ações que o indivíduo aceita e as que não aceita, ou seja, quando a ação fere aquilo que ele considera inadmissível, por exemplo, o genocídio.

Como já salientado, a culpa coletiva pode emergir mesmo em uma situação em que não exista a participação pessoal ou responsabilidade pelo resultado negativo (Branscombe, 2004; Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

Por essa razão, segundo Branscombe (2004), a culpa coletiva é classificada como uma emoção intergrupar que se sustenta pela categorização da pessoa no endogrupo (ação de base grupal), e existe o compartilhar da identidade grupal entre os membros, quer dizer, o indivíduo age como membro grupal e não como indivíduo (Tajfel & Turner, 1979, 1986).

Branscombe (2004) desenvolveu uma perspectiva de processo psicossocial destacando quatro principais variáveis antecedentes da culpa coletiva, dentre elas, os três preditores proximais que se encontram perto do ponto de origem que determina a emoção de culpa coletiva, e um quarto preditor, mais distante. Os três primeiros são: o grau de responsabilidade endogrupal pelo dano cometido a outro grupo, a percepção da ilegitimidade ou da imoralidade das ações ou do *status* do endogrupo e por último a percepção dos custos (dificuldades) e dos benefícios de alcançar uma relação mais justa com o outro grupo.

De acordo com Branscombe (2004), esses itens provocam consequências diretas na culpa coletiva, agindo como mediadores da identidade e identificação endogrupal em correlação com a culpa.

O quarto item e mais distante preditor da culpa coletiva nesse modelo é a identificação endogrupal – saliência, normas grupais e foco causal do ocorrido – que se origina no endogrupo ou no exogrupo. Dito de outra forma: como indivíduos com identificações endogrupalis análogas diferenciam-se ao lidarem com informações negativas (narrações de fatos danosos) provindas ora do endogrupo ora do exogrupo. Como esses indivíduos interpretam informações provenientes do seu próprio grupo e/ou como eles interpretam as que provêm do exogrupo? Essa premissa é determinada conforme a identificação endogrupal, ou seja, ser vigorosamente identificado ou não com o grupo de pertença influencia a interpretação dos eventos.

Muitas pesquisas, como as de Wohl e Branscombe (2004), têm demonstrado que a saliência categorial e a utilização de algumas categorizações que justifiquem a relação intergrupar (exploração, por exemplo) afetam e reduzem a probabilidade de existir a culpa coletiva, a empatia e o perdão, por meio de variáveis proximais de

percepção de responsabilidade, ilegitimidade e de custos para atingir a justiça plena (Branscombe, 2004).

Por exemplo, se a responsabilidade do dano histórico causado não for vista como exclusiva de um determinado grupo, mas compartilhada por outra categoria social (outros grupos), então pouca responsabilidade é encontrada e, conseqüentemente, pouca culpa coletiva existirá nesse grupo. Embora a responsabilidade seja importante e quase sempre interligada à legitimação das atitudes, de nada adiantará (no que diz respeito à existência da culpa coletiva) se os atos perpetrados forem vistos como legítimos. Portanto, a percepção da ilegitimidade das ações danosas causadas e do *status* grupal é um excelente preditor para que o endogrupo experiencie a culpa coletiva.

Para Branscombe, Doosje e McGarty (2003), alguns pré-requisitos para a experiência da culpa coletiva compreendem a percepção de que algumas ações podem ser prejudiciais aos outros e também quando se reconhece que essas mesmas ações violam um padrão importante.

De acordo com Lickel, Schmader e Barquissau (2004), o aspecto fundamental para reduzir os conflitos intergrupais é quando se compreende o momento em que os indivíduos experienciam a culpa coletiva ou o pesar, e mesmo quando acreditam serem seus atos justificadamente depreciativos e moralmente violentos. Para esses autores, a natureza das experiências emocionais das pessoas forma preditores essenciais de ações que muitos indivíduos assumem em respostas aos acontecimentos intergrupais. Assim, é possível prever as ações grupais.

Tanto a culpa como a vergonha originam-se na percepção que o indivíduo desenvolve em relação à responsabilidade grupal, pelo infortúnio cometido a outro grupo (Lewis, 1971; Tangney, 1992, 1995). Alguns acontecimentos que ocorram e que envolvam elementos negativos em relação aos aspectos que estão ao controle do



comportamento do sujeito favorecerão a fixação da culpa coletiva como resposta emocional preponderante.

De modo oposto, a vergonha será cogitada como resposta emotiva dominante, se o evento for interpretado como algo negativo relacionado às qualidades imutáveis do indivíduo, ou seja, as ligadas à autoimagem (o indivíduo pode desejar ser outra pessoa). Em outras palavras, as pessoas tendem a sentir culpa coletiva pelo que elas fizeram e, no entanto, se sentem envergonhados pelo que elas são (Lickel, Schmader & Barquissau, 2004).

Todavia, é certo que tanto a culpa como a vergonha apresentam um componente coletivo como característica de sua estrutura (Brown *et al.*, 2008). Adiante discutiremos mais detalhadamente essas emoções.

Brown *et al.* (2008), em sua pesquisa sobre culpa e vergonha coletivas, chegaram à conclusão de que, em um curto espaço de tempo, as duas emoções apresentam associações análogas e positivas em relação a atitudes reparatórias. Para os autores, à medida que os indivíduos percebem uma oportunidade de eliminar o incômodo de sentir a vergonha limpando a imagem endogrupal, podem por exemplo, estabelecer alguma medida de reparação, em razão da necessidade, suscitada pela vergonha de manter a sua reputação incólume.

No entanto, a longo prazo, pode ser que os indivíduos neguem os sentimentos e cognições ligados a esse tipo de situação (a vergonha), ou seja, reduz-se a disposição para reparar o dano causado, como consequência, emerge a esquiva da situação. Já a culpa implica reparação tanto a curto como a longo prazo.

Muitos autores concordam que a culpa coletiva, como preditora da reparação, pode fazer que os indivíduos busquem corrigir os atos cometidos em relação aos membros exogrupalis; e essa reparação existe como consequência, e não como

componente da culpa coletiva. Entretanto, a vergonha ocorre quando os sujeitos não possuem controle sobre as ações endogrúpicas, bem como desde o instante em que o grupo é exposto e recebe considerações com base em suas incompetências e fraquezas (Branscombe, Slugoski & Kappen, 2004; Lickel, Schmader & Barquissau, 2004).

Ainda de acordo com Brown *et al.* (2008), a culpa coletiva está mais próxima das orientações prósociais, ao passo que a vergonha se aproxima de fortes autoavaliações negativas, preocupações com a reputação e comportamentos evitativos.

Brown e Cehajic (2008) seguem esse pensamento e afirmam que a vergonha é, de fato, orientada por conteúdos internos referentes às consequências daqueles atos prejudiciais à imagem do próprio indivíduo ofensor, ao passo que a culpa coletiva se concentra em malfeitorias, e suas consequências para as vítimas. Por isso, a empatia é mais correlacionada à culpa do que à vergonha. No entanto, as duas emoções podem emergir simultaneamente, ou uma de cada vez, em situações nas quais o sujeito perceba que seu comportamento é de natureza ilegítima (Brown *et al.*, 2008).

Brown *et al.* (2008) ainda queriam saber as consequências dos sentimentos de culpa com ou sem a vergonha. Segundo eles, é possível dizer que o elevado nível de vergonha, com suas implicações de evitação, pode efetivamente restringir as consequências prósociais, desencadeadas pela culpa coletiva. Assim, para produzir efeitos intergrupais positivos, deve haver a combinação da culpa coletiva e níveis baixos de vergonha coletiva, ao menos quando se deseja promover resultados positivos para os grupos.

Para Lewis (1971), tanto a culpa como a vergonha coletivas são compostas de afeto negativo e de forte componente coletivo; entretanto, há diferenças entre elas. A vergonha envolve implicações negativas para o autoconceito da transgressão cometida, ou seja, o indivíduo pensa consigo mesmo que cometeu uma ação prejudicial a alguém,

ou que é uma má pessoa, ou que pelo menos ela é vista dessa forma pelos outros e que é impossível modificar isso; sente-se, portanto, constrangido ao entrar em contato com essas lembranças. Já na culpa coletiva, a ênfase fundamental é dada à transgressão e às suas consequências para os outros; quer dizer, o sujeito pode pensar que fez alguém sofrer com sua atitude nociva, porém pode motivar-se a estabelecer reparações pelos danos causados.

Portanto, existe grande diferença entre essas duas emoções. A vergonha coletiva parece ser um sentimento mais intenso e aversivamente sentido; por exemplo, ela apresenta associação com o ódio, e o indivíduo tende a esquivar-se da situação. Já a culpa coletiva pode ser enquadrada na nomenclatura de empatia (Niedenthal, Tangney & Gavanski, 1994; Tangney, 1991; Tangney *et al.*, 1992; Tangney *et al.*, 1996).

A culpa coletiva é contrária ao medo e ao ódio e permite à pessoa perceber o erro cometido, bem como que outros indivíduos também notem o ocorrido como inadequado. A sua base são os relacionamentos entre os indivíduos; é sentir-se culpado por determinado acontecimento que fez outras pessoas sofrerem. A culpa coletiva envolve uma ação pessoal e grupal, e o comportamento pode ser alterado para reparar o ocorrido, ao passo que a vergonha se mostra voltada internamente ao indivíduo (Baumeister, Stillwell & Heatherton, 1994).

De acordo com Baumeister, Stillwell e Heatherton (1994), a culpa coletiva favorece os laços sociais, pois ela auxilia o destaque das normas comuns do meio social, e são pontuados, por exemplo, respeito e preocupação mútua entre os grupos e também ocorre uma influência interpessoal da culpa coletiva. Mesmo uma pessoa de pouco prestígio pode fazer que outras pessoas percebam suas maneiras e como foram prejudicadas. A culpa coletiva não depende do poder formal para existir, e até mesmo é melhor que a situação nem envolva esse poder, já que a sua indução é realizada pela

descrição do próprio indivíduo (sem poder), vítima da covardia de outra pessoa ou grupo.

O papel da culpa coletiva reintegra a igualdade nas relações, e o laço social é muito relevante apesar do poder ser dispensado, pois a culpa coletiva ocorre apenas se os autores das depreciações demonstram preocupação com a vítima. Ela deve ser a fonte de distribuição do sofrimento na relação agressor/vítima. Em outras palavras, quando o agressor sente culpa coletiva, ele diminui o seu contentamento e isso representa comprometimento com a vítima. Assim a vítima pode sentir-se melhor se o agressor tiver experienciado a culpa coletiva, e então pode ser mais fácil estabelecer contatos amistosos (interações) entre os grupos (Baumeister, Stillwell & Heatherton, 1994).

Como já foi dito, Austin, McGinn e Susmilch (1980) confirmaram que a culpa coletiva também pode ser sentida quando a pessoa percebe que recebeu mais do que merecia em relação às outras pessoas que não receberam tanto. Ao contrário, aqueles que receberam pouco podem sentir ódio, ressentimento e terem a sensação de que foram enganados (Baumeister, Stillwell & Heatherton, 1994).

Apesar da previsão de Lewis (1971), não há sempre e exclusivamente uma tendência dominante para a reparação quando se fala em culpa coletiva. O autor concorda porém que a vergonha coletiva não é preditora de reparações (Brown & Cehajic, 2008; Roseman, West & Schwartz, 1994; Tangney *et al.*, 1996).

Os experimentos de Brown e Cehajic (2008) mostraram fortes e significativos resultados em reparar os atos prejudiciais, justamente nessas situações previstas, em que a culpa coletiva é mediada pela empatia com relação ao exogrupo, e a vergonha coletiva, pela autopiedade do endogrupo. Surpreendentemente, a vergonha também é mediada pela empatia ao exogrupo, no entanto, essa empatia ocorre com o objetivo de

proteção da autoimagem do endogrupo e não está voltada à reparação dos danos causados ao exogrupo.

Lewis (1971) considera a vergonha uma emoção que resulta da autopercepção negativa; é a impressão de que existe um caráter pessoal defeituoso de alguma forma. Diferentemente, para outros autores, a vergonha está interligada aos danos ocorridos à reputação de alguém pelo fato de seus erros terem sido expostos publicamente (Smith *et al.*, 2002). Apesar dessa divergência e da contestação sobre como conceitualizar essa emoção, as duas maneiras de caracterizar a vergonha – autopercepção negativa e a preocupação com a reputação – são intimamente interligadas.

A vergonha coletiva para os indivíduos que a sentem, é que os outros têm dele uma imagem de incompetência, ausência de controle, fraqueza e repugnância (Branscombe, Slugoski & Kappen, 2004). Ela tem origem na percepção de que atos endogrupais confirmam ou revelam uma característica defeituosa da identidade social do indivíduo e que, portanto, é a verdadeira essência daqueles que formam o endogrupo causador de determinados danos (Lickel, Schmader & Barquissau, 2004).

No entanto, apesar de muitos autores compartilharem a idéia de que a vergonha coletiva está voltada mais para comportamentos evitativos do que para reparatórios, Brown e Cehajic (2008) acrescentam que é possível haver atitudes de reparação provindas da vergonha e de redução de aspectos que ameaçam a imagem do grupo.

O sistema de reparação da vergonha coletiva proposto por Brown e Cehajic (2008) é diferente da culpa coletiva (empatia), porque prediz que ela é sentida mais internamente, ou seja, com orientação de um olhar interno de autocompadecimento grupal. Os autores usam essa nomeação em razão do grupo crer que a verdadeira vítima é ele próprio e que as pessoas devem sentir pena dele e não do exogrupo. Essa reação facilita o enfrentamento da situação na qual os indivíduos de um grupo prejudicaram

outras pessoas. Algumas formas de reparação podem aliviar esses sentimentos, se ela for executada publicamente, limpando, dessa forma, a reputação manchada do endogrupo.

A reputação de algum indivíduo aos olhos de outros indivíduos, segundo Mead (1934), é um aspecto decisivo que permite ao indivíduo desenvolver seu autoconceito ou a noção de si mesmo. Por exemplo, ele pode antecipar o que o outro irá pensar de sua própria ação, ou seja, a formação da identidade, para o autor está ligada ao processo de assumir o lugar do outro no plano reflexivo, para que se possa se reconhecer como indivíduo singular.

É provável que as estratégias para lidar com o critério de reputação da vergonha existam para tentar reparar a imagem pública do indivíduo, por assim dizer, ela será realçada e melhorada aos olhos dos outros, se isso ocorrer. As duas formas conceituais anteriores – autopercepção negativa e preocupação com a reputação – consideram que a vergonha leva à evitação.

De acordo com Niedenthal, Tangney e Gavanski (1994), quando as pessoas se lembram de situações de culpa e vergonha, os seus sentimentos de vergonha apresentam a contradição (pensamento contra-atitude) de que a pessoa deve ser diferente do que ela realmente é, ao passo que, na culpa, a contradição pode ser sentida quando a pessoa pensa que deve se comportar diferentemente do habitual.

Analisando pelo aspecto da atribuição, os indivíduos sentem culpa no momento em que atribuem um evento negativo à causa interna e controlável (por isso querem se comportar de modo diferente), mas supõe-se que as pessoas sentem vergonha quando elas consideram que um acontecimento negativo teve uma causa interna e imutável (por isso desejam ser diferentes e evitam a situação) (Weiner, 1995).

Entendemos essa complexa esfera se pensarmos que o indivíduo não tinha controle sobre a situação do passado por sentir vergonha. Entretanto, quando a culpa é sentida, as pessoas podem perceber que existe a possibilidade de controlar o evento e, portanto, alterar o comportamento para outros modos (Wicker, Payne & Morgan, 1983).

Conforme Lickel, Schmader e Barquissau (2004), as respostas de culpa e vergonha coletivas são norteadas por inúmeros tipos de identidade social, por exemplo, em grupos primários, como família ou entre grupos de amigos. Em relação às identidades mais amplas, podemos citar nacionalidade, etnicidade ou mesmo as adoções religiosas.

Esses autores e outros ligados à Psicologia do Desenvolvimento e à Antropologia (Fiske, 1992; Gil-White, 2001; Hamilton, Sherman & Castelli, 2002; Hirschfeld, 1995; Wilder & Simon, 1998) investigaram como se desdobra a força intuitiva das pessoas. Os estudos demonstram que os indivíduos possuem idéias intuitivas sobre a natureza dos grupos sociais, e incluem uma tipologia de grupos que se distinguem entre os diferentes tipos de relação social ou diferentes dimensões da relação social.

Lickel, Schmader e Barquissau (2004) confirmam essa importante e indispensável percepção. Conhecer as intuições dos indivíduos sobre como os grupos se estruturam é muito importante para saber como eles mesmos interpretam acontecimentos passados praticados por seus amigos grupais (membros de seu grupo).

Essa noção também serve para entender como os sujeitos veem os atos dos membros exogrúpicos. Não menos importante é o estudo de Lickel, Schmader e Barquissau (2004), segundo o qual existe uma influência produzida pelas percepções de como os indivíduos se veem interligados às outras pessoas, por meio da pertença grupal e de como os indivíduos avaliam a autorrelevância das ações dos membros endogrúpicos.

Portanto, a hipótese é que os aspectos da relação social sobre a percepção da imutabilidade ou essencialidade do grupo, que predizem sentir vergonha coletiva, levam os indivíduos a considerarem a forma como os atos endogrupais espelham sua própria autoimagem. Lickel, Schmader e Barquissau (2004, p. 45) dizem que:

“other aspects of social association that are related to the interconnections or *interdependence* of people within a group influence how people appraise the controllability of their fellow group-members’ behaviour, which predicts feelings of collective guilt”.<sup>10</sup>

As pessoas sentem-se envergonhadas ao perceberem que suas atitudes demonstram um defeito em seu caráter. Essa emoção caracteriza-se pelo sentimento de autoconsciência e medo constante de que sejam repelidas pelas outras pessoas (Lewis, 1971; Wicker, Payne & Morgan, 1983).

De acordo com Lickel, Schmader e Barquissau (2004), a culpa e a vergonha coletivas são de fato desencadeadas pelas malfeitorias realizadas pelas próprias pessoas. Com base em algumas avaliações, os autores adicionam que tanto uma como a outra podem ser experienciadas em razão da malfeitoria cometida por outra pessoa do grupo ou pelo grupo como um todo.

Lickel, Schmader e Barquissau (2004) argumentam que avaliar um acontecimento intergrupar em relação ao controle de alguém sobre a situação pode ser muito importante para prever a culpa coletiva. Por outro lado, avaliar um evento intergrupar sobre como a imagem disposicional de alguém é ameaçada pelo evento (“será que eu poderia ter feito diferente?”) prediz a existência da vergonha coletiva. A pertença grupal, portanto, pode ser um preditor desses sentimentos intergrupais.

---

<sup>10</sup> Tradução: “outros aspectos da relação social que são relacionados às interconexões ou *interdependência* das pessoas dentro de um grupo, influencia como as pessoas avaliam a controlabilidade do comportamento de seus companheiros grupais, o qual prediz sentimentos de culpa coletiva”.



A culpa coletiva, produzindo o efeito psicológico de possível prevenção de eventos negativos, permite aos indivíduos perceberem que eles têm controle sobre a situação, tanto durante o início dos atos causadores do evento, como no decorrer das suas repercussões progressivas. Já a vergonha coletiva emerge quando os indivíduos sentem que a revelação de algum aspecto imperfeito de sua identidade pessoal ocorreu – essencialismo; dessa maneira, a vergonha se origina da percepção de que os atos endogrúpicos confirmam ou desvelam um traço defeituoso da identidade social de algum indivíduo (Lickel, Schmader & Barquissau, 2004).

Certamente, os dois sentimentos grupais (culpa e vergonha coletivas) podem ocorrer concomitantemente em resposta a algum fato ocorrido. No entanto, o que debatemos nos parágrafos anteriores é que cada um desses sentimentos se origina de fontes interpretativas contrárias dos acontecimentos e de diferentes implicações para o autoconceito dos indivíduos (Lickel, Schmader & Barquissau, 2004).

Por conseguinte, por meio da culpa coletiva, as pessoas sentem que os erros cometidos pelo seu endogrupo envolvem algo interligado ao seu comportamento pessoal (deveria ou não deveria ter feito). No entanto, dentre as ações envolvidas com a culpa existe uma grande possibilidade de predisposição à mudança em futuros eventos ou relacionamentos. Passando pela vergonha coletiva, os sujeitos imaginam que as malfeitorias praticadas pelo seu endogrupo supõem alguma coisa sobre quem eles são realmente, ou seja, pela natureza real de quem são por cometerem um ato socialmente reprovável – ter sido cruel, por exemplo.

Segundo Lickel, Schmader e Barquissau (2004) é preciso que o pesquisador conheça como o indivíduo interpreta o evento em relação a si próprio para então prever a resposta emocional que ele apresentará concernente às malfeitorias praticadas pelo seu endogrupo. Esse conhecimento é necessário porque tanto a culpa como a

vergonha coletivas podem incitar grande quantidade de respostas diferentes aos acontecimentos endogrúpicos. Compreender os fatores que produzem a culpa coletiva é mais essencial e significativo do que aqueles que desencadeiam a vergonha coletiva, por meio de diferentes processos avaliativos e teóricos citados ao longo desse capítulo. A razão é que culpa prediz mais sentimentos de reparação do que a vergonha.

Lickel, Schmader e Barquissau (2004) propõem que algumas relações endogrúpicos têm maior propensão de desencadear sentimentos de culpa coletiva, por exemplo, quando os indivíduos percebem que prejudicaram determinado exogrupo e como consequência compartilham a idéia de que devem reparar de alguma forma os atos danosos cometidos. Outros tipos de associações do endogrupo são mais prováveis na evocação da vergonha coletiva; por exemplo, quando as pessoas se sentem envergonhadas ou pensam que os atos cometidos representam sua verdadeira essência, ou seja, são ofensores natos e não podem mudar isso. Assim, se afastam da situação pela vergonha ser um sentimento desagradável e não predizer empatia.

Tendo como base que a culpa é um sentimento que prediz a existência de empatia e reparação, a seguir trabalharemos a questão empírica dela e sua repercussão para os envolvidos nas relações intergrupais.

#### **4.1. Estudos empíricos da culpa coletiva**

Doosje *et al.* (1998, estudo 1) desenvolveram um experimento objetivando compreender a culpa coletiva, em uma situação em que se elimina a responsabilidade pessoal pelo resultado prejudicial que determinado exogrupo sofrera.

Os pesquisadores deduziram que, se os participantes acreditassem que eles próprios tinham maltratado o exogrupo, poderiam ter uma base pessoal para sentir culpa coletiva em relação ao dano vivenciado pelo exogrupo. Entretanto, se os participantes

acreditassem que foram pessoalmente justos e imparciais no tratamento do exogrupo, não existiria base pessoal para sentir culpa coletiva referente ao tratamento que o exogrupo recebera.

Essa dinâmica foi estabelecida por conta da necessidade imperativa de testar a hipótese de que as pessoas podem sentir a culpa coletiva mesmo quando não exista nenhuma base pessoal de culpa. Assim, os pesquisadores produziram uma manipulação de *feedback* falso da história do grupo.

Doosje *et al.* (1998) encontraram, como resultado significativo, um forte nível de culpa coletiva na situação em que o indivíduo pertencia a algum grupo que se comportara de maneira preconceituosa, comparado ao comportamento justo e simpático que seu endogrupo tinha demonstrado em relação ao exogrupo. É importante dizer que a situação ocorreu, mesmo quando o indivíduo não tinha esboçado preconceito contra o endogrupo, ou seja, na ausência de qualquer relação com os acontecimentos.

De fato, a culpa coletiva pode ser experienciada mesmo quando o indivíduo não demonstre em nenhum momento, algum tipo de ação no maltrato de outro grupo ou mesmo quando nada teve a ver com os fatos, quer dizer, está livre de qualquer responsabilidade pelo dano executado, o que ocorre por ele agir em razão de sua pertença e não de sua condição individual (Tajfel & Turner, 1979). Em resumo, se um grupo age de modo considerado inapropriado, em moldes psicológicos como nesses experimentos, por conseguinte, as pessoas podem efetivamente sentir culpa coletiva (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

No entanto, Branscombe, Slugoski e Kappen (2001) demonstraram que não existe correlação entre culpa coletiva e culpa individual, ou seja, a pessoa em determinada situação, pode até achar que seu grupo seja responsável pelos atos discriminatórios, mas pessoalmente pode acreditar que não é responsável por isso.

Portanto, o sentimento coletivo não é necessariamente correlacionado com o individual (Kugler & Jones, 1992).

Além do mais, o grau em que a culpa coletiva é apresentada, concernente à história endogrupal, não é relevantemente correlacionado às medidas para avaliar adesão a padrões morais individuais. Esses padrões são autoestima, desejabilidade social ou crenças sobre o mundo em geral e oportunidades iguais (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

Pudemos perceber que culpa coletiva é significativamente relacionada com muitas medidas teoricamente importantes, em termos grupais. Branscombe, Doosje e McGarty (2003) citam o exemplo dos estadunidenses brancos que demonstram graus elevados nos escores das medidas de dominância social, como o de ser racista.

Nesse caso, eles têm baixa probabilidade de aceitar a culpa coletiva pelos atos racistas perpetrados pelos seus antecedentes grupais. Na direção contrária, os indivíduos que demonstraram maior culpa coletiva, têm maior possibilidade de apoiar ações afirmativas a favor de minorias grupais negras, que foram depreciadas por pessoas brancas no passado (Branscombe, Slugoski & Kappen, 2001). Aceitar a culpa coletiva é uma idéia consolidada nas linhas do mundo social somente pela existência da orientação política mais liberal, ou seja, uma política que se caracterize pela autonomia e responsabilidade própria do indivíduo, como podemos notar nos trabalhos de alguns pesquisadores nos EUA (Branscombe, Slugoski & Kappen, 2001), na Austrália (McGarty, Anutei & Hendres, 2001) e na Holanda (Doosje *et al.*, 1998, 2001). Segundo esses estudos, para aumentar a culpa coletiva é preciso existir políticas liberais. Entretanto, as políticas liberais têm sido criticadas e constantemente acusadas de serem descontextualizadas. Significa dizer que a princípio não possui uma dimensão social, mas sim uma restrita abordagem relacionada a aspectos individuais.

Apesar da correlação entre orientação política e aceitação da culpa coletiva em membros de grupos dominantes, Branscombe, Doosje e McGarty (2003) dizem que as respostas direcionadas aos prejuízos históricos do exogrupo em seus estudos, como por exemplo, a disposição para reparações, foi mediada pela culpa coletiva e não pela orientação política. De acordo com Branscombe, Doosje e McGarty (2003), é importante perceber que existem diferenças grupais na disposição em aceitar a culpa coletiva, refletindo os antagonismos grupais de poder e domínio cristalizados, em determinados contextos sociais. Na Holanda, Por exemplo, a culpa coletiva, com referência à ocupação colonial da Indonésia, é apontada nos trabalhos de Doosje *et al.* (1998) e Zebel, Doosje e Spears (2001). No Canadá, os que falam inglês têm maiores probabilidades do que os que falam francês em aceitar a culpa coletiva pelos atos prejudiciais cometidos no passado, contra grupos linguísticos, como os esquimós (Branscombe, Slugoski & Kappen 2001).

Dijker (1987) realizou um trabalho objetivando identificar os tipos de emoções que holandeses autóctones experienciam quando confrontados com membros das três maiores minorias étnicas da Holanda – surinameses e trabalhadores da Turquia e do Marrocos. Ele encontrou quatro categorias de emoções (todas elas emoções individuais reunidas em um tipo comum de ação): ansiedade, irritação, preocupação e humor positivo. Essas emoções estão associadas significativamente às atitudes em relação a surinameses, turcos e marroquinos, ou seja, elas emergiam quando o indivíduo se confrontava com um sujeito de algum dos três grupos étnicos, produzindo a discriminação, em virtude da irritação, por exemplo.

Essas investigações evidenciam que culpa coletiva não é apenas uma questão de extensão do tempo, por haver eventos históricos envolvidos e ela também não é um fenômeno universalmente experienciado em todos os prejuízos cometidos aos

exogrupos. O sucesso na disposição em aceitar a culpa coletiva depende do conjunto de características estabelecidas nas relações intergrupais (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

## **4.2. Quando a culpa coletiva pode emergir?**

Para que a culpa coletiva seja vivenciada, o grupo dominante deve perceber que essa dominância e o atual *status* podem ser resultado da exploração do exogrupo (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003). A seguir, discutiremos a presença da culpa coletiva nas categorias sociais de maior prestígio no contexto social, ou seja, os grupos dominantes e com *status* elevado.

Branscombe, Doosje e McGarty (2003) propuseram a existência de duas situações indispensáveis para que os membros desses grupos possam sentir a culpa coletiva. Eles devem autocategorizar-se como membros grupais e perceber seu grupo como responsável direto pelo ato saliente ilegítimo, ou pelo conjunto de condições que fere o valor moral habitualmente consentido pelo exogrupo.

Portanto, os dominadores necessitam categorizar-se como membros do grupo que causou o fato danoso. Se as pessoas não o fizerem, poderão evitar qualquer dissabor originado do grupo e, portanto, a recusa em aceitar a culpa coletiva pelos atos cometidos por seu grupo se mantém.

Ainda de acordo com Branscombe, Doosje e McGarty (2003), por essa razão é que a categorização social se torna importante para que os indivíduos se submetam à sensação de pertença e, conseqüentemente, aceitem a culpa coletiva, o que, não é tão simples como parece. Aqueles cidadãos brasileiros, por exemplo, que têm sua descendência oriunda de qualquer país europeu, podem preferir elegerem-se como brasileiros descendentes de europeus (identidade submissa) e não como brasileiro

propriamente dito (identidade dominante). Resulta, portanto, na rejeição da culpa coletiva em determinadas situações, como, no caso da identidade dominante brasileira, o massacre de muitos indígenas no passado.

De fato, para que a culpa coletiva se estabeleça, as ações e mesmo a inércia – falta de ações do endogrupo da pessoa – devem receber uma grande atenção. Diferentemente da culpa coletiva, o insulto moral ocorre em situação de maltrato ou prejuízo de um exogrupo a outro, como no caso dos estadunidenses. Eles podem ser cobrados e hostilizados pelos danos cometidos a grupos étnicos em Ruanda, porém não têm motivos para sentirem culpa coletiva, pois o insulto envolve o sentimento de injustiça e não de culpa (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

Segundo a teoria da autocategorização de Turner *et al.* (1987), o grau de identificação permite à pessoa perceber-se como membro grupal. Aqueles que mais se identificam com o grupo se autocategorizam em termos de sua pertença, em comparação aos pouco identificados. É certo que a noção de pertença ao grupo dominante, ou seja, a autocategoria, é necessária para aceitar a culpa coletiva, mas não é imprescindível que exista alta identificação ou envolvimento com o grupo.

Doosje *et al.* (1998, estudo 2) ilustram muito bem a assertiva com participantes holandeses que se identificavam em níveis altos ou baixos com o seu grupo nacional. Apresentaram-se então três versões antagônicas sobre a ocupação holandesa na Indonésia.

Na situação em que a história do grupo era eminentemente negativa, isto é, na qual os holandeses foram considerados exploradores responsáveis pela morte de muitos indonésios, tanto os holandeses de alto como os de baixo grau de identificação com seu grupo relataram sentir culpa coletiva. No entanto, quando a história foi contada com traços positivos dos holandeses relacionados aos ótimos trabalhos prestados às

instituições na Indonésia, a culpa coletiva apresentou-se baixa em ambos os grupos de identificação.

Doosje *et al.* (1998) também estabeleceram a condição ambígua da história desse endogrupo, que produziu uma diferença entre os sujeitos. O endogrupo foi apresentado tanto responsável pelos resultados negativos como pelos positivos. Assim, como esperado, os altamente identificados com seu grupo sentiram menor culpa coletiva em comparação com os pouco identificados. No entanto, na situação ambígua, a culpa coletiva correlacionou-se negativamente com o apoio às ações de reparação. É como se o endogrupo altamente identificado também ter agido positivamente com o exogrupo anulasse os atos negativos cometidos por ele (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

Quando as pessoas têm baixa ligação com a identidade grupal, porém se categorizam socialmente, elas reconhecem os pontos negativos de seu próprio grupo, por assim dizer, produzindo grande culpa coletiva (esse é o papel mediador da identidade). Ao contrário, aqueles altamente identificados com o endogrupo tendem a defendê-lo, pois, agindo dessa forma, a culpa coletiva provavelmente seria diminuída (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

### **4.3. Situações que implicam aumento ou redução da culpa coletiva**

Os grupos dispõem com toda certeza de inúmeras maneiras para impedir que sua história seja considerada imoral ou deturpada. Pensando essa elaboração grupal, Buruma (1999), nota que o grupo explorado alega que, em sua história, foi mais vitimizado do que o outro. Um exemplo desse fenômeno mostra tal situação: o fato de os japoneses compararem os ataques das bombas atômicas estadunidenses lançadas em Hiroshima e Nagasaki nos dias 6 e 9 de agosto de 1945, respectivamente, em fins da



Segunda Guerra Mundial, com os ataques dos japoneses à base naval estadunidense de Pearl Harbor, em 7 de dezembro de 1941.

Pode-se concluir que o grupo reduz o rigor dos atos intergrupais (considera que seu ato não foi assim tão grave, como o que sofrera) por considerar justificável agir em resposta às explorações do exogrupo. Nesse caso, é a condição de retaliação que emerge como justificativa, já que foram mortas aproximadamente 2 mil pessoas em Pearl Harbor, ao passo que morreram quase 200 mil pessoas nas cidades japonesas atacadas.

Branscombe, Doosje e McGarty (2003) afirmam que esse comportamento intergrupais de justificativa não é considerado pelo grupo como subversivo, mas sim, justo. O grupo explorador pode implementar outros meios de rebaixar a culpa coletiva e também legitimar os atos endogrupais; dessa maneira, a violação moral pode ser minimizada e pode ocorrer de diferentes formas. O grupo pode até admitir as ações prejudiciais, mas tentará justificar suas próprias atitudes como provocadas pelos grupos vitimizados (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

O meio comum e infeliz de reduzir a culpa coletiva do endogrupo é justamente pela justificativa de que o exogrupo é ameaçador e pode ser danoso à integridade endogrupal (Baumeister, 1999). Desumanizar o exogrupo também pode excluir a culpa coletiva, pois com essa medida, a discriminação não é vista como ofensiva.

O sofrimento dos indígenas brasileiros, ao longo dos séculos, pode ter origem nessa premissa, pois o não indígena o considera desumano e selvagem e passa a justificar as ações de discriminação como justas e desprovidas de ofensas ou infrações. Dessa forma, a culpa coletiva não se manifesta. A princípio, o não indígena deve perceber essas ações como injustas, sem fundamentos e ilegítimas para então desenvolver a disposição em reparar os danos e as ofensas sucessivas dirigidas aos

povos indígenas. Outra forma de anular a culpa coletiva consiste negar o envolvimento do endogrupo com a violação moral (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

Para Branscombe, Doosje e McGarty (2003), a existência da culpa coletiva entre os membros do grupo dominante é mais difícil de ser desencadeada se não existir contestação da legitimidade da diferença de *status* entre os grupos envolvidos. Essa relação é sempre permeada por grupos de caráter dominante – os dominadores exercem o “poder” coercitivo e muitas vezes opressor sobre os dominados, e, conseqüentemente a culpa coletiva pode ser evocada pela assimilação de formas ilegítimas dos *status* díspares. No entanto, quando a diferença de *status* é notada por forte legitimação, ou seja, as pessoas do grupo depreciador percebem seu *status* atual como legítimo e adequado, haverá pouca culpa coletiva no grupo dominador. Os não indígenas proprietários de terras em localidades próximas às tribos indígenas, por exemplo, podem achar legítima a expulsão dos indígenas, e justificam a invasão pelo plantio de alimentos indispensáveis à nação brasileira.

A culpa coletiva pode emergir se o grupo oprimido desenvolver uma discordância de opinião entre os “dominadores”, evidenciando a ilegitimidade das vantagens (desconfirmação do domínio) de base grupal desses últimos. Do contrário, é improvável que a culpa coletiva se encontre no grupo dominante (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

Montada e Schneider (1989) obtiveram informações relevantes, confirmando que quanto mais os indivíduos percebem uma causalidade entre sua posição grupal privilegiada e a posição de inferioridade dos outros grupos, mais provável será o aumento dos relatos de danos históricos. Portanto, uma grande contribuição para o aumento da culpa coletiva está relacionada às diferenças recorrentes em *status* entre os grupos que são vistas como ilegítimas. A culpa coletiva será confirmada no caso da

vantagem do grupo dominante ser considerada ilegítima, ou seja, não haverá lugar para culpa coletiva se as posições grupais antagônicas forem percebidas (erroneamente) como legítimas e desprovidas de qualquer conteúdo dominador ou exploratório de um grupo sobre outro.

Doosje *et al.* (2001) demonstraram, em outros estudos que a forma de reparação já ocorrida pode influenciar a extensão pela qual a culpa coletiva é vivenciada, dependendo do grau de ligação ao grupo nacional revelado pelas pessoas.

Curiosamente, aqueles indivíduos com baixa identificação sentiram menos culpa coletiva, em comparação com os de alta identificação, quando os experimentadores disseram que o governo havia se desculpado pelos danos causados aos grupos vitimizados. No entanto, quando foi dito aos indivíduos de elevada identificação ao grupo que o seu governo negociara com o legado do passado colonial em moldes pecuniários, sem o pedido de desculpas é claro, eles sentiram menor culpa coletiva do que os de reduzida identificação.

Os indígenas brasileiros poderiam desencadear maior culpa coletiva nos não indígenas por esses últimos perceberem os atos violentos perpetrados contra os indígenas no passado. Atualmente também, foram introduzidos programas, campanhas de respeito a esses grupos e pedidos de desculpas em relação aos atos devastadores executados em tempos pretéritos. Contudo, qualquer discussão relacionada à promoção de ofertas de benefícios financeiros dirigidas aos indígenas pode causar indignação aos não indígenas.

Branscombe, Doosje e McGarty (2003) argumentam que a culpa coletiva pode ser reduzida por meio de várias maneiras diferentes entre ambos os grupos de elevada e baixa identificação. Os sujeitos de alta identificação parecem evitar a ameaça à sua identidade pelo fato de poderem considerar que existe uma comprovação contundente

da ilegitimidade de atos cometidos; assim, o pedido de desculpas dos atos endogrupais anteriores é visto como inapropriado. Já os indivíduos de baixa identificação grupal podem sentir menor culpa coletiva ao reconhecerem os pontos negativos de sua história nacional e parecem considerar as reparações monetárias insuficientes para suprimir os danos causados no passado. Percebemos que a culpa coletiva pode ser minimizada por inúmeros meios entre os indivíduos de alta ou baixa identificação grupal dependendo da relação intergrupala estabelecida.

Para Barkan (2000), os grupos reprimidos por si só não terão sucesso em induzir a culpa coletiva nos grupos depreciadores, embora em geral sejam esses mesmos grupos os responsáveis pela tentativa de discutir o grau de legitimidade das ações anteriores, cometidas pelo grupo dominante. Deve, portanto, ser incluída uma forma convincente para atingir grupos dominantes, com o argumento de que os grupos em desvantagem possuem legítimas alegações da inconsistência dos atos grupais cometidos pelos dominadores em detrimento dos dominados.

Segundo Branscombe, Doosje e McGarty (2003), a culpa coletiva pode ser estimulada nos casos em que exista reflexão ou discussão em relação à história do endogrupo, e quais as consequências explicativas para que possam existir *status* intergrupais diferenciados no presente.

Se o grupo dominante permanece invariavelmente ligado à sua perspectiva histórica de origem e perpetua essa justificativa sem maiores considerações, pouca culpa coletiva se fará presente sobre as diferenças em *status* (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003). Zebel, Doosje e Spears (2001) argumentam que os membros de grupos dominantes que percebem a elevada diferenciação de *status* como ilegítima podem sentir culpa coletiva no momento de aceitação da perspectiva dos grupos depreciados, considerando a natureza da relação intergrupala.

De fato, com todas as dificuldades em estabelecer a culpa coletiva, fica claro que ela existe em raras situações, pois as pessoas dispõem de grandes quantidades de defesas, sempre objetivando protegê-las da experiência de culpa coletiva. Na verdade, como mencionamos, para existir a culpa coletiva as pessoas precisam categorizar-se como membros do grupo dominante que explorou e destratou outro grupo, e por fim, devem perceber como ilegítimos os atos danosos cometidos aos outros grupos (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

Dissemos que a culpa coletiva pode motivar os indivíduos a minimizarem as desigualdades encontradas entre os grupos, entretanto, nada garante a existência concreta desse fato. Considerando essa limitação, Branscombe, Doosje e McGarty (2003) pontuam então que a culpa coletiva ocorrerá quando existir contínua vantagem dos membros do grupo dominante e no momento em que os esforços para mudança forem percebidos como possivelmente executáveis, embora eles possam ser vistos como inadequados para estabelecer reparações aos grupos depreciados, ou seja, a culpa coletiva pode existir quando o grupo dominante se convencer de que a violação moral ocorrida é de fato ilegítima.

A aceitação da culpa coletiva realmente medeia a relação entre a percepção da ilegitimidade da história grupal e a compensação exogrupal, segundo estudos confirmatórios de Doosje *et al.* (1998, 2001) e Swim e Miller (1999). Ao mesmo tempo, ela pode estimular a “obrigação” de pedido de desculpas ao grupo oprimido, sobretudo, entre aqueles de baixa identificação grupal (Doosje *et al.*, 2001). Um exemplo mundial, destacado anteriormente nesse trabalho e de grande relevância ilustrativa, pode expor a base dessa dinâmica: o caso em que os não aborígenes assinam os “*sorry books*” equivalentes a “registros de desculpas” para os aborígenes na Austrália no dia intitulado “*sorry day*”, “o dia da desculpa”.

McGarty, Anutei e Hendres (2001) mostram que essa forma de sentir a culpa coletiva na Austrália prediz que o apoio ao pedido de desculpas na esfera pessoal seja mais eficiente do que o apoio oficial de desculpas lançado pelo governo, ou seja, a emoção coletiva prediz melhor a ação individual do que a ação coletiva. Entretanto, uma confusão pode ser hipotetizada dessa complexidade na pergunta de Branscombe, Doosje e McGarty, (2003, p. 60): “Why should a collective emotion be a better predictor of a personal action than support for a collective action?”<sup>11</sup>

Segundo Branscombe, Doosje e McGarty (2003), essa pergunta pode ser respondida em dois tempos. A primeira possibilidade de resposta refere-se aos gastos representados pelas formas oficiais de apresentar desculpas (poderia envolver, por exemplo, reivindicações dos indígenas sobre restituição material), em comparação aos pedidos de desculpa individuais. Como demonstraram os estudos de Schmitt, Branscombe e Brehm (2000); se o custo oficial é percebido como muito alto nas exigências de ações reparatórias futuras, a culpa coletiva é menor em comparação aos casos nos quais os gastos são vistos como baratos, ou seja, pela desculpa individual; sem dúvida alguma, existem consequências políticas e econômicas quando as desculpas oficiais estão envolvidas.

Assim, as desculpas coletivas podem reduzir os conflitos intergrupais, mas são interpretadas como respostas dispendiosas que emanam da culpa coletiva. A segunda explicação é um alerta para o fato de que o sujeito pode ser forçado a responder à culpa coletiva, por meio dos aspectos políticos contextuais (McGarty, 2000).

Um entrave aos pedidos de desculpas e reconciliação entre os grupos é o fato de muitas vezes não emergir tal pedido em razão do grau de conflito entre eles, já que é inevitável e indispensável a presença do perdão (reparo afetivo) e a disposição para tal

---

<sup>11</sup> Tradução: “Porque uma emoção coletiva deveria ser um melhor preditor para uma ação pessoal do que o apoio a uma ação coletiva?”

nessas condições. Barkan (2000), em relação ao Japão, por exemplo, afirma que o fracasso na reestruturação dos relacionamentos com os grupos prejudicados, deve-se à má vontade do governo japonês em pedir desculpas oficiais pelos crimes de guerra.

Os pedidos de desculpas que não apresentam em seu âmago as mudanças sociais podem ser negativamente notados pelo grupo depreciado, exigindo, portanto, do grupo dominante a remissão pelo passado opressor. Logicamente, se os pedidos de desculpas ficarem sujeitos aos gastos exigidos para aperfeiçoar as inúmeras condições de desonra (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003). De acordo com Branscombe, Doosje e McGarty (2003), é possível dizer que a culpa coletiva influencia os muitos processos políticos pela motivação do pedido de desculpas oficial e pelas restaurações concretas dos grupos em desvantagem.

A culpa coletiva também motiva desculpas como meio de livrar-se das formas elevadas de gastos sobre a reparação, bem como motiva a desculpa como símbolo da disposição do grupo dominante em realmente instituir reparações pelo passado danoso. A verdadeira mudança social a ser alcançada é provinda das desculpas. Desculpar-se de algo significa que atitudes errôneas pregressas foram reconhecidas, e, assim, traduz o desiderato grupal em desculpar-se e receber a aceitação do pedido do grupo prejudicado como válido e muito importante.

O pedido de desculpas deve ocorrer de tal forma que ambos os grupos ganhem com a ação de culpa coletiva, ou seja, o grupo oprimido recebe o reconhecimento de sua situação histórica, bem como de sua atual história, e o grupo opressor se beneficia da herança de seu próprio passado, desenhado entre os dois grupos em forma de reconciliação e superação do histórico conflituoso. Trata-se de uma forma de reescrever o passado em uma nova página que se configura (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

Enfim, ainda segundo Branscombe, Doosje e McGarty (2003), a culpa coletiva leva sim a desculpas, mas existe uma ligação negativa à disposição dos indivíduos (se o grupo como um todo não se desculpar) para a geração de futuras reparações, quer dizer, o discurso simbólico age como delimitador da disposição a galgar caminhos adicionais para a mudança social. É exatamente por isso que um pedido de desculpas público é capaz de agir como um símbolo neutralizador do passado, entre os muitos membros de grupos dominantes.

Doosje *et al.* (2001) perceberam, nos sujeitos altamente identificados com seus grupos, baixa corroboração em apoio à reparação, uma vez feito o pedido de desculpas. Em contraste, os grupos com baixos níveis de identificação endogrupal afirmaram que reparos financeiros eram necessários.

Chegamos à conclusão de que existem razões para perceber que o grau de identificação endogrupal pode utilizar tanto o caminho da exigência de desculpas, como da reivindicação de necessárias reparações financeiras. Alguns grupos, como os judeus, não aprovam o pagamento pecuniário como medida de compensação governamental, pois acreditam que nenhum valor monetário compense o sofrimento e os danos vivenciados pela comunidade judaica; tampouco as desculpas para esses povos poderiam servir para algum alívio ou compensação pelos danos sofridos.

Como afirmam Branscombe, Doosje e McGarty (2003), as experiências e as consequências da culpa coletiva são moderadas pela identificação social, a exemplo de muitas respostas intergrupais. Os autores também acrescentam que os indivíduos com baixa identificação grupal se categorizam como mais suscetíveis à culpa coletiva, ao passo que os indivíduos de elevada identificação grupal apresentam inúmeras defesas que fazem que eles evitem, em considerável grau, a emoção de culpa coletiva.



A culpa coletiva seria o remédio social para todos os males quando falamos em relacionamentos intergrupais (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003). Pesquisas mostram que a motivação para reparar ou pedir desculpas pelos fatos ocorridos acompanham a culpa coletiva (Tangney, 1995), ao passo que teorias e pesquisas demonstram que a vergonha provoca muitas respostas diferentes. Embora a vergonha permita perceber que um aspecto defeituoso foi revelado, a motivação despertada por esse sentimento não constitui uma direção operante para estabelecer reparações concretas, ao contrário, tem como desejo camuflar, apagar ou fugir do evento que provocou a emoção (Tangney, 1995; Wicker, Payne & Morgan, 1983). Um recurso para esquivar o indivíduo da infração, por exemplo, poderia ser a desvinculação daqueles indivíduos que cometem a discriminação, bem como minimizar a identificação do indivíduo com a identidade social maculada.

Como dissemos, sentir culpa coletiva prediz o desejo de estabelecer reparos pelos episódios danosos cometidos pelos membros endogrupais, mas não propõe uma resposta para qualquer distanciamento. Sentir vergonha coletiva supõe, com muita intensidade, um desejo de o indivíduo distanciar-se do acontecimento danoso (questão da autoimagem); todavia, esse sentimento não foi reconhecido significativamente como preditor de uma resposta reparadora na maioria dos estudos realizados até o presente. Concluimos então que tanto a culpa como a vergonha coletivas são descritas em variadas respostas a acontecimentos danosos causados pelo endogrupo (Lickel, Schmader & Barquissau, 2004).

A partir do que foi discutido até então, o objetivo principal deste trabalho foi analisar a influência de dois sentimentos intergrupais – culpa e vergonha coletivas –, dos níveis de identificação do não indígena com a nação brasileira e o papel do contato

entre indígenas e não indígenas na existência do preconceito contra indígenas.

Especificamente objetivou-se:

- a) investigar o papel da culpa e vergonha na existência do preconceito;
- b) observar o papel da identidade nesse contexto de relação endogrupal;
- c) analisar o papel do contato intergrupar na existência do preconceito.

A seguir, apresentaremos o artigo, produto final desta dissertação, que contém o método e os resultados apresentados e discutidos com maiores detalhes.

## Capítulo 3:

---

# Preconceito contra Indígenas Goianos: Contato, Sentimentos Intergrupais e Identidade Social

### Resumo

Este estudo investigou em uma amostra de 823 estudantes do ensino médio de escolas públicas, a influência de dois sentimentos intergrupais – culpa e vergonha coletivas –, os níveis de identificação dos não indígenas com a nação brasileira e o papel do contato entre indígenas e não indígenas na existência do preconceito contra indígenas. Os resultados indicam que o preconceito de não indígenas contra os indígenas é alto e que existe uma correlação positiva entre a situação sem contato com o preconceito. Por outro lado, existe uma correlação negativa entre a culpa e o preconceito e entre a identidade e o preconceito. Por fim o preconceito, a culpa e a vergonha foram mais elevadas na situação sem contato. Esses resultados são discutidos ressaltando tanto a relevância social deste trabalho como suas implicações para as relações entre indígenas e não indígenas no Brasil.

**Palavras-Chave:** Indígena, Culpa, Vergonha, Identidade Social, Preconceito.

### Abstract

This study investigated in a sample of 823 public high school students the influence of two intergroup feelings – collective guilt and shame –, the levels of identification of non-indigenous to the Brazilian nation and the role of contact between indigenous and non-indigenous in the existence of prejudice against indigenous. The results indicate that the prejudice of non-indigenous against indigenous is high and there is a positive correlation between non-contact situation with prejudice. On the other hand, there is a negative correlation between guilt and prejudice and between identity and prejudice. Finally there were higher prejudice, guilt and shame in non-contact situation. These results are discussed emphasizing both the social relevance of this work and its implications for relations between indigenous and non-indigenous people in Brazil.

**Keywords:** Indigenous, Guilt, Shame, Social Identity, Prejudice.

## 1. Introdução

Este trabalho tem como objetivo geral analisar a influência de dois sentimentos intergrupais – culpa e vergonha coletivas –, os níveis de identificação dos não indígenas com a nação brasileira e o papel do contato entre indígenas e não indígenas brasileiros na existência do preconceito contra indígenas.

De acordo com Pagliaro, Azevedo e Santos (2005), as múltiplas dimensões da dinâmica demográfica dos povos indígenas são pouco conhecidas no Brasil atual. Tanto em termos de natalidade e mortalidade, como de migração. Passa de 200 o número de povos indígenas, com aproximadamente 180 línguas faladas em todo o território brasileiro. A população estimada varia entre 350 e 715 mil pessoas, o que equivale a 0,5% da população nacional. A Fundação Nacional do Índio (Funai) estima que em 2004, viviam no Brasil cerca de 345 mil indígenas (dados sobre indígenas aldeados, ou seja, aqueles que vivem em tribos).

Para obter uma idéia da extensão da contínua discriminação e dos inúmeros massacres contra os povos indígenas, basta conferirmos os dados levantados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2000), que mostram que a população indígena do Brasil em 1998 era de 302.888 indígenas espalhados por quase todos os estados brasileiros. A população indígena brasileira apresentava cerca de cinco milhões de indígenas divididos em várias tribos, no ano de 1500, assim que os portugueses chegaram ao território brasileiro. Os europeus dominaram, escravizaram e transformaram os indígenas, desde o primeiro momento, em produto de trabalho conforme os interesses da monarquia portuguesa (Ribeiro, 1995/2007). Desta forma podemos dizer que o genocídio e também o epistemicídio – a destruição das várias línguas e saberes indígenas – ocorrido ao longo dos anos reduziu a população indígena em poucas aldeias, que inicialmente apresentavam coesão e um grande potencial

demográfico – eram milhões de indivíduos, mas que posteriormente foi reduzindo a poucos milhares de indígenas brasileiros.

O Reflexo dos contínuos massacres cometidos pelos não indígenas contra os povos indígenas podem ser percebidos por meio da demografia atual, pois existem atualmente no Brasil poucas microetnias tribais isoladas da civilização, as quais conservam sua identidade étnica, porém não podem se ampliar macroeticamente em razão de sua minúscula composição demográfica.

Evidentemente que o genocídio tem caráter determinante nesse ponto da demografia indígena. No entanto, o preconceito e a discriminação também deixam os indígenas à margem da sociedade, distante de recursos básicos para a preservação de sua saúde física e mental.

Além disso, os sentimentos intergrupais demonstram que a relação entre os dois grupos – indígenas e não indígenas, é historicamente conflituosa. De fato o preconceito intergrupais se manifesta entre as pessoas e impede a organização de uma relação positiva. Interligado a este sentimento, podemos encontrar outros dois sentimentos intergrupais – culpa e vergonha coletivas.

O conceito de culpa coletiva apresenta uma característica profícua que contribui para a melhoria das relações intergrupais, ou seja, ela implica a predisposição de as pessoas pertencentes a grupos depreciadores repararem os danos históricos causados aos exogrupos. Sua existência depende da noção compartilhada no próprio grupo dominante e explorador, de que seus membros cometeram atos ilegítimos contra outros grupos, e a manutenção do *status* atual desse grupo depreciador é fruto do caráter exploratório, como no caso dos indígenas que são discriminados e excluídos por serem considerados inferiores aos não indígenas.

Em relação à vergonha coletiva, podemos dizer que ela não se caracteriza pela reparação, ao contrário leva à evitação, pois envolve a proteção da autoimagem dos membros do endogrupo perpetrador dos atos prejudiciais. Neste sentido, pode-se dizer que as pessoas tendem a sentir culpa coletiva pelo que elas fizeram e, no entanto, sentem-se envergonhadas pelo que elas são (Lickel, Schmader & Barquissau, 2004).

Brown *et al.* (2008), em sua pesquisa sobre culpa e vergonha coletivas, chegaram à conclusão de que, em um curto espaço de tempo, ambas as emoções apresentam associações análogas e positivas em relação às atitudes reparatórias, pois à medida que os indivíduos percebem uma oportunidade de eliminar o incômodo de sentir a vergonha limpando a imagem endogrupal, podem, por exemplo, estabelecer alguma medida de reparação suscitada pela vergonha para manter a sua reputação incólume.

No entanto, a longo prazo pode ser que os indivíduos neguem os sentimentos e cognições ligados a esse tipo de situação (vergonha). Em outras palavras, reduz-se a disposição à reparação e, como consequência, emerge a esquiva da situação. No entanto, a culpa implica reparação tanto a curto como a longo prazo.

## **2. Preconceito, Culpa e Vergonha Coletivas**

Normalmente as pessoas tendem a afastar-se daqueles que parecem incompatíveis com seus objetivos ou ideais, mas isso não se configura prontamente como uma discriminação; primeiro, porque a escolha de afastamento foi feita por vontade própria, e em segundo lugar, porque é preciso refutar severamente a equidade de tratamento que essas pessoas podem desejar (Allport, 1954/1979). O preconceito ocorre quando alguém despreza ou discrimina uma pessoa ou grupo por conta da oposição de ideais e pensamentos que são geralmente vistos como incompatíveis e

desagradáveis, ou seja, é um pensamento depreciativo com relação aos outros, sem garantia ou fundamento que justifique essa hostilidade.

A definição de preconceito mais usada em estudos dessa natureza é a de Allport (1954/1979, p. 09). Segundo este autor, o preconceito é: “an antipathy based upon a faulty and inflexible generalization. It may be felt or expressed. It may be directed toward a group as a whole, or toward an individual because he is a member of that group”.<sup>12</sup>

A teoria da identidade social, desenvolvida por Tajfel e Turner (1979), é considerada a primeira demonstração empírica de que os processos discriminatórios estão muito mais ligados às dinâmicas intergrupais do que a processos individuais. Segundo esses autores, o sentimento de identificação com um grupo suscita também o compartilhamento de metas e interesses. Consequentemente, pode-se inferir que os estados emocionais provindos dessas motivações também são compartilhados pelos indivíduos.

Tajfel e Turner (1979) representam a vinculação dessa nova perspectiva nos estudos sobre as interações e conflitos intergrupais. Para eles, a função de membro grupal internalizada, assumida pelos indivíduos, é essencial para a autoestima e sua identificação com o endogrupo.

Para Allport (1954/1979), a razão de as pessoas utilizarem visões preconceituosas sobre os outros tão facilmente deve-se a dois fatores comuns e naturais, inerentes ao ser humano. São eles: a generalização e a hostilidade errôneas. Segundo esse autor a pessoa preconceituosa tem uma crença de que sua visão é garantida, realista, suficiente para tal e generalizável. Efetivamente ela não tem garantia alguma de

---

<sup>12</sup> Tradução: “uma antipatia baseada em uma generalização errada e inflexível. Ela pode ser sentida ou abertamente expressa. Ela pode ser dirigida a um grupo como um todo ou a um indivíduo por ser este membro de tal grupo”.

que, por exemplo, os indígenas são rudes ou preguiçosos, pois evidências de tal julgamento são escassas e forçadas.

Allport (1954/1979) diz que essa pessoa recorre a uma classe seletiva de parte da memória, que é adicionada aos rumores e boatos generalizados sobre o alvo do preconceito. Em outras palavras, pensar pejorativamente sobre algo ou alguém sem suficiente segurança de verossimilhança é não ter base de experiência para o julgamento.

Um dos grandes feitos de Allport (1954/1979) foi ter percebido que as intervenções sociais eram estratégias pertinentes para a redução do preconceito, pois se as relações da vida social influenciam a formação do preconceito, elas também podem ser usadas na sua redução, por meio do contato. Assim, se o contato intergrupar for estruturado de forma adequada (busca de metas comuns, cooperação, contato ocupacional etc.), pode reduzir o viés do preconceito no plano individual (Dovidio, Glick & Rudman, 2005).

Embora Allport (1954/1979) acreditasse otimisticamente nos fortes benefícios do contato, ele alertou que o contato superficial entre membros de grupos antagônicos reforça os estereótipos. A razão é que ele não proporciona informações suficientes a respeito de cada grupo e pelo fato dos indivíduos possuírem uma idéia preconcebida do exogrupo denominada profecia autorrealizadora. Isso pode fazer com que os indivíduos confirmem erroneamente a percepção distorcida e negativa do exogrupo (Kenworthy *et al.*, 2005).

Compreender os sentimentos envolvidos na relação intergrupar permite clarificar aspectos inacessíveis e incompreensíveis do ponto de vista unicamente pessoal. Portanto, o grupo compartilha emoções que são diferentes do plano individual,



quer dizer, agir em conformidade com o grupo de pertença implica em se comportar como representante grupal.

Dijker (1987) diz que a negligência de aspectos emocionais das relações intergrupais é relacionada à crença de que a origem e o funcionamento do preconceito podem ser descritos em termos de princípios formais do processamento da informação. Dito de outra forma, a ênfase tem sido dada ao aspecto cognitivo e não ao afetivo, o qual é o principal objetivo deste trabalho.

Emoções compartilhadas em grupo facilitam tanto a percepção de uma ampla cadeia de sentimentos, como a solução mais rápida e efetiva de conflitos envolvendo muitos indivíduos. A existência da culpa coletiva associada à vergonha coletiva pode contribuir com a redução das tensões intergrupais.

Segundo Lewis (1971), tanto a culpa como a vergonha coletivas são emoções de base grupal compostas de afeto negativo, forte componente coletivo, autoconscientes, mas com características diferentes, as quais permitem aos indivíduos perceber a transgressão cometida. A primeira é definida pela ênfase ao ato danoso e suas consequências, ou seja, algo ruim foi cometido contra alguém, que sofreu alguma consequência negativa. Diferentemente, a vergonha é denotada pelo foco nas implicações do dano causado para o autoconceito da pessoa pertencente ao grupo perpetrador, isto é, o indivíduo fez algo ruim para alguém e pode pensar que é de fato uma má pessoa ou que será vista como defeituosa.

Assim, segundo o aspecto da atribuição a culpa é sentida pelos indivíduos quando o evento negativo está ligado à causa interna e controlável (disposição em mudar o comportamento). Ela possui o foco no externo (evento) e por isso deve conduzir a uma tentativa de restituir a vítima, ou seja, reparar os danos de alguma forma (Lewis, 1971; Lickel, Schmader & Barquissau, 2004; Weiner, 1995).

Supõe-se que as pessoas sentem vergonha, quando elas atribuem um acontecimento negativo a uma causa interna e imutável (por isso desejam ser diferentes e evitam a situação) (Weiner, 1995). As pessoas sentem-se envergonhadas ao perceberem que suas atitudes demonstram um defeito em seu caráter, pois essa emoção se caracteriza pelo sentimento de autoconsciência e medo constante de que sejam repelidas pelas outras pessoas (Lewis, 1971; Wicker, Payne & Morgan, 1983).

Nas relações intergrupais, os exogrupos geralmente desencadeiam reações afetivas de caráter negativo, e diferentes emoções são demonstradas por comportamentos ofensivos e defensivos. O comportamento ofensivo é definido pela necessidade do grupo se empenhar no desprezo ao exogrupo, seja psicológica ou fisicamente para prejudicá-lo; em oposição, o comportamento defensivo imprime o anseio de afastar-se do exogrupo, desprezá-lo e mesmo evitá-lo (Devos *et al.*, 2003).

Desde o início dos estudos sobre a culpa coletiva, as emoções e seus antecedentes tiveram suas características investigadas por aspectos idiossincráticos, mas para Branscombe, Doosje e McGarty (2003) algumas emoções sociais relevantes são condicionadas com base nas saliências da relação intergrupar.

A culpa no plano individual pode receber a denominação de emoção autoconsciente, ou seja, ela é internamente sentida. No entanto, para que ela ocorra é preciso primeiro que os indivíduos compartilhem conjuntos de padrões ou regras morais nos quais o *self* vivenciou e teve responsabilidade pelos desvios, violações ou erros (Baumeister, Stillwell & Heatherton, 1994; Lewis, 1993; Tangney & Fisher, 1995; Weiner, 1995). As pessoas podem vivenciar a culpa desde o momento em que o comportamento de seus ascendentes for demonstrado saliente, com todo o conjunto característico de dominação que tenha sido violento ou devastador (Doosje *et al.*, 1998).

De acordo com Doosje *et al.* (1998), as pessoas podem sentir culpa coletiva se o comportamento dos membros endogrupais apresentar incoerência com as normas e valores do próprio grupo. Segundo Baumeister, Stillwell e Heatherton (1994), a culpa coletiva nas pessoas emerge pelo fato de buscarem se desculpar ou reparar fatos prejudiciais desencadeados pelo seu grupo. Ela ocorre entre as pessoas e em meio às suas relações, e não simplesmente em si próprias. O fato de as pessoas provocarem culpa em outras pessoas é um forte atributo que confirma o seu fenômeno interpessoal. De acordo com essa perspectiva, a culpa coletiva permite estabelecer comprometerimentos simbólicos entre os indivíduos, os quais permitem fortalecer os laços sociais entre os grupos.

A culpa coletiva não necessariamente ocorre em contextos transgressivos, ela pode da mesma forma emergir naqueles em que as pessoas a sentem por terem recebido recompensas ou algumas coisas a mais do que outras pessoas em condições nas quais os desempenhos foram semelhantes (injustiça por benefício desigual). Por essa razão, aqueles que receberam pouco podem sentir ódio, ressentimento e terem a sensação de que foram enganados (Austin, McGinn & Susmilch, 1980; Baumeister, Stillwell & Heatherton, 1994).

De acordo com Branscombe, Slugoski e Kappen (2004), a aceitação da culpa coletiva tem mais chance de ocorrer quando a atenção se volta para o papel do endogrupo nos atos danosos executados contra o exogrupo, em vez do sofrimento vivenciado pelo exogrupo. Os não indígenas, por exemplo, perceberem os danos causados às muitas populações indígenas que foram dizimadas por seus antepassados endogrupais, em vez de simplesmente perceberem como os indígenas sofreram ou sofrem em decorrência desses fatos.

Não podemos nos esquecer que emoções no plano coletivo não podem ser engendradas sem antes as pessoas serem categorizadas como membros do grupo. Portanto, pode-se sentir orgulho de uma realização grupal positiva, ou culpa baseada em ações grupais nocivas quando a idéia de categoria grupal for introjetada, ou seja, a pessoa sentir-se como membro grupal (Branscombe, Doosje & McGarty, 2003).

Além disso, para que se possa vivenciar a culpa ou a vergonha coletivas pelo grupo de alguém, é preciso que o grupo seja visto pelos próprios membros como pivô causador do evento condenável ou danoso. A atribuição do grupo culpado exige um julgamento de causalidade e um motivo contundente, os quais confirmem que o acontecimento foi injustificado (Lickel, Schmader & Barquissau, 2004).

As duas emoções têm origem na percepção que o indivíduo desenvolve a respeito da responsabilidade grupal, pelo infortúnio cometido a outro grupo (Lewis, 1971; Tangney, 1992, 1995). Algum acontecimento que ocorra e envolva elementos negativos em relação aos aspectos que estão no controle do comportamento do sujeito facilita com que a culpa coletiva se fixe como resposta emocional preponderante.

De modo oposto, a vergonha é cogitada como resposta emotiva dominante, se o evento for interpretado pelo fato de haver algo negativo relacionado às qualidades imutáveis do indivíduo, ou seja, ligadas à sua autoimagem. Como dito anteriormente as pessoas sentem culpa coletiva em razão dos atos danosos cometidos à outra pessoa ou conjunto de pessoas. Por outro lado sentem vergonha pelo que elas realmente são (Lickel, Schmader & Barquissau, 2004). De acordo com Brown *et al.* (2008), a culpa coletiva está mais próxima das orientações prossociais, ao passo que a vergonha se aproxima de fortes autoavaliações negativas, preocupações com a reputação e comportamentos evitativos.

Conforme Niedenthal, Tangney e Gavanski (1994), quando as pessoas se lembram de situações de culpa e vergonha, os seus sentimentos de vergonha apresentam a contradição segundo a qual a pessoa deveria ser diferente do que ela realmente é, ao passo que, na culpa, a contradição pode ser sentida quando a pessoa pensa que deveria se comportar diferentemente do habitual.

Diante do que foi discutido anteriormente, o presente estudo pretende analisar a influência de dois sentimentos intergrupais – culpa e vergonha coletivas – na existência do preconceito, procura conhecer qual o nível de identificação dos não indígenas com a nação brasileira e por fim, que papel tem o contato entre indígenas e não indígenas brasileiros no que se refere ao preconceito. A seguir apresentaremos o método utilizado para alcançar o objetivo deste trabalho.

### 3. Método:

#### 3.1. Participantes

Os participantes deste estudo foram 823 estudantes do ensino médio matriculados em escolas públicas de Goiás. As escolas foram escolhidas pelos critérios de existência ou não de uma aldeia indígena nas suas proximidades. Assim, as cidades em Goiás que possuem aldeias indígenas são: Nova América (2.305 hab.), Aruanã (5.232 hab.) e Rubiataba (19.122 hab.). As cidades que não possuem aldeias nas proximidades foram escolhidas por emparelhamento de acordo com o número de habitantes, a fim de que fossem bastante semelhantes ao primeiro grupo de cidades: Palmelo (2.446 hab.), Caturai (4.475 hab.) e Nerópolis (22.710 hab.).

A idade média dos participantes foi de 16,5 anos (desvio padrão = 1,6 anos, com máximo de 24 e mínima de 14 anos), sendo que 35,4 % eram mulheres e 64,6 % homens.

#### 3.2. Medidas

Esta pesquisa é fruto de um projeto mais amplo patrocinado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) que investiga o preconceito contra povos indígenas brasileiros, as formas de relações intergrupais e os conflitos existentes entre estes grupos. Assim, o questionário utilizado foi formado por diversas seções; no entanto, neste trabalho, foram analisadas as seguintes variáveis: contato, culpa coletiva, vergonha coletiva, identidade e preconceito.

O *contato* foi operacionalizado de acordo com a existência ou não de aldeias indígenas nas proximidades da cidade.

Para a *culpa coletiva*, a escala utilizada foi baseada no trabalho realizado por Brown *et al.* (2008), que conta com sete indicadores:

1) Sinto-me culpado pelo que nós, brasileiros não indígenas, fizemos com os índios no passado; 2) Pensar em como nós, brasileiros não indígenas, temos tomado as terras dos índios, faz sentir-me culpado; 3) Sinto-me culpado quando penso nos baixos salários que os índios recebem quando conseguem algum trabalho; 4) Pensar em como os brasileiros não indígenas mostram intolerância, negando-se a contratar pessoas de origem indígena, faz sentir-me culpado; 5) Sinto-me muito mal quando me dou conta que nós, brasileiros não indígenas, temos contribuído para que os índios perdessem sua língua e seus costumes; 6) Sinto-me culpado quando vejo as péssimas condições de vida que têm os índios no Brasil; 7) Quando eu penso em como nós, brasileiros não indígenas, negamos ajuda aos índios, me sinto culpado. O índice de fidedignidade desta escala, mensurado pelo alfa de Cronbach, foi de 0,83.

A escala de *vergonha coletiva* foi construída com base nos estudos realizados por Brown e Cehajic (2008), e conta com sete indicadores: 1) Eu me sinto envergonhado porque a maneira como temos tratado os índios faz que os outros países vejam o Brasil de maneira negativa; 2) Quando eu penso em como o Brasil é visto internacionalmente, me sinto envergonhado; 3) Eu fico realmente envergonhado quando fico sabendo que publicaram notícias sobre a maneira como tratamos os índios brasileiros; 4) Eu me sinto envergonhado quando penso na maneira como temos tratado os índios, pois isso mostra que nós, brasileiros não indígenas, somos um povo essencialmente ruim; 5) Às vezes acho que nós, brasileiros não indígenas, temos uma tendência natural para discriminar as pessoas de origem indígena e isso me deixa constrangido; 6) Eu me sinto mal quando penso que nós, brasileiros não indígenas, somos intolerantes com os índios, pois isso mostra que somos um povo que naturalmente discrimina outros povos; 7) Muitas vezes, quando penso no mal que temos

causado aos índios, eu me sinto desconfortável porque isso demonstra que o jeito de ser do brasileiro não indígena é naturalmente mal. O alfa de Cronbach foi de 0,75.

A escala de *Identidade* foi baseada no trabalho realizado por Brown *et al.* (2008), e conta com cinco indicadores: 1) Eu me considero brasileiro; 2) Ser brasileiro é muito importante para mim; 3) Para mim, é muito importante o que acontece com os outros brasileiros; 4) Me sinto mal quando alguém fala mal dos brasileiros; 5) Se eu pudesse escolher, eu preferiria deixar de ser brasileiro. O alfa de Cronbach foi de 0,68.

Em relação ao *preconceito*, as escalas foram desenvolvidas especialmente para este estudo a partir dos estudos da distância social de Bogardus (1933). Os itens indicam a proximidade social suportada pelos participantes em relação ao contato com indígenas: 1) Ter um vizinho índio; 2) Ter um professor índio; 3) Ter um prefeito índio; 4) Ter um médico índio; 5) Trabalhar para um índio; 6) Ser abordado por um policial índio; 7) Ter um amigo índio; 8) Namorar com um índio ou uma índia; 9) Casar com um índio ou uma índia. Todos esses itens eram reversos. O alfa de Cronbach foi de 0,92.

Todas as escalas possuíam formato Likert e variavam de um a sete. Para a composição da pontuação de cada escala realizou-se um somatório dos itens. Contudo, todos os itens da escala que mensuram o preconceito foram invertidos.

### 3.3. Procedimentos

Este trabalho foi aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Católica de Goiás sob o protocolo de número: 0006.0.168.000-06.

Após a autorização do professor presente na sala de aula e a assinatura do termo de consentimento livre e esclarecido, os alunos que estavam presentes eram convidados a participar da pesquisa respondendo aos questionários.



À eles foi esclarecido que a participação era voluntária e anônima e que os dados seriam mantidos em sigilo. Os participantes levaram em média 30 minutos para responder individualmente o questionário. A aplicação foi coletiva.

#### 4. Resultados

O primeiro passo na análise dos dados foi investigar as médias e desvios padrão das variáveis utilizadas. Como podemos ver na tabela 1, tanto a culpa como a vergonha coletivas tiveram médias próximas ao ponto médio da escala. A identidade com a nação brasileira foi relativamente alta (5,66), e o preconceito também bastante elevado (2,80) já que, com a inversão dos itens, quanto menor a média, maior o preconceito.

Tabela 1: Médias e desvios padrão das variáveis investigadas

<b>Variáveis</b>	<b>Médias</b>	<b>Desvios padrão</b>
<i>Culpa</i>	4,10	1,03
<i>Vergonha</i>	4,37	1,00
<i>Identidade social</i>	5,66	0,99
<i>Preconceito</i> <sup>13</sup>	2,80	1,13

Comparando as médias de acordo com a existência ou não do contato entre indígenas e não indígenas (tabela 2), podemos ver que não existe diferença significativa no que se refere aos níveis de identificação com a nação brasileira. Todas as outras comparações resultaram significativas. Assim, os níveis de culpa e vergonha coletivas e do preconceito são mais elevados nas cidades sem contato, que nas cidades onde existe contato entre indígenas e não indígenas.

---

<sup>13</sup> A pontuação do preconceito foi obtida pela inversão da escala.

Tabela 2: Médias (de desvios padrão) e teste t comparativo de variáveis estudadas de acordo com a existência ou não do contato entre indígenas e não indígenas.

<b>Variáveis</b>	<b>Condição</b>	<b>Médias (DP)</b>	<b>T(796)</b>	<b>p.&lt;</b>
<i>Identidade</i>	Com contato	5,64 (0,99)	-0,45	n.s.
	Sem contato	5,67 (1,02)		
<i>Preconceito</i>	Com contato	2,99 (1,07)	4,60	0,001
	Sem contato	2,62 (1,16)		
<i>Culpa</i>	Com contato	3,98 (1,03)	-3,13	0,001
	Sem contato	4,21 (1,02)		
<i>Vergonha</i>	Com contato	4,24 (1,02)	-3,35	0,001
	Sem contato	4,49 (0,99)		

Para analisar as relações existentes entre o preconceito e os níveis de culpa e vergonha coletivas, identificação com a nação brasileira e a existência ou não do contato entre indígenas e não indígenas, calculamos uma regressão múltipla tendo como variável critério o preconceito e as demais variáveis como antecedentes. Para a inclusão da variável “contato intergrupar”, construímos uma “dummy variable” (Maroco, 2003), usando o comando “recode” do Statistical Package for the Social Sciences (SPSS), versão 17. Dummy é uma variável numérica usada na análise de regressão para representar subgrupos da amostra em seu estudo. Ela é frequentemente usada para distinguir diferentes grupos de tratamento. Outra vantagem de uma variável dummy codificada 0,1 é que embora seja uma variável de nível nominal, você pode tratá-la estatisticamente como uma variável de nível intervalar.

Tabela 3: Regressão múltipla tendo como variável critério o preconceito contra povos indígenas brasileiros e como variáveis antecedentes o contato integrupal, culpa e vergonhas coletivas e a identidade com a nação brasileira

	<b>Preconceito</b>		
	Beta	T	p. <
<i>Identidade</i>	-0,23	-6,34	0,001
<i>Contato</i>	0,16	4,47	0,001
<i>Culpa</i>	-0,23	-4,79	0,001
<i>Vergonha</i>	-0,05	-1,00	n.s.
<b>Coefficiente de regressão</b>			
	R= 0,41		
<b>Variância explicada</b>			
	$R^2 = 0,17; R^2_{\text{ajustado}} = 0,16$		
<b>Significância do modelo</b>			
	F (4/657) = 33,84, p.< 0,001		

Os resultados da tabela 3 indicam que apenas a vergonha coletiva não se relaciona com o preconceito. Vimos que a teoria comprova isso, ou seja, segundo Weiner (1995) e Lewis (1971) a vergonha relaciona-se com o *locus* interno – constrangimento pelo ocorrido – e não com o preconceito, por isso o indivíduo tende a se afastar da situação. Assim, quanto maiores são os níveis de identificação com a nação brasileira e da culpa coletiva, menores são os níveis do preconceito. Por outro lado, nas cidades onde não existem aldeias indígenas, os níveis do preconceito tendem a ser mais elevados.

## 5. Discussão:

O objetivo geral deste estudo foi analisar a influência de dois sentimentos intergrupais – culpa e vergonha coletivas –, os níveis de identificação dos não indígenas com a nação brasileira e o papel do contato entre indígenas e não indígenas brasileiros na existência do preconceito contra indígenas.

A situação dos indígenas brasileiros não é prioritária para o poder público, e aos olhos dos não indígenas, os indígenas são quase invisíveis socialmente, e quando eles se tornam “visíveis”, na maioria das vezes, é de uma maneira negativa. Um exemplo dessa situação pode ser encontrado nas notícias veiculadas pelos principais órgãos de imprensa brasileiros sobre o conflito recente relacionado à demarcação da reserva Raposa/Serra do Sol. Essa situação reflete-se nos níveis bastante altos de preconceito encontrados nesta pesquisa. Em uma escala de um a sete, sendo um o nível mais elevado, a média da escala foi de 2,80. Dois aspectos nesse resultado merecem ser enfatizados. Primeiro, os participantes eram bastante jovens, pois a idade máxima foi de 24 anos. Em segundo lugar, o preconceito foi mais elevado nas cidades onde não existe o contato entre indígenas e não indígenas.

Conforme dados do IBGE (2000, 2005) o êxodo indígena para as cidades vem aumentando a cada ano. Assim, os dados desta pesquisa parecem evidenciar um problema e ao mesmo tempo uma solução. Problema porque como os participantes deste estudo são muito jovens e apresentam um grau elevado de preconceito contra indígenas, poderíamos então prever que à medida que o contato intergrupar aumenta, aumentariam também os conflitos. No entanto, os resultados também mostram que nas cidades com o contato, o preconceito é menor. Assim, com o apoio do poder público para promover as condições propostas por Allport (1954/1979), talvez exista um caminho para a melhoria das relações entre indígenas e não indígenas.

Em um estudo semelhante a este realizado por Martignoni (2008), verificou-se que quando os indivíduos sentem responsabilidade grupal, emerge o desejo de reparação, ou seja, o efeito da responsabilidade coletiva foi significativo naquele trabalho. Da mesma forma, neste trabalho, quanto mais responsabilidade os não indígenas sentiram pelos danos causados aos indígenas, um maior nível de culpa foi encontrado; a responsabilidade grupal e a culpa coletiva tiveram relação significativa e positiva. Outro achado foi que sentir culpa prediz significativamente reparação.

Entretanto, na situação de contato mais frequente com os indígenas, o apoio à reparação foi menor. A razão pode ser o contato de pouca qualidade entre indígenas e não indígenas brasileiros, ou seja, apesar de existir realmente o contato, ele não atende aos principais componentes de um relacionamento amistoso, como por exemplo, metas comuns, cooperação entre os grupos, intimidade entre as pessoas etc.

Outro resultado do presente estudo, que nos chama atenção é o elevado nível de identificação dos participantes com a nação brasileira. Na escala de sete pontos utilizada, a média foi 5,66, ou seja, podemos dizer que, de uma maneira geral, os participantes sentem orgulho de ser brasileiros. Mais interessante, contudo, é que a identificação não prediz um preconceito mais elevado. Retomando as idéias de Tajfel e Turner (1979), a teoria da identidade social, deveria existir uma correlação forte e positiva entre a identidade social com o endogrupo e o preconceito contra membros de exogrupos. No entanto, isso não aconteceu neste estudo. Uma hipótese explicativa seria que, ao mesmo tempo que os participantes não gostariam de ter contato próximo com os indígenas, como propõe a escala de proximidade social usada como medida do preconceito, ao pensar na “nação brasileira”, talvez eles incluam os indígenas na matriz formadora do Brasil, como fala Ribeiro (1970/1996). Os indígenas são apologeticamente utilizados como um dos componentes essenciais da construção da

nação brasileira. Essa possibilidade leva a pensar que, em um próximo estudo, as representações sociais de jovens sobre a formação do povo brasileiro merecem ser estudadas. Em outras palavras, as questões que este estudo deixa em aberto são: quando os jovens pensam na formação da nação brasileira, eles incluem os indígenas nesta matriz? Qual seria, para os jovens, o papel dos indígenas na formação do povo brasileiro?

No que se refere aos sentimentos intergrupais, vimos que eles existem, mas de forma moderada, já que as médias de ambas as escalas estão bem próximas do ponto médio das escalas de sete pontos utilizadas. Primeiramente é importante ressaltar que essas médias são menores nas cidades onde existe o contato intergrupais. Segundo, como vimos na revisão teórica (Baumeister, Stillwell & Heatherton, 1994; Lewis, 1971; McGarty *et al.*, 2005), a culpa coletiva prediz negativamente o preconceito, ou seja, quando os participantes se sentem culpados pelo que os brasileiros fizeram com os índios, o preconceito é menor. Por outro lado, a vergonha coletiva não teve impacto na existência do preconceito.

Como vimos na revisão de literatura, a culpa leva a uma preocupação com o “outro”: como membro de um grupo, a pessoa é responsável pelo sofrimento de outro grupo (Lewis, 1971; Niedenthal, Tangney & Gavanski, 1994; Tangney, 1991). Esse sentimento, muito próximo da empatia, diminui a visão negativa sobre o outro grupo. A pergunta que é suscitada por esse resultado é: o que pode ser feito para que esse sentimento esteja mais presente entre os brasileiros não indígenas? O primeiro passo para responder a essa pergunta pode ser a análise dos conteúdos históricos relacionados aos povos indígenas estudados nas escolas brasileiras. Será que a colonização, o massacre que ainda existe e o histórico das políticas indigenistas brasileiras que são pautadas pela tutela do Estado sobre os índios tem sido discutidos de maneira crítica,

como propõe Ribeiro (1970/1996, 1995/2007), ou são apresentados enfatizando a democracia racial de Freyre (1998)?

Portanto, uma forma de implementar a melhoria das relações intergrupais seria por meio da educação formal, ou seja, discutir nas escolas a verdadeira história indígena, com os detalhes tanto culturais como conflituosos e que foram danosos aos indígenas. Assim, os jovens não indígenas podem perceber que fazem parte de um grupo que no passado prejudicou outro grupo, mas atualmente a relação pode melhorar se o conhecimento e o contato tiverem qualidade.

Finalmente, gostaríamos de enfatizar a relevância social deste trabalho, pois os povos indígenas têm sido sistematicamente negligenciados pela Psicologia Social brasileira. Esperamos com este trabalho contribuir para que essa situação comece a mudar e a partir dos apontamentos aqui enfatizados, novas pesquisas possam ser realizadas no sentido de melhorar as relações intergrupais dos não indígenas com os indígenas, tendo como base o contato intergrupar de qualidade operacionalizado nas cidades brasileiras.

## Referências

- Ab' Sáber, A. N. (2000). Incursões à pré-história da América tropical. In C. G. Mota (org.). *Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000)* (pp. 29-44). São Paulo: Senac.
- About, F. E. (2005). The development of prejudice in childhood and adolescence. In J. F. Dovidio, P. Glick & L. A. Rudman (orgs.). *On the nature of prejudice: fifty years after Allport* (pp. 310- 326). Oxford: Blackwell Publishing.
- Ackerman, N. W. & Jahoda, M. (1950). *Anti-semitism and emotional disorder*. New York: Harper.
- Amir, Y. (1969). Contact hypothesis in ethnic relations. *Psychological Bulletin*, 71, 319-342.
- Amir, Y. (1976). The role of intergroup contact in change of prejudice and ethnic relations. In P. A. Katz (org.). *Towards the elimination of racism*. Elmsford, N. Y.: Pergamon Press.
- Allport, G. (1954/1979). *The nature of prejudice (25<sup>th</sup> anniversary edition)*. Cambridge: Addison-Wesley.
- Arruda, R. S. V. (2001). I – Os povos indígenas e a intolerância. Imagens do índio: signos da intolerância. In L. D. B. Grupioni, L. Vidal & R. Fishchmann (orgs.). *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade* (pp. 43-61). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Austin, W., McGinn, N. C. & Susmilch, C. (1980). Internal standards revisited: effects of social comparisons and expectancies on judgments of fairness and satisfaction. *Journal of experimental Social Psychology*, 16, 426-441.
- Barkan, E. (2000). *The guilt of nations: restitution and negotiating historical injustices*. New York: W. W. Norton.
- Baumeister, R. F. (1999). *Evil: inside human violence and cruelty*. New York: W. H. Freeman.
- Baumeister, R. W. & Hastings, S. (1997). Distortions of collective memory: how groups flatter and deceive themselves. In J. W. Pennebaker, D. Paez & B. Rimé (orgs.). *Collective memory and political events: social psychological perspectives* (pp. 277-293). Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Baumeister, R. F., Stillwell, A. M. & Heatherton, T. F. (1994). Guilt: an interpersonal approach. *Psychological Bulletin*, 115, 243-267.
- Berscheid, E. & Walster, E. (1967). When does a harm-doer compensate a victim? *Journal of Personality and Social Psychology*, 6, 435-441.
- Bogardus, E. S. (1933). Social distance scale. *Sociological Research*, 17, 265-271.



- Brameld, T. (1946). *Minority problems in the public schools*. New York: Harper.
- Branscombe, N. R. (2004). A social psychological process perspective on collective. In N. R. Branscombe & B. Doosje (orgs.). *Collective guilt: international perspectives* (pp. 320-334). Cambridge: Cambridge University Press.
- Branscombe, N. R., Doosje, B. & McGarty, C. (2003). Antecedents and consequences of collective guilt. In D. M. Mackie & E. R. Smith (orgs.). *From prejudice to intergroup emotions: differentiated reactions to social groups* (pp.49-66). New York: Psychology Press.
- Branscombe, N. R., Slugoski, B & Kappen, D. M. (2001). *Collective guilt: Its components and consequences*. Lawrence, KS: University of Kansas.
- Branscombe, N. R., Slugoski, B. & Kappen, D. M. (2004). The measurement of collective guilt: What it is and what it is not. In N. R. Branscombe & B. Doosje (orgs.). *Collective guilt: International perspectives* (pp. 16–34). New York: Cambridge University Press.
- Brewer, M. B. & Campbell, D. T. (1976). *Ethnocentrism and intergroup attitudes: East African evidence*. New York: Halstead Press.
- Brewer, M. B. & Miller, N. (1984). Beyond the contact hypothesis: Theoretical perspectives on segregation. In N. Miller & M. B. Brewer (orgs.). *Group in contact: the psychology of desegregation*. Orlando, FL: Academic Press.
- Brown, R. (1995). The nature of prejudice. In R. Brown. *Prejudice: its social psychology* (pp. 1-15). Oxford: Blackwell Publishers.
- Brown, R. (1988/2000). *Group Processes: Dynamics within and between groups*. Oxford: Basil Blackwell.
- Brown, R. & Cehajic, S. (2008). Dealing with the past and facing the future: mediators of the effects of collective guilt and shame in Bosnia and Herzegovina. *European Journal of Social Psychology*, 38 (4), 669-684.
- Brown, R., González, R., Zagefka, H., Manzi, J. & Cehajic, S. (2008). Nuestra culpa: collective guilt as a predictor of reparation for historical wrongdoing. *Journal of Personality and Social Psychology*, 94 (1), 75-90.
- Brown, R. & Turner, J. C. (1981). Interpersonal and intergroup behaviour. In J. Turner & H. Giles (orgs.). *Intergroup behaviour*. Oxford: Basil Blackwell.
- Brown, R. & Zagefka, H. (2005). Ingroup affiliations and prejudice. In J. F. Dovidio, P. Glick & L. A. Rudman (orgs.). *On the nature of prejudice: fifty years after Allport* (pp. 54-70). Oxford: Blackwell Publishing.
- Buruma, I. (1999). The joys and perils of victimhood. *New York Review of Books*, April 8.
- Byrne, D. (1969). Attitudes and attraction. In L. Berkowitz (org.). *Advances in experimental social psychology* (vol. 4). New York: Academic Press.

- Calmon, P. (1963). XXVII – origens indígenas do Brasil. In P. Calmon. *História do Brasil séculos XVI e XVII, vol. 2*, (2º ed., pp. 321-339). Rio de Janeiro: Livraria José Olympio.
- Camino, L. & Pereira, C. (2000). O papel da Psicologia na construção dos direitos humanos: Análise das teorias e práticas psicológicas na discriminação ao homossexualismo. *Revista Perfil*, 13 (123) 49-69.
- Campbell, D. T. (1958). Common fate, similarity, and other indexes of the status of aggregates of persons as social entities. *Behavioural Science*, 3, 14-25.
- Cook, S. W. (1962). The systematic analysis of socially significant events: a strategy for social research. *Journal of Social Issues*, 18, 66-84.
- Cook, S. W. (1978). Interpersonal and attitudinal outcomes in cooperating interracial groups. *Journal of Research and Development in Education*, 12, 97-113.
- Cooper, J. & Fazio, R. H. (1979). The formation and persistence of attitudes that support intergroup conflict. In W. G. Austin & S. Worchel (orgs.). *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey, Ca.: Brooks/Cole.
- Couto, J. (2000). A gênese do Brasil. In C. G. Mota (org.). *Viagem incompleta. A experiência brasileira (1500-2000)* (pp. 45-70). São Paulo: Senac.
- Deschamps, J. C. & Doise W. (1978). Crossed category memberships in intergroup relations. In H. Tajfel (org.). *Differentiation between social groups* (pp. 141-158). London: Academic Press.
- Devos, T., Silver, L. A., Mackie, D. M. & Smith, E. R. (2003). Experiencing intergroup emotions. In D. M. Mackie & E. R. Smith (orgs.). *From prejudice to intergroup emotions: differentiated reactions to social groups* (111-134). New York: Psychology Press.
- Diener, E. (1980). Deindividuation: the absence of self-awareness and self-regulation in group members. In P. Paulus (org.). *The psychology of group influence*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Dijker, A. J. M. (1987). Emotional reactions to ethnic minorities. *European Journal of Social Psychology*, (17), 305-325.
- Dollard, J., Doob, L. W., Miller, N. E., Mowrer, O. H., & Sears, R. (1939). *Frustration and aggression*. New Haven: Yale University Press.
- Doosje, B., Branscombe, N. R., Spears, R., & Manstead, A. S. R. (2004). Consequences of national ingroup identification for responses to immoral historical events. In N. R. Branscombe & B. Doosje (orgs.). *Collective guilt: international perspectives* (pp. 95-111). Cambridge: Cambridge University Press.
- Doosje, B., Branscombe, N. R., Spears, R. & Manstead, A. S. R. (2001). *Effects of ingroup identification on feelings of group-based guilt*. Universidade de Amsterdam.

- Doosje, B., Branscombe, N. R., Spears, R., & Manstead, A. S. R. (1998). Guilty by association: when one's group has a negative history. *Journal of Personality and Social Psychology*, (75) 872-886.
- Dovidio, J. F.; Glick, P. & Rudman, L. A. (2005). Introduction: reflecting on the nature of prejudice. In J. F. Dovidio, P. Glick & L. A. Rudman. *On the nature of prejudice: fifty years after Allport* (pp. 1-15). Oxford: Blackwell Publishing.
- Falcão, L. C.; Maracaípe, R.; Pereira, A. S. & Torres, A. R. R. (2004). Preconceito e Psicologia Social. *Estudos*, 31 (4), 617-636.
- Feshbach, S. & Singer, R. (1957). The effects of personality and shared threats upon social prejudice. *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 54, 411-416.
- Fiske, A. P. (1992). The four elementary forms of sociality: Framework for a unified theory of social relations. *Psychological Review*, 99, 689-723.
- Freyre, G. (1998) Casa grande e senzala. Rio de Janeiro: Record.
- Gil-White, F. J. (2001). Are ethnic groups biological “species” to the human brain?: Essentialism in our cognition of some social categories. *Current Anthropology*, 42, 515-554.
- Grupioni, L. D. B. & Vidal L. B. (2001). Prefácio – A tolerância e os povos indígenas: a busca do diálogo na diferença. In L. D. B. Grupioni, L. Vidal & R. Fischmann (orgs.). *Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade* (pp. 29-39). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Hamilton, D. L. & Bishop, G. D. (1976). Attitudinal and behavioural effects of initial integration of White suburban neighbourhoods. *Journal of Social Issues*, 32, 47-67.
- Hamilton, D. L., Sherman, S. J. & Castelli, L. (2002). A group by any other name – The role of entitativity in group perception. In W. Stroebe & M. Hewstone (orgs.). *European Review of Social Psychology* (pp. 139-166). Chichester, UK: Wiley.
- Harding, J., Proshansky, H., Kutner, B. & Chein, I. (1969). Prejudice and ethnic relations. In G. Lindzey & E. Aronson (orgs.). *The handbook of social psychology*, (vol. 5) Reading, MA: Addison-Wesley.
- Heider, F. (1944). Social perception and phenomenal causality. *Psychological Review*, 51, 358-374.
- Hewstone, M. & Brown, R. (1986). Contact is not enough: an intergroup perspective on the contact hypothesis. In M. Hewstone & R. Brown (orgs.). *Contact & conflict in intergroup encounters* (pp. 1-44). Oxford: Basil Blackwell.
- Hirschfeld, L. A. (1995). Do children have a theory of race? *Cognition*, 54, 209-252.
- Hogg, M. A. & Abrams, D. (1990). Social motivation, self-esteem and social identity. In D. Abrams & M. A. Hogg. (orgs.) *Social identity theory: constructive and critical advances* (pp. 28-47). London: Harvester Wheatsheaf.

- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2000). *Brasil: 500 anos de povoamento*. Apêndice: Estatísticas de 500 anos de povoamento (p. 222). Rio de Janeiro: IBGE.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE (2005). *Tendências demográficas. Uma análise dos indígenas com base nos resultados da amostra dos censos demográficos*. Rio de Janeiro, IBGE.
- Iyer, A., Leach, C. W. & Crosby, F. (2003). White guilt and racial compensation: the benefits and limits of self-focus. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 29, 117-129.
- Jaspars, J. & Hewstone, M. (1982). Cross-cultural interaction, social attribution and intergroup relations. In S. Bochner (org.). *Cultures in contact: studies in cross-cultural interaction*. Oxford: Pergamon Press.
- Jaspars, J. & Warnae, S. (1982). Intergroup relations, ethnic identity and self-evaluation in Indonesia. In H. Tajfel (org.). *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/Maison des Sciences de L'Homme.
- Katz, I. (1964). Review of evidence relating to the effects of desegregation in the intellectual performance of negroes. *American Psychologist*, 19, 381-399.
- Katz, I. (1970). Experimental studies of negro-white relationships. In L. Berkowitz (org.). *Advances in experimental social psychology* (vol.5). New York: Academic Press.
- Katz, I. & Hass, R. G. (1988). Racial ambivalence and American value conflict: correlational and priming studies of dual cognitive structures. *Journal of Personality and Social Psychology*, 55, 893-905.
- Katzev, R., Edelsack, L., Steinmetz, G., Walker, T. & Wright, R. (1978). The effect of reprimanding transgressions on subsequent helping behavior: two field experiments. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 4, 326-329.
- Kenworthy, J. B., Turner, R. N., Hewstone, M. & Voci, A. (2005). Intergroup contact: when does it work, and why?. In J. F. Dovidio, P. Glick & L. A. Rudman. *On the nature of prejudice: fifty years after Allport* (pp. 278-292). Oxford: Blackwell Publishing.
- Kinder, D. R & Sears, D. O. (1981). Prejudice and politics: symbolic racism versus threats to the good life. *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 414-431.
- Kravitz, D. A., Harrison, D. A., Turner, M. E., Levine, E. L., Chaves, W. & Brannick, M. T. (1997). *Affirmative action: A review of psychological and behavioral research*. Bowling Green, OH: Society for Industrial and Organizational Psychology.
- Kugler, K. E. & Jones, W. H. (1992). On conceptualizing and assessing guilt. *Journal of Personality and Social Psychology*, 62, 318-327.

- Lacerda, M., Pereira, C. & Camino, L. (2002). Um estudo sobre as formas de preconceito contra homossexuais na perspectiva das representações sociais. *Psicologia. Reflexão e Crítica*, 15 (1), p. 165-178.
- Leach, C. W., Iyer, A. & Pedersen, A. (2006). Anger and guilt about ingroup advantage explain the willingness for political action. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 32 (9), 1232-1245.
- Le Bon, G. (1896/1999). *The crowd: a study of the popular mind*. London: T. Fisher Unwin.
- Lett, H. A. (1945). Techniques for achieving interracial cooperation. In *Proceedings of the institute on race relations and community organization*. Chicago, IL: University of Chicago and the American Council on Race Relations.
- Lewin, K. (1948). *Resolving social conflicts*. Nova York: Harper & Row.
- Lewis, H. B. (1971). *Shame and guilt in neurosis*. New York: International Universities Press.
- Lewis, M. (1993). Self-conscious emotions: Embarrassment, pride, shame, and guilt. In M. Lewis & J. M. Haviland (orgs.). *Handbook of emotions* (pp. 563-573). New York: Guilford Press.
- Lickel, B., Schmader, T. & Barquissau, M. (2004). The evocation of moral emotions in intergroup contexts: the distinction between collective guilt and collective shame. In N. R. Branscombe & B. Doosje (orgs.). *Collective guilt: international perspectives* (pp. 35-55). Cambridge: Cambridge University Press.
- Lima, M. E. O. & Vala, J. (2004). As novas formas de expressão do preconceito e do racismo. *Estudos de Psicologia*, 9, 401-411.
- Major, B. & Vick, S. B. (2005). The psychological impact of prejudice. In J. F. Dovidio, P. Glick & L. A. Rudman. *On the nature of prejudice: fifty years after Allport* (pp. 139-154). Oxford: Blackwell Publishing.
- Maroco, J. (2003). *Análise estatística com o SPSS*. Lisboa: Edições Sílabo.
- Martignoni, T. V. L. (2008). *Contato, Sentimentos intergrupais e dívidas históricas: o caso dos indígenas em Goiás*. Dissertação de Mestrado não publicada, Departamento de Psicologia, Universidade Católica de Goiás, GO.
- McClendon, M. J. (1974). Interracial contact and the reduction of prejudice. *Sociological Focus*, 7, 47-65.
- McConahay, J. B. (1986). Modern racism, ambivalence, and the modern racism scale. In J. F. Dovidio & S. L. Gaertner (orgs.). *Prejudice, discrimination, and racism*. (pp. 91-125). Nova York: Academic Press.
- McGarty, C. (2000, July 12-14). *Collective guilt in Australia*. Paper presented at the Expert Meeting on Collective Guilt, Amsterdam.

- McGarty, C. Anutei, A. M. & Hendres, D. (2001). *Collective guilt and atoning for the past in Australia and Romania: separating personal from official apologies*. The Australian National University, Canberra, Australia.
- McGarty, C., Pedersen, A., Leach, C. W., Mansell, T., Waller, J. & Bliuc, A. M. (2005). Group-based guilt as a predictor of commitment to apology. *British Journal of Social Psychology*, 44, 659-680.
- Mead, G. H. (1934). *On social psychology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Minard, R. D. (1952). Race relationships in the Pocahontas coal fields. *Journal of Social Issues*, 25, 29-44.
- Montada, L. & Schneider, A. (1989). Justice and emotional reactions to the disadvantaged. *Social Justice Research*, 3, 313-344.
- Monteiro, M. B. (1993/2006). Conflito e negociação entre grupos. In J. Vala & M. B. Monteiro (orgs.). *Psicologia Social* (pp. 411-456). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Newcomb, T. M. (1956). The prediction of interpersonal attraction. *American Psychologist*, 11, 575- 587.
- Newcomb, T. M. (1961). *The Acquaintance Process*. New York: Holt, Rinehart e Winston.
- Niedenthal, P. M., Tangney, J. P. & Gavanski, I. (1994). “If only I weren’t” versus “If only I hadn’t”: Distinguishing shame and guilt in counterfactual thinking. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 585–595.
- Ortony, A., Clore, G. L. & Collins, A. (1988). *The cognitive structure of emotions*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Pagliario, H., Azevedo, M. M. & Santos, R. V. (2005). Demografia dos povos indígenas no Brasil: um panorama crítico. In H. Pagliario, M. M. Azevedo & R. V. Santos (orgs.). *Demografia dos Povos Indígenas do Brasil* (pp. 11-32). Rio de Janeiro: Fiocruz e Associação Brasileira de Estudos Populacionais (Abep).
- Pereira, C. & Camino, L. (2003). Representações sociais, envolvimento nos direitos humanos e ideologia política em estudantes universitários de João Pessoa. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 16 (3), 447-460.
- Pereira, C., Torres, A. R. R. & Almeida, S. T. (2003). Um estudo do preconceito na perspectiva das representações sociais: análise da influência de um discurso justificador da discriminação no preconceito racial. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 16, 95-107.
- Perez, J., Mugny, G., Llavata, E. & Fierres, R. (1993). Paradoxe de la discrimination et conflit culturel: études sur Le racisme. In J. Pérez & G. Mugny (orgs.). *Influences sociales: la théorie de l'élaboration du conflit*. Neuchatel: Delachaux et Niestlé.

- Pettigrew, T. F. (1971). *Racially separate or together?* New York: McGraw-Hill.
- Pettigrew, T. F. (1979). The ultimate attribution error: extending Allport's cognitive analysis of prejudice. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 4, 461-476.
- Pettigrew, T. F. & Meertens, R. W. (1995). Subtle and blatant prejudice in Western Europe. *European Journal of Social Psychology*, 25, 57-75.
- Pettigrew, T. F. & Tropp, L. R. (2000). Does intergroup contact reduce prejudice? Recent meta-analytic findings. In S. Oskamp (org.). *Reducing prejudice and discrimination* (pp. 93-114). Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Pettigrew, T. F. & Tropp, L. R. (2005). Allport's Intergroup Contact Hypothesis: Its History and Influence. In J. F. Dovidio, P. Glick & L. A. Rudman. *On the nature of prejudice: fifty years after Allport* (pp. 262-277). Oxford: Blackwell Publishing.
- Pyszczynski, T. A. & Greenberg, J. (1981). Role of disconfirmed expectancies in the instigation of attributional processing. *Journal of Personality and Social Psychology*, 40, 31-38.
- Rabbie, J. M. & Horwitz, M. (1988). Categories versus groups as explanatory concepts in intergroup relations. *European Journal of Social Psychology*, 18, 117-123.
- Regan, J. W. (1971). Guilt, perceived injustice, and altruistic behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 18, 124-132.
- Reicher, S. D. (1984). The St Pauls riot: an explanation of the limits of crowd action in terms of a social identity model. *European Journal of Social Psychology*, 14, 1-21.
- Ribeiro, D. (1970/1996). *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ribeiro, D. (1995/2007). *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Riordan, C. (1978). Equal status interracial contact: a review and revision of the concept. *International Journal of Intercultural Relations*, 2, 161-185.
- Rokeach, M. (org.) (1960). *The open and closed mind*. New York: Basic Books.
- Roseman, I. J., West, C. & Schwartz, T. S. (1994). Phenomenology, behaviors, and goals differentiate discrete emotions. *Journal of Personality and Social Psychology*, 67, 206-221.
- Rothbart, M., Evans, M. & Fulero, S. (1979). Recall for confirming events: memory processes and the maintenance of social stereotypes. *Journal of experimental Social Psychology*, 15, 343-355.
- Salamone, F. A. & Swanson, C. H. (1979). Identity and ethnicity: ethnic groups and interactions in a multi-ethnic society. *Ethnic groups*, 2, 167-183.

- Schmitt, M. T., Branscombe, N. R. & Brehm, J. W. (2000, July 12-14). *Determinants of the intensity of collective guilt*. Paper presented at the Expert Meeting on Collective Guilt, Amsterdam.
- Sears, D. (1988). Symbolic racism. In P. A. Katz & D. A. Taylor (orgs.). *Eliminating racism: profiles in controversy*. Nova York: Plenum.
- Sherif, M. (1966). *Group conflict and co-operation: their social psychology*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sherif, M. & Sherif, C. W. (1953). *Groups in harmony and tension: an integration of studies on intergroup relations*. New York: Octagon.
- Sherif, M. & Sherif, C. W. (1965). Research on intergroup relations. In O. Klineberg & R. Christie (orgs.). *Perspectives in social psychology*. New York: Holt, Rinehart e Winston.
- Sherif, M. & Sherif, C. W. (1969). *Social Psychology*. Nova York: Harper & Row.
- Silva, F. R. (2000). Parte I – A questão indígena. A legislação seiscentista portuguesa e os índios do Brasil. In M. B. N. da Silva (org.), *Brasil: colonização e escravidão* (pp. 15-27). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Simon, B., Hastedt, C. & Aufderheide, B. (1997). When self-categorization makes sense: the role of meaningful social categorization in minority and majority members' self-perception. *Journal of Personality and Social Psychology*, 73, 310-320.
- Simon, B., Pantaleo, G. & Mummendey, A. (1995). Unique individual or interchangeable group member? The accentuation of intragroup differences versus similarities as an indicator of the individual self versus the collective self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 69, 106-119.
- Smith, R. H., Webster, J. M., Parrott, W. G. & Eyre, H. L. (2002). The role of public exposure in moral and nonmoral shame and guilt. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83, 138-159.
- Snyder, M. (1981). On the self-perpetuating nature of social stereotypes. In D. L. Hamilton (org.). *Cognitive processes in stereotyping and intergroup behavior*. Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Sumner, W. G. (1906). *Folkways*. New York: Ginn.
- Stephan, W. G. & Rosenfield, D. (1978). Effects of desegregation on racial attitudes. *Journal of Personality and Social Psychology*, 36, 795-804.
- Stephan, W. G. & Stephan, C. W. (1984) The role of ignorance in intergroup relations. In N. Miller & M. B. Brewer (orgs.). *Group in contact*. New York: Academic Press.



- Swim, J. K. & Miller, D. L. (1999). *White guilt: its antecedents and consequences for attitudes towards affirmative action*. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 25(4), 500-514.
- Tajfel, H. (1978). Interindividual behaviour and intergroup behavior. In H. Tajfel (org.). *Differentiation between social groups: studies in social psychology of intergroup relations*. London: Academic Press.
- Tajfel, H. (1982). Social psychology of intergroup relations. *Annual Review of Psychology*, 33, 1-39.
- Tajfel, H., Flament, C., Billing, M. & Bundy, R. (1971). Social categorization and intergroup behavior. *European Journal of Social Psychology*, 1, 149-178.
- Tajfel, H. (1974). Social identity and intergroup behavior. *Social Science Information*, 13, 65-93.
- Tajfel, H. & Turner, J. (1979). An integrative theory of intergroup conflict. In W. G. Austin & S. Worchel (orgs.), *The social psychology of intergroup relations*. (pp. 33-47). Monterey, CA: Brooks/Cole.
- Tajfel, H. & Turner, J. (1986). The social identity theory of intergroup behaviour. In S. Worchel & W. G. Austin (orgs.), *Psychology of intergroup relations* (pp. 7-24). Chicago: Nelson-Hall.
- Tangney, J. P. (1991). Moral affect: the good, the bad, and the ugly. *Journal of Personality and Social Psychology*, 61, 598-607.
- Tangney, J. P. (1995). Shame and guilt in interpersonal relationships. In J. P. Tangney & K. W. Fisher (orgs.). *Self-conscious emotions* (pp. 64-113). New York: Guilford Press.
- Tangney, J. P. (1992). Situational determinants of shame and guilt in young adulthood. *Personality and Social Psychology Bulletin*, 18, 199-206.
- Tangney, J. P. & Fischer, K. W. (orgs.) (1995). *Self-conscious emotions: The psychology of shame, guilt, embarrassment, and pride*. New York: Guilford Press.
- Tangney, J. P., Miller, R. S., Flicker, L. & Barlow, D. H. (1996). Are shame, guilt, and embarrassment distinct emotions? *Journal of Personality and Social Psychology*, 70, 1256-1269.
- Tangney, J. P., Wagner, P., Fletcher, C. & Gramzow, R. (1992). Shamed into anger? The relation of shame and guilt to anger and self-reported aggression. *Journal of Personality and Social Psychology*, 62, 669-675.
- Taylor, D. M. & Simard, L. (1979). Ethnic identity and intergroup relations. In D. J. Lee (org.). *Emerging ethnic boundaries*. Ottawa: University of Ottawa Press.

- Turner, J. C., Hogg, M. A., Oakes, P. J., Reicher, S. D. & Wetherell, M. S. (1987). *Rediscovering the social group: A self-categorization theory*. Oxford, England: Basil Blackwell.
- Turner, J. C. (1981). The experimental social psychology of intergroup behavior. In J. C. Turner & H. Giles (orgs.). *Intergroup Behaviour*. Oxford: Basil Blackwell.
- Turner, J. C. (1982). Towards a cognitive redefinition of the social group. In H. Tajfel (org.). *Social identity and intergroup relations*. Cambridge/Paris: Cambridge University Press/ Maison des Sciences de L'Homme.
- Turra, C. & Venturi, G. (1995). *Racismo cordial: a mais completa análise sobre preconceito de cor no Brasil*. São Paulo: Ática.
- Vala, J. & Lima, M. (2003). Diferenciação social, racialização e etnização de minorias: ambivalências e contradições. In M. L. Lima, P. Castro & H. Garrido (orgs.). *Temas e debates em Psicologia Social* (pp. 177-206). Lisboa: Livros Horizonte.
- Weiner, B. (1995). *Judgments of responsibility: a foundation for a theory of social conduct*. New York: The Guilford Press.
- Wicker, F. W., Payne, G. C. & Morgan, R. D. (1983). Participant descriptions of guilt and shame. *Motivation and Emotion*, 7, 25-39.
- Wilder, D. & Simon, A. F. (1998). Categorical and dynamic groups: Implications for social perception and intergroup behavior. In C. Sedikides, J. Schopler & C. A. Insko (orgs.). *Intergroup cognition and intergroup behavior* (pp. 27-44). Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Wohl, M. J. A. & Branscombe, N. R. (2004). Importance of social categorization for forgiveness and collective guilt assignment for the holocaust. In N. R. Branscombe & B. Doosje (orgs.). *Collective guilt: International perspectives* (pp. 284-305). New York: Cambridge University Press.
- Worchel, S., Axsom, D., Ferris, F., Samaha, G. & Schweizer, S. (1978). Determinants of the effect of intergroup co-operation on intergroup attraction. *Journal of Conflict Resolution*, 22, 429-439.
- Worchel, S. (1979). Co-operation and the reduction of intergroup conflict: some determining factors. In W.G. Austin & S. Worchel (orgs.). *The social psychology of intergroup relations*. Monterey, Ca.: Brooks/Cole.
- Zebel, S., Doosje, B. & Spears, R. (2001). *Taking the outgroup's perspective and collective guilt*. University of Amsterdam, Amsterdam.
- Zimbardo, P. (1969). The human choice: individuation, reason and order versus deindividuation, impulse and chaos. In W. J. Arnold & D. Levine (orgs.). *Nebraska Symposium on Motivation* (vol. 17). Lincoln, NB: University of Nebraska Press.