

O ANTI-HEROI - Identidade e Crise no Indigenismo (1)

Priscila Faulhaber Barbosa

Museu Paraense Emílio Goeldi

Grupo de Trabalho Política Indigenista

Associação Nacional de Pesquisa e Pós Graduação em Ciências Sociais

VIII Encontro Anual

(1) Uma versão preliminar deste texto foi apresentada no Grupo de Trabalho "A Questão Indígena Hoje", coordenado por Alcida Rita Ramos, na XVI Reunião Brasileira de Antropologia

O movimento indígena, emergente no campo político nacional, tem provocado uma série de indagações entre os diversos segmentos da sociedade, particularmente os envolvidos com a questão indígena, como entidades de apoio, associações científicas, missionários e profissionais ligados ao assunto. Este acontecimento coloca também a necessidade dos diversos atores do indigenismo redefinirem seus papéis, atitude que inclui a própria colocação de questões relativas ao desempenho dos representantes indígenas.

O estabelecimento desta crítica requer cuidado, pois trata-se de um processo político no qual todos somos atores, desempenhando papéis num jogo de forças que abrange coletividades. A complexidade da situação exige um distanciamento que permita detectar as ideologias, que, resultado da história da política indigenista, são na prática reificadas por antropólogos, indigenistas, missionários, e mesmo pelos próprios índios, que delas não estão isentos.

O conceito de drama, emprestado da estética(2), consiste a meu ver numa ferramenta útil à análise de um objeto político e histórico, cujo exame deve apontar caminhos para uma ação política voltada às reais necessidades dos povos indígenas brasileiros, numa mirada livre dos vícios positivistas do indigenismo paternalista.

A definição de drama como uma situação de tensão que implica na atitude de "mergulhar nas forças do agressor" (Kothe, 1980:56), coloca como questão central a identidade, que tem como pano de fundo a relação entre a sociedade nacional e suas fronteiras étnico políticas, e remete à crítica teórica de noções como assimilação, integração, incorporação.

Neste sentido, é importante perguntar em que medida foi alcançado o projeto de unificar as diversas etnias abrigadas pelo território na-

(2) Agradeço a Roberto Ferreira de Rocha por ter me apresentado uma bibliografia sobre drama, temática para mim pouco conhecida.

cional. Não deveríamos olhar com precaução o alcance deste projeto, imbuído por uma ideologia totalizante? Não estaria o próprio indigenismo alternativo imbuído por um discurso sobre a unidade que torna-se falso diante de um movimento cuja riqueza é a própria multiplicidade de táticas e estratégias de grupos fragmentários e fragmentados ao invés de unificados pela prática colonialista?

Não seria papel do antropólogo, considerando que a reinterpretação das situações reais pode levar à sua transformação, a retificação dos instrumentos de análise de situações em fluxo, para que os personagens reais possam edificar uma nova cena?

1. Análise de drama: a tensão

O drama caracteriza-se pela representação, no palco ou fora dele, de situações de tensão.

Segundo Benjamin, no drama político, todos os atores são ativos, mesmo os dominados, pois podem tomar atitudes políticas. Os atores não devem ser encarados como personagens individuais, mas como grupos sociais, ou representantes de idéias destes grupos. As posições dos atores, deste modo, refletem o modo de ser dos grupos sociais aos quais estão ligados (Benjamin, 1975:33). Cada ator, que assume uma posição especializada, controla os fatos de acordo com sua própria experiência. A representação dos atores, portanto, refere-se à cena como um todo sempre de um ângulo determinado. Como os atores sociais são perspicazes, estabelecem interpretações sobre cada situação. Cada interpretação, por unilateral que seja, constitui uma visão de mundo, instruída por determinada perspectiva teórica, política, religiosa ou ideológica.

O conceito de drama, assim formulado, supõe que cada ator seja

ativo e perspicaz, e possa desempenhar múltiplos papéis de acordo com o grupo social ao qual esteja ligado. Benjamin repele, assim, a idéia do herói do drama convencional, substituindo-a pela figura do anti-herói brechtiano, construída a partir de uma concepção do homem de carne e osso, sujeito da história, personagem ambíguo que desmitifica a ficção do herói épico.

Em vista disto, segundo Benjamin, ao invés de "compenetrar-se com o herói", deve o público observar e assombrar-se com as circunstâncias em que ele se move, as situações que o engendram como personagem multifacetado. Deve preocupar-se menos com as narrativas de feitos heróicos do que com as cenas reais com as quais é construído o drama, cujos componentes podem ser elucidados pelo exame minucioso das situações de confronto político (Benjamin, 1975:36).

Segundo Staiger, o problema e o pathos constituem as expressões centrais do drama. O drama implica a concepção de um projeto, elaborado a partir de uma questão (Staiger, 1972:173). A configuração do problema tem como fim a compreensão, que implica a projeção do ser para o poder ser. Os fatos são tomados como evidência do problema. Este deve ser dirigido à história, tendo em vista a formulação de uma visão de mundo consciente (Staiger, 1972:141).

A outra modalidade do estilo de tensão é o pathos, definido como "sofrimento, desgraça, vivência, paixão" (Staiger, 1972:121). Assim como o problema, que, ao perguntar, leva o homem adiante, o pathos, que induz ao querer, também o projeta para o futuro. Ainda segundo Staiger, "o homem patético é levado pelo que deve ser e seu arrebatamento investe contra o status quo" (1972:125).

O caráter conflitivo do drama oculta como outra face a comédia. A distensão cômica, assim, desfaz a tensão dramática, servindo como contraponto a esta. O personagem dramático, portanto, ao voltar-se para o adiante, "para não despensar-se no precipício do nada, cai no terreno de

"cômico", que revela com o riso, em toda sua gravidade, as circunstâncias reais em que o drama é encenado (Steiger, 1972:159).

2. O Discurso sobre a unidade e a capilaridade do poder

Segundo Lefort, é na formação histórica burguesa, cujos processos políticos são resultado do jogo do conflito e da cisão, que se erige o mito da comunidade imaginária, discurso a partir do qual se nega a divisão (Lefort, 1979:299). Com a formação do Estado moderno, o poder político se circunscreve no interior da sociedade como para lhe conferir unidade, a despeito da complexidade dos acontecimentos, resultado das lutas que caracterizam a trama real no cenário político da sociedade (1979:300).

Isto não significa que o poder, circunscrito às fronteiras deste espaço-tempo, aniquile de fato a identidade social, abolindo suas possibilidades de exercício. Ao contrário, a disjunção entre idéias e fatos impulsiona a constituição de identidades múltiplas. O poder, sob o signo da lei, cria as possibilidades, deste modo, da geração de saberes particulares e de um discurso sobre a unidade (1979:301), sobre a existência de uma comunidade. E, portanto, a sociedade burguesa, segundo Lefort, "destinada a dar à luz o novo e ter a experiência explícita do real como história" (1979:299).

Não se pode, contudo, buscar a causa última da diferenciação no poder de Estado, sob o risco de pressupor a dissociação do poder e de sua representação, consistindo justamente a experiência que se tem do poder e do saber no fundamento da constituição da identidade social, que projeta o homem na sua história a partir da concepção imaginária de unidade. A contradição, nestes termos, "evidencia a gênese das figuras sociais da dissimulação", decifráveis "sob a experiência do histórico" (Lefort, 1979:304). A concepção imaginária da comunidade é, porém, descolada do movimento efetivo das distinções reais, apagando-se o histórico sob a atem-

poralidade do Uno, cuja representação estabelece a sociedade sem história no interior da sociedade histórica, agindo o discurso sobre a unidade como discurso de ocultamento, na negação das práticas sociais que institui.

Em resumo, a ideologia, segundo Lefort:

1. Dissimula o histórico, ao apoderar-se de signos de transformação.
2. Destina-se a homogeneizar o espaço social e a dissimular a diferenciação das lutas sociais.
3. Produz discursos díspares para preencher as lacunas do discurso unitarizante, e justificá-lo (1979:316).

Foucault, encarando a idéia enquanto materialidade discursiva, propõe que se analise a história segundo o "modelo da guerra", ou seja, segundo a "inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas" (Foucault, 1981:15). A constituição da identidade social deve ser entendida dentro de uma trama histórica.

Foucault propõe o estabelecimento de genealogias, definidas como o estudo da proveniência e da emergência, para, marcando a singularidade dos acontecimentos, desvendar as diferentes cenas em que os atores sociais desempenham papéis distintos.

O estudo da proveniência das relações de força, permite dissociar as identidades múltiplas que constituem o sujeito numa síntese vazia (1982:20). A emergência é encarada como a "entrada em cena das forças", a "tentativa que elas fazem, se dividindo, para escapar da degenerescência e recobrar o vigor a partir de seu próprio enfraquecimento" (1921:23).

Segundo Foucault, o estudo da história não deve buscar totalidades fechadas em si mesmas, mas decifrar a diversidade, como um olhar que distingue os limites, marca as fronteiras, desvenda as múltiplas máscaras, dissociando-as nas diferentes identidades que encenam uma paródia

da história(1981:27).

O poder, segundo Foucault, se corporifica - em instâncias materiais de sujeição que, em seus múltiplos efeitos, constituem os sujeitos(1981:183). O indivíduo, deste ponto de vista, serve como efeito do poder. Este é exercido em rede, através de indivíduos múltiplos, que funcionam como centros de transmissão da cadeia do poder. Os dominados tornam-se, assim, naturalmente colonizados, sustentando mecanismos de sujeição criados pelo estado(Foucault, 1981:185).

Ainda segundo Foucault, o direito constitui um "procedimento de sujeição" que atua capilarmente a nível regional e local. Ultrapassando as regras jurídicas que o delimitam, ele se prolonga, penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se nutre de instrumentos de intervenção material, eventualmente violento"(1981:182).

Seguindo assim os passos do pensamento foucaultiano, seríamos levados a uma visão unicamente negativa dos mecanismos infinitesimais de poder. Foucault, porém, dissocia repressão e dominação, encarando o poder enquanto positividade, que possui riqueza estratégica, ao supliciar os corpos para criar saber. O exercício do poder, pois, deixa aos indivíduos uma possibilidade sempre aberta da constituição de contrapoderes, e de uma reinterpretação criativa por parte dos sujeitos de sua identidade social.

No atual momento do indigenismo brasileiro, em que se coloca como problema a alteração da legislação indigenista, julgo ser importante se refletir sobre o exercício de formas capilares de poder entre os povos indígenas.

Entende Foucault que o direito, além ser um instrumento de garantia da dominação, põe em prática múltiplas formas de sujeição /dominação, sendo estas formas criadas e recriadas através da lei e de "um conjunto de aparelhos, instituições e regulamentos que aplicam o direito"(1981:181).

A partir principalmente de 1980, transformações na política indigenista oficial mostraram uma face totalitária e anti indígena da agência tutelar (FUNAI). Isto tem se refletido nos mecanismos capilares de exercício do poder indigenista. Não foi levada a cabo a demarcação de terras, os territórios indígenas são frequentemente invadidos, as delegacias regionais, criadas com o objetivo de defender os direitos indígenas a nível local, servem mais como organismos de polícia contra os interesses indígenas. Observa-se também a generalização de práticas como a difusão das GRIN (guarda rural indígena), cooptação e suborno de tuxauas e membros dos conselhos tribais, e tem tornado-se fato corriqueiro o assassinato de lideranças indígenas. A polícia, que deveria por lei defender a segurança dos territórios e dos povos indígenas, vem sendo utilizada para defender interesses contrários aos dos índios, e garantir a ocupação de seus territórios. Poderíamos afirmar que a violência física e moral constituiria uma outra face das leis e do sistema jurídico que garantem e justificam a dominação?

É paradoxal, todavia, que justamente na década em que a política indigenista sonegou sistematicamente os direitos indígenas, tenha se verificado a emergência de um movimento indígena organizado a nível nacional, ao mesmo tempo que se acentuam e acirram os movimentos indígenas de nível regional e local.

No ano de 1984, viu-se com esperança a mudança de direção da FUNAI, alcançada por pressão do próprio movimento indígena e de setores organizados do indigenismo alternativo, cujos representantes vieram a ocupar cargos técnicos e políticos na FUNAI. Este acontecimento, contudo, parece minado de armadilhas, pois as selas da FUNAI continuam frequentadas pelos mesmos personagens dos anos negros do início da década, os conflitos por terra se acentuam, o pacote de decretos não foi revogado, persiste a inoperância administrativa e a falta de "disponibi-

lidade financeira ".

3. Ascensão e crise do indigenismo positivista.

No início do século, as regiões de fronteira eram palco de lutas sangrentas que resultavam, via de regra, no massacre dos índios, enquanto nas cidades a opinião pública se polarizava entre idéias evolucionistas e positivistas. Enquanto os evolucionistas defendiam o extermínio dos índios, considerados como seres fracos e inferiores que deveriam ceder aos fortes e bem dotados, os positivistas postulavam que os índios poderiam progredir espontaneamente e integrar-se à nossa sociedade, se lhes fossem fornecidos os meios de civilizar-se.

Em 1911, foi fundado o SPI por militares liderados por Rondon, segundo os quais era necessária a intervenção do governo para "defender", "amparar" e "integrar" os "selvagens à civilização" (Ribeiro, 1979:135).

A política "protecionista" em relação ao índio brasileiro foi fundada pelo Decreto nº 9214, que incluía entre seus princípios a proteção do índio em seu próprio território, a proibição do desmembramento da família indígena e a instituição do direito à cidadania. Tal legislação, inspirada no positivismo humanista e etnocêntrico, considerava que cada povo encontrava-se em estágio distinto de desenvolvimento evolutivo, levando-o em conta na atribuição de direitos e deveres civis a cada cidadão indígena, tomado em particular.

Os princípios humanitários, contudo, da legislação indigenista não chegaram a impor limites ao conjunto de interesses envolvidos na luta pela conquista dos territórios indígenas e sua exploração econômica (Malcher, 1963:6). Ao contrário, a ideologia protecionista que inspirou a fundação do SPI, instituindo a tutela, dissimulava os reais interesses de incorporação dos territórios indígenas.

A história do indigenismo no Brasil tem demonstrado que o enunciado humanitário da ideologia protecionista era uma forma de escorar e justificar interesses de integração nacional e assimilação das etnias indígenas, parte de um projeto de unificação do Estado nacional, que visa a colonização das fronteiras étnico/políticas e dos territórios indígenas. Esta política teve como resultado a liquidação de grande parte dos povos indígenas.

Os meios utilizados para estes fins não eram apenas o massacre armado mas a pedagogia positivista. Nesta, a autoridade da escola e do professor era utilizada como forma de transmissão da língua e da tradição civilizada, para, negando as tradições indígenas, "amoldar, bvrilar e formar no educando (índio) a personalidade que se quizesse" (Orbe, 1976:458).

A figuração da imagem do civilizado face ao índio "sustenta a afirmação da sociedade como um mundo acima da natureza", dissimulando a divisão, identificando e dominando o outro (Lefort, 1979:318).

Considero, portanto, como análogas as políticas de assimilação e integração, pois com o objetivo de unificação nacional negam os valores e as características das tradições não civilizadas, para incorporá-las na tradição dominante da etnia nacional.

Cabe indagar em que medida foram alcançados os objetivos integracionistas e assimilacionistas dos organismos de Estado encarregados da política de unificação nacional em relação às etnias indígenas. O projeto de unificação do social não criaria também, porque ambíguo e polivalente, a possibilidade de versões contraditórias que, "a despeito do conflito, asseguram uma identidade de referência para os agentes sociais"? (Lefort, 1979:319).

Extinto o SPI em 1967, foi instituída a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), e regulamentado o Estatuto do Índio, de inspiração liberal, que manteve as influências positivistas cujo objetivo era a assimilação gra

dativa do índio. A FUNAI foi associada por diversos autores aos projetos e à ideologia do governo militar brasileiro, nas décadas de sessenta e setenta. Não se pode esquecer que o Estatuto do Índio foi formulado no período totalitário do pós 64, enquanto a grande maioria da sociedade era alijada dos processos políticos nacionais (Oliveira Filho, 1984:03). Pouco se fez, a nível da prática, realmente em defesa dos povos indígenas, conforme é preconizado pela lei 6001. Ao contrário, observa-se que a existência da lei não tem impedido a invasão dos territórios indígenas e a ameaça deliberada a seus direitos, atuando a ideologia indigenista para mascarar e justificar interesses contrários, servindo inclusive para concretizar estes mesmos interesses antiindígenas.

A partir da década de setenta, vem sendo progressivamente revelada a face anti indígena do indigenismo oficial e consequentemente da agência tutelar. Pode ser detectado a partir de então um período de crise no indigenismo positivista e consequentemente de desnudamento da ideologia que inspira o Estatuto do Índio.

O autoritarismo da ideologia indigenista torna-se inteligível quando se encara o drama étnico político das últimas décadas enquanto historicidade, i.e. (se concordamos com Lefort): como resposta dada à divisão entre o discurso ideológico e o campo objetivo dos processos sociais (1979:325). Deve ser examinado, neste processo, o papel desempenhado pelos diversos atores do indigenismo, em relação aos quais a identidade étnica é constantemente reinterpretada enquanto categoria relacional.

4. Jogo de Espelhos

Observou-se, principalmente a partir da década de setenta, uma composição no campo indigenista, com a atuação de entidades não ligadas diretamente ao aparelho de Estado.

Em 1972 foi fundado o CIMI (Conselho Indigenista Missionário), a partir de 1978 órgão oficial da CNBB (Ricardo, 1984:4). Reformulando a ação pastoral católica entre os povos indígenas, o CIMI passou a incentivar assembleias intertribais de nível nacional e regional, ao mesmo tempo que o Secretariado Nacional vem estabelecendo uma política de denúncia.

Outras entidades da sociedade civil e associações profissionais surgiram organizadamente no debate relativo à questão da emancipação, a partir da metade da década. Outra linha de atuação que entrou em cena ainda nos anos setenta foi o trabalho de apoio aos movimentos indígenas de nível local, cuja proposta é um indigenismo alternativo à FUNAI (Ricardo, 1984:4).

A decomposição no campo político indigenista corresponde a possibilidade de desnudamento de um discurso generalizante sobre o índio e do esfacelamento da ideologia indigenista.

Em 1980, a FUNAI foi vinculada aos órgãos de segurança, e mais, recentemente, em 1983, a política fundiária da FUNAI foi vinculada ao Ministério Extraordinário para Assuntos Fundiários.

Observou-se, desde o início da década de oitenta, o surgimento de um movimento indígena organizado nacionalmente, e articulado com o acirramento dos conflitos em áreas de fronteira, o que demonstra que não foram concretizados os propósitos integracionistas e assimilacionistas da política indigenista.

Em 1980, foi criada a União das Nações Indígenas (UNI), organismo de dupla inspiração. A ideia surgiu, de uma parte, entre os estudantes índio de Brasília. Como em geral deixam as aldeias para estudar, suas ligações com os povos de origem tornam-se incipientes. A ideia surgiu também entre lideranças indígenas de nível local, que disputaram desde 1980 com os jovens estudantes indígenas a liderança da UNI. Ainda em 1980, foi elaborado em uma assembleia intertribal realizada em Campo Grande, o Estatuto da UNI. Este estatuto tinha um cunho claramente sindicalista, parecendo ser ideia de quem o formulou a instituição de uma entidade que pudesse, segundo normas jurídicas da sociedade nacional, defender os direitos in-

dígenas.

A UNI, embrião de uma organização indígena a nível nacional, foi vista desde seu surgimento com maus olhos pelos órgãos de segurança, tendo sido divulgado pela imprensa que o SNI deliberou sua ilegalidade, considerando que o termo "nações indígenas" atentaria contra a Segurança Nacional.

Observa-se, nos dias de hoje, a existência de uma elite indígena em trânsito constante no terreno da política nacional, ocupando assim espaços da sociedade "civilizada", como o parlamento, a Justiça ou a Confederação dos Trabalhadores na Agricultura, assim como cargos técnicos e políticos na agência tutelar.

Entendo que o movimento indígena não constitui apenas uma resposta à política indigenista oficial, pois revela uma busca incessante de valores específicos à sua realidade, e tem significado uma reinterpretação criativa por parte dos povos indígenas de sua identidade étnica.

A entrada em cena de uma elite indígena no cenário político nacional reflete a dramaticidade da situação de tensão nas fronteiras entre a sociedade nacional e os territórios indígenas, pois, como representantes destes povos, parecem mergulhar nas forças do agressor, utilizando estrategicamente as mesmas armas do branco.

Em junho de 1982, foi realizado em Brasília, nas dependências da CONTAG, o I Encontro Nacional dos Povos Indígenas no Brasil, organizado por uma comissão composta de lideranças indígenas e representantes de entidades alternativas de apoio ao índio.

Participaram deste Encontro 228 líderes indígenas de 48 grupos representando 19 estados. O objetivo deste Encontro era avaliar a situação dos povos indígenas nas diversas regiões do país e buscar uma estratégia de ação conjunta por parte dos índios. Eles foram distribuídos, com este intuito, em grupos de trabalho pelas diversas regiões do Brasil. Os diver

soz grupos apresentaram relatórios finais, e foi eleita uma Comissão Representativa dos Povos Indígenas no Brasil (CREPIB), além de comissões representativas por região.

Seria ingênuo afirmar que aquele encontro tenha sido promovido com uma inspiração genuinamente indígena, pois sua realização se deu dentro de um campo complexo de influências. É importante ressaltar, no entanto, que os representantes indígenas tiveram participação ativa no processo, imprimindo legitimidade ao curso real do movimento.

Os participantes assumiam posições distintas no debate, manifestando divergências correspondentes às divisões internas e às distintas tomadas de posição que cada indivíduo ou grupo assumia de acordo com os interesses aos quais estava ligado.

A diferenciação do movimento real desmitificou, no correr do próprio movimento, qualquer suposta unidade para o movimento indígena.

Acrescente-se, às diferenças e divergências naturais a qualquer movimento, a influência que tem sobre estas a ação dos atores externos, com suas também diversas posições.

A tônica predominante neste encontro foi a busca de negociação com a FUNAI, por parte das lideranças eleitas para compor a CREPIB. O Presidente da FUNAI foi convidado para participar das sessões, e diversos relatórios finais, resultado dos grupos de trabalho, não pouparam elogios à política indigenista oficial. Esta parece ter se apoiado nas divergências e contradições internas ao movimento indígena, para orientar o seu curso.

Verificou-se, também, que as representações indígenas regionais es tiveram, desde sua gênese, capilarmente articuladas seja com os jogos políticos entre grupos de interesses locais, seja com as ajudâncias e delegacias regionais da FUNAI, embebendo-se, assim, a organização indígena nascente em relações de poder próprias à sociedade nacional.

Em abril de 1984, foi realizado, com evidente liderança de Mário Juruna, o II Encontro dos Povos Indígenas no Brasil, considerado pelas lideranças presentes como melhor que o primeiro. Nele participaram cerca de trezentos e cinquenta líderes indígenas, de sessenta e um grupos, representando vinte e um estados.

As lideranças indígenas presentes no II Encontro surpreenderam a opinião pública com seu alto grau de maturidade política. Mostrando-se coesas, não expuseram divergências, naturais a qualquer processo de mobilização, não permitindo assim que interesses externos ao movimento nele acentuassem as divisões, tendo sido as decisões finais do II Encontro dos Povos indígenas no Brasil tomadas aparentemente por uma coletividade responsável diante das consequências de sua participação política. Paralelamente a este encontro, era também largamente divulgado pela imprensa um acirrado conflito no Xingu. Após demonstrações de força de parte a parte, demitiu-se o presidente da FUNAI e representantes do movimento indígena e do indigenismo alternativo passaram a ocupar cargos técnicos e políticos na agência tutelar.

Mário Juruna, eleito para deputado federal pelo PDT fluminense em 1982, apresentou um projeto de lei que visa a reestruturação da FUNAI para que a ação tutelar seja fiscalizada por um conselho constituído por líderes indígenas representativos dos diversos povos, conselho este que já existe, tendo sido eleito no II Encontro dos Povos Indígenas do Brasil.

Desde sua candidatura, Juruna tem sido assunto de manchete para os jornais e seu desempenho vem sendo associado à luta dos povos indígenas. Em 1982, os membros da CREPIB apoiaram sua candidatura, afirmando em nota oficial à imprensa que Juruna é um legítimo representante dos povos indígenas brasileiros. Colocando-se também como representante popular no parlamento, Juruna tem gerado uma série de polémicas de nível nacional, fa-

zendo-nos perguntar sobre a viabilidade da diversidade étnica no interior do Estado Nacional (Simonian, 1984:19).

O parlamentar indígena, ao afirmar que "o índio quer poder" mostrou tanto as contradições da sociedade civilizadora e colonialista quanto as reais necessidades dos povos indígenas. A atuação de Juruna na Comissão Parlamentar do Índio tem mostrado também que como ator político ele se encontra ligado a interesses que não são necessariamente indígenas, chegando inclusive a falar contra os interesses indígenas, afirmando que "os Pataxó não são índios". Neste sentido, o parlamentar indígena pode ser encarado como anti-herói, no estilo dos dramas brechtianos, cuja figura multifacetada reflete as contradições da situação política onde contrapõe com atores orientados por interesses contrastantes.

A representação indígena situa-se, assim, num campo carregado de ambiguidades, como "condensação dos termos da contradição nas figuras que se refletem umas às outras" (Lefort, 1979:328).

A representação indígena, na atitude problemática e patética de marginalizar no terreno do adversário, parece mimetizar os jogos de poder de nossa sociedade, utilizando também os mesmos recursos da etnia dominante como tribunal, conselho, hierarquia, organização.

Observa-se também que se erige uma clivagem entre os representantes e as bases, ao mesmo tempo em que se figura uma imagem unitária para o movimento. Recriando-se a ficção da unidade, realiza-se deste modo um mecanismo de diferenciação.

A máquina do indigenismo atual reedita o discurso desumano do colonialismo, multiplicando-se as lutas e as violências contra os povos indígenas, que transmitem-se em rede por mecanismos infinitesimais de poder.

A identificação, porém, nunca é completa, e seria um erro negar que surge um projeto étnico-político, levantado como bandeira pelos próprios índios que, lançando-se sobre o futuro, buscam um caminho para a recons-

Arquivo
ISA
16
trução de sua identidade.

A política indigenista não resultou na uniformização pela etnia nacional dos distintos povos indígenas. Mantiveram-se, recriando-se e redefinindo-se multiplicadamente, as diversidades étnicas enquanto formas organizacionais de grupos diferenciados.

Afloram, deste modo, múltiplas identidades nas distintas situações que caracterizam a diferenciação histórica nas fronteiras étnico políticas da sociedade nacional, na especificidade de cada região brasileira, desmitificando-se a identidade idealizada de um índio genérico.

Como última questão, convém observar que tem aparecido nos últimos anos, no discurso e na prática dos representantes dos povos indígenas, uma crítica constante à atuação de indigenistas e antropólogos, tomados individualmente ou em grupo. É necessário considerar a pertinência ou não destas críticas, numa revisão sistemática de nosso métier. Caso contrário, nossa prática teórica e política pode ser, além de jogada fora do curso dos acontecimentos, alijada dos processos reais. Neste sentido, é importante avaliar as possibilidades de reconstrução histórica das práticas antropológica e indigenista.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, Walter

1975 - Tentativas sobre Brecht - Iluminações III - Madrid, Taurus Ed.

FOUCAULT, Michel

1981 - Microfísica do Poder - Rio de Janeiro, Graal, 3ª Ed.

KOTHE, Flávio

1980 - Benjamin & Adorno - Confrontos

LEFORT, Claude

1979 - As Formas da História - São Paulo, Brasiliense.

MALCHER, J

1963 - "Por que fracassa a proteção aos índios" Brasília, mimeo

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco

1984 - CONTEXTO E HORIZONTE IDEOLÓGICO - Reflexões sobre o Estatuto do Índio - Rio de Janeiro, mimeo

ORBE, Gonzalo Rubio

1976 - "Políticas y Estratégias en el Indigenismo de America" - America Indígena - vol XXXVI nº 3 pag 453-477.

RICARDO, Carlos Alberto

1984 - "O Indigenismo, o Movimento Indígena e A Conjuntura Política- Questões para debate" - Boletim do Levantamento/Especial - Outubro - São Paulo.

CEDI.

SIMONIAN, Ligia

1984 - "A Presença de Juruna" - Aconteceu - Povos Indígenas no Brasil/

1983 - São Paulo, CEDI

STAIGER, Emil

1972 - Conceitos Fundamentais da Poética - Rio de Janeiro, Tempo Bra-
sileiro.