

Com a emergência do movimento indígena, o índio transforma-se em agente político, mobilizador da consciência indígena em defesa de seus direitos, o que acentua a crise de ilegitimidade do indigenismo oficial e oferece condições para o surgimento do indigenismo alternativo. A identidade étnica assume uma perspectiva essencialmente política.

A CRISE DO INDIGENISMO

Roberto Cardoso de Oliveira



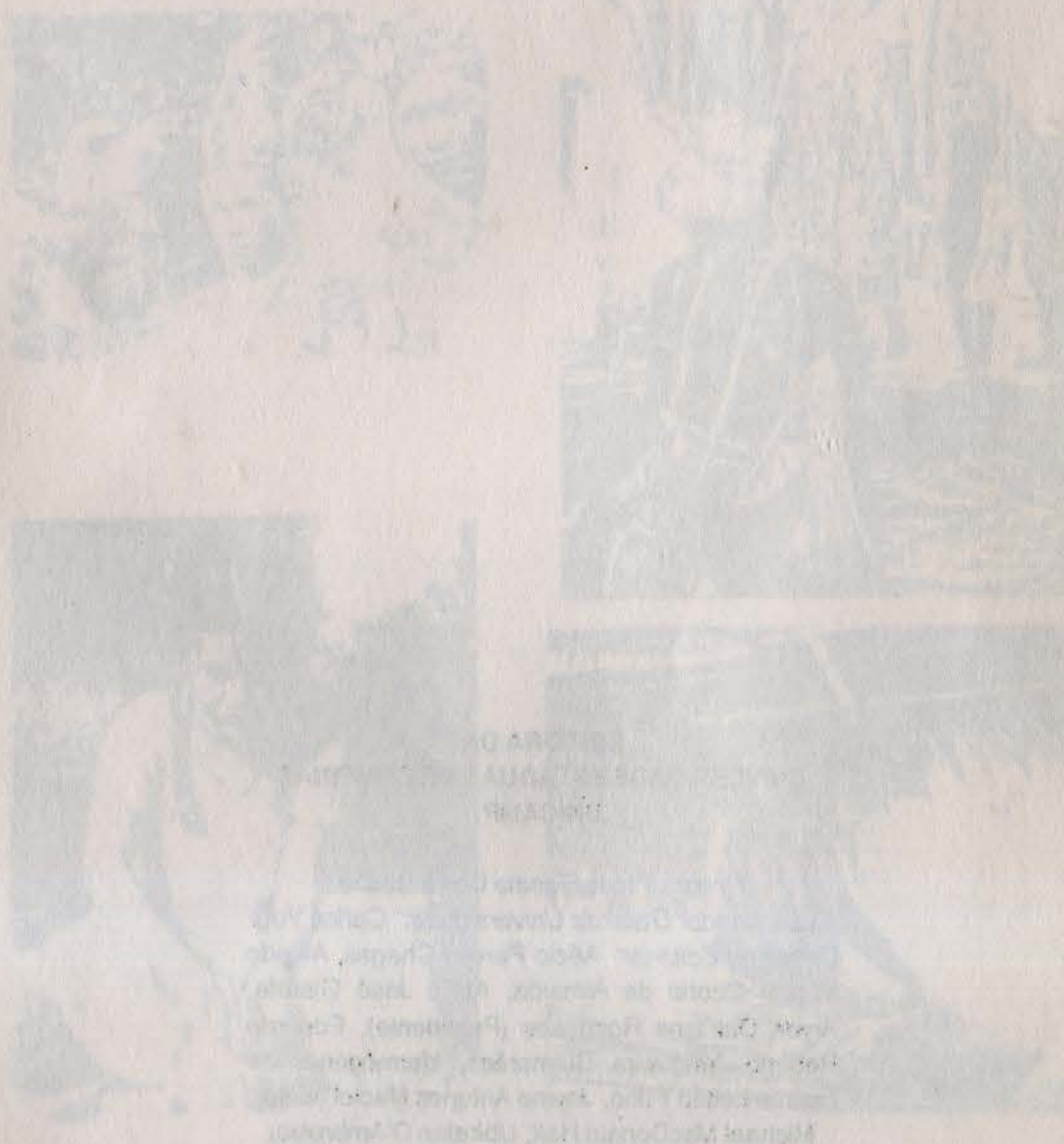
A CRISE DO INDIGENISMO • Roberto Cardoso de Oliveira



1,200

A CRISE DE BOMBERNO
Roberto G. ...

A CRISE DO INDIGENISMO
Roberto Cardoso de Oliveira



A CRISE DO INDIGENISMO
Roberto Cardoso de Oliveira



EDITORA DA
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
UNICAMP

Reitor: Paulo Renato Costa Souza
Coordenador Geral da Universidade: Carlos Vogt
Conselho Editorial: Aécio Pereira Chagas, Alfredo Miguel Ozorio de Almeida, Atílio José Giarola, Aryon Dall'igna Rodrigues (Presidente), Eduardo Roberto Junqueira Guimarães, Hermógenes de Freitas Leitão Filho, Jayme Antunes Maciel Junior, Michael MacDonald Hall, Ubiratan D'Ambrosio.
Diretor Executivo: Eduardo Guimarães

Renato Nicolai



5

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA CENTRAL - UNICAMP

OL4c Oliveira, Roberto Cardoso de
A crise do indigenismo / Roberto Cardoso de Oliveira -- Campinas
: Editora da UNICAMP; 1988.

1. Indigenismo - Brasil. I. Título.

19. CDD - 305.801 081

ISBN: 85-268-0121-X

Índice para catálogo sistemático:

1. Indigenismo : Brasil: Estratificação social 305.801 081

Coleção Momento

Copyright c 1988 by Roberto Cardoso de Oliveira

Capa
Carlos R. Lamari

Revisão
Margareth Silva de Oliveira

1988
Editora da Unicamp
Rua Cecílio Feltrin, 253
Cidade Universitária - B. Geraldo
CEP 13081 - Campinas - SP - Brasil
Tel.: (0192) 39.1301

A minha mãe,
Marina Mattos Cardoso de Oliveira,
em seu nonagésimo aniversário.

PREFÁCIO

Quando imaginei reunir em um único volume algumas conferências, uns poucos artigos para a imprensa e duas entrevistas, pensei inicialmente em intitular o volume *A Questão Indigenista*, título que chamaria a atenção para o modo – amplamente questionável – do Estado brasileiro ver o Índio. Menos, portanto, do que examinar a questão indígena como se fosse algo desligado da “questão indigenista”, tratava-se de sugerir que do ponto de vista do Índio a grande questão, o verdadeiro problema, é o “branco”, o alienígena, não o indígena, *objeto* – literalmente falando – de políticas indigenistas. Mas essa articulação entre as duas questões não significa sobrepor, necessariamente, uma a outra, senão enriquecer a questão indígena com a incorporação do seu horizonte, isto é, seu ponto de vista constituído e explicitado no bojo do movimento indígena. Apontei para esse aspecto num pequeno artigo na *Folha de S. Paulo*, intitulado ‘A questão indígena e seus equívocos’, que julguei cabível reproduzi-lo nesta coletânea.

Porém, se naquele artigo a idéia era desmascarar a pretensão da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) – órgão indigenista do Estado – em falar em nome do Índio, o fato que me parecia mais gritante (e que está subjacente em praticamente todos os demais textos) era a crise que o indigenismo oficial vivia (e que continua a viver), tornando-se cada vez mais aguda à proporção que o movimento indígena ganhava identidade e força. E não era por outra razão que o maior obstáculo que o movimento sempre encontrou estava precisamente no órgão indigenista, imerso em suas próprias crises internas que não podem ser confundidas com o que estou chamando de crise do indigenismo. Esta me parece ser de legitimação do indigenismo. Falta de legitimidade de representação: pois como falar em nome de povos que já se faziam ouvir por suas próprias vozes? O movimento indígena criou, portanto, aquelas condições indispensáveis para as lideranças indígenas poderem se manifestar em nome de seus povos além de se organiza-

rem de forma a poderem formular uma política indígena comum, diversa da política indigenista de Estado. Insensível às mudanças que estavam ocorrendo diante de seus próprios olhos, a Fundação Nacional do Índio não soube reformular suas relações com os povos indígenas de modo a transformar o teor autoritário das mesmas num modo mais democrático, marcado pela prevalência do diálogo – o que equivaleria aceitar a existência das lideranças que surgiam no bojo do movimento indígena. Em minhas *Teses sobre Indigenismo Brasileiro*, aqui incluídas, falo da necessidade de substituição do “colonialismo interno” imperante nas relações entre FUNAI e seus tutelados por uma sorte de “diplomacia interna” indispensável para derrogar o arbítrio inerente ao indigenismo oficial.

No centro da “questão indigenista” está, portanto, uma crise de ideologia e de ação, ambas resultantes do que estou chamando de crise de legitimidade de representação. Mas se o Estado, através da FUNAI, não soube entender as mudanças que se processavam no campo indígena com o surgimento de efetivas lideranças, os indigenismos não-oficiais, seja o desenvolvido por missões religiosas (como o Conselho Indigenista Missionário - CIMI), seja por entidades da sociedade civil (como as de apoio ao Índio), souberam reconhecer aquelas lideranças e passaram a promover diferentes espaços para que pudessem se manifestar. Entendo que o movimento indígena, gerando uma crise no indigenismo oficial, ofereceu condições para a emergência de indigenismos alternativos. Nas conferências, “Movimentos indígenas e indigenismo”, de 1980 e “‘Sociedade plural’ e pluralismo cultural no Brasil”, de 1982, ambas incluídas neste volume, a contingência do movimento indígena e os componentes estruturais da crise foram equacionados de forma a orientar o leitor para uma adequada compreensão das relações entre o Estado e os povos indígenas no Brasil. Já na última conferência, “A politização da identidade e o movimento indígena”, escrita no final do ano passado, todos esses temas foram retomados, acrescidos ainda de uma apreciação mais detida sobre os principais atores políticos do campo indigenista – oficial e particular – como a FUNAI e o CIMI, além de uma contextualização do movimento indígena em relação aos movimentos sociais que tiveram lugar, particularmente em São Paulo, nos últimos anos do regime autoritário. Como todas essas explicações foram dirigidas para um público estrangeiro, nos eventos internacionais de Mérida (1980), de Lexington (1982) e de Sevilha (1987), é natural que o leitor brasileiro se defronte com informações possivelmente dispensáveis, a par das incontornáveis repetições ou sobreposições de assuntos entre elas. Assim sendo, gostaria de contar com a paciência e a generosidade do leitor. Cuidei, pois, com essa expectativa, de não realizar alterações substanciais em quaisquer dos textos, notadamente para não retirar dos mesmos o caráter ocasional e ensaístico – que

significa também provisório – que eu gostaria de manter nas considerações que fiz.

Na seção denominada “Pontos de Vista” julguei pertinente agrupar três curtos artigos, escritos para o jornal *Folha de S. Paulo* e voltados, portanto, para um público mais amplo. Como os escrevi durante o período de minha gestão na Presidência da Associação Brasileira de Antropologia – ABA e em reação a ameaças que pairavam – e ainda pairam – sobre os direitos indígenas, o tom polêmico destes artigos é justificável. E se decidi incluí-los neste volume, foi porque, no meu entender, eles acrescentam algumas avaliações sobre a crise do indigenismo e, como pude aludir parágrafos atrás, aos equívocos que cercam a questão indígena.

Por se referirem a problemas indigenistas, foram incorporadas ao volume, como “Depoimentos”, duas entrevistas concedidas a dois jornais do Distrito Federal ao tempo em que eu lá residia e ensinava na Universidade de Brasília. A primeira delas, concedida ao *Jornal de Brasília*, em 1979, teve lugar por ocasião do recebimento do prêmio intitulado “The international award for the promotion of human understanding”, conferido pela The International Organization For The Elimination Of All Forms Of Racial Discrimination – EAFORD, órgão sediado em Londres e associado à UNESCO. A segunda delas, ocorrida em 1980, foi concedida ao *Correio Brasiliense*, como matéria de capa de seu Suplemento Dominical.

Este pequeno volume surge no momento em que o indigenismo oficial parece ainda se manter invulnerável às demandas das lideranças indígenas verdadeiramente independentes do órgão governamental e quando, numa comprovação da obsolescência desse mesmo indigenismo, as entidades da sociedade civil, com seu indigenismo alternativo, juntamente com a União das Nações Indígenas – UNI e sua política indígena, procuram esclarecer os constituintes sobre os direitos indígenas a serem assegurados pela nova Constituição da República. E como certamente essa luta pelos direitos indígenas não se encerrará com a promulgação da Constituinte, pois deverão ser ainda elaboradas pelo Congresso Nacional as leis complementares, esse movimento de esclarecimento da opinião pública deverá continuar, como contraparte solidária da sociedade civil ao movimento indígena encabeçado pela UNI. É de se esperar que a luta por esses direitos não se faça em vão.

Roberto Cardoso de Oliveira
Campinas, janeiro de 1988

B.C.

SUMÁRIO

Conferências

A politização da identidade e o movimento indígena	17
✓ Movimentos indígenas e indigenismo	33
Teses sobre o indigenismo brasileiro	41
"Sociedade plural" e pluralismo cultural	49

Pontos de Vista

Nova República, nova política indigenista?	63
A questão indígena e seus equívocos	69
Mineração e indigenismo	73

Depoimentos

A questão indígena e outras questões	79
A Antropologia, a pesquisa e o Índio	87

CONFERÊNCIAS

... A política da dentorge e o movimento indígena... conferências... A política da dentorge e o movimento indígena... conferências... A política da dentorge e o movimento indígena... conferências...

A POLITIZAÇÃO DA IDENTIDADE E O MOVIMENTO INDÍGENA *

A identidade étnica, que pode ser vista como qualquer outra cujos portadores sejam membros de grupos minoritários ou socialmente desfavorecidos, possui, não obstante, características muito próprias que lhe conferem uma dimensão essencialmente política. Ao seu caráter contrastivo, já apontado por Barth (1970), pode-se acrescentar sua forte capacidade mobilizadora legitimada por tradições míticas ou históricas suscetíveis de conferir aos membros do grupo uma consciência de pertencer a um povo virtual ou realmente ameaçado. A noção de povo é aqui crucial. Ela remete a uma visão holística do grupo, enquanto unidade não segmentada em classes, gênero ou faixas etárias, por exemplo, tornando-a infensa e resistente a ideologias individualistas de toda espécie. Poder-se-ia dizer que a identidade étnica participa claramente do lado tradicional da antinomia dumontiana holismo-individualismo (L. Dumont, 1983). Nesse sentido, ela está marcada pela obsessão do "Nós tribal", pela consciência de uma origem e de um destino comuns. Consciência que é, por sua vez, engendrada em condições específicas de funcionamento dessas identidades coletivas: a de se situarem no interior de sociedades "anfitriãs" – no sentido que lhes dá Abner Cohen (A. Cohen, 1974) e que aponta para um de seus aspectos mais elucidativos de etnicidade, como a de ser "essencialmente a forma de interação entre grupos culturais operando dentro de contextos sociais comuns" e, poder-se-ia acrescentar, adversos. Eu agregaria ainda que a identidade étnica, sobre ser

* Escrito originalmente para o I Seminário Iberoamericano de Estudios Indigenistas, realizado em Sevilha, Espanha, em dezembro de 1987.

uma relação social contrastiva entre identidades minoritárias ou, sobretudo, entre essas e identidades majoritárias (como no caso das identidades dominantes das sociedades anfitriãs) ela é também e especialmente uma *representação* e como tal situa os membros do grupo étnico em horizontes comuns, orientadores do comportamento grupal. A identidade passa a desempenhar o papel de uma bússola a posicionar o grupo e seus membros em mapas cognitivos (ou horizonte) coletivamente construídos (R. Cardoso de Oliveira, 1976). A natureza fundamentalmente política que marca a relação entre aquelas identidades as confere um conteúdo inevitavelmente ideológico.

Essas considerações pretendem servir de ponto de referência conceitual à exposição que aqui procurarei desenvolver, e que terá por alvo o "caso brasileiro". Partindo-se, portanto, da universalidade da identidade étnica, presente em praticamente todos os lugares do planeta, cabe mostrar aqui sua particularidade brasileira e a dinâmica de sua evolução de identidades tribais e locais a uma identidade genérica, pan-indígena. Há certamente um inescapável paralelismo entre aquilo que historiadores como Hazel W. Hertzberg (1971) chamam de "modernos movimentos pan-indígenas", com referência à situação do índio norte-americano e à atual realidade indígena do Brasil. Deter-me-ei, porém, às peculiaridades do caso brasileiro, pois serão suas singularidades que nos conduzirão a uma compreensão mais enriquecedora do fenômeno em foco.

Valeria dizer ainda que o período abordado é inteiramente contemporâneo, o que me torna de certa forma um observador privilegiado de fatos que tiveram lugar nesses últimos trinta anos. E no intuito de conservar esse caráter bastante pessoal de acesso aos fatos, condições de uma adequada *Verstehen* ou compreensão dos mesmos, procurarei interpretá-los mais como testemunha – muitas vezes ocular – da história do indigenismo brasileiro das últimas décadas e observador obviamente não desinteressado do movimento indígena em meu País. Ainda que eu não esteja elegendo essa forma de acesso aos fatos como uma modalidade superior de conhecimento, pois concordaria com Paul Ricoeur (1986: 161-82) que, menos do que opor o compreender ao explicar, trata-se de articulá-los como modos complementares de conhecimento. No caso presente é uma opção que se justifica em vista de minha particular inserção no campo indigenista durante um longo período de minha vida profissional, primeiro como etnólogo do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), posteriormente como membro do extinto Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) e, depois, como membro do

Conselho Diretor da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), logo desfigurado em Conselho Indigenista quando se transformou num órgão meramente decorativo, o que levou seus membros a uma demissão coletiva em 1970. De lá para cá passei da *ação* no à *contemplação* do indigenismo oficial e a uma modesta participação no indigenismo alternativo, no período de 1984-86 em que presidi a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), durante o qual a entidade deu continuidade à sua firme atuação iniciada em 1980 – na promoção de mudanças na FUNAI e no apoio ao movimento indígena.

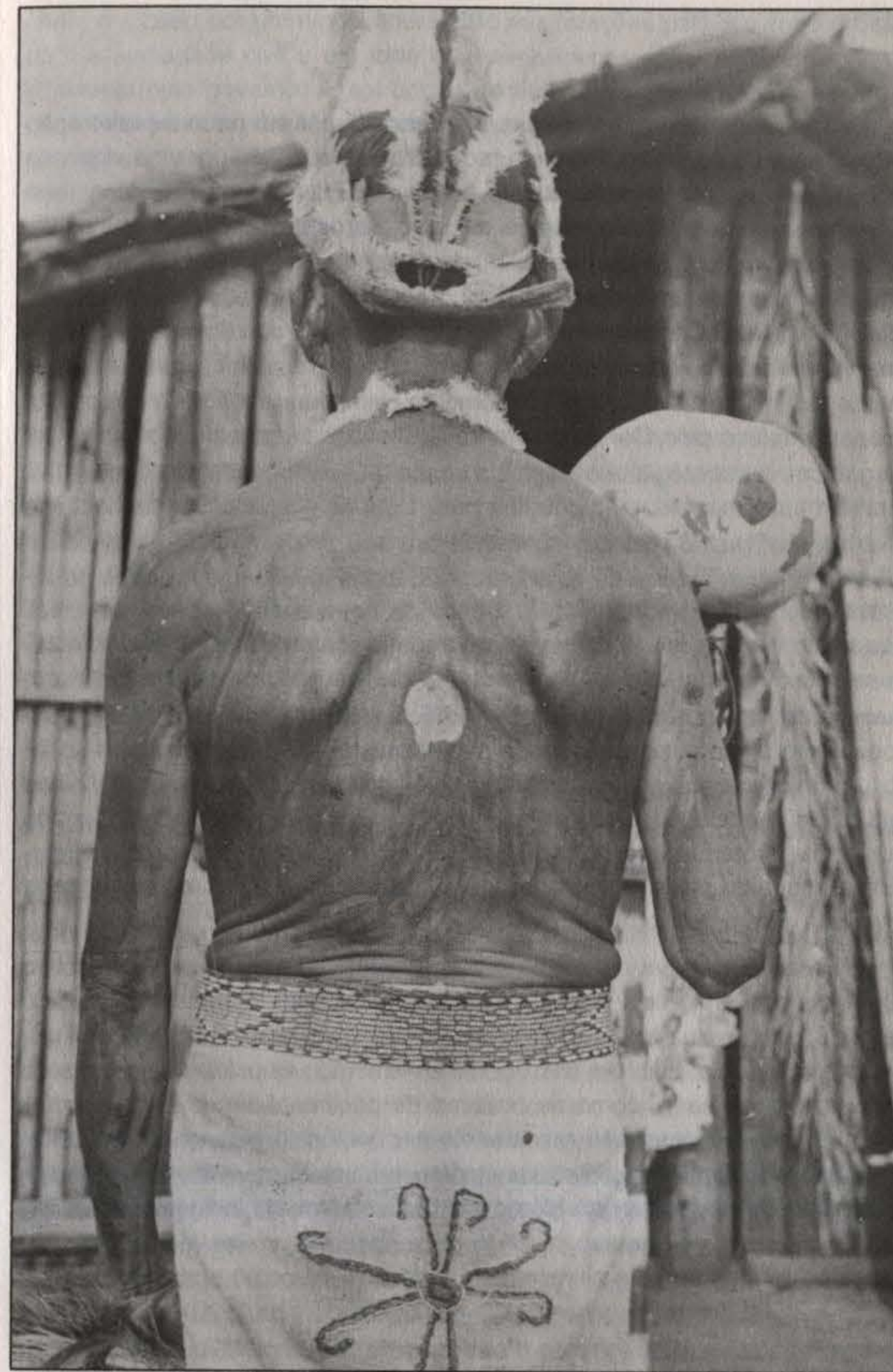
II

O fato mais importante que ocorreu nessas três últimas décadas no Brasil, do ponto de vista da população indígena, foi – em minha opinião – a eclosão do Movimento Indígena. Tive a oportunidade de apontar essa questão na comunicação que fiz sobre os "Movimentos indígenas e indigenismo no Brasil" (ver neste volume), em 1980, numa ocasião em que tais movimentos contavam com uma experiência de pouco mais de cinco anos, se considerarmos as "assembléias indígenas" como indicadores do surgimento do Movimento Indígena no País. Efetivamente, pode-se apontar os meados dos anos 70 como o período em que as lideranças indígenas começaram a ultrapassar as esferas de suas próprias tribos para alcançarem círculos mais abrangentes, povoados por etnias indígenas as mais diversas. Foi o momento da constituição de novas lideranças e de renovação de outras mais tradicionais, porém igualmente comprometidas com o novo horizonte que a elas se abriam marcado pela idéia de organização política e por um forte sentimento de fraternidade indígena. Cabe observar que um tal horizonte era impensável nos anos 50 e 60, épocas em que realizei pesquisas sobre os Terêna (1955/57/58 e 1960) do sul de Mato Grosso e os Tükúna (1959 e 1962) do alto rio Solimões no Estado do Amazonas. Os líderes destes povos sequer se valiam da categoria *índio* – para eles no mínimo um termo equívoco –, voltados que estavam para seus patrícios Terêna ou Tükúna, chamados de "índios" exclusivamente pelos alienígenas, "brancos" ou "civilizados", mas jamais por eles próprios. "Índio" era então uma palavra que expressava uma categoria instituída pelo colonizador e contra a qual lutavam, posto ser ela amalgamadora de suas identidades originais, destruídas

em suas especificidades no interior de uma categoria residual. Um termo inventado pelo colonizador.

A recuperação do termo se daria no bojo no Movimento Indígena quando ele passa a ser usado para expressar uma nova categoria, forjada agora pela prática de uma política indígena, a saber, elaborada pelos povos indígenas e não mais pelos alienígenas, fossem eles particulares (como as missões religiosas), ou governamentais (como a Fundação Nacional do Índio – FUNAI) – políticas essas denominadas de indigenistas. Em oposição às políticas indigenistas começavam a surgir esboços de *políticas indígenas* com grandes possibilidades de, em algum momento, criarem objetivos e estratégias comuns suscetíveis de estabelecerem uma única e globalizadora política indígena. A via pela qual esse processo se iniciava pode ser identificada com as Assembléias Indígenas. De 1974 a 1980, quinze dessas assembléias tiveram lugar em diferentes partes do país, mobilizando regional ou nacionalmente centenas de lideranças locais, distribuídas em quase todos os estados da Federação e tornando presentes no processo de elaboração de uma política indígena certa de duzentos povos aborígenes e uma população total estimada em torno de 120 mil índios. Nas dimensões continentais do Brasil, pode-se dizer, a grosso modo, que 60% desses povos se localizam em sua região norte, 22% na região centro-oeste, 12% no nordeste, 4% no sudeste e 2% na região sul. Nessas três últimas regiões esses povos, remanescentes da ocupação européia da faixa atlântica, permaneceram ilhados em seus próprios territórios, cercados de alienígenas por todos os lados, quando não foram inteiramente dizimados pela conquista ou pela colonização. Já nas regiões centro-oeste e norte esses povos continuam a ter sua sobrevivência ameaçada, mercê que estão das diferentes frentes de expansão da sociedade brasileira e da ineficácia do Estado em protegê-los e assisti-los.

É nesse quadro de ocupação gradativa e persistente dos territórios indígenas que o índio surge – pela primeira vez em escala nacional – como um ator político. De agente quase passivo do processo de invasão de suas terras, quando apenas se defendia por meio de pequenas guerras tribais, logo fadadas ao insucesso dada à precariedade das armas, ou por fugas estratégicas que os tornavam, ao menos por um certo tempo, inalcançáveis pelo braço “civilizador”, o índio transforma-se em agente ativo, mobilizador da consciência indígena na defesa de seus direitos. Mas isso não ocorre sem outras transformações que se dão, pelo menos, em dois outros atores políticos: a Igreja (ou parte dela) e o próprio Estado. Começarei por umas poucas observações, mas que acredito suficientes, a respeito do Estado.



Koixomuneti (médico feiticeiro) Terêna, paramentado e com pintura corporal xamanística, 1955.

Pressionado por uma crise que ameaçava pôr em risco a penetração colonizadora do oeste paulista, em processo de ocupação por uma vigorosa frente agrícola, e entre a alternativa de chacinar os grupos Kaingang (que impediam a construção da estrada de ferro Noroeste do Brasil) ou "pacificá-los", o governo brasileiro decidiu pela segunda alternativa criando o Serviço de Proteção aos Índios em 1910, seguindo diretrizes formuladas pelo oficial do exército Cândido Mariano Rondon. Essas diretrizes, que exprimiam uma experiência de "domesticação" pacífica, pois persuasiva, junto a alguns grupos indígenas de Mato Grosso, como os Nambikuara, os Terêna e os Bororo, alcançados pela Comissão Rondon (destinada à construção das linhas telegráficas e estratégicas e instituída desde a última década do século XIX), estavam fundamentadas na doutrina positivista de Augusto Comte, bastante influente no Brasil da época, sobretudo em seu setor militar. As reivindicações de Rondon e de seus colaboradores, todos igualmente militares positivistas, impregnaram fortemente o ideário da nova entidade governamental. Mas se de um lado a idéia de uma progressão linear do índio – de um "estado selvático" à "barbárie" e, finalmente, à "civilização" – assegurava o reconhecimento da necessidade de uma política protetora que garantisse o funcionamento pleno dos mecanismos evolucionistas, de outro, impunha ao índio um único caminho, o de sua inexorável civilização nos termos definidos pela tradição ocidental européia. O respeito ao índio freqüentemente alegado na retórica protetora, cingia-se estritamente à manutenção de uma sobrevivência enquanto passagem de um estado evolutivo a outro mais avançado na escala do progresso da Humanidade.

Essa perspectiva manteve-se praticamente durante todo o período de existência do Serviço de Proteção aos Índios, de 1910, data de sua criação, até 1966, ano de sua extinção com sua conseqüente transformação na Fundação Nacional do Índio em fins de 1967. Alimentou as práticas indigenistas adotadas pelo Estado, como as políticas de pacificação e de assistência e proteção, em que pese seu refinamento antropológico alcançado nos anos 50 graças à atuação indigenista de etnólogos como Darcy Ribeiro, verdadeiro ideólogo de um dos momentos mais consistentes do indigenismo oficial. Assumindo-se como herdeiro da Ideologia rondoniana, coube-lhe transcrevê-la para os termos de uma ciência mais moderna, tal como aparecia a antropologia cultural diante do pensamento positivista do século XIX. É necessário dizer que entre 1946 (ano de dissolução do "Estado Novo" e fim da ditadura Vargas) até 1964 (quando se instalava novo ciclo autoritário e militarista), o Brasil viveu um período democrático, cujo ápice foi o Governo Kubits-

chek, marcado por um amplo liberalismo nas relações políticas entre o Estado e a sociedade civil e um forte desenvolvimentismo na administração da economia pelo governo. A corrupção administrativa que começou a medrar crescentemente no órgão indigenista – que o levaria à extinção e automática substituição pela FUNAI – não pôde obscurecer sua importância na defesa dos territórios e das populações tribais durante o período de sua existência. Amparado num dispositivo (Art. 129 da Constituição da República de 1934, que se manteve na Carta outorgada de 1937, em seu art. 154; dispositivo revigorado na Constituição de 1946 por seu art. 216 e mantido em sua essência na Constituição de 1967 e na Emenda Constitucional de 1969), o SPI desempenhou – com mais freqüência que seus críticos poderiam imaginar e com menos eficiência que seus defensores gostariam de acreditar – indiscutível papel de defensor das terras indígenas e da integridade física de seus primitivos ocupantes. Se é verdade que o órgão protetor perdeu-se em muitos erros, é verdade também que sem sua atuação, ainda que precária, os territórios indígenas de há muito teriam sido alienados em sua totalidade. Talvez o maior erro da política indigenista então aplicada foi o de ignorar tacitamente a possibilidade de diálogo entre o órgão federal e as lideranças indígenas locais (uma vez que não havia até então lideranças nacionais). O indigenismo dessa época foi um longo e fastidioso monólogo: o saber do "homem branco" que, amparado ou não na antropologia, bastava-se a si mesmo.

Veremos adiante que essa autoconfiança começaria a ser abalada, pelo menos nos setores politicamente mais esclarecidos do indigenismo não-oficial, a partir do momento em que os índios começaram a se fazer ouvir através de suas lideranças mais atuantes no "mundo dos brancos". O certo é que quando da instituição da Fundação Nacional dos Índios, a perspectiva imperante em nada diferia daquela que teve lugar no Serviço de Proteção aos Índios. Embora houvesse uma nítida vontade política dos indigenistas integrantes no Conselho Nacional de Proteção aos Índios – órgão federal de caráter normativo e fiscalizador das atividades do SPI (ao qual coube elaborar originariamente o Estatuto do Índio e o primeiro regulamento da FUNAI) – as questões que mobilizaram seus integrantes eram as mesmas que habitavam a consciência indigenista da época: defesa dos territórios indígenas, assistência aos seus ocupantes, respeito às culturas tribais e combate sem trégua à corrupção administrativa. No entanto, jamais se colocou a necessidade de se auscultar a vontade indígena, ouvir a sua voz ou de procurá-los para vê-los expressar seus interesses. Esse descompasso entre as aspirações indígenas, sem espaços políticos para se manifestarem, e as "interpretações" as mais variadas – e muitas vezes contraditórias – dessas aspirações, ampliou-se exageradamente no período da FUNAI. Duas

razões podem ser aduzidas. A primeira delas diz respeito à natureza autoritária do regime que se instalou no País em 1964 e se radicalizou em 1968, submetendo-se a ideologia desenvolvimentista – imperante desde os anos 50 – à ideologia da segurança nacional, com todas as conseqüências disso na formulação e aplicação da política indigenista governamental: controle das liberdades, inclusive discordância da “interpretação oficial” (fato que levou a sérias dissensões internas na própria FUNAI, resultando em grande número de demissões entre seus etnólogos e indigenistas mais independentes), além de eleger o Índio – a saber, a interpretação que o Estado autoritário dele fazia – “cartão de visita” para o estrangeiro. Nesse período, alguns de nós tivemos dificuldade em viajar para o exterior, impedidos que estávamos em revelar “para fora” a realidade indígena.

A segunda dessas razões esteve no fato da desmoralização do próprio órgão protetor, não apenas frente à opinião pública, mas diante do próprio Governo. Não cabe aqui expor todas as crises (e alguns escândalos) que tiveram lugar na FUNAI. Importa dizer que o único órgão estatal especializado na “questão indígena” – que apesar de todos os seus desmandos possuía um saber e um compromisso com a defesa dos direitos do Índio, com relação aos quais poderia ser sempre cobrado pela sociedade civil –, passava agora a ser, ele mesmo, fortemente controlado, fiscalizado e muitas vezes desautorizado por órgãos totalmente incompetentes no assunto e, a despeito disso, ungidos de grande autoridade, como o Conselho de Segurança Nacional, a Secretaria de Planejamento e setores menores do próprio Ministério do Interior, em cujo âmbito político-administrativo a FUNAI se encontrava – e nele ainda permanece. Vale ainda dizer que esse mesmo lugar ocupado pela FUNAI no Ministério do Interior – setor do Governo especialmente voltado para o desenvolvimento do *hinterland* brasileiro – já significava uma contradição entre os propósitos do Ministério e os da FUNAI, estes, pelos menos teoricamente, devotados ao resguardo dos povos indígenas dos ímpetus desenvolvimentistas do Ministério do Interior e do Governo como um todo. E se no passado ainda havia a possibilidade da FUNAI fazer-se ouvir junto aos escalões mais altos do Ministério, com seu enfraquecimento posterior isso sequer tornou-se possível. Hoje a FUNAI tem em sua direção um economista-tecnocrata que procura administrar o órgão indigenista como se fosse uma empresa. E cabe perguntar: poder-se-ia esperar outra coisa se nesses seus dez anos de existência a FUNAI chegou a ter doze presidentes? Mais de um por ano! É óbvio que uma instituição em permanente crise haveria de perder espaço político dentro do Governo, desorientar-se frente às lideranças indígenas – que precisamente nesse período começaram a se organizar – e desmoralizar-se diante da sociedade civil.

IV

Quanto às transformações ocorridas na Igreja Católica, pode-se dizer que foram de tal monta a ponto dela passar a representar junto à opinião pública a parte efetivamente defensora dos direitos indígenas. Naturalmente que não se pode dizer que essa renovação do indigenismo missionário católico tenha alcançado toda a Igreja, tenha obtido total consenso nas hostes eclesiais. Havia muito lugar – como ainda há – para os setores conservadores, para os quais a catequese tradicional e etnocida não deveria ser mudada. Foi o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) que, colocando-se contra o Estado autoritário vigente, introduziu um novo estilo de tratar a questão indígena. O CIMI passou a proporcionar encontros entre as lideranças indígenas, inicialmente regionais e posteriormente nacionais, que se tornaram conhecidos como “Assembléias Indígenas” e que se espalharam em todo país. Parece que esse novo indigenismo missionário veio a ocupar o espaço político anteriormente ocupado pelo indigenismo oficial administrado pelo Serviço de Proteção aos Índios. Ao tempo do SPI esperava-se naturalmente do Estado, a par da defesa dos Índios e da integridade de seus territórios, ameaçados por fazendeiros e empresários das mais variadas estirpes, ao menos algum controle das investidas catequéticas dos missionários. Um importante estudo de Darcy Ribeiro, publicado no Relatório do SPI/53, mostra o teor das estratégias adotadas por um missão salesiana atuante no alto Rio Negro em sua apropriação de recursos governamentais para aplicá-los numa sorte de política educacional e fundiária absolutamente soberana relativamente ao Estado e às características culturais das populações indígenas da região. As missões católicas que com facilidade conseguiam verbas governamentais, consignadas para elas nos orçamentos dos diferentes Ministérios da República, cumpriam um indigenismo totalmente autônomo da política indigenista governamental. Nesse sentido, o SPI se conseguia lograr um certo controle das atividades das missões evangélicas, nacionais e estrangeiras, jamais o conseguiu junto às missões católicas. E isto porque a separação entre a Igreja e o Estado, formalmente estabelecida pela República, nunca teve força para separar na ação da Igreja o poder espiritual do poder terreno: em nome do primeiro ela sempre exercitou o segundo!

As mudanças que começaram a ter lugar no indigenismo católico, com a criação do CIMI, ocorreram paralelamente às mudanças que ocorriam no indigenismo governamental, com a instalação no País do regime autoritário. Se antes o grande aliado do Índio era o Estado, enquanto portador de uma ideologia rondoniana e preocupado em pô-la em prática, apesar de todas as

dificuldades e contradições já mencionadas, agora o maior aliado do Índio passava ser a Igreja, particularmente o seu setor progressista representado pela CNBB e pelo CIMI. Isso ficaria patente na mobilização das lideranças indígenas feita pela entidade católica – a partir dos anos 70 – como já mencionei, e como bem ilustram as Asembléias Indígenas, sistematicamente registradas no *Jornal Porantim* e o *Boletim do CIMI*. Foram realizadas dezenas de assembléias, e esta mobilização, à medida que conscientizava os Índios de seus direitos, era vista com grande temor não apenas pelos latifundiários e empresários de todo o tipo, interessados nas terras indígenas, mas também pelo Estado, notadamente pelos seus órgãos de segurança e pela própria FUNAI. O confronto entre Índios e alienígenas invasores dos territórios tribais, se contava com uma tímida ação protetora da FUNAI (quando não era a própria FUNAI responsável pela invasão, resultado de uma política equivocada de arrendamento de terras), não contava com seu apoio para se organizarem numa entidade, por certo civil, que lhes permitisse se defenderem por meio de uma outra mobilização: a da opinião pública. Nenhuma das gestões que se sucederam atropeladamente na direção do órgão teve sensibilidade para isso (ou num ou noutro caso em que teve, os órgãos de segurança não permitiram qualquer sustentação de uma organização indígena fora do âmbito da própria FUNAI, isto é, dela independente). Ao contrário, a política do órgão primou por qualificar de ilegítima qualquer representação que não fosse por ela sancionada. E toda liderança que surgisse fora do âmbito da Fundação era por ela desmoralizada (o exemplo mais notório é o do cacique Mário Juruna, não apenas quando de sua ida para participar do Tribunal Russel, mas também após sua eleição para Deputado Federal). Contudo, apesar de todos os obstáculos criados pelo governo para impedir o surgimento de lideranças indígenas efetivamente independentes, elas surgiram graças ao apoio dessa nova mentalidade missionária. Mas se o CIMI alimentava um eventual projeto de manter algum controle sobre tais lideranças, ou ao menos influenciá-las de modo a submetê-las à hegemonia desse novo indigenismo missionário, logo deve ter se dado conta da crescente autonomia dessas lideranças, particularmente das que atuavam no plano nacional, responsável pelos primeiros passos de uma política (pan)indígena.

V

Para se compreender bem o movimento indígena, torna-se necessário voltar a nossa atenção para as contradições macropolíticas vigentes no país, portanto na sociedade "anfitriã", atuantes no seu surgimento. Durante o

período mais violento do governo militar (entre 1968 e 1973) os focos mais consistentes de resistência estiveram em poucas instituições da sociedade civil, como a Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), alguns sindicatos de trabalhadores e as universidades. Estes últimos, sindicatos e universidades, sobretudo no estado de São Paulo. Embora em outros estados da Federação essas instituições se manifestassem, é fora de dúvida que foi em São Paulo – como o estado mais desenvolvido do país – que elas tiveram um desempenho extraordinariamente eficaz. É, ainda, interessante observar que foi em São Paulo que a sociedade civil começou a se organizar de modo mais dinâmico e com resultados surpreendentes em sua luta contra o Estado autoritário, que de todas as maneiras procurou impedir a organização de movimentos sociais ao perceber que começava a perder o controle sobre a sociedade civil. Vimos assim os anos 70 abrigarem vários movimentos sociais, todos de caráter popular e, de um modo ou de outro, de oposição ao Estado autoritário. Embora muitos desses movimentos tivessem origem mais remota, eles efetivamente se consolidaram nesse período, como o próprio *movimento sindical*, em sua feição *alternativa* (isto é, fora e, muitas vezes, contra o sindicalismo oficial, marcado pelo peleguismo); os *movimentos de bairro*, organizados contra a carestia, contra a má qualidade dos transportes coletivos, pela necessidade de creches, escolas, etc; o *movimento feminista*, pela emancipação da mulher, pela divisão equitativa do trabalho entre homens e mulheres e contra, portanto, uma legislação discriminadora que muitas vezes levava a mulher a sentir o autoritarismo doméstico como uma metáfora do Estado autoritário, tornando o movimento essencialmente libertário e democrático; o *movimento negro*, extremamente diversificado em suas origens bastante antigas, ganha corpo no final da década de 70 com a unificação de vários movimentos e entidades negras sob o nome de "Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial" (fundado em 11 de junho de 1978). Tal é a importância desses movimentos que se pode dizer que existe hoje no Brasil uma extensa bibliografia a respeito, inclusive uma boa coletânea de artigos sobre a realidade desses movimentos em São Paulo que dão conta dessas condições macropolíticas a que me referi (cf. Paul Singer & Vinicius Caldeira Brant, 1980).

O *movimento indígena*, embora não conte com a mesma atenção que foi dada aos demais pelos estudiosos dos "movimentos sociais" no Brasil, possui uma inegável realidade e uma importância irrecusável para a compreensão das mudanças havidas nas instâncias indígena e indigenista. Porém, é um movimento social com feições muito próprias. Em primeiro lugar, tem a peculiaridade de não obstante ter nascido nas "áreas de fricção interétnica" ou nas "regiões de refúgio", de atuar com maior eficácia nos centros

metropolitanos, como as cidades de São Paulo e Brasília, onde ficam suas maiores lideranças nacionais. Em segundo lugar, pela necessidade de manter diálogo simultaneamente com as lideranças locais e regionais, extremamente dispersas no território nacional, e com o Estado (com seus poderes Executivo, Legislativo e Judiciário), suas lideranças nacionais se sustentam num equilíbrio instável entre as demandas de seus liderados e o indispensável apoio da sociedade civil, tornando, por conseguinte, o seu órgão representativo – a União das Nações Indígenas (UNI) – materialmente dependente de seus aliados não-índios. Em terceiro lugar, esse apoio foi conquistado no caudal dos movimentos sociais intensificados durante o período autoritário do regime e para sua efetivação foram mobilizadas várias entidades: além do CIMI, da OAB e da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), já existentes antes da eclosão do movimento indígena, surgiram a Comissão Pró-Índio de São Paulo e as Entidades de Apoio ao Índio em diversos estados da Federação; a sociedade civil, bastante sensibilizada pelos movimentos sociais em curso, tornou audível em seu interior a voz indígena tanto quanto tornou mobilizáveis vários de seus segmentos mais politizados: estudantes, jornalistas, artistas e cientistas – como demonstra, neste último caso, a participação da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) e a própria ABA. Em quarto lugar, não será nunca demais assinalar que o relativo sucesso da mobilização de agentes não-índios no movimento indígena pode ser atribuído, em certa medida, à “mentalidade romântica” vigente nos centros distantes às áreas de fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 1966), fazendo com que as capitais dos estados litorâneos e dentre elas, as mais cosmopolitas, fossem aquelas onde o apoio ao Índio se deu de forma mais consistente: se no Rio de Janeiro elegeu-se deputado federal o xavante Mário Juruna, foi em São Paulo, Porto Alegre e Salvador onde o movimento encontrou os seus mais ativos aliados.

Essas diferentes feições do movimento indígena, se de um lado o distingue dos demais movimentos sociais, apontam, por outro lado, para certas características que possuem em comum, dentre as quais pelo menos duas eu gostaria de sublinhar: uma, relativa à natureza voluntarística do movimento, uma quase-organização constituída numa espécie de “corpo-a-corpo” entre seus membros, a sociedade envolvente mobilizável e as autoridades públicas e governamentais mais permeáveis aos direitos indígenas e localizadas particularmente no Congresso Nacional; outra, o fortalecimento da auto-identidade grupal, tornando-a o núcleo simbólico de aglutinamento dos participantes orgânicos do movimento social e referência inconfundível para seus aliados. A UNI (cuja sigla inicial foi UNINDI) exprime bem a veracidade dessas características presentes em sua curta história. Com sua sede em São Paulo e contando com o apoio sistemático de entidades, como a Co-

missão Pró-Índio / SP e a ABA, além de instituições internacionais como a Fundação Ford ou a Cultural Survival, a UNI tem procurado dialogar com esse indigenismo alternativo, exercido por seus aliados, a par de formular para si para a sociedade alienígena as bases de uma política verdadeiramente indígena. Unindo a diversidade das lideranças locais e regionais sob sua égide e resgatando o termo *índio* das condições originais de sua emergência e, conseqüentemente, de todos os equívocos subjacentes ao seu caráter de categoria residual, a UNI assumiu decisivamente a coordenação do movimento indígena. Embora a entidade indígena possua representações em diversos pontos do país, particularmente na Amazônia legal (que abrange a maioria dos estados com populações indígenas expressivas), é em São Paulo que se encontra efetivamente sua coordenação nacional, que funciona com os olhos voltados para as suas bases, nas regiões indígenas, e para Brasília, o centro governamental de decisão sobre o presente e o futuro do Índio no Brasil.

VI

Não é este o lugar para historiar todas as vicissitudes do movimento indígena, nem mesmo da UNI com todos os obstáculos que vem encontrando para sua consolidação. Gostaria, entretanto, de apontar, à guisa de ilustração da vigência do movimento e da ação de suas lideranças, pelo menos um evento, ocorrido em maio de 1985, durante o qual foram estabelecidos pontos importantes de uma política indígena, dentre os quais destacarei alguns deles, contidos num programa mínimo que a UNI pretendeu impor ao indigenismo oficial. Além de exigir uma profunda mudança na FUNAI – que teve a oportunidade de apoiar na qualidade de Presidente da ABA (Cardoso de Oliveira, 1985 a) –, a UNI exigiu também a proteção dos territórios tribais contra seus invasores, notadamente garimpeiros e companhias mineradoras – que igualmente pode apoiar (Cardoso de Oliveira, 1985 b) – reivindicando “que a Nova República e um Estado que se diga democrático não mais proteja as demarcações de nossas terras indígenas. E que nossos representantes e lideranças – diz o documento – possam participar com direito a voz e a voto (...) para que nossas terras sejam de posse efetiva de nossas nações indígenas”. A consciência da necessidade de participação política na resolução de seus problemas é um traço característico do movimento indígena. Diz ainda o documento: “Queremos participar das decisões sobre as nossas terras diretamente com o novo Ministério da Reforma Agrária. Exigi-

mos que as mineradoras, os fazendeiros, as hidroelétricas e estradas fi- quem fora de nossas terras". E em seguida, numa demonstração de sensi- bilidade para com a questão agrária em seu conjunto, afirma: "Queremos fazer uma paz duradoura e permanente com os brasileiros sem terras, que não tendo mais para onde correr começam a invadir as nossas áreas indí- genas. Para isso – acrescenta o documento – é preciso haver uma verda- deira reforma agrária que beneficie milhões de brasileiros sem terras, mas que isso não seja feito em detrimento de nossas áreas indígenas". Defendendo também uma participação maior na assistência e educação de seu povo, o documento mostra a necessidade dos próprios índios serem preparados pa- ra serem "os agentes de saúde" das comunidades em razão do maior com- promisso que possuem para com elas, ao contrário dos funcionários da FUNAI; assinala ainda que "programas de educação sejam realizados pelos próprios índios com materiais didáticos que falem sobre nossas próprias rea- lidades, não esquecendo de ser uma educação bilingüe e que dê maior auto- nomia às populações indígenas". O documento conclui com duas reivindica- ções principais: o reconhecimento da UNI pelo Governo, "como autêntica representante dos (. . .) povos indígenas" e que possa o movimento indígena "participar dos grandes debates e simpósios públicos sobre a Constituinte", a ser elaborada pelo novo Congresso eleito em 1986 (cf. CEDI, 1984:14-15).

Formulada essa verdadeira plataforma política e eleitoral, o movimento tratou de lançar seus próprios candidatos ao Congresso Constituinte na es- perança de fazer repetir o sucesso obtido por Mário Juruna nas eleições de 1982. Nada menos de nove candidatos índios foram lançados com o apoio da UNI (cf. CEDI, 1985-86:16-18): cinco inscritos na legenda do Partido dos Trabalhadores (PT), três pelo partido Democrático Trabalhista (PDT) e um pelo Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB), todos partidos de oposição ao governo até então. Dois candidatos do território de Roraima (um Yanomani, outro Makuxi); sendo os demais candidatos lançados nos colégios eleitorais do estado do Amazonas (um índio Tukano); do Acre (um Iauanauá); de Mato Grosso (um Xavante); de Goiás (um Karajá); de São Paulo (um Guarani); do Distrito Federal (um Terêna) e do Rio de Janeiro (um Xavante; este último, o Deputado Mário Juruna, concorrendo a reeleição). Por várias razões, cujo exame detido não cabe nesta oportunidade, pois en- volveria toda uma análise sobre a natureza dessa última eleição, mobilizado- ra de vultosos investimentos financeiros, o certo é que nenhum dos candi- datos indígenas logrou ser eleito, nem mesmo conseguiu ser reeleito Mário Juruna. Mas é significativo assinalar que a campanha eleitoral demonstrou fartamente a politização da identidade indígena, tornando a categoria *índio* uma bandeira de aglutinação dos diferentes povos indígenas, tanto quanto de mobilização de eleitores não-índios, tocados pelas teses e postulações

apresentadas pelo movimento. Contudo, ainda que seus candidatos não te- nham podido participar diretamente da elaboração do novo texto constituio- nal, o movimento indígena não esmoreceu. Apoiado pelas entidades da so- ciedade civil, como a ABA, o CIMI, a Comissão Pró-Índio/SP e várias outras, o movimento continuou atuando junto ao Congresso Constituinte, inclusive com técnicas modernas de pressão política, como a criação de um *lobby* para esclarecer os deputados e senadores sobre os direitos indígenas e so- bre as leis que lhes são necessárias para a promoção de sua cidadania. Em conclusão, poder-se-ia dizer que por meio da politização da identidade de ín- dio, o movimento indígena caminha para superar, nas instâncias nacional e regional, as distinções entre as etnias tribais, viabilizando progressivamente a construção de sua cidadania e tornando-a cada vez mais necessária para o homem e a mulher indígena até agora legalmente considerados cidadãos de segunda classe. A luta por uma cidadania que contemple todos os direi- tos civis conquistados pelo cidadão da sociedade anfitriã, a par do direito específico à manutenção da identidade tribal – que não desaparece sob a identidade genérica (e política) de índio –, parece estar vencendo seus mui- tos obstáculos. Oxalá vença todos.

Referências bibliográficas

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1966) 'O índio na consciência nacional', in: *América indígena*, México, vol. 26, nº 1, pp. 43-52.
- . (1976) *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Pioneira.
- . (1985 a) 'Nova República, nova política indigenista?', *Folha d. S.Paulo*, 18 de março de 1985.
- . (1985 b) 'Mineração e indigenismo', *Folha de S.Paulo*, 14 de outubro de 1985.
- CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação. (1984) *Povos Indígenas no Brasil* (Aconteceu, especial 15).
- CEDI – Centro Ecumênico de Documentação e Informação. (1985-86) *Povos Indígenas no Brasil* (Aconteceu, especial 17).
- COHEN, A. (1974) 'Urban ethnicity', in *ASA Monographs 12*. Londres, Tavistock Publications.

- DUMONT, L. (1983) *Essais sur l'individualisme: Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne*. Paris, Éditions du Seuil.
- HERTZBERG, H. (1971) *The search for an american indian identity: modern pan-indian movements*. Syracuse, Syracuse University Press.
- RICOEUR, P. (1986) *Du texte à l'action. Essais d'hermeneutique II*. Paris, Éditions du Seuil.
- SINGER, P. & BRANT, V. C. (Coords.). (1980) *São Paulo: o povo em movimento*. Petrópolis, Vozes/CEBRAP.

MOVIMENTOS INDÍGENAS E INDIGENISMO *

Não é uma questão recente no Brasil – e suponho no sistema interamericano – observar-se uma crescente crise de ideologia indigenista. Ideologia nem sempre reconhecida enquanto tal pelo teor doutrinário que comporta, o indigenismo vem se despojando de seu caráter paternalista e tutorial para assumir uma posição de perplexidade diante das manifestações cada vez mais vigorosas e organizadas dos povos indígenas. A não-participação dos representantes das populações aborígenes no aparato de Estado e a situação de privação endêmica que sofrem têm levado seus líderes a procurar um espaço de negociação com o governo de onde suas reivindicações – particularmente seu direito à terra – possam ser ouvidas. Procurarei apresentar aqui um quadro geral e bastante breve da situação interétnica no Brasil e acrescentarei alguns comentários, igualmente sucinto sobre o problema em foco.

O quadro das relações interétnicas

Dos 211 grupos indígenas existentes em território brasileiro¹, 46 (21,8%) podem ser considerados como relativamente *isolados*, isto é, sem contato sistemático e contínuo com segmentos da sociedade nacional en-

* Comunicação apresentada ao Fórum sobre o Movimiento Indígenas, realizado durante o VIII Congresso Indigenista Interamericano, Mérida, Yucatán, em novembro de 1980.

1. Em se tratando de grupos indígenas (e não de indivíduos indígenas) essa cifra não está muito desatualizada, sobretudo se nos atermos aos critérios de identificação desses grupos, expostos em meu livro *A Sociologia do Brasil Indígena* (Tempo Brasileiro, 2ª ed., 1978), especialmente no capítulo 7 intitulado 'Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica'.

volvente. Isto significa que quase 80% dos grupos indígenas se encontram, de um modo ou de outro, integrados na ordem econômica nacional, seja como produtores de bens agrícolas, seja como torneadores de mão-de-obra barata, seja finalmente cedendo compulsoriamente suas terras à exploração alienígena através de uma política tradicional de arrendamento, conduzida no passado pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e no presente pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que substituiu o primeiro em fins dos anos 60. Tal instituição, de caráter governamental, vinculada ao Ministério do Interior, tem por função cuidar da integridade física e moral das populações aborígenes em todo o território nacional. Em seu papel de tutor – na medida em que pela legislação brasileira o índio é considerado “relativamente incapaz” –, a FUNAI se constitui no órgão mediador entre os indígenas e os membros da sociedade brasileira alienígena.

Ainda que não se tenha até hoje um único censo indígena confiável², pode-se estimar que cerca de 100 a 120 mil pessoas constituem a população indígena que vive intensamente a situação de contato. Os dados relativos a grupos “isolados” ou “relativamente isolados” são ainda mais difíceis de avaliar. Mas se tomarmos em consideração apenas o número de grupos indígenas como unidade, em lugar do número de indivíduos membros do grupo, poderemos construir um quadro dotado de alguma confiabilidade que nos permita pensar a nível macro o conjunto da população aborígine e sua localização nas diferentes regiões que conformam o país. Veremos que a maioria, isto é, 60% desses grupos se concentram na região Norte (formada pelos estados do Amazonas, do Pará, do Acre e os territórios federais de Roraima e de Rondônia); segue-se a região Centro-Oeste com 22% (estados de Mato Grosso, de Mato Grosso do Sul e de Goiás); com 12%, 4% e 2% seguem-se respectivamente as regiões Nordeste, Sudeste e Sul com seus grupos indígenas enquistados nos diversos estados da costa atlântica, como remanescentes das tribos que nos séculos XVI e XVII receberam os conquistadores europeus. Aproximadamente o total da população aborígine deve estar em torno de 0,2% da população brasileira.

Mas seria um engano imaginar que os índios no Brasil não tenham atualmente uma expressão política significativa. Se ontem sua importância era patente quase exclusivamente nas “áreas de fricção interétnica” – onde indígenas e alienígenas vivem situações de conflito latente ou manifesto que apenas tem um eco remoto nos centros metropolitanos –, agora o tema índio

2. As cifras mais fidedignas publicadas são de responsabilidade do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) em seus volumes *Povos Indígenas no Brasil*, de 1983 a 1986, porém não chegam a cobrir, ao que me consta, todo o território nacional. Por essa razão ainda devemos nos ater a estimativas.

penetrou profundamente na opinião pública brasileira. Como indicativo disto podemos apontar as 16 “sociedades de apoio ao índio” ou de “amigos dos índios” e outras tantas denominações, distribuídas em 11 estados da federação. São entidades formadas no marco da sociedade civil a partir de meados dos anos 70 como resposta às pressões que o governo autoritário exerceu sobre a FUNAI no sentido de promover a emancipação do índio. A idéia aparentemente generosa de emancipação significava na prática tirar os remanescentes indígenas dos estatuto da tutela, colocando-os ao desabrigo da lei protetora (6.001, de 11 de novembro de 1973), conhecida como Estatuto do Índio. Apesar de seus conhecidos defeitos o Estatuto do Índio ainda se constitui em importante instrumento jurídico de defesa da população indígena. A história da luta da sociedade civil contra o “projeto de emancipação” – como assim ficou conhecida a tentativa governamental de propor a regulamentação do artigo da Lei 6.001 referente ao assunto – é extremamente rica em ensinamentos, com seus acertos e seus equívocos, pois trouxe com força e intensidade nunca vistas a questão indígena ao debate nacional.

As assembleias dos chefes indígenas

No bojo daquele debate, novos fatos surgiam no campo indigenista não-oficial. Começavam a se mobilizar líderes indígenas com o intuito de pressionarem a FUNAI, e através dela o Governo Federal, com vistas a alcançarem um conjunto de reivindicações que iam desde a demarcação das terras tribais até a exigência de punição dos assassinos de índios. Essa mobilização não se daria, porém, sem a participação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), de religiosos católicos, ao qual caberia proporcionar as condições materiais – como lugar para as reuniões e transporte – bem como organizá-las. É necessário esclarecer que nos difíceis anos da década de 70, estando em plena vigência os “atos institucionais” que expressavam o regime autoritário vigorosamente atuante no país e que se refletiam em uma das direções mais criticadas da FUNAI (a gestão do general Bandeira de Melo), quando o controle à informação era total, a única voz que se fazia ouvir era a do CIMI, pois não era fácil à ditadura militar fazer calar a Igreja. Tal fato, deu ao CIMI um grande prestígio junto à sociedade civil e junto às lideranças indígenas. Inclusive já antes da “abertura política” em curso (1980), o CIMI lograva organizar as primeiras assembleias. É assim que desde 1974 até hoje foram realizadas 14 Assembleias de Chefes Indígenas e uma décima quinta está prevista para dezembro (1980), a ser realizada no

estado do Amazonas. Pode-se dizer que as ditas assembléias tiveram lugar em quase todo o país, de norte a sul, de leste a oeste, reunindo praticamente a totalidade dos líderes indígenas. Os Boletins do CIMI – seu órgão informativo, atualmente em seu nono ano de existência – registram detalhadamente essas assembléias e ultimamente a imprensa das principais capitais as noticiam regularmente. O que é indicativo do crescente interesse público relativamente à causa indígena.

Se bem que no princípio funcionassem regionalmente, mobilizando grupos indígenas próximos ao local de reunião, essas assembléias foram se realizando progressivamente em escala nacional, até que as últimas chegaram a congregar números surpreendentes de líderes indígenas, muitos deles provenientes dos mais distantes lugares. A décima quarta Assembléia, por exemplo, reuniu “54 líderes de 25 povos diferentes” (Jornal *Porantim*, nº 21, de agosto de 1980). Ao mesmo tempo, percebe-se o aumento de autonomia frente aos organizadores missionários que vão se transformando de promotores em assessores (encarregados da infra-estrutura da reunião, do registro dos debates por gravação, etc.), numa demonstração de uma busca de efetiva autonomia por parte dos índios. Porém, o indicador mais eloqüente dessa procura de caminhos próprios na luta por seus direitos está na criação de uma entidade indígena, a nível nacional, organizada exclusivamente pela liderança indígena.

A “União das Nações Indígenas”

O espaço criado pelo CIMI através das assembléias estava destinado a propiciar um debate que resultaria inevitavelmente na conscientização das lideranças indígenas sobre a necessidade de uma entidade de caráter permanente e dirigida por eles próprios, capaz de proporcionar um novo espaço de negociação com o Governo, particularmente com a FUNAI. Foi criada assim a “União das Nações Indígenas” (UNINDI ou UNI) em junho de 1980, durante um encontro de líderes indígenas realizado na cidade de Campo Grande, no Mato Grosso do Sul, sendo discutida na décima quarta Assembléia reunida em Brasília nos últimos dias do mesmo mês, e rediscutida em uma espécie de prolongamento da mesma assembléia em princípios do mês seguinte em Manaus, por ocasião da visita do Papa João Paulo II àquela cidade, ao término de sua visita ao Brasil. Contando em sua presidência com um líder Terêna, com grande experiência de convívio na sociedade nacional

(com parte dessa convivência obtida na vida militar), a UNINDI³ começa a articular as lideranças mais representativas daqueles grupos indígenas que se vieram destacando como os mais aguerridos na defesa de seus direitos, tais com os Xavante, os Guarani, os Sataré-Maué, os Tukano, os Kaingang e os próprios Terêna, entre outros.

A insatisfação generalizada dos líderes indígenas ante a morosidade das respostas às suas demandas de demarcação das terras tribais, somada à inoportuna proposta governamental pela regulamentação do Estatuto do Índio, no que diz respeito à emancipação, fez que confluísse sobre a FUNAI – e contra ela – uma reação em cadeia. Como pensar na emancipação quando o próprio Estatuto do Índio não era cumprido, especificamente no que se refere à demarcação? (pois, segundo a lei 6.001, toda demarcação deveria estar concluída em 31 de dezembro de 1975). Se a lei não era cumprida, qual a credibilidade do Governo? Ademais, uma série de outros problemas relacionados com o desempenho do órgão tutor em suas políticas regionais de arrendamento, de intervenção nas economias das reservas indígenas, de estabelecimento de limites para a demarcação, bem como com a prática de transferir os funcionários de base, notadamente os Encarregados de Posto Indígena, sem prévia consulta ou negociação junto aos índios – para citar os problemas mais candentes –, contribuíram para a deterioração da imagem da FUNAI diante dos índios e da sociedade civil.

Estimulado por esse estado de coisas surge o movimento indígena e consolida-se a decisão de se criar sua própria entidade, pensada como uma forma de organização capaz de dialogar com a FUNAI. Algumas manifestações de seus líderes são sintomáticas dessa atitude de crítica ao órgão tutor: “Nós sabemos que uma raiz está nascendo no fundo da terra para que ninguém a arranque, para que o índio sempre tenha força, aquela união que reúne índio com índio” – expressou poeticamente –, ainda que de uma maneira não menos incisiva, um líder Guarani, disse a um líder Sataré-Maué: “a lei obriga a FUNAI a demarcar a terra. Por isso há necessidade de nos unirmos para combater a FUNAI que sabota nosso direito e devemos reclamar o que está no Estatuto e que a FUNAI não cumpre”; e em reconhecimento do valor da união entre os índios através de sua entidade, expressa-se um chefe Pataxó: “Uma vara, duas, três, quebramos, mas muitas são difíceis de quebrar. Essa nossa luta não é só para três, mas para todas as comunidades de índios no Brasil” (declarações transcritas do jornal *Porantim*, de agosto de 1980).

3. Logo após o período de sua criação, em 1980, a entidade passou a adotar definitivamente a sigla UNI.



Família Tükúna, no alto rio Solimões, 1975.

É ainda prematuro fazer uma análise mais profunda do significado desse movimento indígena, já que se acha em plena formação. Porém, o ímpeto de seu surgimento permite-nos prever sua irreversibilidade ao longo dos próximos anos. A idéia de uma organização indígena fora dos quadros paternalistas e governamentais, ou mesmo religiosos, parece estar definitivamente estabelecida. Restaria saber, à guisa de conclusão, quais seriam os reflexos desse movimento no indigenismo oficial.

Conclusão

Não parece crível que a FUNAI venha a absorver facilmente a existência de uma entidade indígena independente, se levarmos em conta declarações de seus dirigentes e funcionários feitas a índios participantes do movimento – muitas delas reproduzidas na imprensa. O indigenismo oficial, sua ideologia, sempre propugnou – desde os tempos do Serviço de Proteção aos Índios – por um controle quase absoluto das chefias tribais, inclusive ratificando ou não no posto de “Capitão” chefes indígenas ou líderes indicados pela própria tribo, chegando em muitos casos a nomear índios de confiança da administração local, do Posto Indígena, para exercer o cargo de “Capitão”, mesmo contra a própria comunidade. A noção de tutela, contida nesse indigenismo, conduzia o órgão protetor a não respeitar a autonomia que os grupos indígenas deveriam usufruir, pelo menos no âmbito de suas políticas internas. Se bem devam haver outros motivos de caráter conjuntural – e, portanto, atual –, não há como estranhar os obstáculos que a FUNAI quase compulsivamente coloca frente ao movimento, no sentido de impedir sua evolução. As assembleias de chefes indígenas já encontraram muitos desses obstáculos em seu caminho. Entretanto, a abertura política do país tornou essas tentativas de obstrução do movimento indígena bastante improdutivas. Os ventos democráticos que sopram hoje no país, tendem a afastar para longe as práticas autoritárias e exigem que seja interpretada a lei 6.001, o Estatuto do Índio, com uma visão indigenista renovada. Se o indigenismo pretende superar sua crise, somente o conseguirá sabendo associar a ótica do Estado – de um Estado democrático – com a ótica do índio, admitindo como normal a via da negociação, através da qual as aspirações do índio e as determinações do Estado possam ser de algum modo balanceadas. E se a própria FUNAI não aceitar como normal a existência de movimentos indígenas desse teor, o diálogo entre índios e Governo será inviável. É de se esperar que a ideologia indigenista possa adotar certa elasticidade que per-

mita uma convivência inteligente e democrática entre os Índios e o Estado nacional. Criar espaços para esse entendimento é obrigação do Estado e a aceitação da normalidade de movimentos indígenas pelo Governo ocorrerá mais rapidamente se o próprio indigenismo oficial, exercitado no interior do órgão tutor, se mostrar menos dogmático (e etnocêntrico) e mais sensível ao ponto de vista indígena.

TESES SOBRE O INDIGENISMO BRASILEIRO *

A notícia do prêmio que me foi conferido foi dada às vésperas da Semana do Índio, em meados de abril, período em que se comemora entre nós o "Dia do Índio", a sua luta e a sua incrível resistência frente a todos os males criados pela Civilização. "Civilização" que paradoxalmente se assume diante das populações aborígenes através de sua face predatória, pois volta basicamente para a apropriação dos territórios indígenas e, quando possível, da mão-de-obra indígena; quando não com a pura e simples eliminação de seus primitivos ocupantes. Tal quadro, ainda que permeado pela ação de instituições mediadoras – como as missões religiosas (católicas ou protestantes) ou o Estado –, exprime a essência do contato entre Índios e brancos no Brasil de ontem e de hoje. A História e a Sociologia dessas relações interétnicas são por demais conhecidas para nos determos numa explanação mais ampla e sistemática. E o teor conflituoso dessas relações não constitui privilégio de nosso País, pois também é encontrada em outras latitudes, em outros continentes, onde quer que sociedades etnicamente diversificadas atribuam a uma ou mais etnias majoritárias o monopólio do poder, que significa o domínio do Estado e, por suposto, a dominação de outras etnias menos favorecidas que passam a desfrutar um *status* de minorias.

A Organização Internacional pela Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (IAFORD) existe precisamente como uma resposta a esse fenômeno, presente em toda parte, tanto nos países centrais, como no

* Discurso de agradecimento proferido no dia 05/07/79, por ocasião da solenidade de entrega do Prêmio, ocorrida no Auditório da Reitoria da UnB.

Terceiro Mundo, notadamente no Oriente Médio, na África, na Ásia e na América Latina. Naturalmente é apenas uma das respostas possíveis, mas nem por isso a menos eficaz. Se cabe às etnias oprimidas se organizarem em defesa de seus direitos civis, tanto quanto cabe aos setores mais inconformados, críticos e justos das majorias dominantes tomarem consciência da iniquidade moral que por sua ação ou omissão igualmente os compromete, não cabe menos a setores da comunidade de internacional, imbuídos de valores de justiça social, criarem organizações que objetivem idêntica finalidade. No mundo moderno, marcado por conflitos étnicos os mais variados, particularmente em decorrência da reemergência no Velho Mundo de nações que há muito se pensava terem sido assimiladas a majorias dominantes – como bem ilustram atualmente alguns países europeus –, ou no chamado Novo Mundo com a articulação política das minorias étnicas aborígenes, como tem lugar atualmente em países como os Estados Unidos da América – como bem atestam movimentos do tipo *Red power* –, o certo é que essas lutas que visam maior autodeterminação das etnias só poderão chegar a bom termo se esses três níveis de ação social e política forem articulados: as etnias dominadas, os setores que chamaremos igualitários das sociedades dominantes e a opinião pública internacional.

Portanto é com grande humildade que recebo esse “Prêmio Internacional pela Promoção do Entendimento Humano”, confiante de estar representando essa parte da sociedade civil brasileira que alimenta ideais igualitários e que, pelo menos no campo das relações interétnicas, acredita que a via justa de se atingir esses ideais é a instalação definitiva no Brasil de um inequívoco *pluralismo cultural*. A saber, não apenas a aceitação pela sociedade de uma ideologia pluralista, mas a promoção pelo Estado da diversidade de modos de ser, isto é, de existir, de fazer e de pensar, como opções tão legítimas quanto aquelas consideradas expressivas do brasileiro moderno, letrado e predestinado ao desenvolvimento. Gostaria de me deter um pouco – e de modo muito breve – no significado desse pluralismo cultural como alvo de uma política indigenista que possa exprimir as aspirações menos do Estado e mais das populações aborígenes. Em outras palavras, que o Estado procure ser o intérprete também das aspirações das etnias indígenas. Há duas décadas atrás escrevíamos que seria utópico considerar as nações indígenas enquanto tais, isto é, com o mesmo respeito e tratamento simétrico que merecem as nações soberanas; lamentávamos, então, a inviabilidade daquilo que nos parecia ao menos moralmente correto, ainda que reconhecendo a especificidade das nações indígenas submetidas ao Estado brasileiro. Mas hoje vemos que, sobre ser utópico tal *desideratum*, não significa que ele não possa ser tomado como um princípio de política indigenista cuja legitimidade o torna, pelo menos, passível de reflexão.



Dança Terena do “bate pau”, 1955.

○ pluralismo cultural traz, portanto, em seu bojo a necessidade de autodeterminação das nações indígenas – sem a qual a própria aceitação da diferenciação cultural não passará de letra morta numa legislação indigenista que se queira justa. Aqui há duas questões que cremos oportuno esclarecer: a primeira diz respeito ao alcance dessa diferenciação cultural; a segunda sobre a relação entre autodeterminação e tutela. Com referência à primeira, não se trata de se admitir, isto é, a sociedade brasileira admitir, exclusivamente, um único modo indígena de existir, como algo unívoco que marcasse homogeneamente o conjunto das nações indígenas e as distinguisse, como um todo, dos *mores* nacionais; trata-se, antes, de reconhecer a diferenciação cultural também no interior dessa categoria genérica chamada Índio. Isso é importante sublinhar, uma vez que tal reconhecimento exige a formulação de políticas indigenistas igualmente diferenciadas aos níveis regionais e locais, onde os princípios gerais igualitários e pluralistas de uma política indigenista nacional estejam presentes em práticas assistenciais amoldadas às especificidades de tal ou qual grupo ou nação indígena em particular. Significa que sem contradizer os postulados democráticos dessa política indigenista, o Estado deve reconhecer os diferentes segmentos aborígenes sob sua proteção, em sua especificidade sócio-cultural.

Isso nos leva à segunda questão: a de como compatibilizar a autodeterminação com o estatuto da tutela. Na atual conjuntura, decorrente do recém-encerrado movimento cívico contra o projeto de “Emancipação”, essa questão nos parece crucial. Haveria uma contradição em pregarmos a autodeterminação e repudiarmos o projeto de emancipação? Obviamente não é este o lugar para uma apreciação crítica desse projeto (que acreditamos, aliás, arquivado), nem mesmo de uma exposição sobre a lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973, mais conhecida como o Estatuto do Índio. Contudo, uma solenidade desta natureza, parece-nos ser o lugar apropriado para, ao menos, tocarmos a questão e firmarmos mais uma vez nossa posição. A rigor, não existe contradição. A condição de índios tutelados, conforme está garantida pelo Estatuto, constitui a única maneira, no momento atual, do Estado exercer a proteção e a assistência de que as populações aborígenes carecem, sem por em risco a posse coletiva e o usufruto permanente das terras que ocupam. Além do mais, a lei 6.001, em seus diferentes artigos, põe sob seu abrigo, sobretudo no que tange à proteção de direitos, toda uma categoria étnica que a nível local – é preciso que se diga – sofre a mais violenta discriminação de que se tem notícia no Brasil moderno. Contrariamente ao que ocorre nas áreas urbanas e nos centros metropolitanos, onde o Índio tende a ser visto de forma favorável, muitas vezes através de lentes profundamente românticas, é nas áreas de fricção interétnica onde os índios habitam e convivem com alienígenas que vamos encontrar as mais odiosas

manifestações de preconceito racial, de discriminação e, algumas vezes, de segregação. Esse é o Brasil indígena que temos estudado nesses 25 anos de vida profissional . . . É nessas áreas de fricção, de conflitos étnicos, que observamos a voracidade do branco pelas terras indígenas tanto quanto pelo braço aborígene, pronto para ser reduzido a mão-de-obra barata e dócil. A denúncia desse estado de coisas não somos apenas nós que fazemos e nem está sendo feita somente agora: não só ela parte de antropólogos e sertanistas da própria Fundação Nacional do Índio (FUNAI), como está presente na literatura etnológica, fértil em ilustrações sobre o processo de dominação que tem sujeitado as etnias indígenas e as transformado em minorias dependentes e, muitas vezes, oprimidas. A descrição desse processo é, portanto, conhecida, não cabendo aqui evocá-la em seus detalhes. O ponto que nos parece importante acentuar é que com a intervenção mediadora do Estado, através da FUNAI, o domínio alienígena sobre os índios, tanto quanto a exploração de suas terras e de seu trabalho, não logrou serem derogados. Mesmo tendo a Lei ao seu lado, o seu Estatuto – apesar de suas imperfeições –, a população indígena encontra obstáculos quase intransponíveis para vê-la amplamente aplicada. Aplicá-la nos locais remotos do interior do País, afrontando interesses locais e regionais, não é empresa fácil – principalmente considerando-se os limitados recursos financeiros, e por conseguinte humanos, do órgão protetor. Mas o Estatuto do Índio está aí, é a lei do Estado, e como tal deve ser cumprida – como um instrumento de luta contra a iniquidade. Todavia, há de se estar atento para que esta não ocorra, sorrateiramente, ao abrigo da Lei. Isso nos leva a algumas considerações sobre a aplicação da tutela.

Como aplicar a tutela? Estou convencido de que sua aplicação não deve ser feita sem ser incluída na prática dessa tutela o conceito de *autonomia*. A saber, o reconhecimento por parte do Estado da necessidade de se ouvir contínua e sistematicamente as aspirações dos grupos indígenas submetidos a sua proteção. O estatuto da tutela deveria ser aplicado minimizando ao máximo a intervenção no interior da vida tribal, sobretudo sem impor os parâmetros e o estilo de vida nacional sob o eufemismo de “civilizá-los”. Nesse sentido, a tutela significa assegurar essa autonomia ou autodeterminação, segundo a qual o relacionamento Estado/Comunidades Indígenas deve ser pautado pela negociação permanente entre a FUNAI e as chefias tribais. Sem a implantação do princípio de autonomia e, por conseguinte, de mecanismos de negociação, o Estado corre o risco de se tornar no Grande Patrão, que decide como bem o aprover sobre assuntos econômicos, políticos e quaisquer outros que tenham lugar na vida indígena. A FUNAI deve estar consciente – por exemplo – dos perigos de instalar nos territórios indígenas empreendimentos econômicos, projetados tendo em mira o cresci-

mento da tristemente famosa "Renda do Patrimônio Indígena", e que tendem a resultar em verdadeiros sistemas de patronagem, ferindo com isso frontalmente as mais caras tradições do indigenismo brasileiro que nos legou Candido Mariano da Silva Rondon. Em outras palavras, sem associar autonomia à tutela como dois princípios de política indigenista igualmente válidos e não-contraditórios, a FUNAI – e por meio dela o Estado – pouco se diferenciará dos empresários regionais, vizinhos às populações tribais, tradicionais e impenitentes apropriadores das terras, dos bens e, não raro, da vida dos índios deste País.

Finalmente, dizer-se que as comunidades indígenas não teriam condições de negociar com a FUNAI as decisões que dizem respeito aos seus interesses vitais, seria fechar os olhos para a situação atual das lideranças indígenas, como bem ilustram as recentes negociações entre os Xavante e a alta direção da FUNAI sobre a recuperação de antigos territórios; as reivindicações dos xinguanos sobre o seu direito de opinar sobre a escolha de administradores do Parque Indígena do Xingu; e a proliferação de Assembleias de Chefes Indígenas periodicamente promovidas sobre o patrocínio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), onde são debatidas as questões mais críticas concernentes à sua sobrevivência, dentre as quais, despontam a defesa de suas terras e o direito de nelas viverem autonomamente e segundo suas tradições. Talvez o fenômeno mais significativo surgido nesses últimos cinco anos seja a capacidade demonstrada por alguns grupos indígenas de defenderem seus interesses junto ao Estado e de se organizarem em conjuntos mais amplos, transcendendo os horizontes tribais, para construir uma identidade abrangente – a de *Índio* –, não o "Índio genérico" construído estereotipadamente pelo branco alienígena; mas de Índio brasileiro, como uma nova identidade engendrada por uma sorte de *pan-indianismo*, a emergir da articulação de lideranças indígenas onde quer que existam ou venham a surgir. A meu ver, a proliferação dessas assembleias – que deveriam ser incentivadas pelo Estado e não apenas pelo CIMI – constitui um fenômeno dos novos tempos, extremamente coerente com uma sociedade aberta, onde o controle do Estado e dessa mesma sociedade é feito preponderantemente pela liberdade de informação e de debate. Para um órgão assistencial como a FUNAI tais assembleias forneceriam o indispensável *feedback*, o retorno de informações sobre a sua própria ação indigenista, e certamente da ação das Missões, dados sem os quais dificilmente se poderá praticar um saudável indigenismo.

Como conclusão do que foi dito até aqui, gostaria de extrair algumas teses – em número de sete – sobre o indigenismo brasileiro:

Primeira: o indigenismo oficial crê que pela emancipação jurídica do índio estará libertando-o da dependência de uma tutela que seria de certo modo coibidora do desenvolvimento individual ou comunitário; entretanto, não percebe que está caindo na armadilha do formalismo, e que a tutela é um instrumento de defesa do índio, perfeitamente adequado ao momento atual das relações entre índios e brancos no Brasil.

Segunda: a tutela, por seu lado, tem simbolizado na política indigenista um forte indicador de incompetência do índio para resolver os seus problemas, transferindo-os para um Estado dirigido por civilizados; esquece-se aqui o caráter meramente estratégico da tutela e deixa-se de constatar a competência do índio, ao menos para exprimir suas aspirações e lutar por elas organizadamente, como se tem visto seja no âmbito tribal, seja no intertribal através das assembleias de chefes indígenas.

Terceira: louvando-se ainda na incapacidade do índio em tomar decisões "aceitáveis" pela sociedade nacional – razão pela qual seriam eles tutelados –, as unidades de base da FUNAI, os seus Postos Indígenas, não admitem submeter suas deliberações ao exame da comunidade indígena, preferindo agir arbitrariamente quando não de forma truculenta. Não percebem tais indigenistas que a incapacidade do índio é relativa: se de um lado ela oblitera os caminhos de um relacionamento direto e competitivo com fazendeiros, seringueiros e empresários os mais diversos, de outro lado, há de se admitir que os índios estão em perfeitas condições para negociar suas posições com o órgão protetor, teoricamente capacitado para desobstruir os caminhos do entendimento interétnico.

Quarta: tentando atuar na interface índio/regional, a FUNAI tem procurado eliminar a exploração da terra e do trabalho indígena; não vê que assim fazendo, assume com frequência o lugar e o papel do empresário e do padrão alienígena, simplesmente por colocar em primeiro lugar a "renda do patrimônio indígena", substituindo a lógica da subsistência, tradicional nas comunidades tribais, pela lógica da acumulação, inerente à sociedade capitalista envolvente.

Quinta: assumindo que o índio somente poderá se "civilizar" pelo trabalho chamado produtivo, a FUNAI projeta sobre as comuni-

dades indígenas ideais desenvolvimentistas correntes na sociedade nacional moderna, ao mesmo tempo que espera poderem os Índios – eles próprios – pagar parte de sua proteção e assistência através do *dízimo*, que lhes é descontado da exploração do patrimônio indígena; esquecem-se os responsáveis pelo indigenismo oficial que a ação indigenista, para ser independente e infensa à corrupção, não deve produzir renda, particularmente quando deve caber ao Estado – à sociedade nacional como um todo – arcar com o ônus financeiro da proteção e assistência, responsáveis que são – Estado e Sociedade – pela situação dramática em que se encontra a população aborígine do Brasil.

Sexta: considerando a terra como geradora de valor, bem de capital que indubitavelmente o é na ordem nacional, o Estado não consegue equacionar a questão indígena além desses limites; deixa assim de considerar a terra enquanto território indígena, lugar de origem e campo sagrado de enterramento dos mortos, símbolo privilegiado da identidade tribal.

Sétima: ao tomar para si a tarefa de fazer as terras indígenas produzirem, por meio de projetos desenvolvimentistas, não compreende as dificuldades que encontra em mobilizar eficazmente o braço indígena; não percebe igualmente que o Índio, em sua própria visão, sente-se viver num território ocupado por alienígenas poderosos, que falam em nome do Pai Grande, do Governo, cuja tarefa mais nobre seria dar-lhes autonomia para eles mesmos gerirem o seu destino, substituindo o arbítrio administrativo pela introdução de práticas diplomáticas a vigorem normalmente nas relações entre o Estado e as comunidades indígenas, a ponto de nos induzir a ler a sigla FUNAI como Fundação das Nacionalidades Indígenas, o que seria a substituição de um "Colonialismo interno" por uma diplomacia interna.

Sem dúvida alguma, esse Prêmio – recém-instituído – se constituirá, como desejam os seus idealizadores, num efetivo incentivo à promoção do entendimento humano, parte importante dessa luta mundial pela eliminação de todas as formas de discriminação racial.

"SOCIEDADE PLURAL" E PLURALISMO CULTURAL *

Introdução

Embora a noção de "sociedade plural" tenha sido objeto de intensa controvérsia nesses últimos anos, a partir da recuperação do conceito formulado há décadas por J. S. Furnivall, vou me permitir não discutí-la nesta oportunidade. Farei uma exposição sobre a situação dos povos indígenas do Brasil e sua possibilidade de sobrevivência enquanto tais, isto é, enquanto povos.

Vários problemas se colocam antes de podermos falar sobre a realidade da população aborígine do território brasileiro. O primeiro a se impor é o da aplicabilidade da noção de "sociedade plural" ao Brasil. Parece-me, neste sentido, indispensável que se defina aqui o que queremos apontar com essa noção. Se considerarmos, à luz dos fatos brasileiros, a presença decisiva do Estado no interior do sistema de relações interétnicas, constataremos facilmente a presença do poder, suas determinações e o quadro institucional que pretende legitimá-lo. O que significa que as relações interétnicas – e aqui me refiro exclusivamente às que têm lugar entre Índios e brancos – não podem ser sequer pensadas fora desse quadro institucional, uma vez que é ele que, em última análise, regulamenta aquelas relações ao definir o lugar do Índio na

* Trabalho destinado à Reunião Anual da American Ethnological Society, realizada em Lexington, Kentucky, em abril de 1982, para o Simpósio "The Prospects for Plural Societies, organizado por D. Maybury-Lewis.

sociedade civil. É um lugar definido nos termos de um "pluralismo estrutural", que pode ser conceituado – para efeito da análise do caso brasileiro – como consistindo

in the differential incorporation of social aggregates into a common political society. This differential incorporation may be formal and explicit, under the law and constitution, or it may prevail substantively despite them (. . .) (M. G. Smith, 1969:430; o grifo é meu).

Essas características, privilegiadas pelo conceito de "pluralismo estrutural", são por sua vez definidoras – em minha opinião – daquilo que poderíamos entender como sendo uma *sociedade plural*. Por outro lado, a noção de pluralismo indica simplesmente

a diversity of groups which sustain social relationships with another (Leo Kuper, 1969:465).

Neste sentido,

In contrast with the objections raised against the use of the concept of the plural society, the idea of pluralism itself seems to have found acceptance, though in varied formulations (L. Kuper, 1969:464).

Por isso, a despeito da controvérsia em torno do conceito de "sociedade plural", poderíamos aceitá-la – como o faz Kuper – como sendo

simply a particular form of pluralism (. . .) (idem).

O que não explica muito, mas nos permitirá – como veremos adiante – contrapor a realidade da "sociedade plural" no Brasil, a saber o modo pelo qual ela se manifesta, à idéia do "pluralismo cultural" imanente a setores significativos da sociedade civil e às lideranças indígenas surgidas na década de 70. Esse *pluralismo cultural* envolveria a noção: segundo a qual a diferenciação cultural (isto é, diferenciação de modos de ser e de pensar) inerentes historicamente aos povos indígenas sejam admitidas e respeitadas no âmbito de uma ordem jurídica que lhes assegure igualdade de direitos frente aos membros da sociedade nacional alienígena. Por certo que o primeiro direito seria o *direito a ser diferente*, cujo caso limite seria o da manutenção da identidade aborígene (ou étnica), ainda que nenhum traço cultural manifesto, e perceptível pela simples observação, possa separar o indígena do alienígena. Essa afirmação, naquilo que implica o conceito de identidade étnica, é coerente com Barth (1969), e com idéias que tenho exposto em diferentes oportunidades (R. Cardoso de Oliveira, 1971, 1976, 1980 e 1981), mas que não cabe aqui serem desenvolvidas.

A presente exposição procurará articular três tópicos, o que permitirá tratar o tema *The prospects for the plural societies* em sua especificidade brasileira. Num primeiro momento, falarei sobre "o Índio no quadro institucional", posteriormente sobre "o aparelho indigenista de Estado" e, em seguida, sobre "os movimentos indígenas e a crise da ideologia indigenista". Cada um desses tópicos procurará retratar aspectos da realidade brasileira que considero estratégicos para se compreender o sentido da chamada "Questão Indígena", que vem mobilizando a sociedade civil nesses últimos anos e a conduzindo a uma postura crítica (isto é, de crítica) contra o Estado e contra a entidade encarregada de executar a política indigenista oficial, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

O índio no quadro institucional

O Artigo 145 da Constituição da República Federativa do Brasil promulgada em 1969 diz que "são brasileiros natos os nascidos em território brasileiro", atribuindo assim às populações aborígenes, de modo inofismável, cidadania brasileira. Os territórios ocupados por essas populações, também por preceito constitucional (Art. 198), são considerados "inalienáveis" e constituem "posse permanente". A noção de posse difere da de propriedade, significando que os grupos aborígenes estão limitados ao usufruto das terras (incluindo as "riquezas naturais" e demais "utilidades") e impedidos de negociá-las. São "bens da União", conforme reza o Art. 3, inciso IV, da Constituição, o que corrobora com a interpretação de serem eles "brasileiros natos", pois nascidos em território nacional. Tal fato permite-nos compreender melhor o porquê da reação do Governo Brasileiro contra qualquer aplicação dos termos "nação" ou "nacionalidade" aos grupos aborígenes, chamados na Constituição – impropriamente – de "silvícolas". A tendência em tratar esses grupos como nações, observada atualmente em determinados setores da sociedade civil, esbarra, preliminarmente, com esse dado jurídico.

Mas seria enganoso pensar que, assegurada a cidadania, os caminhos dos direitos civis e da participação política estariam abertos à população aborígene. Ocorre que na legislação brasileira cabe ao Código Civil estabelecer a capacidade jurídica dos indivíduos. Entre três possibilidades – a da plena capacidade jurídica, a da total incapacidade e a da capacidade relativa –, foram os "silvícolas" encaixados na última, segundo a qual, mesmo possuindo direitos, eles não podem externar sua própria vontade para a prá-

tica de atos jurídicos sem estarem assistidos por um responsável. É o Artigo 6, inciso III, do Código Civil que diz: "os silvícolas ficarão sujeitos ao regime tutelar, estabelecido em leis e regulamentos especiais, o qual cessará à medida em que se forem adaptando à civilização do país". Enquanto não se "civilizarem", portanto, ficam com seus direitos reduzidos aos dos brasileiros entre 16 e 21 anos, isto é, "relativamente capazes".

A legislação especial está, praticamente, na lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973, denominada Estatuto do Índio. Por ela o "silvícola" ou "Índio" fica sujeito ao regime de tutela pela União através da Fundação Nacional do Índio, órgão instituído pela mesma lei. A lei é extensa, reunindo quase setenta artigos – o que torna impossível seu exame aqui. Bastaria, entretanto, considerar uns poucos aspectos desse Estatuto, suficientes para informar sobre a natureza da cidadania indígena sobre seus direitos, sobretudo, o direito à terra – ponto crucial de suas relações com o Estado brasileiro e a sociedade civil.

O primeiro aspecto a chamar atenção é o da responsabilidade do tutor. O jurista brasileiro Dalmo de Abreu Dallari afirma que

No regime de tutela comum, a nomeação do tutor se faz com a intervenção judicial, e o Ministério Público fiscaliza o exercício da tutela, podendo, inclusive, pedir a destituição do tutor. No regime de tutela especial estabelecido para os Índios não há intervenção judicial, pois a própria lei já indicou o tutor, que é um órgão vinculado ao Poder Executivo Federal e cuja responsabilidade também escapa ao controle judicial (Dallari, 1979:78).

E complementa Dallari

Desse modo, o exercício da tutela fica, inevitavelmente, condicionado à política indigenista do Poder Executivo Federal. Se este adotar alguma providência contrária aos interesses dos Índios, estes ficam, praticamente, sem defesa, pois o tutor, a quem caberia defendê-los, é órgão do governo federal (Dallari, 1979:78).

Essa inserção da FUNAI no espaço do Poder Executivo Federal, no qual se aliena qualquer possibilidade de intervenção judicial no controle dessa tutela, é, ainda, agravada por ser esse espaço controlado pelo Ministério do Interior, órgão do governo essencialmente comprometido com políticas desenvolvimentistas sempre contrárias aos interesses indígenas. É nesse sentido que temos interpretado tal inserção como sendo estruturalmente contraditória: pois sendo a FUNAI, por definição, uma entidade devotada a proteger os interesses indígenas, é, ao menos tempo, parte de um Ministério devotado, também por definição e pela prática, a promover o processo "civilizatório" no interior do país. Transforma-se, assim, o teor da responsabilidade

de tutorial, assumindo a FUNAI os interesses do pólo oposto ao Índio, a saber, os dos setores dominantes da sociedade nacional, geralmente identificados com os interesses do Estado. As implicações políticas disso, no campo indigenista, são evidentes.

O aparelho indigenista de Estado

A política indigenista conduzida pelos governos brasileiros, a partir de 1910, ano de criação do Serviço de Proteção aos Índios, até a substituição daquele Serviço, em 1967, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), não tem sido homogênea nem em seus propósitos, nem em suas práticas. A grosso modo, poder-se-ia tentar uma periodização de sua história em três fases: a primeira, que vai da criação do SPI até os anos que antecedem o falecimento do Marechal Rondon, ocorrido em 1958, marca a presença no cenário federal do fundador daquele Serviço e principal defensor de um indigenismo idealista, baseado na filosofia positivista de Augusto Comte e profundamente humanista (Cf. Darcy Ribeiro, 1962); a segunda fase, iniciada em 1955, caracteriza-se pela instauração do processo de decadência do SPI, quando para não ficar a instituição ao sabor dos interesses político-partidários (1955-57) passa para as mãos de militares da ativa, transformando-se assim em "órgão de interesse militar". A esse respeito, escrevia Darcy Ribeiro em 1962:

Os últimos quatro anos, de administrações militares já não inspiradas nos princípios filosóficos positivistas, como ao tempo de Rondon, ou em quaisquer outros, conduziram o SPI ao ponto mais baixo de sua história, fazendo-o descer em certas regiões, à condição degradante de agente de sustentação dos espoliadores e assassinos de Índios (Darcy Ribeiro, 1962:38-39).

Essa segunda fase vai até à extinção do SPI, em 1967, desmoralizado e totalmente incapaz de levar avante uma ação indigenista concernente aos ideais que ensejaram a sua fundação. A terceira e última fase começa com a criação da Fundação Nacional do Índio, como substituta do Serviço de Proteção aos Índios.

Como as fases anteriores, essa terceira fase não pode ser considerada como exprimindo um período marcado por uma política indigenista unívoca e homogênea. Caberia, em outro momento, esmiuçar um pouco mais a dinâmica de cada uma delas, seus altos e baixos, suas lutas internas e suas repercussões na execução da política indigenista. Darcy Ribeiro, em obra a

que já me referi, expõe as características e os principais eventos das fases anteriores, prefiro, aqui, deter-me à fase atual, caracterizada pela presença da FUNAI. Essa fase teve diferentes momentos que valem a pena destacar. O primeiro marca um tempo de otimismo e não vai além dos dois primeiros anos da vida do órgão. Criado em 05 de dezembro de 1967, a FUNAI nascia com uma estrutura realmente nova, se comparada com a do SPI: era dirigida por um Conselho Diretor, formado por representantes de diferentes órgãos e presidida pelo representante do Ministério do Interior, ao qual a FUNAI estava administrativamente vinculada (Lei nº 5.371, de 05.12.67).

Apesar de se haver tentado na época introduzir no decreto de criação da FUNAI mecanismos mais democráticos na indicação de seu presidente (como, antes de sua extinção, chegou a sugerir o Conselho Nacional de Proteção aos Índios, no sentido do presidente do órgão ser eleito pelo Conselho Diretor e entre qualquer um de seus membros), tal não foi aceito pelo governo que quis garantir a presidência da entidade para o representante do Ministério do Interior (Decreto Lei nº 423, de 21.01.69). Contudo, o Conselho Diretor pôde cumprir suas obrigações de zelar pela aplicação de uma política indigenista voltada à defesa dos interesses indígenas, pelo menos durante o tempo em que tinha por função exercer uma direção coletiva. Mas a partir de maio de 1969 os estatutos da FUNAI foram alterados pelo Governo de modo a transformar o Conselho Diretor em mero órgão consultivo e assessor, mudando-se inclusive sua denominação para Conselho Indigenista (Decreto nº 64.447, de 02.05.69). Vale registrar que até essa data o Conselho Indigenista, mesmo esvaziado de suas funções de direção, era ainda um órgão com representações várias, sobretudo de setores de governo bastante independentes do Ministério do Interior, tais como o Ministério da Saúde, o Conselho Nacional de Pesquisas (CNPq), o Ministério da Educação e Cultura entre outros, além de associações civis como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Nessa época, pelo menos dois antropólogos faziam parte do Conselho (o representante do CNPq e o da ABA). A partir de 1971, quando o Decreto nº 68.377 (de 19.03.71) dá nova redação aos Estatutos da FUNAI, a composição do Conselho Indigenista é mais reduzida ainda, deixando ao Presidente da República a atribuição de nomear seus sete membros exclusivamente entre "pessoas de comprovado conhecimento da problemática indigenista"; isso quer dizer que aqueles órgãos deixam de participar do Conselho Indigenista. Perdem outros setores do Governo, não necessariamente partidários da política do Ministério do Interior, a possibilidade de participar na política indigenista oficial.

Essas vicissitudes sofridas pela FUNAI durante seus primeiros anos de consolidação institucional não teriam maior significação se não indicassem uma única direção: a implantação de um poder monolítico de decisão

sobre os destinos dos povos indígenas. Exatamente o mesmo componente centralizador que no passado marcou toda a vida do SPI e contra o qual a FUNAI se opunha em seus primeiros tempos – e sobretudo ao tempo em que estava sendo concebida –, ressurgia com toda a força na sucessão compulsiva de Leis e Decretos. Há de se considerar, nesse sentido, que foi precisamente em 1968 que se formalizava o Estado Autoritário no País através do Ato Institucional nº 5, quando, praticamente, se legislava por decretos do Poder Executivo. Portanto, não poderia ter sido pior o momento escolhido para criação da Fundação Nacional do Índio. A sociedade civil, impossibilitada de se expressar politicamente, via reduzida a zero sua capacidade de intervir no processo de substituição do SPI e de renovação da política indigenista. Não que a opinião pública estivesse particularmente interessada na Questão Indígena – que, como se verá adiante, apenas alguns anos mais tarde vai surgir como um problema nacional –, mas importa assinalar que o único espaço de interferência política estava precisamente no interior do Governo, nas hostes governamentais, onde oposições e mesmo contradições entre ministérios e órgãos estatais criavam condições para controvérsia e crítica (mesmo interna ao sistema), "democratizando" um pouco mais as decisões. Nesse quadro, a mudança de critério na composição do Conselho Indigenista praticamente o anulava como uma arena de debates com algum poder de influir na política do órgão.

A par do progressivo centralismo das decisões da política indigenista nas mãos do representante do Ministério do Interior, o órgão de uma forma crescente começa a ser reocupado por militares – tal como aconteceu nos últimos anos do SPI –, a começar pelo seu próprio presidente, inicialmente um civil (Sr. Queiroz Campos) substituído em 1970 por um militar (Gen. Bandeira de Mello). A presença militar na FUNAI nesses anos 70 era a própria expressão do Estado Autoritário, uma vez que os militares envolvidos nenhuma experiência tinham com os assuntos indígenas, ao contrário dos militares que em 1910 criaram o Serviço de Proteção aos Índios. Os militares de então possuíam uma experiência extremamente rica, pois resultante do contato com diferentes grupos tribais que a Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas, dirigida por Rondon e com eles constituída, ia encontrando em seu caminho. Mas não seria somente esse aspecto que marcaria a diferença de significado da presença militar nos primeiros tempos do SPI e nos atuais tempos da FUNAI. Não se pode descartar aqui que essa presença militar passa a se dar no interior – e como consequência – de um Estado Autoritário. O despreparo desses militares no que diz respeito aos assuntos indígenas, a total ausência da ideologia indigenista (a saber, dos postulados rondonianos) na orientação de suas ações e a perda de legitimidade do Es-

tado junto à sociedade civil, marcaram definitivamente a Fundação Nacional do Índio

Os movimentos indígenas e a crise da ideologia indigenista

Em meados dos anos 70, precisamente em abril de 1974, um fato importante tem lugar: é realizada em Diamantina, em Mato Grosso, a primeira assembleia dos povos indígenas do Brasil. Embora o encontro de diferentes lideranças tribais se dê sob o patrocínio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão da Igreja Católica, ele ocorre fora do espaço dominado pelo Estado. As eventuais ingerências do CIMI na organização do temário e nas deliberações das lideranças, seriam um fator secundário diante do fato principal: a criação de condições de surgimento de um *política indígena*, isto é, dos índios, divergente da política indigenista oficial. Esse é um fato absolutamente novo e cujas repercussões no interior do mundo indígena e no espaço de suas relações com a sociedade nacional – e seu Estado – ainda estão por ser avaliadas. O certo é que já foram realizadas 13 grandes assembleias em nível nacional e em diferentes estados brasileiros, além de dezenas de assembleias em nível local ou regional. Tais assembleias teriam o mérito de conscientizar os povos indígenas sobre os seus direitos e organizar suas lideranças para a luta política.

Talvez um dos resultados mais imediatamente tangíveis dessas assembleias tenha sido a criação da União das Nações Indígenas (UNINDI ou UNI), exclusivamente dirigida por índios e que vem demonstrando crescente poder de mobilização. Isso pode ser aferido não apenas pela inusitada movimentação de líderes Terêna, Guarani, Xavante, Kaingang, Paresi, Sataré-Mawé, Tucano, Maxakali, Kaxinawa e muitos outros, mas também pela reação com que a FUNAI enfrenta o fato das assembleias e o da UNINDI. Um dos líderes dessa organização, conhecido como Marcos Terena, aviador e estudante de administração de uma Universidade particular da capital da República, tem encontrado as maiores dificuldades para continuar em Brasília, pela pressão que contra ele exerce a FUNAI: tirou-lhe a bolsa de estudos que uns dois anos atrás havia lhe concedido e, de todas as maneiras, tem impedido esse jovem Terêna de conseguir emprego como aviador civil, alegando ter ele, como todo índio, apenas "capacidade relativa", não podendo nem mesmo ser aviador da própria FUNAI. Tais manipulações jurídicas não constituem senão uma forma de suprimir qualquer tentativa de comportamento autônomo do índio. E nesse caso – que dramatiza bem o fato perma-

nente da coersão – tem a agravá-lo o caráter da estratégia utilizada pela FUNAI: condicionar o emprego de Marcos Terêna no próprio órgão com o seu pedido formal de emancipação. Ora, isso representaria, para ele, se demitir da liderança do movimento indígena, pois caso se emancipasse estaria indo contra a posição firmada – da UNINDI e das assembleias –, de repúdio à "lei de emancipação" que o Governo vem procurando outorgar desde 1977. Muito se discutiu no Brasil sobre o teor dessa emancipação, aparentemente generosa, mas, a rigor, voltada para a exclusão progressiva dos povos indígenas do abrigo da legislação especial constante do Estatuto do Índio que, por mais defeitos que tenha, é fundamental para lhes assegurar a terra e uma proteção mínima aos seus direitos.

Porém, enquanto o Estado, representado monoliticamente pela FUNAI, procura esvaziar e neutralizar os movimentos indígenas – como também é exemplo o caso do índio Xavante, Mário Juruna, que grande notoriedade internacional ganhou por ter sido proibido de participar no Tribunal Russel, em 1980 –, a sociedade civil igualmente organizou-se para amparar as demandas indígenas. Dezesesseis organizações de apoio aos índios, identificadas com diferentes siglas, surgiram por todo o País praticamente em todas as capitais dos estados. Essas organizações, formadas por pessoas solidárias com a luta indígena (jornalistas, artistas, antropólogos, estudantes, etc.) passaram a cobrir um espaço bastante mais amplo do que aquele até agora coberto pelo CIMI – esse segmento progressista da Igreja Católica. A Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) também apoiaram – e continuam apoiando – o direito das lideranças indígenas de serem ouvidas pelo Estado. É importante acrescentar que essas manifestações da sociedade civil começaram a ocorrer a partir da instauração do processo de abertura política em fins do Governo Geisel e durante a campanha contra o Projeto de Emancipação, a que já me referi, proposto por esse mesmo Governo. A revogação do AI-5, a liberdade de imprensa e a concessão da Anistia pelo Governo Figueiredo, vem fazendo com que a opinião pública se faça ouvir e, ao que se espera, possa pesar na política indigenista oficial de maneira a que também os índios tenham a sua abertura política.

Naturalmente que não tem sido fácil atingir esse objetivo. Não só há certos hábitos autoritários que permanecem no interior do Estado – e sobretudo em seu aparelho indigenista –, levando-nos a supor que a FUNAI será o último lugar a se abrir aos novos tempos democráticos, como também falta hoje ao Estado uma ideologia indigenista que efetivamente corrobore às aspirações dos povos indígenas. Como se viu, o indigenismo rondoniano foi se esvaziando sistematicamente desde os últimos tempos do SPI, sendo praticamente ignorado pela FUNAI nas administrações do Gen. Bandeira de

Mello (1970-74) e do Cel. Nobre da Veiga (1980-81). Nesses períodos o indigenismo rondoniano foi substituído pela ideologia "desenvolvimentismo e segurança nacional". Mas que corpo de idéias poderia hoje orientar uma política de Estado relativa aos povos indígenas? Se entendermos por indigenista um conjunto de valores e idéias de caráter protecionista que forneça ao Estado uma base ou critérios para saber e decidir sobre o que é bom para o Índio, estaremos diante de uma situação claramente insustentável. A nova realidade indígena, constituída pela presença irreversível da voz do Índio em defesa de seus próprios interesses, altera o próprio sentido da tutela. O Estado não pode mais exercê-la ignorando as aspirações indígenas, não mais implícitas na ideologia indigenista (onde se inclui o próprio indigenismo rondoniano), mas agora explícitas no *pensamento político indígena*, manifestadas por suas lideranças. A crise da ideologia indigenista estaria precisamente nisso.

Conclusão

Em um recente ensaio, o antropólogo mexicano Guillermo Bonfil Battalla (1981:11-64) nos revelou judiciosamente os diferentes componentes ideológicos que vêm marcando o pensamento político dos Índios na América Latina. Apesar dos movimentos indígenas no Brasil ainda estarem se esboçando, já se pode identificar alguns desses componentes que os tornam teoricamente articuláveis com o que ocorre em outros países de maior tradição de luta indígena. E é curioso verificar que se no passado – pelo menos no Brasil – procurava-se o apoio do Estado contra o poder eclesiástico (de uma Igreja conservadora e latifundiária) e, naturalmente, contra segmentos exploradores da sociedade civil – como os fazendeiros, os seringalistas e empresários das mais variadas estirpes –, agora, isto é, a partir da instalação do Estado Autoritário, a luta está se processando contra esse Estado. Mesmo que ele se apresente atualmente com propósitos de democratização, são tão grandes as suas seqüelas autoritárias (a FUNAI é um exemplo disso) que esse Estado continua a se situar como o alvo privilegiado dos ataques e das reivindicações das lideranças indígenas e dos segmentos mais democráticos da sociedade civil. Enquanto a FUNAI não estabelecer formas de diálogo aberto com essas lideranças que conduza a negociações políticas concretas, as relações entre os povos indígenas e o Estado brasileiro só poderão se agravar. Enquanto o pluralismo cultural não se constituir no foco de uma ideologia indigenista, em que se respeite outras modalidades de ser, de

existir e de pensar atualizadas por povos com identidades próprias e diferentes, a crise entre o Estado e os povos indígenas permanecerá. Uma política fundada no pluralismo cultural se constituirá antes de tudo num exercício de respeito à *diferença*, onde não caberá mais nem os componentes positivistas do indigenismo rondoniano (baseado na idéia de progresso de uma evolução unilinear anacrônica), nem o desenvolvimentismo moderno, essa ideologia de todos os governos brasileiros dessa segunda metade do século. Se a Nação deseja integrar em seu seio os povos indígenas não será a custa da anulação das identidades étnicas aborígenes. As manifestações da sociedade civil nesse sentido são bastante eloqüentes. E se espera que o Estado Brasileiro saiba bem interpretar esse *desideratum*, ouvindo a opinião pública e, sobretudo, as lideranças indígenas e conferindo a estas últimas o papel de interlocutor privilegiado para a consecução de uma política indigenista que não seja a contrafação do pensamento político indígena. Em outras palavras, a "sociedade plural" – como foi definida no início desta exposição – deverá ser compatibilizada com o pluralismo cultural. Acredito que isso só poderá com a democratização em todos os setores dessa sociedade, não dando mais lugar a uma incorporação diferenciada, que me parece ser a essência do que se está chamando aqui de "sociedade plural". Tal forma de incorporação é que torna o Índio um cidadão de segunda classe, alguém dotado de capacidade civil apenas relativa. É de se esperar todavia que no futuro juristas e políticos (refiro-me a membros do Congresso Nacional e onde cidadãos Índios lá estejam) possam encontrar uma fórmula legal que dê ao Índio igualdade de direitos em relação ao cidadão brasileiro não-Índio, sem lhes tirar direitos já adquiridos, como a posse da terra e a sua identidade étnica. Mas só os Índios em suas negociações com o Estado e de algum modo fazendo parte dele, como brasileiros Índios que são, é que poderão encontrar uma saída para a difícil situação em que hoje se encontram.

Referências bibliográficas

- BARTH, F. (1969) *Ethnic groups and boundaries*. Bergen, Oslo, University Forlaget.
- BONFIL BATTALLA, G. (1981) 'El Pensamiento político de los indios en América Latina', in *Anuário Antropológico/79*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (1971) 'Identidad étnica, identificación y manipulación', in *América Indígena*, México, Vol. 31, nº 4.

- (1976) *Identidade, étnica e estrutura social*. São Paulo, Pioneira.
 - (1980) 'Identidade e estrutura social', in *Anuário Antropológico/78*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
 - (1981) 'Etnia e estrutura de classes: a propósito da identidade e etnicidade no México', in *Anuário Antropológico/79*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- DALLARI, D.A. (1979) 'O Índio, sua capacidade jurídica e suas terras', in *A questão da emancipação*, São Paulo, Global, nº 1 (Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP).
- KUPER, L. (1969) 'Ethnic and racial pluralism: some aspects of polarization and despluralization', in *Pluralism in Africa* (Eds. L. Kuper & M. G. Smith), University of California Press.
- RIBEIRO, D. (1962) *A política indigenista brasileira*. Rio de Janeiro, Ministério da Agricultura, Serviço de Informação Agrícola.
- SMITH, M. G. (1969) 'Some developments in the analytic framework of pluralism', in *Pluralism in Africa*. (Eds. L. Kuper & M. G. Smith), University of California Press.

PONTOS DE VISTA

NOVA REPÚBLICA, NOVA POLÍTICA INDIGENISTA?

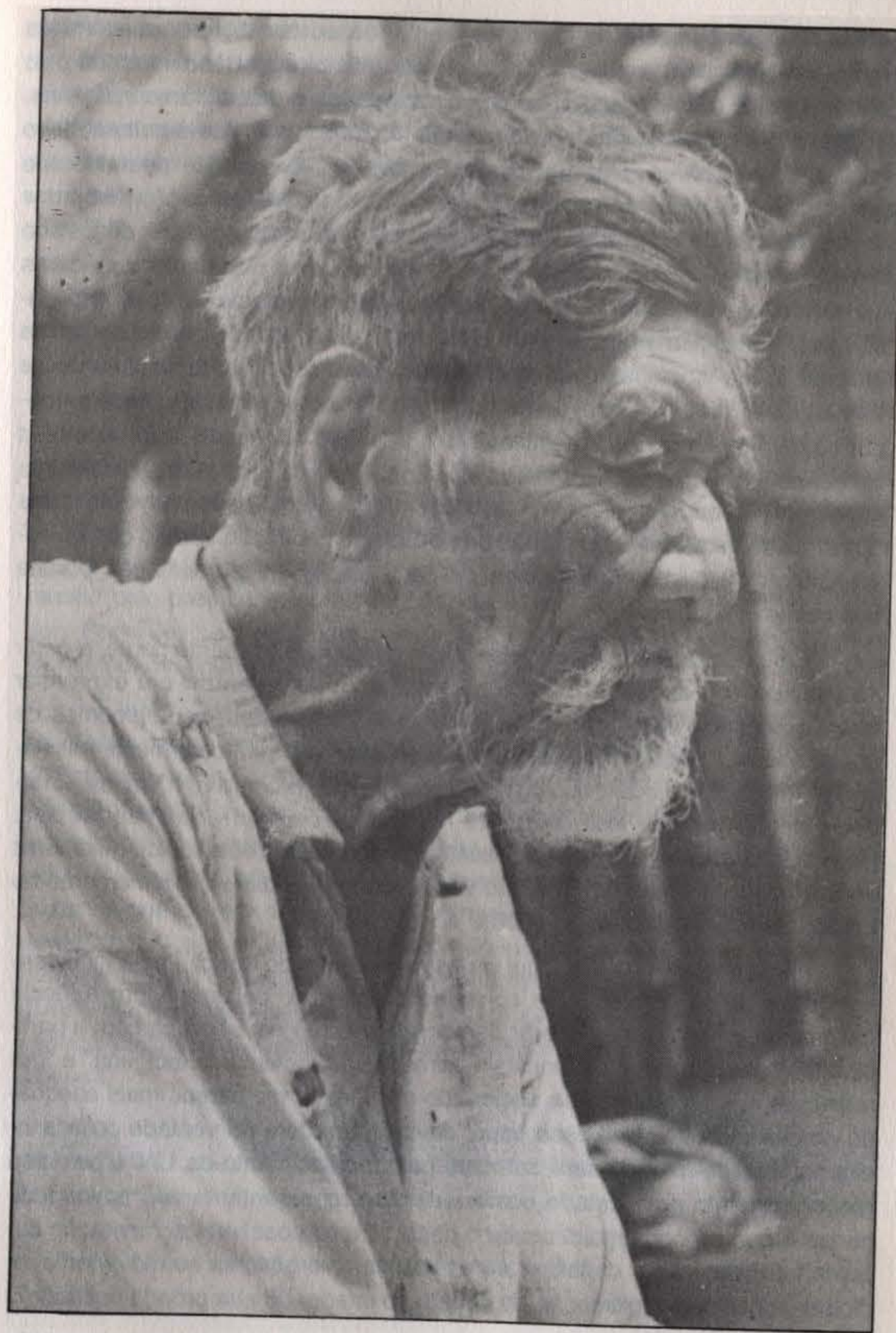
Um grupo de antropólogos devotados ao estudo da política indigenista e dedicados a sua prática através de suas entidades de apoio ao Índio ou da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), acaba de elaborar um documento intitulado "Princípios gerais para um nova política indigenista", onde claramente e de maneira sucinta relacionam um conjunto de tópicos sobre a realidade indígena brasileira e os oferecem à consideração do novo Governo à guisa de princípios a serem respeitados pelo Estado nesse momento de vida nacional.¹

Partem da evidência de que os povos indígenas do Brasil, ao contrário do que muitos poderiam pensar (e seus inimigos desejar . . .), não estão absolutamente em processo de desaparecimento, mas apresentam tal vitalidade – em que pese toda sorte de adversidades – que nos permite dizer que eles estão aqui para *ficar*. E que o preço que já pagaram, com a intensa depopulação nesses quatro séculos, não lhes pode mais ser cobrado por uma Nação que se queira civilizada e por um Estado que se diga democrático. Isso significa que já é tempo do Estado brasileiro assumir de vez essa responsabilidade, assegurando o direito dos diferentes povos indígenas resguardarem suas identidades tribais, sem que com isso tenham de se sentir estrangeiros em seu próprio País. Eu diria que o princípio aqui contido poderia ser expresso no respeito da *pluralidade étnica e da diversidade cultural*, sem que se fira com isso o ideal da nacionalidade brasileira: em nosso País ela não poderá ser senão a unidade da cidadania na multiplicidade de suas manifestações étnicas e culturais.

1. O documento, que não exprime pontos de vista oficiais, nem das entidades, nem da ABA, não obstante é fruto tardio do Simpósio "O Índio e o Estado", organizado pelo Instituto de Estudos Sócio-Econômicos (INESC) e patrocinado pela Fundação Pedroso Horta. Realizado em Brasília, nos dias 26 e 27 de novembro último, nas dependências do Congresso nacional, contou com a participação de líderes indígenas, antropólogos e indigenistas. A equipe que elaborou o documento e que o assina foi formada pelos seguintes antropólogos: Pedro Agostinho da Silva, Maria Rosário de Carvalho, Mary Helena Allegretti, Ana Gita de Oliveira e José Carlos Libânio.

Um segundo tópico que o documento examina e que é parte das preocupações de todos nós que militamos na luta em defesa das populações aborígenes em nosso País é o da terra. É fundamental que de uma vez por todas o Estado se defina quanto a essa questão. Não se pode mais protelar a demarcação das terras indígenas. Não há mais como descumprir a lei 6.001/73 – Estatuto do Índio – que estabelecia como prazo limite para tal demarcação o mês de dezembro de 1978. Desrespeitada a lei, cabe à Nova República fazer cumpri-la se deseja compatibilizar o Estado com a idéia de uma democracia que não se proponha apenas social – em sentido vago e lato – mas igualmente étnica. E admitindo que as terras indígenas não podem ser pensadas em termos econômicos – como quer a ideologia desenvolvimentista – porém como territórios políticos, de valor incomensurável para seus habitantes indígenas, deve esse princípio orientar o Governo nas urgentes decisões a tomar frente às crescentes reivindicações das lideranças indígenas em todo o País. Mais do que esperar por elas, deve antecipar-se, cuidando das demarcações através de estudos honestos e competentes que recolham, por sua vez, as aspirações de seus habitantes. Diria eu que o corolário do princípio de *respeito à territorialidade indígena*, estaria no princípio de negociação permanente entre o Estado e os diferentes povos indígenas, tribos ou grupos locais; em outras palavras, quero me referir ao *princípio de diplomacia interna*, a substituir ainda que tardiamente o colonialismo interno.

Um outro tópico que o documento contempla é o da especificidade das economias indígenas, vistas como sistemas dotados de lógicas próprias a exprimirem necessidades de subsistência, sendo portanto irredutíveis à lógica do sistema capitalista comprometida com a acumulação e o lucro. Tema de inumeráveis estudos por parte dos antropólogos, a especificidade das economias indígenas originais não significa, entretanto, que se estabeleça ser a sociedade indígena imune à penetração do capitalismo – em suas formas mais incipientes ou mesmo mais sofisticadas – em seu interior: o que se afirma é a total inadequação de se pensar – para efeito de decisões de política indigenista – com as categorias de uma economia de mercado, sem que os próprios índios, alvo desta política, se manifestem a respeito. Se os Kaingang do sul do País, por exemplo, já se engajaram numa economia de mercado, os Ianonama ou Waimiri-Atroari do norte estão longe de se incorporar à economia nacional ou, mesmo, regional; ao mesmo tempo que inúmeros grupos indígenas, estabelecendo vínculos com economias locais, o fazem no âmbito de uma economia marcadamente de subsistência e no interior de um campesinato regional. O reconhecimento, portanto, de *outras lógicas econômicas* se configura como um importante princípio de política indigenista a ser levado em conta pelo Estado.



Velho índio Terêna, 1958.

Naturalmente que o reconhecimento de outras lógicas econômicas remete o leitor para mais um tópico de não menor importância tratado pelo documento. É o da especificidade das sociedades e das culturas indígenas. Tópico em encerra o princípio do respeito à diferença étnica e cultural. Isso implica no reconhecimento da existência de uma diversidade de modos de adaptação ecológica, de organização social adequada à produção de bens e de reprodução da própria sociedade indígena, bem como no dever do Estado em não interferir na dinâmica cultural subjacente sem plena autorização das comunidades indígenas. E não só os assuntos internos devem ser respeitados pelo Estado, mas igualmente os externos, as relações entre os povos indígenas e a sociedade nacional devem ser assistidas juridicamente de forma que o Estado – através de sua agência governamental competente – possa desempenhar sistematicamente o papel de advogado dos interesses indígenas junto a esse mesmo Estado. Essa questão nos leva a uma última consideração que valeria destacar e que o documento desenvolve em suas "Diretrizes Gerais": é o da gestão da política indigenista. Questão que envolve igualmente o importante tópico da participação e representação política dos povos indígenas.

Em poucas palavras pode-se dizer que apenas recentemente, a partir de meados dos anos 70, os Índios começam a se organizar e a expressar através de suas lideranças a sua vontade política. Antes, os segmentos da sociedade civil mais familiarizados com o assunto – particularmente missionários, sertanistas e antropólogos – eram os que procuravam ser os portadores dessa vontade, nem sempre – é preciso acentuar – bem interpretada. Hoje o movimento indígena, enfrentando todos os obstáculos (inclusive aqueles criados pelo próprio órgão tutor), logrou instituir-se minimamente na União das Nações Indígenas (UNI).

Se o documento que aqui se está comentando conclui pela indispensabilidade de se atribuir a um conselho deliberativo de uma futura Agência Indigenista a função de elaborar democraticamente uma política com a participação "das diversas tendências legitimadas do movimento indígena" e "por membros representativos da sociedade civil", nada me parece mais adequado do que atribuir à UNI esse papel de coordenadora da vontade política indígena. Parece-me que será somente pelo fortalecimento da UNI e pelo seu reconhecimento pelo Estado como autêntica representante dos povos indígenas é que se conseguirá anular o risco de uma possível fragmentação daquela vontade: como canalizar as eventuais divergências no movimento indígena senão pela legitimação do debate no interior de sua própria entidade?

A UNI tem demonstrado em todos esses anos sua capacidade em absorver as divergências internas ao movimento encaminhando-as democrati-

camente a posições de consenso, tal como um autêntico parlamento indígena. Isso deve ser reconhecido pelo Estado. Crie-se uma nova Agência Indigenista, como propõe o documento, ou permaneça a FUNAI, esta não poderá jamais ser a mesma, isto é, surda às manifestações do movimento indígena e de seus aliados da sociedade civil. Vale lembrar que o texto legal básico que criou a FUNAI, elaborado no âmbito do então Conselho Nacional de Proteção Indígena, presidido à época pela antropóloga Heloisa Alberto Torres, rezava que a Fundação seria "administrada por um Conselho Diretor" (parágrafo 1º, do artigo 4º da lei nº 5.371 de 05.12.67) – o que indica que desde aqueles anos já se tentava assegurar ao órgão indigenista uma direção coletiva. Escusado dizer que decretos subsequentes, discricionários em sua origem, liquidaram essa pretensão de democratização do órgão, inicialmente com a anulação daquele parágrafo legal que institua a direção colegiada (Decreto-Lei nº 423 de 21.01.69), depois com a transformação, em pleno Governo Médici, daquele Conselho Diretor em Conselho Indigenista (Decreto nº 68.377 de 19.03.71), com funções meramente de estudo e de propor sugestões que poderiam ou não ser aceitas por um presidente nomeado pelo presidente da República, por indicação de seu Ministro do Interior. Portanto, sem nenhuma obrigação de sequer prestar atenção àquele Conselho, desfigurado em sua proposta original.

É legítimo se esperar que o Governo que ora assume e que conta praticamente com a unanimidade nacional, corrija esse desvio da política indigenista brasileira. E que, inspirado nas idéias que nortearam no passado a democratização do órgão tutor, saiba no presente atualizá-las com a incorporação de uma representação indígena na gestão da própria política indigenista. Certamente não será pelo desmembramento da atual FUNAI – proposta de que se tem notícia pela imprensa, ao que consta entregue ao presidente eleito – que se constituirá um órgão indigenista ao mesmo tempo forte, representativo e democrático. Nem o documento que aqui se comentou, nem a ABA admitem tal proposta como uma solução ao aperfeiçoamento de uma agência indigenista à altura da Nova República e dos anseios dos povos indígenas.

A QUESTÃO INDÍGENA E SEUS EQUÍVOCOS

Neste momento em que a política indigenista oficial passa talvez por sua maior crise, certamente mais grave do que aquela ocorrida em meados dos anos 60 – que redundaria na extinção do Serviço de Proteção aos Índios e na criação da hoje igualmente em crise Fundação Nacional do Índio –, cabem algumas considerações tendentes a nos conduzir àquilo que parece ser um dos focos – senão o foco – daquilo que se tem denominado de “Questão Indígena”. O que é essa “questão indígena” é o que primeiramente deveríamos tentar senão responder, pelo menos equacionar.

Independentemente das causas estruturais que incidem sobre as relações entre brancos e Índios, entre o Estado e as lideranças indígenas, fundadas basicamente nas contradições entre as economias tribais de subsistência e a lógica da acumulação, inerente ao sistema capitalista, existe uma dimensão dessas relações, chamem-na ideológica ou cultural, que pede por um exame atento. Refiro-me ao modo dos chamados brancos ou civilizados *pensarem* suas relações com os Índios. Um episódio ocorrido há uns cinco anos atrás pode bem ilustrar o que desejo dizer.

Quando do “Forum sobre Movimientos Indígenas” realizado em Mérida, México, em novembro de 1980, sob os auspícios do Congresso Indigenista Interamericano, foram convidados antropólogos e líderes indígenas que tivessem todos uma característica comum: a de serem independentes dos governos de seus respectivos países. Graças a essa autonomia dos participantes relativamente aos seus Estados Nacionais, esperavam os promotores do encontro que se abrisse um espaço fora do Congresso Indigenista dominado pelas delegações oficiais dos países das três Américas, onde, num Forum livre, as discussões deveriam expressar o que a sociedade civil dos países presentes ao conclave efetivamente pensavam de temas difícil-

mente bem vistos pelos diferentes governos. Os "movimentos indígenas" pareciam ser – e certamente foram – um daqueles temas que se poderiam chamar de críticos.

Tive a honra de presidir esse Forum e, portanto, pude acompanhar todo o seu transcorrer experimentando todas as dificuldades de entendimento de *linguagem* – não de língua, pois todos, ou quase todos (a exceção era uma líder indígena norte-americana, Ladonna Harris) falavam espanhol fluentemente. Após três dias inteiros de debates – e é preciso dizer, debates entre pessoas que queriam se entender pois todos se sentiam comprometidos com a causa indígena nas Américas e não com os Estados Nacionais –, chegamos todos a estabelecer um conjunto de pontos de vista comuns e, assim, ficamos em condições de elaborar um texto que fosse consensual. Elaborado o texto por uma comissão de antropólogos e líderes indígenas, cabia submetê-lo à apreciação do plenário do Forum. Lido, parecia que não poderia surgir mais nenhuma controvérsia, pois tudo que se havia acertado no debate estava, claramente, no texto. Passados uns dois ou três minutos de silêncio, interpretados por mim e pelos demais membros da mesa diretora do Forum como de tácito consenso, ouviu-se uma voz, em inglês, exatamente de Ladonna Harris (que acompanhava o desenvolvimento da reunião pela via de tradução quase-simultânea que um de nós lhe fazia), dizendo que havia alguma coisa que não permitia que ela e seus companheiros índios concordassem com o texto. Buscamos todos nós o que seria essa "alguma coisa". E só depois de muita leitura e releitura do texto que alguém – não me lembro quem, mas certamente um índio – nos revelou a causa do impasse: era que para eles, índios, não havia um problema ou uma questão indígena, como rezava o texto (redigido pelo secretário da mesa, o antropólogo colombiano, residente no México, Enrique Valencia) senão o que lhes parecia existir era um "problema branco", uma questão neocolonial ou de colonialismo interno! A grande questão era que, para o índio, o problema jamais poderia ser o índio, mas o branco – que invadia seus territórios, explorava-os, submetia-os à dominação e lhes tirava o mínimo direito à cidadania. Por que admitir, então, num documento político desse teor que o problema fosse o índio?

O impasse só foi superado quando, graças à interferência do Presidente da Associação Mundial Indígena, José Carlos Morelos, da Costa Rica, chegou-se à conclusão pura e simples de que, afinal de contas, aquele espaço internacional que o Forum ocupava não era senão um "espaço dos brancos", organizado pelos brancos, por um Instituto que por maior que fosse a sua lealdade para com a "causa indígena" era, a rigor, a lealdade de um aliado... Portanto, ainda segundo o discurso indígena, não cabia aos índios exigirem um texto alheio às condições de sua elaboração. Em outras pala-

vas, idealmente não um, mas dois textos seriam necessários, uma vez que dois discursos estavam em jogo.

Para a antropologia esta não é uma questão nova. Em um interessantíssimo livro sobre o Irã moderno (*Iran: from religious dispute to revolution*, Harvard University Press, 1980), o antropólogo norte-americano Michael Fischer, buscando dialogar com dois tipos de seus leitores possíveis – norte-americanos e iranianos –, escreveu precisamente não um, mas dois prefácios destinados a dois públicos distintos (apenas não publicados tais prefácios por incompreensão da editora). A tentativa de Fischer era revelar a existência de dois horizontes diferentes: um iraniano, interior à cultura do país; outro ocidental, expresso pela visão de um observador norte-americano, falante do idioma antropológico. Buscava Fischer articular, de alguma maneira, ambos os horizontes. O que nos ensinam essas duas experiências? Ensinam-nos que os campos semânticos subjacentes a cada horizonte são praticamente intraduzíveis. Em outras palavras, que o diálogo entre interlocutores inseridos em horizontes culturais distintos sempre deixa um resíduo de incompreensão dificilmente resgatável. Ora, se isso é verdade, como viabilizar o diálogo?

Não vejo outra alternativa senão admitir a irreducibilidade dos horizontes em confronto. No caso específico que nos interessa aqui – o horizonte do Governo e do Movimento Indígena – que ambos interlocutores (se desejarem efetivamente um diálogo) devem procurar entender o quanto possível for o horizonte do outro, sem buscar anulá-lo pela imposição exclusiva de sua própria posição ou ponto de vista. A esta altura já podemos ver que a questão básica aqui é a do *poder*: o poder de impor o seu horizonte sobre o de seu interlocutor. O Governo brasileiro, através de seu órgão indigenista, a FUNAI, tem se mostrado totalmente opaco ao ponto de vista do Movimento Indígena; tem ignorado o Movimento e somente acolhido aqueles indígenas que aceitam naturalmente a política indigenista oficial, tendo procurado praticar uma política menor de cooptação através de distribuição de empregos, tornando esses índios-funcionários em simples repetidores do discurso oficial. Já as lideranças do Movimento Indígena, em lugar de simplesmente repeti-lo, têm se mostrado muito mais capazes de entender o discurso do Governo fazendo um enorme esforço de traduzi-lo para o próprio idioma do Movimento sem, contudo, deixar de criticá-lo.

Paradoxalmente, esses índios, tidos como incapazes por uma legislação anacrônica, são os que buscam entender o Outro, enquanto esse Outro, encastelado no poder, assume uma postura eminentemente etnocêntrica. Os índios estão mais próximos de realizarem essa "fusão de horizontes", de que falam os hermeneutas, do que os homens do Governo. Ao que tudo in-

dica, tendo em vista a impermeabilidade da instituição tutora, o episódio de Mérida dificilmente se repetirá em Brasília, enquanto o próprio órgão indigenista não eliminar sua ideologia autotônica, libertar-se de seu etnocentrismo e dialogar com o Movimento Indígena. Enquanto isso não ocorre, quem sabe os índios, eles próprios, não decidam escrever um *prefácio* à atual legislação indigenista e ao conjunto de interpretações que dela tem feito o indigenismo oficial, de forma a "traduzirem" para seus patrícios o sentido do discurso indigenista e a ensinarem exemplarmente aos chamados civilizados que o entendimento do Outro começa pela busca de seus significados, isto é, que os responsáveis pela política indigenista procurem, pelo menos, levar em conta a ótica do índio que o Movimento Indígena exprime de modo tão nítido.

MINERAÇÃO E INDIGENISMO

Está fazendo precisamente um ano que a Associação Brasileira de Antropologia, a União das Nações Indígenas, a Comissão Pró-Índio de São Paulo, o Conselho Indigenista Missionário e várias entidades de apoio ao Índio elaboraram um parecer jurídico, antropológico e político destinado a convencer o Governo sobre a inconstitucionalidade e a aberração moral e política de toda uma legislação promulgada durante o período autoritário relativamente à mineração em terras indígenas, desde a Lei nº 6.001/73 (o Estatuto do Índio) até o Decreto nº 88.985/83, que regulamenta os artigos 44 e 45 daquela lei. Ao que parece, entretanto, a Nova República ainda não se deu conta de que seus ideais mudancistas e renovadores sequer chegaram às imediações da política indigenista oficial. Já nem falo agora da imprescindível necessidade de reestruturação da Fundação Nacional do Índio ou de sua substituição por um novo órgão que viesse a ser efetivamente uma agência indigenista sintonizada com um Estado moderno e democrático, como nos promete a Nova República e como vêm exigindo nesses últimos anos todas as lideranças indígenas, representadas na UNI, e os setores mais expressivos da sociedade civil. Não será certamente com a mera substituição quase rotineira de homens no comando da FUNAI e, muito menos, com o afastamento de antropólogos e de indigenistas de seus quadros que se logrará êxito na formulação e condução de uma política indigenista coerente com os tempos atuais.

Se a população indígena não contar com um órgão eficaz na defesa de seus direitos, como pretender que possamos ter uma política indigenista – portanto, uma política de Estado – que colha a exploração do subsolo dos territórios tribais com consequências funestas nos ecossistemas locais e, portanto, na vida indígena naquelas regiões consideradas ricas em minérios? Novamente é a sociedade civil que é chamada a se manifestar como nos velhos tempos (velha República?). Por isso é da maior oportunidade a edi-

ção de "A questão da mineração em terra indígena", como Caderno nº 4 da Comissão Pró-Índio de São Paulo, coordenada por Aracy Lopes da Silva, Leinad Ayer O. Santos e Mara L. Manzoni Luz. O volume mostra em 172 páginas a relevância da questão para um País que se pensa democrático e para um Governo que se diz renovador. Distribui-se a matéria em três seções distintas: uma sobre "A posição do Estado", onde reproduz documentos governamentais, dentre eles o Decreto nº 88.985; "A posição dos Índios e das entidades civis", onde divulga, entre outros textos sobre o assunto da mineração, o Parecer Jurídico, Antropológico e Político a que aludimos; "Repercussões da questão", onde lemos curtas mas incisivas manifestações do jurista Dalmo Dallari, do Senador Severo Gomes, da filósofa Marilena Chaui e do Secretário Geral da CNBB, D. Luciano Mendes de Almeida. O volume se encerra com um importante Dossiê sobre "Mineradoras e áreas indígenas", preparado pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação de São Paulo (CEDI/SP). Tanto mais oportuna é essa edição quanto menos parece estar o Governo advertido da legislação anti-Índio que herdou do período autoritário e quanto mais parecem estar se reativando os grupos econômicos tradicionalmente interessados em espoliar os territórios indígenas.

Exemplos disso chegam-me continuamente às mãos: da Comissão pela Criação do Parque Yanomami, a denúncia de que "políticos e empresários do Território Federal de Roraima vêm organizando uma extremamente perigosa campanha para invadir a área Yanomami, especialmente a Serra dos Surucucus, coração do território Yanomami, a fim de explorar os seus minérios"; do Dr. Mercio Pereira Gomes, antropólogo do Convênio Companhia Vale do Rio Doce/FUNAI, sobre o interesse manifestado pelo gerente do dito convênio pelas "minas de bauxita" que afirma possuem os Índios Guajá em suas terras no Maranhão, na Reserva Awa-Gurupi; num importante documento sobre "Mineração em áreas indígenas no Brasil", apresentado na Quarta sessão do grupo de trabalho sobre Populações Indígenas da ONU em Genebra, durante o corrente ano, a União das Nações Indígenas denunciou operações de mineração nos territórios dos Waimiri-Atroari, dos Kayapó, dos Yanomami e dos Sataré-Maué, estes últimos com suas terras bastante prejudicadas por atividades de prospecção petrolífera por uma empresa estrangeira. Tais investidas contra os interesses indígenas encontraram lamentavelmente receptividade em certos órgãos da imprensa, como recentemente pudemos ler em um jornal da Capital da República (*Correio Brasiliense*) uma equivocada matéria intitulada "Demagogia 'indigenista' atrasa o desenvolvimento", destinada a defender interesses empresariais "na província mineral mais rica da Terra" como um meio de "resolver os problemas econômicos do País...". Nesse sentido, o volume ora editado, a que me referi, traz bons argumentos contra matérias desse teor, inclusive

uma nota conjunta da Coordenação Nacional dos Geólogos e da Sociedade Brasileira de Geologia que afirma "não ser essencial, para o conhecimento do potencial de riquezas minerais do país, o desenvolvimento de trabalhos técnicos nos domínios das comunidades indígenas e que as riquezas minerais existentes nessas áreas não constituem reservas consideráveis ou indispensáveis à atividade mineral do país, e só o imediatismo da política de exploração do ouro e cassiterita explica o afã com que esse decreto (o de nº 88.985) coloca as áreas indígenas à disposição das empresas de mineração" (p. 67).

Por outro lado, dizer que é "demagogia indigenista" esclarecer o Governo e a sociedade sobre o perigo de abrir os territórios indígenas a empresas mineradoras, é querer ignorar capciosamente a própria história das relações entre Índios e brancos no Brasil e, para não ir tão longe, nas Américas. O que o jornal chama de demagogia não é outra coisa do que os compromissos assumidos pelo Brasil e pela quase totalidade dos países americanos nos foros dos Congressos Indigenistas Interamericanos, organizados sob a égide do Instituto Indigenista Interamericano (órgão da OEA), de cujas resoluções o nosso País é tradicional signatário. E isso pela simples razão de que os princípios morais e políticos que sustentam tais resoluções encontram guarida na própria experiência indigenista brasileira: aquela a que se costuma associar o nome do Marechal Rondon. O que chamamos *indigenismo*, não só no Brasil mas nas três Américas, não é senão o compartilhar um mesmo universo de idéias e valores que têm na defesa das populações aborígenes o seu objetivo único e exclusivo. Idéias e valores que estarão presentes no IX Congresso Indigenista Interamericano, a ter lugar em fins de corrente mês em Santa Fé, Novo México - EUA, e no qual o Governo brasileiro certamente estará presente. Seria desejável que nessa ocasião pudesse anunciar haver dado uma solução à questão da mineração em terras indígenas em consonância com os princípios indigenistas com os quais se acha tradicionalmente comprometido.

DECLARAÇÃO DE VOTO

DEPOIMENTOS

A QUESTÃO INDÍGENA E OUTRAS QUESTÕES *

JBr – No começo, você era filósofo. Como chegou à Antropologia?

Minha formação foi muito pouca ortodoxa. Licenciiei-me em Filosofia, em 1953, na Universidade de São Paulo, recebendo a influência de um conjunto de professores franceses, como Gilles-Gaston Granger, Marcel Gueroult, Claude Lefort e Roger Bastide. Mas foi com Florestan Fernandes que me interessei pelas Ciências Sociais como área de reflexão epistemológica, já que, graças aos quatro anos de cursos consecutivos com Granger, havia me definido pelo estudo da História e da Lógica das Ciências. Lembro-me que no nosso pequeno grupo de estudantes dois outros colegas tinham estratégias semelhantes: José Arthur Giannotti havia decidido tomar a matemática como campo de reflexão filosófica e Rodolfo Azzi se decidira pela Psicologia, com o mesmo intuito. Piaget, aliás, havia dado exemplo para minha geração porque, filósofo de formação, havia entrado na Psicologia, penetrando numa ciência para construir "de dentro" uma epistemologia. Ele permaneceu quinze anos exclusivamente na Psicologia para desenvolver o que hoje conhecemos como Epistemologia Genética. Mas uma coisa são os sonhos de juventude e, outra, o que efetivamente acabamos por realizar. Giannotti, por exemplo, tornou-se um magnífico filósofo das Ciências Humanas. Eu, que pensava permanecer apenas um período razoavelmente curto na Antropologia Social, nela estou há mais de vinte anos. Mas nunca deixei de ler os filósofos e, no fundo, continuo um estudante de Filosofia. Em janeiro de 1954, a convite de Darcy Ribeiro, então o diretor do Museu do Índio,

* Entrevista concedida ao repórter Eclison Tilo, do *Jornal de Brasília*, no dia 15.04.79, por ocasião do recebimento da notícia de haver sido escolhido pela EAFORD como merecedor do Prêmio.

mudei para o Rio pensando ficar não mais de dois anos para então voltar à Filosofia. Aprendi, porém, que cada disciplina tem sua própria dinâmica e a Etnologia me converteu num pesquisador. Na época, Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão, no Serviço de Proteção ao Índio, e Luiz de Castro Faria, no Museu Nacional, empreendiam o florescimento da Antropologia no Rio. Tínhamos instituições, liderança e muita imaginação, das quais um jovem licenciado em Filosofia não poderia escapar. Os quatro anos no Museu do Índio e a posterior transferência para o Museu Nacional, a convite de Castro Faria, e o convite de Florestan Fernandes para realizar sob sua orientação meu doutoramento, tornaram-me o pouco típico antropólogo que sou.

JBr – Pode-se falar da existência da questão indígena hoje no Brasil com a mesma pertinência com que se fala da questão agrária, por exemplo?

Evidentemente. A própria celeuma levantada recentemente a propósito da emancipação demonstra a existência da questão indígena. E é muito curioso observarmos que o problema indígena, ganhando o grande público, vem repercutindo intensamente nas áreas acadêmicas com um renovado interesse da juventude pelos estudos de etnologia indígena. Sem nos limitarmos a este exemplo recente, em diversas ocasiões de nossa história o Índio ganhou grande notoriedade, seja durante a criação do antigo Serviço de Proteção ao Índio, em 1910, quando se estebeleceu uma polêmica sobre a dificuldade de pacificação dos Índios Kaingang. Rondon mostrava a viabilidade da mesma, contra a opinião de Von Irhing, que os considerava indomáveis. Nos anos 50, ressurgiu a questão indígena com um movimento de opinião pública visando à criação do Parque Indígena do Xingu. Por estes exemplos e outros, observa-se que a questão vem sendo episódica e atualmente estamos saindo de um desses episódios e não sabemos quando ressurgirá com a mesma intensidade.

JBr – Em que medida a questão indígena se relaciona com a questão agrária?

Ela se relaciona com a questão agrária pois talvez o problema central do Índio seja a posse e usufruto de suas terras. Nesse caso, poderia ser vista como um caso particular dentro da questão agrária. Como no caso dos Estados Unidos, o Brasil também já vem fazendo há muito tempo sua marcha para o oeste. Só que lá os Índios foram dizimados pelo Estado, através do exército. O caso brasileiro é bem diferente.

JBr – Mas o processo de extinção, fatamente será o mesmo . . .

Há que se distinguir duas coisas. Primeiro a cultura do Índio tende a ser tão modificada a ponto de, ao termo de um longo processo, vir a ser substituída por outra totalmente diferente, chamada cultura moderna ou ocidental. Outro problema é: até onde a mudança da cultura resulta na desorganização do grupo indígena e no seu conseqüente desaparecimento como homens de carne e osso. Nos Estados Unidos, por exemplo, o que ocorre é que as culturas indígenas efetivamente mudaram muito, graças ao processo intenso de aculturação, mas os grupos indígenas – pelo menos um certo número deles – lograram se reorganizar em novos termos e enfrentar o contato sistemático com segmentos da sociedade norte-americana. Movimentos como o Red Power serviram para que as lideranças indígenas modernas lutassem por seus direitos nos tribunais e conseguissem, entre outras coisas ocupar postos importantes e de decisão no Indian's Affair, órgão do governo ao qual cabe a coordenação e aplicação da política indigenista norte-americana.

JBr – E no caso do Brasil, quais as perspectivas concretas?

Vejo no Brasil a possível repetição, em dimensões naturalmente diferentes e específicas, do mesmo processo de organização das etnias indígenas, quase num esforço de edificarem, quem sabe, um Pan-Indianismo, como está ocorrendo nos Estados Unidos. Trata-se de uma recuperação da categoria Índio, criada pelo branco, para nela colocar todos aqueles que pudessem ser considerados aborígenes, sem diferenciá-los quanto às suas etnias específicas. No passado, o termo Índio não era bem aceito por grupos indígenas como os Terêna, Tükúna e Kaingang. Hoje, o Índio recupera essa categoria residual para adquirir uma plataforma que possa reunir os diferentes grupos tribais sob uma única palavra de ordem: o direito do Índio.

JBr – E também de uma recusa cotidiana da chamada "aculturação" . . .

A aculturação exprime simplesmente um processo de dupla entrada. Uma perda de cultura de uma determinada sociedade que sofreria no contato com a sociedade nacional um processo de aculturação, ao mesmo tempo em que a sociedade nacional incorporaria elementos da cultura indígena, especialmente aqueles setores da sociedade brasileira que vivem em contato contínuo com os grupos tribais. Esse é um processo permanente que tem lugar sempre que o contato entre as sociedades indígena e nacional têm lugar de maneira siste-

mática. O problema maior não está em dizer se é boa ou má a aculturação. O problema está em como impedir que esse processo traga em seu bojo a dominação da sociedade indígena pela sociedade nacional. Por isso é que o Estado deve interferir no contato entre índios e brancos, através de órgãos que sejam competentes, para regulamentar as relações interétnicas de forma a diminuir o máximo os efeitos deletérios da sociedade tecnologicamente mais poderosa sobre os grupos indígenas.

JBr - Há hoje uma tendência na antropologia brasileira, especialmente aquela que se faz no Museu Nacional, de se dedicar mais ao estudo da sociedade nacional do que à pesquisa junto às populações indígenas. Por quê?

Curioso como as coisas mudam! Há alguns anos atrás os antropólogos eram distinguidos entre seus colegas das ciências humanas e sociais como "especialistas em índios" - e muitas vezes recriminados por isso. Hoje, parece que a tendência se inverte. A partir do momento em que eles fazem de sua própria sociedade seu objeto de pesquisa, surgem as mais variadas interrogações. Evidentemente, nem índios nem brancos nem negros ou qualquer outra população é objeto prioritário da Antropologia. A História, a Demografia, a Psicologia e outras disciplinas, apreendem a seu modo, e isso é que é importante, qualquer um destes "objetos". O "modo de pensar" da Antropologia, como diria Merleau-Ponty, é que é responsável pela construção de seu objeto. Meus colegas e alguns ex-alunos do Museu Nacional, nada mais fazem que realizar pesquisas antropológicas incidindo sobre fenômenos sociais que lhes são próximos, à altura de seu horizonte urbano, mas nem por isso inacessível ao modo antropológico de conhecer. Ao mesmo tempo, verifica-se no Programa de Mestrado do Museu Nacional um grande interesse em pesquisas rurais, particularmente com referência às formas camponesas de existência. Isso se deve, em parte, ao projeto de pesquisa Estudo Comparativo do Desenvolvimento Regional que iniciamos em 1968 com a co-direção do professor David Maybury-Lewis, da Universidade de Harvard. Esse projeto visava, basicamente, o estudo das repercussões do chamado desenvolvimento rural e urbano em populações situadas no interstício dos sistemas sociais e institucionais, como os favelados urbanos ou os segmentos camponeses do Nordeste e do Brasil Central. Tal projeto gerou outros, já de responsabilidade do atual corpo docente do Museu. Por outro lado, não se pode deixar de considerar que grande parte dos alunos do Museu tinham seu inte-

resse prioritário no campo da Sociologia. Procuravam o Museu porque, na época, não havia mestrado em Sociologia no Rio de Janeiro. De lá para cá, a Antropologia Social ganhou legitimidade, ou popularidade, como um instrumento hábil para o conhecimento da sociedade nacional. Não obstante, não se deixou de estudar os índios, mesmo naquela época.

JBr - Seus primeiros trabalhos eram trabalhos de campo e ricos em pesquisa empírica. Por que este tipo de pesquisa vem sendo abandonado?

Nos livros *O Processo de assimilação dos Terêna*, de 1960; *Urbanização e tribalismo: A integração dos Terêna numa sociedade de classes*, de 1968; e *O índio no mundo dos brancos*, livro de que mais gosto, publicado em 1964, sobre os índios Tükúna, apresentei sistematicamente os resultados de minhas pesquisas de campo realizadas entre 1955 e 1962. Já *A sociologia do Brasil indígena* é uma coletânea de doze ensaios, escritos entre 1960 e 1975. O livro não tem pretensões teóricas, exceto o ensaio *Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica*, escrito em 1967. Os demais são pequenos trabalhos circunstanciais, elaborados entre as atividades de investigação de campo e elaborações de material empírico obtido. Essa coletânea serviu como balanço do que eu pensava sobre as práticas indigenistas então vigentes, durante os últimos anos do Serviço de Proteção ao Índio, tanto quanto sobre as possibilidades de investigação criativa das relações entre índios e brancos no Brasil moderno. *Identidade, etnia e estrutura social* é fruto de uma reflexão sobre representações que são engendradas no âmbito das relações entre maiorias dominantes e minorias dominadas e aponta para alvos teóricos. Sem perder de vista essas relações sociais, a análise é conduzida ao nível das ideologias, focalizando a própria identidade étnica como uma ideologia. Eu não diria que tem havido um abandono da "pesquisa empírica". Sendo a Antropologia um ciência empírica, mesmo a pesquisa de gabinete jamais deixou de se debruçar sobre dados, ainda quando colhidos por terceiros. Eu mesmo não deixei por completo a "pesquisa do campo". No ano de 1975, voltei aos Tükúna para uma avaliação de suas condições de sobrevivência numa região dominada pelo sistema servil e pelo regime do "barracão" e observei a completa desagregação do antigo sistema de dominação e a emergência de novas formas, paralelamente ao envolvimento desses índios num movimento messiânico-milenarista. Há alguns anos atrás, também havia estado em pesquisa de campo junto aos índios Tarascos no estado de Michoacan, México, coordenando uma pesquisa

sobre relações interétnicas. O que tem ocorrido não é um abandono da pesquisa de campo mas uma mudança na minha escala de participação cada vez mais de direção e coordenação, como um ou outro retorno aos Terêna e Tükúna, à guisa de checagem deles e de mim próprio. Afinal, não é a etnologia um modo de conhecimento através do qual nos conhecemos nos outros, conhecemos nossa própria sociedade no confronto com outras? Embora eu tenha um interesse crescente pelo trabalho chamado teórico, devido à minha formação acadêmica já referida, continuo nada mais nada menos que um etnólogo uma vez que a Etnologia é meu campo de interesse permanente.

JBr - O que é a "fricção interétnica"? É uma noção mais útil que a de "colonialismo interno"?

Para se compreender a razão de havermos cunhado um termo tão rebarbativo como fricção interétnica, vale lembrar que nos anos 50 o modelo preferido dos etnólogos para estudarem as relações entre Índios e brancos, chamava-se "aculturação". Tal modelo, de caráter funcionalista, preocupava-se com o equilíbrio dos sistemas culturais, equilíbrio este sempre suscetível de restauração. Estou simplificando o problema teórico para nos remetermos ao pólo oposto da visão funcionalista. A fricção interétnica, muda o foco de análise, deslocando o equilíbrio dos sistemas sócio-culturais para as contradições dos próprios sistemas e, particularmente, do sistema interétnico. A estrutura e a dinâmica desse sistema, que tem no conflito latente ou manifesto entre as etnias a sua essência (pois trata-se de um conflito estrutural) passam a merecer um indispensável tratamento teórico. Não vejo no que essa noção deva ser substituída pela de "colonialismo interno", por exemplo. Ambas podem andar juntas quando a "fricção interétnica" tiver lugar num contexto de "colonialismo interno". O primeiro conceito é mais abstrato e remete para a estrutura; o segundo é mais concreto, histórico, pois remete para a ordem do acontecimento. Escrevi sobre a noção de colonialismo interno, na Antropologia, em 1966, mostrando a importância da noção no estudo das relações entre Índios e brancos no Brasil. Quanto ao "caráter político da dominação" chega-se a ela pela utilização de uma ou outra noção, ou melhor ainda, por ambas.

JBr - Quais lhe parecem ser hoje as tarefas urgentes da Antropologia no Brasil?

A Associação Brasileira de Antropologia tem uma comissão, que se

reuniu há três anos, em Salvador, incumbida precisamente de estabelecer essas tarefas. Os diversos relatórios da comissão estão por sair. Posso dizer apenas, e esta é minha opinião pessoal, que se entendermos por urgente o mesmo que entenderam os membros do Comitê Internacional de Pesquisa Urgente em Antropologia e Etnologia, sediado em Viena, segundo o qual urgente significaria o salvamento de línguas e culturas aborígenes, seria fácil estabelecer uma lista de culturas e línguas ameaçadas de extinção e promover seu estudo. Mas creio que a noção de urgente transcende essa concepção, indo além e envolvendo uma preocupação clara dos antropólogos sobre a própria sobrevivência dessas populações, com seus modos de ser e pensar, e não apenas como objetos de pesquisas.

JBr - O que pode o antropólogo fazer em defesa das comunidades indígenas e das demais populações aborígenes?

Muito pouco. Pouco porque, não tendo poder de intervenção nas relações entre Índios e brancos, como um mediador tecnicamente capacitado a advogar os interesses dos Índios, sua ação fica extraordinariamente limitada, mesmo quando está no exercício de sua pesquisa de campo. Muito porque, mesmo com as limitações, sempre estará em condições de alertar as autoridades responsáveis, missionárias ou governantes, sobre as condições de vida dos grupos indígenas que se conhecer, inclusive dando sugestões para o aperfeiçoamento de práticas indigenistas coetâneas com os interesses de suas comunidades. E ter sempre em mente que por mais difícil que seja solucionar o problema indígena como um todo, em escala nacional, há uma alta probabilidade de equacioná-lo - e muitas vezes resolvê-lo - a nível local. É aqui que o etnólogo, conhecer de culturas indígenas específicas, entra com possibilidades de dar uma boa contribuição.

O que está em extinção é
o Brasil

A ANTROPOLOGIA, A PESQUISA E O ÍNDIO *

CB – Que estudos contribuíram nesta última década para melhor iluminar o conhecimento da realidade brasileira?

A pergunta como foi formulada, é de difícil resposta. A produção de obras – e me refiro aqui somente a livros – sobre a realidade brasileira é extremamente rica na área das Ciências Sociais, mesmo restringindo essa área à Antropologia Social, à Sociologia e à Ciência Política. Torna-se portanto arriscado – risco de cometer injustiça – apontar um ou outro autor, uma ou outra obra. Livros de síntese sobre o Brasil, do tipo *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Hollanda, ou *Casa Grande e Senzala*, de Gilberto Freyre, que tanto contribuíram nos anos 30 para o conhecimento de nossa realidade, constituem um gênero de ensaio que progressivamente veio rareando na literatura de Ciências Sociais nas últimas décadas. Os anos 70, em minha opinião, marcaram o surgimento de uma pleora de livros que cobrem uma variedade de tópicos específicos, com muito trabalho de observação direta e, portanto, circunscritos a realidades contemporâneas do pesquisador e ao alcance de sua observação. Como vê nesse sentido, já restrinjo minhas considerações à Antropologia Social, cujo exercício obriga ao pesquisador estar em presença dos dados a fim de colhê-los em primeira mão.

CB – Poderia se dizer então que o específico da Antropologia Social é a sua metodologia?

Não digo isso. O método, a meu ver, é uma decorrência da postura teórica adotada pelo pesquisador. Talvez melhor do que qualquer an-

* Entrevista a Marçílio Farias para o CB Revista, Suplemento dominical do *Correio Brasiliense*, de 17 de agosto de 1980.

tropólogo, foi um filósofo, Merleau-Ponty, que melhor viu a especificidade da Antropologia, quando a definiu "como uma maneira de pensar que se impõe quando o objeto é 'outro' e exige que nós nos transformemos". Isso significa que o antropólogo ao relativizar o objeto de investigação se relativiza igualmente, não impondo sua ótica (de sua sociedade, sua classe ou sua etnia), mas captando o real a partir da ótica do "outro" sem contudo confundi-la com a realidade que pretende focalizar. Quer dizer, que a ótica do "outro", matéria-prima de sua investigação, é articulada com a observação do comportamento concreto e da feia de relações que o envolve. Nessa teia de relações o próprio pesquisador se insere (a chamada observação participante) fundindo-se – ainda que artificialmente – com o objeto. Assim fazendo praticamente neutraliza a oposição sujeito cognoscente/objeto cognoscível, tão cara à Ciência Social positivista. Merleau-Ponty, ao fazer aquela reflexão, estava se referindo à obra de Marcel Mauss, um clássico da Antropologia Social, e que hoje me parece cada vez mais atual.

CB – Deve-se concluir, então, que a Antropologia é sempre o estudo de outra sociedade?

Não, necessariamente. O "outro" de que fala o filósofo pode ser encontrado – e o é freqüentemente – dentro da própria sociedade do pesquisador, membro natural de sociedades complexas, sociedades que criaram a própria Antropologia e as demais Ciências Sociais ou não, como hoje as conhecemos. Essas sociedades são em regra estratificadas em classes, quando não em castas (a Índia, por exemplo), são muitas vezes etnicamente segmentadas e /ou diferenciadas em setores rurais e urbanos, desenvolvidos e subdesenvolvidos, etc. A complexidade dessas sociedades, de nossas sociedades, estaria assim em sua estrutura altamente diferenciada, geradora por sua vez de modalidades de ser igualmente diferenciadas. Tais modalidades são, a rigor, modalidades de ser diferente. De certa forma a Antropologia é o exercício da diferença: uma disciplina que, voltada para a diferença, refina a percepção do pesquisador e orienta sua inteligência para a compreensão dessas modalidades. Uma característica do desenvolvimento da Antropologia Social nesta última década foi precisamente o debruçar-se sobre a sociedade nacional, levando as novas gerações de antropólogos a *estranharem* a sua própria sociedade e, em decorrência disto, procurarem explicá-la. Meu antigo professor de filosofia, na Universidade de São Paulo, o saudoso Cruz Costa, gostava muito de definir a Filosofia – seguindo Anibal Sanchez

Reullet – como a arte de estranhar a realidade, isto é, de questioná-la sistematicamente. Vejo isso como algo comum à Antropologia.

CB – Na relação entre o cientista social e o Estado, poder-se-ia dizer que ele é mais temido do que o cientista da área das chamadas "ciências exatas"? Ou essa mentalidade já foi dissipada?

É preciso ter-se em conta que as Ciências Sociais sempre viveram uma paixão: a paixão da crítica. Ela lhes é essencial. Num Estado como o nosso, orientado por uma ideologia desenvolvimentista, menos do que promoverem diretamente esse desenvolvimento – sempre visto, aliás, como desenvolvimento econômico e tecnológico –, cuidam de julgá-lo, avaliá-lo, pesando os prós e os contras e, nesse sentido, procurando resgatar o Homem e os custos que ele paga nesse processo impessoal e geralmente impiedoso para certas camadas sociais, como para o campesinato, ou a certos segmentos étnicos, como para os grupos indígenas. Ora, tal avaliação nunca é neutra, e nem pode ser, pois ela sempre procura levar em conta os pontos de vista de todos os atores de um processo social totalizador. Mas isso tudo não significa que seja o cientista social necessariamente o mais temido por um Estado que tenha contas a prestar. A coisa pode ser muito conjuntural. Agora, por exemplo, estamos assistindo à crítica que os físicos fazem à política atômica do Governo, com repercussões na sociedade civil e no próprio Estado nunca observáveis – que eu saiba em qualquer outra ocasião. Seria a Física, por isso, mais temida? Creio que o temor frente à qualquer tipo de ciência faz parte da síndrome do obscurantismo. Essa mentalidade obscurantista sim, parece-me que está sendo dissipada.

CB – Que entidades mantidas pelo governo investem hoje em pesquisa? No caso do CNPq, o que se pode dizer desta entidade? E as universidades são redutos de pesquisas ou ainda continuam amordaçadas? Como explicar o baixíssimo número de trabalhos apresentados pela UnB nas últimas reuniões da SBPC?

Vamos por partes, ainda que misturando um pouco as suas perguntas. Em minha opinião há um certo equívoco em se pensar que as Universidades possuam políticas de pesquisa, no sentido delas mesmas investirem recursos em tais ou quais linhas de investigação. Isso pode ocorrer, mas que eu tenha conhecimento pelo menos na área das Ciências Sociais tal não ocorre. A capacidade de produção de pesquisa em uma Universidade é função da capacitação de seu

corpo docente, seja, naturalmente, no que diz respeito à sua competência científica, seja no que concerne às suas possibilidades de obter recursos em agências de financiamento, no mais das vezes externas à Universidade. É o caso, por exemplo, do CNPq, das Fundações de Amparo à Pesquisa, da CAPES em seus programas de ensino avançado, das secretarias de Ciência e Tecnologia de diversos Ministérios, da FINEP, de agências estrangeiras como a Fundação Ford, ou internacionais, como a UNESCO. A qualificação individual do pesquisador, quando trabalha só, ou coletiva, quando trabalha em equipe, aliada à qualidade do projeto de pesquisa, são os indicadores principais levados em conta por agências de financiamento como o CNPq, Fundações de Amparo à Pesquisa, Fundação Ford, enquanto outras fontes de financiamento, como os Ministérios ou empresas governamentais, de tipo EMBRAPA, possuem linhas de financiamento para problemas e áreas específicas, obedecendo aqui a políticas de governo. O que posso dizer – pelo menos na minha área – é que as dificuldades para a pesquisa têm sido determinadas por falta de dinheiro, o que parece estar se agravando no presente. Não vejo mordaza política, de caráter ideológico. As verbas para pesquisa estão seguramente mais escassas do que há dois anos atrás – pelo que estou sendo informado quanto as dificuldades que os comitês assessores do CNPq encontram para atender à demanda. Dificuldades que também encontra a CAPES para atender a seus compromissos junto aos bolsistas de pós-graduação, muitos deles meus alunos, igualmente vinculados à pesquisa, parte indissociável de seu adestramento científico. A questão está em se saber se diante dessa alegada escassez de recursos governamentais, qual a decisão tomada pela cúpula econômica do Governo? Se se pretende sacrificar a pesquisa científica e o seu ensino, só posso dizer que é lamentável e um erro de cálculo, pois profundamente imediatista. Finalmente quanto à SBPC posso dizer que a participação em suas diferentes sessões e simpósios sempre foi individual. Nada sei sobre o número de comunicações apresentadas por docentes da UnB. Mas na área da Antropologia, quando a SBPC reuniu-se em Brasília, na própria UnB, há alguns anos atrás, a participação de nossos colegas foi bastante expressiva. A SBPC é um fórum de debate bastante amplo e de muito prestígio para os pesquisadores em geral. Porém, não é o único, se bem que seja o mais conhecido. Os antropólogos, por exemplo, possuem a sua entidade, a Associação Brasileira de Antropologia que existe desde princípios dos anos 50. A ABA costuma reunir-se quase simultaneamente com a SBPC o que leva os antropólogos a terem de

optar entre a participação em uma ou em outra; poucos são os colegas que conseguem participar em ambas e, isso, quando elas ocorrem na mesma cidade. Agora em julho, por exemplo, tivemos a reunião da ABA no Rio de Janeiro, dias após a realização da SBPC na mesma cidade. Do nosso Departamento, estiveram presentes na ABA apresentando trabalhos ou presidindo sessões, além de mim, os professores Roque de Barros Laraia e Júlio César Melatti, além de também comparecerem vários estudantes de pós-graduação. E posso acrescentar que no Conselho Científico da ABA sempre teve um membro do nosso Departamento; nessa última reunião, em que se encerrou o mandato de Roque Laraia, eu fui eleito membro do Conselho, retornando ao mesmo pela terceira vez nesses últimos vinte e cinco anos. Os antropólogos da UnB não estão ausentes de nenhum fórum de debate científico, estando inclusive presentes em congressos internacionais.

CB – Soubemos que a UnB está em vias de criar um Curso de Doutorado em Antropologia. Poderia dizer alguma coisa sobre o objetivo desse curso? Qual o seu significado para a profissão de antropólogo no Brasil?

O Curso de Doutorado nada mais é do que um desdobramento da pós-graduação em Antropologia Social que mantemos na UnB desde 1972, a nível de Mestrado. Como um nível mais avançado de ensino, o Doutorado não pode ser improvisado (aliás, nem mesmo o Mestrado). Deve surgir de um amadurecimento coletivo do corpo docente, conseguido através de uma articulação sistemática do ensino com a pesquisa. Não é tarefa de um ou dois professores. É trabalho de equipe, que deve contar entre seus componentes um grupo majoritário de professores-doutores. O que nos animou a criar o Doutorado foi o fato de já contarmos com um conjunto de onze antropólogos, nove dos quais doutores e apenas dois mestres. Não há um professor sem pós-graduação. Temos ainda no corpo docente do Departamento de Ciências Sociais, colegas da área de Sociologia. Estes, através do curso de Mestrado em Sociologia, ministra disciplinas de área conexa à Antropologia e que são muito procurados por nossos alunos. Com o Curso de Doutorado, que contamos possa ter início no primeiro semestre do próximo ano, a UnB passará a formar com a Universidade de São Paulo e a Universidade Federal do Rio de Janeiro (através de seu Museu Nacional), que já possuem os seus doutoramentos, um leque de opções para candidatos a uma formação avançada em Antropologia Social. Creio que brevemente a Unicamp

nos seguirá, ampliando ainda mais esse leque. Mas nosso programa de pós-graduação não visa apenas atuar em escala nacional; está igualmente para a América Latina, de onde já possuímos vários estudantes de mestrado e esperamos ter bons candidatos para o doutoramento, quando abriremos as inscrições.

CB – Na área específica de sua atuação, a Antropologia, como o senhor vê os últimos acontecimentos envolvendo a Sociedade Brasileira de Indigenistas e a FUNAI?

Tenho acompanhado esses acontecimentos apenas pelos jornais. O que posso dizer é que é pena que SBI e FUNAI não consigam um plano de entendimento capaz de conduzir ao aprimoramento das práticas indigenistas. A meu ver esse desentendimento reflete um problema muito maior e antigo de caráter estrutural, já observável no extinto Serviço de Proteção aos Índios. Em primeiro lugar – ainda que isso não seja o aspecto mais importante – há de se assinalar que sempre houve um antagonismo surdo entre os chamados burocratas da administração central e os funcionários de base, particularmente os Encarregados de posto indígena, os sertanistas e os próprios antropólogos, pois que estes últimos, mesmo lotados na sede do órgão, mantêm contatos freqüentes com a realidade indígena e a estudam. Os primeiros, os administradores, sempre tiveram o poder, ou, pelo menos, mais poder, e nem sempre o utilizam a favor do Índio; quando não estão ideologicamente comprometidos com os interesses da sociedade nacional envolvente, buscam uma neutralidade equívoca – mesmo os mais bem-intencionados. Penso que não há neutralidade possível num órgão protetor como a FUNAI: a instituição tem de estar a favor do Índio, tal como um advogado que luta pelo seu cliente. Não há meio termo. A FUNAI tem por ofício interpretar o Estatuto do Índio a favor da proteção, mesmo que seja para perder frente ao Estado. Em segundo lugar, portanto, temos o que tenho interpretado como uma crise no indigenismo. É um fenômeno, a meu ver, interamericano, no sentido de que transcende o território brasileiro e atinge todos os países que, possuindo populações aborígenes em seus territórios, não as têm representadas no Estado. A partir do momento em que essas minorias aborígenes começam a manifestar as suas aspirações de autonomia, posse de seus territórios tribais, direitos civis, etc, o Estado não mais pode agir autoritariamente em cima delas, paternalisticamente, mas deve ter a sabedoria de ouvi-las e de negociar com elas, substituindo a visão colonialista – contida, aliás, tradicionalmente na ideologia indigenista oficial – por uma prática diplomática. A

experiência etnológica mostra que nunca é o Índio quem descumpe os acordos e os tratados. Considerados com respeito, certamente chegarão a acordos que saberão honrar de sua parte. Sabem, inclusive, abrir mão de direitos tradicionais, como uma concessão que fazem ao Estado Nacional, desde que isso lhes assegure paz e um território que lhes permita reproduzir a sociedade tribal, com seus valores e seu estilo de vida, que mudarão se o desejarem, nunca por imposição. Em suma, para não me alongar num assunto naturalmente extenso, diria que essa crise que já se prenunciava há vários anos, pôde ser melhor detectada nesses últimos cinco anos, a partir das manifestações das lideranças indígenas organizadas em Assembléias. Esse é um fato novo para a FUNAI e ela terá que aprender a conviver com ele. Terá igualmente de aprender a interpretar o Estatuto do Índio como um instrumento que é de defesa do Índio, e não como um amortecedor das pressões indígenas frente à poderosa Sociedade Nacional e de seu Estado. Creio, mesmo, que um órgão de Governo como a FUNAI melhor servirá ao Estado se lograr levar para os centros de decisões governamentais as reais aspirações dos grupos indígenas, particularmente no que diz respeito a uma política agrária e fundiária: evitaria redefinições futuras de limites de territórios tribais, como vejo agora estar acontecendo com os Txukarramãe, recentemente ocorreu com os Xavante e no futuro certamente ocorrerá com os Yanomami, se os limites do projetado Parque Indígena Yanomami não atender às reivindicações desses Índios. A sociedade brasileira já se apossou de muita terra indígena ao longo desses últimos quatro séculos. Será que ela não pode assegurar aos seus legítimos donos as últimas terras que lhes restam?

CB – Fale um pouco sobre o “massacre do Xingu”, comandado pelo cacique Raoni. Os Índios matam camponeses, quando ambos ocupam uma posição de oprimidos. Os fazendeiros, verdadeiros interessados na terra, continuam impunes. Será, de qualquer forma, que o ato dos Txukarramãe serve para alertar quanto a uma disposição dos Índios em voltar a práticas guerreiras, para assegurarem suas terras?

Sobre o chamado “massacre” em si estou informado unicamente pela imprensa. Mas posso tentar situá-lo no contexto das relações entre Índios e brancos no Brasil. A história das relações interétnicas mostra que ele não foi o primeiro e que, infelizmente, não será o último. Enquanto houver disputa de terras – que para o Índio são mais do que terras, são territórios tribais – e não houver um encaminhamento de negociações entre as partes, sob a supervisão protetora da FUNAI, a

luta pela terra continuará a existir. A terra para o índio é sagrada, na acepção literal do termo: é nela que enterram os seus mortos, pois foi dela que nasceram como povo. Estão, se assim posso dizer, umbilicalmente ligados a ela. Não é uma terra exclusivamente destinada à produção de bens; ela é destinada para a reprodução da tribo. Seu uso econômico é secundário, ainda que não seja destituído de valor. Mas é um valor cuja lógica se encontra numa economia de subsistência, e não numa economia de acumulação corrente na sociedade nacional, em seus setores majoritários, não-camponeses. Isso porque o que se poderia chamar de camponês "típico" estaria vinculado a uma economia também de subsistência. Parece que os homens que foram mortos pelos Txukarramãe eram peões, a serviço de algum empresário ou fazendeiro, não sei, que os colocou entre a cruz e a caldeira; esses peões são também vítimas, tal como o são os próprios índios. Quanto à impunidade dos fazendeiros ou empresários, não é difícil imaginar as razões que levam os poderosos a escapar da Justiça. Nossa esperança é que eles não escapem e que apenas estejam protelando a justiça. Espero que o Governo e a própria FUNAI estejam bem cientes da gravidade da questão indígena, quando ela não é bem equacionada ao nível dos órgãos de decisão. E essas decisões não podem ser corretamente tomadas se não se ouvir em primeiro lugar o índio, posteriormente aqueles que trabalham diretamente com eles – os funcionários de base da FUNAI – e os indigenistas de um modo geral, sejam eles antropólogos ou não, desde que estejam imbuídos dos valores igualitários, de respeito a formas diferentes de existir – aquelas modalidades a que me referi no início desta entrevista – e de uma obstinada defesa dos direitos humanos

PROCEDÊNCIA DOS TEXTOS

Com a exceção do primeiro texto, inédito, os demais são textos editados originalmente nas seguintes publicações:

- 'Movimientos indígenas e indigenismo en Brasil', em *América Indígena*, vol. 41, nº 3, 1981, pp. 399-405; publicado simultaneamente com o título 'Indian movements and indianism in Brazil', em *News Letter* (Cultural Survival Inc.), vol. 5, nº 1, 1981, pp. 12-3.
- 'Teses sobre o indigenismo brasileiro', em *Anuário Antropológico/79*, 1981, pp. 171-8; republicado em *Cultura brasileira: temas e situações* (Org. Alfredo Bosi). São Paulo, Ática, 1987, pp. 191-8.
- 'Plural society and cultural pluralism in Brazil', em *The Prospects for Plural Society* (Org. David Maybury-Lewis), 1982, Proceedings of the American Ethnological Society, 1984, pp. 39-48; publicado também, com o título 'Sociedade plural e pluralismo cultural no Brasil', em *Tempo Brasileiro*, nº 71, 1982, pp. 7-17.

'Nova República, nova política indigenista?', em *Folha de São Paulo*, 18 de março de 1985, p. 3 [Tendências/Debates].

'A questão indígena e seus equívocos', em *Folha de São Paulo*, 2 de agosto de 1985, p. 3 (Tendências/Debates).

'Mineração e indigenismo', em *Folha de São Paulo*, 14 de outubro de 1985, p. 3 [Tendências/Debates]; republicado com o título 'Mining and indianism in Brazil', em *Cultural Survival Quarterly*, vol. 10, nº 1, 1986, pp. 27-8.

Roberto Cardoso de Oliveira é professor de Antropologia da Unicamp desde 1985, depois de ter lecionado no Museu Nacional (UFRJ), na Universidade de Brasília e no Centro de Investigaciones Superiores del Instituto Nacional de Antropología e História (México). Pós-doutorou-se na Universidade de Harvard e, por diversas vezes, foi "Visiting Scholar" nessa mesma universidade.

Em suas atividades ligadas às práticas indigenistas, foi etnólogo do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), membro do extinto Conselho Nacional de Proteção aos Índios e do igualmente extinto Conselho Diretor da Fundação Nacional dos Índios (FUNAI). Teve participação ativa em diversos Congressos Indigenistas Interamericanos e em várias outras reuniões internacionais e nacionais relativas à questão indígena. Vinculado a essas atividades, publicou dezenas de artigos em revistas nacionais e estrangeiras, além dos seguintes livros: *Do Índio ao bugre* (Francisco Alves, 1976, 2ª ed.), *O Índio e o mundo dos brancos* (Editora Universidade de Brasília, 1981, 3ª ed.), *Urbanização e tribalismo* (Zahar, 1968), e *A sociologia do Brasil indígena* (Tempo Brasileiro, 1978), tendo recebido por este último o prêmio "The International Award for the Promotion of Human Understanding", concedido pela International Organization for the Elimination of All Forms of Racial Discrimination (EAFORD), com sede em Londres. No âmbito internacional de suas atividades ligadas à ação indigenista, destacam-se sua condição de membro da antiga "Commission in Ethnocide and Genocide" da International Union of Anthropological and Ethnological Sciences (IUAES) e sua participação, desde 1979, no Bureau consultivo da Cultural Survival, Inc., sediada em Cambridge, Massachusetts, EUA.



IMPRESSO NA GRÁFICA DO
INSTITUTO CAMPINEIRO DE ENSINO AGRÍCOLA
Av. Senador Antonio Lacerda Franco, 1423
Fone: 47-3184
Campinas - SP.

Faint, illegible text at the top of the left page, possibly bleed-through from the reverse side.



Main body of faint, illegible text on the left page, appearing to be bleed-through from the reverse side of the document.