

SÉRIE ANTROPOLOGIA

100

INDIGENISMO DE RESULTADOS

Alcida Rita Ramos

**Brasília
1990**

INDIGENISMO DE RESULTADOS*

Alcida Rita Ramos

Introdução

A discussão que se segue gira em torno de três noções: etnicidade, cidadania, universalismo e do papel que desempenham no campo das relações interétnicas no Brasil. Não pretendo ater-me a elas enquanto conceitos elaborados por disciplinas acadêmicas como a ciência política, a filosofia ou a história, mas tão somente observá-las "etnograficamente", ou seja, no modo como são atualizadas no indigenismo. Este, por sua vez, é visto como o elemento que, na prática interétnica, opera como integrador dessa tríade, atribuindo a cada uma das noções um significado próprio que é contextualizado pelo embate entre a sociedade brasileira e os povos indígenas do país.

Para dar conta da complexidade do assunto, optei por discutir essas noções em pares contrastivos, embora admita uma certa artificialidade que, de resto, é inevitável pelo caráter linear da nossa linguagem escrita. E' discutida a interação entre universalismo e cidadania, entre cidadania e etnicidade, e as três no cenário do indigenismo e das reivindicações humanistas do movimento indígena brasileiro. Mas antes de entrar nessa discussão, quero fazer alguns comentários sobre a problemática do relativismo no contexto da questão dos direitos humanos.

Universalidade e relativismo (1)

Pela Declaração Universal dos Direitos do Homem, "todos os homens nascem livres e iguais em dignidade e direitos". Com esta declaração fica estabelecida a grande aporia enfrentada por antropólogos e outros defensores do relativismo cultural. Pois, se, por um lado, ela nega o princípio pelo qual muitos povos indígenas se declaram os escolhidos dentre todos os seres humanos em detrimento dos demais, por outro lado, é ela que com outras declarações do mesmo estatuto vai fundamentar a defesa dos direitos indígenas perante as sociedades nacionais às quais estão submetidas.

A Europa, baseada na razão iluminista, legou ao mundo o que talvez seja o produto mais bem acabado do humanismo. Essa inspiração secular(2) da Declaração dos Direitos do Homem teve várias versões, sendo que a vigente foi proclamada em dezembro de 1948, depois que a Segunda Guerra Mundial abriu ao mundo o espetáculo macabro de racismo propiciado por governos fascistas, aliás, também europeus. Os direitos universais do Homem surgiram então "como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações". Esse Homem, sem cara e sem especificidade cultural, exerce tais direitos enquanto indivíduo e não enquanto membro de um grupo, sociedade ou nação, ou seja, "sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social,

* Trabalho a sair na Revista Tempo Brasileiro.

riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição" (Artigo II, Parágrafo 1). Isto significa que, pairando acima da diversidade cultural, sobrepo~em-se normas que se querem aplicáveis a todas as culturas.

Em oposição a isso vem um outro preceito, também europeu de origem, também humanista de vocação: o relativismo cultural, propondo que cada cultura é soberana para ditar suas próprias normas, imunes a julgamentos de valor, insubmissas a qualquer gabarito ético-moral, uma vez que não existem valores absolutos, desvinculados de uma matriz cultural específica. Impor a outrem valores supostamente universais é, no fundo, um ato de etnocentrismo. Condenar o infanticídio, como é praticado em algumas sociedades indígenas, porque fere o terceiro artigo da Declaração dos Direitos do Homem - "Todo homem tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal" - seria julgar outrem por valores ocidentais.

O que nos diz o confronto dessas duas posições virtualmente contraditórias? Primeiro, que o Ocidente - e não só ele - é capaz de gerar proposições tão díspares que numa argumentação mais aprofundada acabam negando-se umas às outras. Isso não teria maiores conseqüências se, ao dominar outros povos, o Ocidente não os fizesse joguetes dessas contradições. Segundo, que levada às últimas conseqüências, cada uma dessas posições já abrigaria em si o perigo que ela mesma quer erradicar: o humanismo extremo eliminaria o homem de carne e osso (condenando toda prática cultural que ferisse qualquer dos seus princípios individualistas); o relativismo extremo defenderia o indefensável (amparando políticas do tipo solução final, por exemplo). Obviamente, o universalismo absoluto seria tão desastroso quanto o relativismo absoluto. Terceiro, que ambas as posições, para serem politicamente viáveis e eticamente sensatas, precisam ser temperadas e transformadas no que Todorov chamou de "universalismo de percurso" e, por extensão, acrescento "relativismo de percurso" (ou "de resultados", ecoando expressão corrente na conjuntura nacional). Isto quer dizer dar-lhes o caráter de estratégias mais do que de postulados rígidos, cursos de ação mais do que modelos estanques a serem obedecidos, referir-se, enfim, "não ao conteúdo fixo de uma teoria do homem, mas à necessidade de postular um horizonte comum aos interlocutores de um debate, se se quer que este sirva para alguma coisa" (Todorov 1989:427-28). A universalidade, continua Todorov, "é um instrumento de análise, um princípio regulador que permite o confronto fecundo das diferenças e seu conteúdo não pode ser fixado: está sempre sujeito a revisão" (:428). O relativismo, arriscaria eu, é um instrumento de análise, um princípio regulador que permite a comparação fecunda das semelhanças, resguardando as diferenças, e seu conteúdo não pode ser diluído numa pulverização de responsabilidades sociais e políticas: está sempre sujeito à reflexão ética. O relativismo seria, pois, a política das diferenças possíveis.

Vistos dessa maneira, universalismo e relativismo perdem muito do caráter de contradição que assumem em sua forma absoluta e adquirem dinamismo conceitual e desenvoltura prática. De princípios ideológicos radicais navegando em direções opostas, eles podem assumir o papel de recursos pragmáticos a serviço da resolução de problemas concretos gerados pela incômoda convivência de instâncias em confronto, senão mesmo em conflito, como podem ser, por exemplo, a cidadania e a especificidade étnica.

Na verdade, não é a universalidade do Homem igual em toda parte que é o princípio universal, no sentido transcultural de recorrência generalizada. Ao contrário, muito mais disseminado é o etnocentrismo (do qual o patriotismo é uma manifestação específica)(3), ou seja, o sentimento de que a nossa própria sociedade é melhor do que qualquer outra. Quanto mais não

seja, é esse sentimento que atua como mecanismo de auto-sustentação e autopreservação de qualquer grupo humano socialmente constituído. A antropologia está repleta de exemplos do mundo inteiro em que a auto-denominação de um povo é sinônimo de ser humano; todos os demais, não sendo assim denominados, não entram normalmente na categoria de "homens". Mas, nem por isso, esses povos se definem necessariamente - na verdade, é muito raro - pela eliminação dos outros; o que a experiência etnográfica tem constatado é que, ao contrário, é pelo contraste com a alteridade que a humanidade de muitos povos é assegurada e reforçada. Esse fenômeno seria uma espécie de etnicismo-cum-relativismo. Em contraste com sociedades nacionais como a brasileira, que tem insistido na negação das diferenças, mesmo que seja preciso eliminá-las por decreto e transformá-las à sua própria imagem, os povos indígenas têm demonstrado uma vocação para o pluralismo e para a aceitação da diversidade cultural, o que não quer dizer ausência de estereótipos, antagonismos e conflitos. Os outros podem não ser tão humanos, mas certamente têm todo direito de continuar a serem o que são; podem ser criticados, inferiorizados, guerreados, vencidos ou até ingeridos, como nos rituais canibalísticos dos antigos povos Tupinambá, mas nenhuma sociedade indígena do país é conhecida por ter como política extirpar as diferenças que a alteridade produz(4).

O relativismo, no sentido de uma pragmática das diferenças possíveis, estaria mais proximamente associado à etnicidade, uma vez que ele se define pela opção pelo direito à diversidade humana e não pela universalidade de direitos. No jogo entre a atualização do universalismo, da cidadania e da etnicidade, ele desempenha um papel como que de moderador, matizando generalizações e advogando o trânsito entre diferentes ethos e éticas.

Vejam agora como se relacionam universalismo e cidadania, cidadania e etnicidade e universalismo e etnicidade no emaranhado político que é a arena interétnica.

Universalismo e cidadania

No espírito dos princípios iluministas que os criaram, universalismo e cidadania fazem parte de uma única voz. Apesar disso, ao serem postos em prática, eles acabam por se separar e, em alguns casos, chegam mesmo a se contrapor e a gerar duas vozes distintas, na expressão de Todorov: a dos direitos universais do homem e a dos direitos do cidadão enquanto membro legítimo de um Estado-nação. Portanto, não é por ambas serem eurocêntricas que essas vozes são uníssonas; dependendo das conjunturas históricas, elas tanto podem juntar-se em dueto harmonioso como separar-se em estridente cacofonia. Qualquer Estado tem a necessidade de se distinguir dos demais: "um Estado não pode se permitir não fazer a diferença entre seus cidadãos e os estrangeiros, desde o instante em que ele impõe a uns mas não aos outros certos deveres e que lhes outorga certos direitos" (Todorov 1989:277)(5). Além disso, nos Estados totalitários onde os meios de força se sobrepoem aos direitos de cidadania, a discrepância entre cidadania e universalismo fica ainda mais gritante.

Se o universalismo leva ao individualismo, à supremacia da Humanidade e à hegemonia do Homem Genérico(6), a cidadania, efeito sociológico da constituição do Estado-nação, pode conduzir ao seu reverso. Como afirma Benedict Anderson, "nenhuma nação se imagina coincidente com a espécie humana"(7). As razões que dão substância à cidadania estão sempre ligadas a experiências compartilhadas, sejam idioma, história, território, governo,

religião, símbolos materiais e imateriais, senão mesmo alguma forma de esporte como o futebol. Mas, se o Estado-nação traz consigo a cidadania (ou será vice-versa?), ele não forja, necessariamente - aliás quase nunca(8) - uma uniformidade cultural que lhe garanta um percurso homogêneo e tranqüilo pela história. O Estado, ao ditar normas de cidadania, o faz à exclusão de quem não partilhar daquelas experiências comuns.

Ora, se os descompassos entre cidadania e universalismo, frutos de uma mesma tradição, surgem claramente a nível da prática do Estado-nação, no que toca as etnias que se constituíram ao longo de uma história própria e independente do Estado que as anexou, tais contradições tornam-se ainda mais agudas. Surge, assim, uma terceira voz, a da etnicidade, que é chamada a juntar-se à orquestração criada pela cidadania e pelo universalismo à medida em que os grupos étnicos vão sendo conquistados pela expansão das sociedades dominantes.

No caso do Brasil, do encontro das vozes do universalismo dos direitos humanos, da cidadania brasileira e da etnicidade dos povos indígenas vai aparecer uma quarta, a da prática indigenista, naquele palco erguido pela conquista interna promovida pela nação e ativado pelos mais díspares pontos de vista e interesses de ordem ética, social e política. Ora em coro, ora em contraponto, ora em completa dissonância, essas quatro vozes vão compondo uma história feita de fragmentos dispostos em múltiplas versões. Como em Rashomon, cada versão pode ser tão diferente a ponto de ser irreconhecível pelas demais e, no entanto, falando de um mesmo ocorrido, estão ligadas entre si por um enredo que elas mesmas vão tecendo. Essa complexidade simplesmente reflete o quão intrincado é o jogo de atores, posturas e interesses que se tocam e se repelem ao sabor das conjunturas deste país que tem uma vocação pluriétnica, mas uma carreira monolítica. E' na arena do indigenismo que a multivocalidade do contato interétnico se apresenta a todo volume. E' aí que o universalismo e a cidadania se mostram como linhas mestras ao longo das quais vêm trilhando neste século os destinos dos povos indígenas no Brasil.

Cidadania e especificidade étnica

No Brasil, ou se é brasileiro, ou se é estrangeiro, ou se é índio. O estrangeiro pode entrar no rol dos cidadãos por um ato jurídico-burocrático reveladoramente chamado de "naturalização". Ao índio não cabe naturalizar-se, pois ele já é um "natural da terra"; cabe "emancipar-se", libertar-se do status ambíguo de "relativamente incapaz", conforme reza o Código Civil do país. A defesa de uma nação contra corpos estranhos - os estrangeiros - é relativamente simples; basta apelar para sentimentos nacionalistas ou para os direitos exclusivos da sua cidadania. Mas, diferentemente desse mecanismo de defesa que muitas vezes se confunde com xenofobia, a conquista interna engendrada pela sociedade nacional sobre povos indígenas cria uma problemática bem mais complexa: os índios não são estrangeiros; mas seriam cidadãos? E, se considerados cidadãos, que tipo de cidadãos seriam eles, que não comungam língua, história, símbolos, etc. com os nacionais, a não ser no contexto interétnico gerado pela própria conquista? O status especial legado aos índios como efeito da sua conquista política e colonização cultural reveste-se de grande ambigüidade, manifesta até mesmo na falta de univocidade das respostas à pergunta: os índios são brasileiros? E ser brasileiro quer necessariamente dizer cidadão? Não, se considerarmos comentários como o seguinte:

"A emergência de movimentos sociais diversos - mulheres, negros,

homossexuais, ecológicos ... operários, trabalhadores rurais - demonstram (sic) o quanto é forte a busca política de um espaço próprio, que reivindica a diferença e recusa a fatalidade de uma sujeição dissolvida em um tipo único"(9).

"Ser o índio um cidadão brasileiro ... é uma ficção", diz Carlos Frederico Marés, advogado há muito empenhado na causa indígena. Isso porque, "para adquirir essa cidadania são obrigados a perder a sua identidade, deixar de ser índio"(10). Poder-se-ia dizer que o simples fato de ter nascido em território brasileiro torna-o automaticamente cidadão brasileiro, mas a cidadania não se restringe à contingência do mero nascimento. Ela está ligada à constituição de normas jurídicas, sociais, políticas e outras reguladas e executadas por um Estado soberano. Ora, os povos indígenas observam, em primeira instância, normas que não somente não são do Estado brasileiro, mas que podem mesmo contrariá-las. Não tendo uma organização estatal e sendo-lhes negado o status de nações pelos poderes brasileiros, sua posição é mantida numa ambigüidade liminar que abre um vasto campo de interpretações e experimentações jurídicas. A condição de "relativamente incapaz" e a figura da tutela são dois exemplos disso. Declarando os índios relativamente incapazes perante os direitos civis do Estado brasileiro, este mesmo Estado assumiu o papel de tutor dos índios até que alcancem a "maioridade" cívica e se "emancipem". O que representa emancipar-se de uma condição étnica é algo que a legislação brasileira nunca se preocupou em esclarecer. Até a Constituição de 1988, não se era índio, estava-se índio, como uma criança cujo destino inapelável é tornar-se adulta. A premissa, inabalada durante séculos, era a de que os índios, mais cedo ou mais tarde, deixariam de ser índios para se tornarem brasileiros como quaisquer outros. Por essa premissa guiaram-se gerações de indigenistas, desde o Padre José de Anchieta, passando pelo Marechal Rondon, até os últimos espécimens que ainda sobrevivem na decrépita FUNAI, a tutora dos índios.

Uma das características da cidadania é ser temporalizada e territorializada. "O conceito de cidadania, como todo conceito jurídico, tem que ser entendido dentro de uma sociedade determinada e de uma época determinada"(11). Mas essa territorialização, demarcada pelos limites geográficos do Estado-nação, deixa dentro de si uma grande bolha de indiferenciação e de incerteza jurídica, para não dizer cultural. Para os povos indígenas, essa concepção de cidadania repercute de maneiras que, ao menos potencialmente, podem incorrer em grandes perigos. Um deles é sua relação com a terra: o Estado brasileiro nega aos povos indígenas a propriedade de seu território, já que não existe no país a figura jurídica da propriedade comunitária. Embora a posse seja dos índios, a propriedade é da União. Na lei, o usufruto exclusivo dos índios aos recursos naturais de suas terras está perfeitamente assegurado. Na prática, os territórios indígenas são tomados como bens públicos e notoriamente objeto de invasões, usurpações e outros tipos de abuso. Um outro perigo, já posto à prova em diversas ocasiões, é a marginalização social dos índios pela perda do direito à sua especificidade cultural e étnica. As tentativas do governo para emancipá-los nos anos 70 e 80 foram malogradas por intensos protestos por parte de índios e de brancos, mas, em circunstâncias mais propícias, poderiam ter-se concretizado. Armadilhas como essa a cidadania pode preparar para os povos indígenas.

Por outro lado, os índios precisam do amparo legal da cidadania para poderem reivindicar seus direitos a terra, saúde, educação, etc., direitos esses que só podem ser articulados no espaço social e político relevante, isto é, no campo das relações interétnicas. E' no confronto

com a sociedade nacional que a figura do cidadão toma corpo e sentido para os índios. No interior de suas etnias e sociedades, ter carteira de identidade e outros sinais de brasilidade é perfeitamente irrelevante e dispensável. Mas não o é no seu confronto com a sociedade nacional.

O que parece faltar na versão brasileira de cidadania e que não só faria sentido para os povos indígenas mas lhes daria segurança étnica é a noção de diferenciação legítima que trouxesse igualdade de condições aos índios, não pela semelhança (que, no caso, seria forçada), mas pela equivalência. Em suma, falta nessa territorialização estatal um espaço étnico legitimado como tal, apropriado à complexidade pluriétnica do país. Seria abrir espaço para que os índios fossem cidadãos do Brasil nesse campo interétnico e, ao mesmo tempo, membros plenos de suas respectivas sociedades. Mas, se alguns países da Europa conseguiram chegar a uma solução semelhante a essa, nada nos indica que o Brasil esteja próximo de fazê-lo na lei e muito menos na prática. É certo que a Constituição de 1988, pela primeira vez na história do país, assume que ser índio é um estado legítimo e não uma condição temporária. Mas isso não significa conferir aos índios uma cidadania plena e muito menos dupla. Os índios ainda são tutelados, ainda têm seus direitos limitados, mesmo que dêem todas as demonstrações de conhecimento cívico e desenvoltura na vida nacional. Por mais que a nova Constituição tenha avançado sobre as anteriores na questão indígena, ela ainda não exorcizou o fantasma da marginalização que às vezes atende pelo eufemismo de "emancipação".

A quarta voz: o indigenismo

O contexto das relações interétnicas desnuda certas nuances que merecem atenção. Uma delas é a interessante inversão que se percebe no uso da noção de cidadania por nacionais e por indígenas no Brasil. Enquanto para os primeiros ela é, na ideologia nacional embora nem sempre na prática, uma decorrência natural de se nascer e ser criado neste país, para os segundos, a cidadania é um recurso para sobreviver em meio à população majoritária. Enquanto os brancos naturalizam a cidadania, os índios instrumentalizam-na. O que para estes é natural, isto sim, é a sua especificidade étnica: uma vez Xavante, sempre Xavante. E é justamente isso que o Estado brasileiro tem insistido em tratar como condição temporária.

Navegar pelos meandros da nação tem instruído alguns grupos indígenas na arte de explorar recursos a que muitos brancos não têm acesso: instâncias jurídicas, meios de comunicação, o Congresso Nacional, organizações não-governamentais nacionais e internacionais, grupos de poder (Igreja, militares, industriais). Os grupos indígenas mais bem sucedidos na arena política do contato interétnico são os que melhor têm feito o jogo do natural e do instrumental, manipulando essas categorias de maneira estratégica e pragmática. Vejamos alguns dos palcos em que a polifonia da etnicidade-cidadania-universalismo tem sido encenada nos últimos anos e onde o indigenismo opera como articulador na prática da convivência entre essas três instâncias.

Mídia: o fascínio que os índios têm exercido nos meios de comunicação tem garantido à questão indígena no país uma visibilidade que não deixa de ser surpreendente, se considerarmos que a população indígena do Brasil é a menor do continente em proporção à população nacional. Nenhum outro país americano onde os povos indígenas são minorias demográficas dá-lhes tanta atenção pública quanto o Brasil. Percebendo a atração que exercem na imprensa, os índios aprenderam a utilizá-la como amplificador de uma voz que o governo reluta em ouvir e para

quem os canais estão longe de ser competentes (em especial, a FUNAI). A mídia passou a ser um dos atores fundamentais na trama do indigenismo contemporâneo. O ingrediente do exotismo raramente falta no tratamento que a imprensa dá às questões indígenas. Mas, a exemplo do que ocorreu com o próprio termo índio que, ao ser apropriado como arma política pelos índios perdeu muito de sua conotação pejorativa, também o exotismo é instrumentalizado pelos indígenas que o transformam em chamariz da atenção dos brancos. Não é raro ver em Brasília grupos de índios do Nordeste, há muito tempo destituídos de seus símbolos étnicos materiais, aparecerem no Congresso Nacional enfeitados de penas, numa reprodução genérica do que seria o índio original. O exótico é politizado na arena do pan-indigenismo, adquirindo conotações por vezes inesperadas, como a aura de superstição que envolveu o uso de adereços indígenas por homens públicos (12).

Falados com forte sotaque (por exemplo, o Cacique Raoni) ou em impecável português urbano (por exemplo, Marcos Terena), os discursos indígenas na arena indigenista revestem-se de um sincretismo político de rara perspicácia e habilidade, trazendo mensagens da sua alteridade e apropriando-se de símbolos e imagens caros aos sentimentos de nacionalidade e humanismo (Ramos 1988). Habilidade aprendida em relativamente pouco tempo - em muitos casos em menos de duas décadas - a retórica política do contato interétnico mistura num mesmo cadinho ideológico ingredientes de etnicidade, de cidadania e de universalismo. Ainda reverberam alguns dos inflamados discursos do ex-deputado federal Mário Juruna, quando unia povos indígenas e o povo brasileiro, igualados por um mesmo clima de opressão e miséria. Por conta de alguns desses discursos, intensamente explorados pelos meios de comunicação, ele quase teve cassado o seu mandato no legislativo.

Os Três Poderes: Desde as aparições folclorizadas de Mário Juruna empunhando seu gravador e denunciando promessas vazias das autoridades do regime militar, às demonstrações mútuas de força entre índios e cúpula da FUNAI, até a reunião de mais de 300 representantes de povos indígenas do Brasil inteiro na Praça dos Três Poderes em Brasília, trazendo sua preocupação e solidariedade à luta pela defesa dos Yanomami no final do governo Sarney, os índios têm marcado presença notável nos corredores do poder. Além de manifestações de rua, repetidas delegações de índios e amigos brancos foram recebidas em audiência pelo presidente da República, seja para reivindicar a desocupação por garimpeiros e demarcação imediata das terras Yanomami, seja para promover a criação da reserva Kaiapó, por exemplo.

Um dos momentos mais clamorosos dessa presença foi a participação de dezenas de Kaiapó e de outros grupos indígenas nas discussões relativas à formulação da questão indígena na Assembléia Constituinte em 1987-88. Conspicuamente vestidos e adornados, com a sua mera presença física sempre ocupando as primeiras fileiras nas salas das comissões, esses índios exerceram uma pressão direta e imediata sobre os legisladores, de maneira talvez não suplantada pelos outros inúmeros movimentos sociais que inundaram o Congresso Nacional naqueles meses. A sua busca dos direitos de cidadania veio envolta numa exibição de etnicidade que se mostrou altamente eficaz. Graças à sua alta visibilidade e ao trabalho incansável de algumas entidades profissionais (por exemplo, a Associação Brasileira de Antropologia, o Centro Ecumênico de Documentação e Informação, o Conselho Indigenista Missionário, o Instituto de Estudos Sócio-econômicos), a Constituição de 1988 produziu avanços significativos no que tange aos direitos étnicos e humanos dos povos indígenas(13).

Não são apenas os poderes executivo e legislativo que estão na pauta dos atores do

indigenismo. O judiciário, principalmente através da Procuradoria Geral da República, tem servido à causa indígena, mesmo antes da promulgação da Constituição de 1988 que lhe dá um destaque especial nas reivindicações indígenas(14). Atualmente, com a criação de uma divisão especial para tratar de assuntos indígenas, a Procuradoria passou a ser um dos mais fortes defensores dos índios dentro do Estado brasileiro. Longe de ser uma medida espontânea do governo, isso é uma conquista política dos índios e de seus aliados no campo do indigenismo.

Entidades de apoio ao índio: As chamadas ONGs (Organizações Não-governamentais), verdadeiros comutadores entre o universalismo e a cidadania, imprimem uma feição muito própria ao indigenismo brasileiro. Numa época em que a voz do índio era quase inaudível na cena nacional, eram os grupos de apoio à causa indígena que se expunham na frente de batalha das reivindicações de direitos, principalmente, durante os governos militares. Ao falarem em nome dos índios, as entidades abriram importantíssimos espaços no aparelho de Estado para a problemática indigenista. Mais tarde, a crescente burocratização de suas atividades foi acompanhada de doações de recursos, quase sempre vindos do exterior, destinados muitas vezes a promover a dinamização de canais reivindicatórios, com a criação de centros de direito indígena, a divulgação de documentos pelas comunidades, a promoção de encontros de líderes indígenas, a organização de campanhas no país e fora dele para esclarecimento do público sobre os problemas enfrentados pelos índios(15). A relação dos indígenas com essas entidades é basicamente a mesma que com as outras instâncias: a sua utilização pragmática como um dos bens políticos à sua disposição. Parece haver, por questão de conveniência, uma divisão social (ou seria étnica?) nessa instrumentalização. Alguns grupos indígenas agregam-se mais a algumas entidades do que a outras. Em parte, isso se deve à especialização de certas ONGs com relação a áreas indígenas. Por exemplo, o Centro de Trabalho Indigenista, com sede em São Paulo, tem-se concentrado mais em projetos comunitários entre os Krahó de Goiás e os Sateré-Maué do Amazonas; a Comissão pela Criação do Parque Yanomami dedica-se exclusivamente a defender os Yanomami. Já o CEDI (Centro Ecumênico de Documentação e Informação) optou por um amplo espectro e cobre todo o território indígena nacional em seu gigantesco trabalho de produção documental, desde livros, revista e mapas a fotos, filmes e vídeos. Mas, para além da especialização de tarefas, percebe-se uma tendência à criação de lealdades, principalmente, no que toca o Conselho Indigenista Missionário. Poderíamos mesmo dizer que os "índios do CIMI" não se misturam com os índios que se associam mais de perto a certas outras entidades, como a própria União das Nações Indígenas, com sede também em São Paulo.

Tradutoras da linguagem do universalismo para o idioma da cidadania, as ONGs injetam no indigenismo não só recursos materiais, mas uma retórica libertária facilmente digerível pelos índios envolvidos no movimento pan-indígena. Não foram poucas as vocações político-civis despertadas entre os índios pelo ímpeto humanista das ONGs. Sem dúvida elas imprimiram o timbre característico da voz universalista no campo indigenista dos direitos humanos, ainda que com pouca virtuosidade para modulações e uma perceptível tendência ao purismo moral.

A dissonante orquestração dos direitos humanos no indigenismo

O Estado brasileiro tem visto a sua questão indígena ser levada a foruns internacionais,

como a ONU, a OAB, o Tribunal Russell. Defende-se lá fora, contestando acusações de quebra de direitos humanos, evocando uma legislação que, por mais esclarecida que seja, no mais das vezes, é letra morta, e ataca aqui dentro com pressões ou represálias contra aqueles que lá fora o denunciaram. A Igreja, entidades de apoio ao índio e alguns líderes indígenas já sentiram os efeitos de confrontar o nacionalismo brasileiro com o universalismo internacional. Esses efeitos, curiosamente, representam entraves ao exercício dessa mesma cidadania, como o direito de ir e vir (índios proibidos de viajar ao exterior) ou de exercer a profissão (antropólogos expulsos de seu campo de trabalho). Aos olhos do Estado, em especial de seus segmentos militares, a questão passa a ser caracterizada como uma traição aos princípios patrióticos da nação brasileira em benefício de interesses estrangeiros, sempre à espreita, prontos para investir contra a soberania nacional. O Estado vê-se, pois, justificado em reincidir naquilo de que foi acusado, ou seja, infringir os direitos humanos de seus cidadãos.

Um caso exemplar dessa reação defensiva do Estado foi o episódio que envolveu o antropólogo norte-americano radicado no Brasil, Darryll Posey, e dois índios Kaiapó. Retornando de uma viagem a Washington, depois de terem colocado para os dirigentes do Banco Mundial os problemas que as comunidades do rio Xingu sofreriam com a construção de hidrelétricas no estado do Pará, os três foram recebidos com uma ordem de enquadramento na lei dos estrangeiros. Enquanto Posey sofria verdadeiramente os efeitos dessa ameaça, a sociedade nacional divertia-se com o absurdo oficial de tomar índios por estrangeiros. Editoriais de grandes jornais expunham a pouca perspicácia política e a curta acuidade intelectual dos responsáveis por aquele tropeço. Levados a julgamento em Belém, os dois índios tiveram como defesa mais contundente o peso da sua comunidade inteira que da rua bradava gritos de guerra, exibia pintura corporal, adereços de penas e passos de dança próprios de sua cultura, amplamente exibidos no horário nobre das cadeias de televisão. Por não estarem "decentemente vestidos", dezenas de Kaiapó foram barrados do recinto, mas a sua presença maciça e etnicamente marcada foi fator decisivo para o engavetamento de tão esdrúxulo processo.

O Estado brasileiro, defensivo como tem se mostrado no que interpreta como ameaças à segurança nacional (a questão indígena que, nos governos passados ficou sob a égide dos militares, ainda não se livrou totalmente dela), é, no entanto, altamente sensível à opinião internacional. Internamente, os dirigentes do país, civis e militares, continuam defendendo uma postura explicitamente patriótica, com recorrentes surtos de repúdio ao que chamam de cobiça estrangeira e que, de fato, escondem seu desrespeito por direitos humanos principalmente de populações indígenas. Entretanto, na projeção de sua imagem externa, exibem uma legislação de que se orgulham como uma vitrina bem decorada, mas de pouco uso como guia prático de ação.

E' na encruzilhada dessas contradições que os índios encontram o campo mais fértil para ensaiarem a sua versão do relativismo de percurso. Apropriando-se das diretrizes humanistas das ONGs e acionando os seus próprios recursos étnicos como instrumentos políticos, eles misturam planos e dimensões que poucos brancos imaginariam ou ousariam. Ao assim fazerem, os índios conduzem-nos, antropólogos, a mais um exercício de distanciamento e passamos a olhar o fixo como se fosse móvel, ou melhor dizendo, a ver o móvel como não fixo. Levam-nos a relativizar conceitos que, pela carga ideológica que receberam no campo minado dos interesses políticos, acabaram por se cristalizar em preceitos intocáveis. Voltando à discussão inicial, este é o caso da absolutização do universalismo e do relativismo. Inocentes do peso dessa cristalização, os índios estão livres para improvisar, inventar, experimentar com noções que para eles nada mais são do

que ferramentas a serem utilizadas conforme a necessidade do momento. Se nas suas reivindicações for útil lançar mão, ao mesmo tempo, do étnico-específico, do local-nacional e do universal-genérico, por que não, já que não estão presos a amarras ideológicas que lhes tolham os movimentos?

E' pela observação das estratégias políticas dos índios no contexto interétnico que o antropólogo consegue desnudar essas amarras e encarar conceitos como os que foram tratados aqui por novos ângulos e descobrir-lhes outras dimensões. Aprende-se que na arena política do contato interétnico os direitos aos bens do Estado só podem ser garantidos aos índios graças ao universalismo dos direitos do homem. O universalismo, enquanto estratégia de percurso, é desse modo chamado a intermediar entre a razão da etnia e a razão da cidadania. Se tomarmos cidadania também como estratégia social e política e não como uma atribuição natural e monolítica, podemos dizer que é por força de serem homens que se deve reconhecer aos índios o direito de serem também cidadãos.

Agradecimentos. Sou grata a Bruce Albert e Mariza Peirano por suas críticas sempre construtivas.

NOTAS

(1) Este tema tem recebido vários tratamentos por cientistas sociais diversos. Ver, por exemplo, Jürgen Habermas (1989); Louis Dumont (1985); Clifford Geertz (1984) Luiz Eduardo Soares (1988 e s.d.). O artigo de Alison D. Renteln (1988) contém uma vasta bibliografia sobre o assunto.

(2) A primeira "Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão" surgiu em 1789. Embora de inspiração norte-americana, aquela América ainda era a América dos Peregrinos, portanto, diretamente ligada aos ideais do Velho Mundo. Ver Dumont 1985:109-114.

(3) Louis Dumont: "No holismo tradicional, a humanidade confunde-se com a sociedade dos nós, os estrangeiros são desvalorizados como, na melhor das hipóteses, homens imperfeitos - e, aliás, todo o patriotismo, mesmo moderno, está mais ou menos impregnado desse sentimento" (1985:127).

(4) Em outra ocasião, tive a oportunidade de expandir esse tema, ao focalizar relações intertribais no Brasil (Ramos 1980).

(5) Continua Todorov: "Nossos filósofos ignoram ... o conflito entre homem e cidadão e imaginam que os Estados conduzirão uma política que será do interesse do universo - o que está, por assim dizer, excluído por definição. ... Pertencer à humanidade não é a mesma coisa que pertencer a uma nação ..., há mesmo entre as duas um conflito latente, que pode chegar a ser aberto no dia em que formos obrigados a escolher entre os valores de uma e de outra. O homem, neste sentido da palavra, é julgado a partir de princípios éticos; o comportamento do cidadão enfatiza-o de uma perspectiva política" (1989:286, 422).

(6) Em sua tese sobre o individualismo ocidental, Louis Dumont traça-o a partir de uma crescente

hegemonia do campo econômico (1977).

(7) Anderson seleciona a linguagem, especialmente escrita, como o principal catalizador para a formação e transformação de sentimentos nacionalistas (1983:16).

(8) Anthony Smith (1981) segue os rastros da persistência étnica ao longo da história da formação dos Estados-nações europeus, demonstrando que o encaixe entre etnia e Estado, por mais estratégico que possa ser politicamente, é tão imperfeito que é incapaz de superar a diversidade étnica interna a cada nação.

(9) O comentário é de Maria Célia Pinheiro Machado Paoli que acrescenta: "Esta situação ... de quase ilegitimidade dos conflitos vividos pelos povos indígenas ao longo deste século, é também partilhada por vários outros grupos de dominados na sociedade brasileira, embora, evidentemente, de modo diverso, como diversas são suas situações de vida. Negros, mulheres, menores, velhos, trabalhadores da área rural e urbana sem ocupação definida, desempregados e empregados instáveis, empregadas domésticas, trabalhadores ambulantes - apenas para citar algumas das situações coletivas que definem a vida de pessoas na sociedade brasileira atual - apesar de todas as suas diferenças, têm em comum o fato do não reconhecimento legítimo de sua existência como identidade coletiva comum e atuante ou, o que é quase a mesma coisa, o não reconhecimento de seus conflitos como politicamente relevantes no conjunto dos problemas nacionais" (1983:24, 25). Para além da especificidade étnica, nem todos os brasileiros são de fato cidadãos. Ver também Dalmo Dallari (1983).

(10) Continua Marés: "Enquanto o índio mantiver sua identidade cultural, pertencerá a uma nação diferente da nação brasileira, será Guarani, Nambikuára, Yanomami, Pataxó etc., porque cada uma dessas nações tem suas normas fundamentais de funcionamento estabelecidas há mais tempo do que as regras adotadas pela Constituição brasileira" (1983:50).

(11) A definição do índio enquanto cidadão como os "demais brasileiros" "não deve ser entendida como mero gesto altruísta do Estado na busca da integração do 'povo brasileiro', mas trata-se de não reconhecer as nações indígenas e seus territórios e, em consequência, impedir que as nações se autodeterminem e imponham o ritmo e os modos de desenvolvimento dentro de seus territórios. Trata-se, na verdade, de não reconhecer o índio como cidadão brasileiro, mas suas terras como território brasileiro e ... a negação da existência de nações indígenas capazes de atribuir cidadania a seus nacionais" (Marés 1983:44, 46-7). Sobre a problemática da pluriétnicidade, ver a coletânea organizada por Maybury-Lewis (1984).

(12) Durante campanhas eleitorais e a Assembléia Constituinte, o coroamento de políticos com cocares tem sido associado a azares que se abateram ou poderão abater-se sobre eles. Ver O Correio Braziliense de 26 de setembro de 1989, exibindo cocares em cabeças famosas como a de Lula, Ulysses Guimarães, Collor de Mello, Mário Andreazza, Costa Couto, Mário Covas. Uma chamada na primeira página anuncia: "Collor e Lula desafiam o cocar maldito".

(13) Em seu texto Direitos Indígenas na Constituição Brasileira de 1988, o advogado Júlio M.G.

Gaiger comenta sobre as perdas e ganhos que a nova Constituição legou aos índios. Entre seus comentários está um dos pontos mais relevantes: "As sociedades indígenas deixaram de ser consideradas culturas em extinção, cujo destino inevitável e desejável seria sua incorporação à chamada 'comunhão nacional'. Ao contrário, ficou amplamente assegurado o direito indígena à alteridade cultural" (1989:8).

(14) Diz o artigo 232: "Os índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo".

(15) A burocratização das ONGs e a construção de um modelo ideal de índio no mercado de bens indigenistas é tema de outro trabalho que redigi dentro da problemática da construção do indigenismo no Brasil. Ver Ramos 1990.

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Londres, Verso, 1983.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. "Índios, cidadania e direitos" In O Índio e a Cidadania. Comissão Pró-Índio/SP, pp. 52-58. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- DUMONT, Louis. From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology. Chicago, University of Chicago Press, 1977.
- _____. O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- GAIGER, Júlio M.G. Direitos Indígenas na Constituição Brasileira de 1988. Brasília, CIMI, 1989.
- GEERTZ, Clifford. Distinguished lecture: Anti anti-relativism. American Anthropologist Vol. 86, No. 2:263-78, 1984.
- HABERMAS, Jürgen. Identidades Nacionales y Postnacionales. Madrid, Tecnos, 1989.
- MARE'S, Carlos Frederico. "A Cidadania e os índios" In O Índio e a Cidadania, Comissão Pró-Índio/SP, pp. 44-51. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- MAYBURY-LEWIS, David (org.). The Prospects for Plural Societies. Washington, Proceedings of the American Ethnological Society, 1984.
- PAOLI, Maria Célia P.M. "O sentido histórico da noção de cidadania no Brasil: onde ficam os índios?" In O Índio e a Cidadania, Comissão Pró-Índio/SP, pp. 20-34. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- RAMOS, Alcida Rita. Hierarquia e Simbiose. Relações Intertribais no Brasil. São Paulo, Hucitec/INL/MEC, 1980.
- _____. "Indian voices: contact experienced and expressed" In Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past (Jonathan Hill, org.), pp. 214-234. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- _____. O Índio hiper-real. Trabalho apresentado no Seminário "Ética: O Desafio da Antropologia". IUPERJ, 11 de junho, 1990.
- RENTELN, Alison Dundes. Relativism and the search for human rights. American Anthropologist Vol. 90, No.1:56-72, 1988.
- SMITH, Anthony. Ethnic Revival. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- SOARES, Luiz Eduardo. Hermenêutica e Ciências Humanas. Estudos Históricos No.1, CPDOC-FGV, 1988.
- _____. Luz baixa sob neblina: relativismo, interpretação, Antropologia. Ms, s.d.
- TODOROV, Tzvetan. Nous et les Autres. La Réflexion Française sur la Diversité Humaine. Paris, Seuil, 1989.