



## CIDADANIA, RACISMO E PLURALISMO:

### A PRESENÇA DAS SOCIEDADES INDÍGENAS NA ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS-NACIONAIS

Face ao modelo vigente de organização do Estado, é possível pensar em uma cidadania diferenciada, que permita aos membros das sociedades indígenas serem igualmente participantes plenos da construção da nação brasileira? Esta é a questão que o presente artigo procura discutir, focalizando inicialmente as dificuldades existentes no próprio plano do modelo de organização política que norteou a formação dos estados ocidentais modernos, para em seguida abordar as peculiaridades de sua aplicação ao contexto brasileiro. Para isso é esboçado um breve painel histórico, que discute tanto as representações cotidianas que descrevem a contribuição do índio à cultura e à identidade nacionais, quanto recapitula as diferentes políticas governamentais que sobre ele incidiram no correr de nossa história. Ao final são apontadas algumas perspectivas para a superação dessas dificuldades.

Quando falamos em cidadania estamos pensando em determinados papéis sociais, com um conjunto apenso de direitos e deveres, exercidos pelos indivíduos na qualidade de membros de uma comunidade política, isto é, de uma coletividade que possui uma expressão territorial exclusiva e detém mecanismos próprios de resolução de conflitos e de controle social.

Na experiência histórica do Ocidente e no pensamento moderno a unidade política com tal envergadura é o Estado-Nação, que, como a coletividade de maior telexo e abrangência, instaura um circuito específico de relacionamento entre os indivíduos, o qual atravessa e se sobrepõe aos múltiplos domínios de interação e às esferas setorializadas de sociabilidade. Para que uma tal rede de relações possa operar adequadamente surgem processos de homogeneização cultural e reelaboração simbólica, em que valores básicos passam a ser vistos como compartilhados e remetidos à própria origem (Weber, 1983) daquela coletividade.

Por sua vez, a atuação do Estado é a expressão de uma vontade coletiva, aferida em sua forma mais perfeita através de uma democracia representativa,

cujos procedimentos estão baseados na livre expressão das idéias e nas escolhas racionais (e acumulativas) dos cidadãos. Uma nação é um sujeito coletivo, que não só reconstrói seu próprio passado e administra o seu patrimônio cultural, mas ainda se manifesta como um projeto político na utopia (Worsley, 1984), fundada em uma proposta de destino comum.

Para o pensamento iluminista a permanência dos vínculos particularísticos entre os indivíduos - sejam estes vínculos de parentesco, localidade, comunhão religiosa, interesses de classe ou corporação, ou ainda de pertencimento étnico ou racial - não contribui para o progresso e fortalecimento das instituições estatais. As organizações intermediárias entre o Estado e o indivíduo são vistas como arcaicas e irracionais, toda e qualquer associação étnica que não corresponda à nacionalidade dominante devendo ser desencorajada ou mesmo suprimida (Maybury-Lewis, 1984).

A solidariedade dos indivíduos para com as tradições étnicas e locais constituiria assim uma distorção que prejudicaria sensivelmente o funcionamento do modelo, implicando uma inserção parcializada na totalidade, com a instituição de uma espécie de "cidadania fraturada", que apenas admitiria os laços étnicos como lealdades primordiais, e não os de pertencimento nacional. Nessa via, as nações, enquanto "comunidades imaginadas" (Anderson, 1983), teriam a sua importância cultural e política diminuída. As unidades operativas de uma possível ordem mundial não seriam mais as cerca de 150 nações que hoje integram a comunidade internacional representada pela ONU, mas os grupos étnicos dentro dos Estados-Nacionais, cujo número - dependendo da definição adotada - oscilaria entre três mil e seis mil!

Ao contrário, o modelo iluminista de organização do Estado difundiu-se em escala planetária, sobrepondo-se a quadros históricos e culturais radicalmente distintos daquele da Europa Ociden-

tal após a Revolução Industrial. Os "Estados Criollos" surgidos na América resultam da aplicação deste modelo a processos de construção nacional que decorrem de outras realidades econômicas e que englobam uma população muito diferenciada em termos culturais. Os países da América Latina iniciam a construção de sua unidade nacional em virtude de guerras coloniais, herdando inclusive um aparato administrativo já ali implantado pelas metrópoles colonizadoras. Em grande parte, nas antigas colônias tornadas independentes, o Estado antecede a homogeneização lingüística e cultural, bem como a "invenção" (Hobsbawn & Ranger, 1983) de tradições compartilhadas e a crença em uma origem e destino comum.

Uma tal situação histórica era caracterizada pela confluência de três fatores. Em primeiro lugar, o novo Estado instituído era em termos históricos e simbólicos o sucessor e o beneficiário direto de um processo de conquista e destruição de populações autóctones. Segundo, a sua população possuía, ademais de uma grande heterogeneidade cultural e lingüística, uma acentuada heterogeneidade racial, à qual estava conectada um sistema hierarquizado de *status* sócio-econômico. Terceiro, os novos Estados dispunham de extensos espaços interiores, que poderiam vir a constituir-se em regiões de fronteira, para virtual expansão de seu sistema produtivo. O acesso a tais recursos econômicos era controlado e gerenciado pelo Estado através de mecanismos de imobilização da força de trabalho (como os aldeamentos missionários, os diretórios de índios e, mais tarde, as áreas reservadas), os quais se baseavam, justamente no reconhecimento e na reprodução da desigualdade de *status* entre os componentes daquela população.

As práticas de subjugação e extermínio da população nativa, a continuidade ou proximidade do sistema escravista e a manutenção de um colonialismo interno associado a um sistema assimétrico de *status* eram marcas muito profundas, que não poderiam ajustar-se automaticamente ao modelo liberal. Se no aspecto jurídico-formal somente as similaridades eram sublinhadas, as práticas cotidianas e as ideologias justificadoras demonstravam-se como absolutamente distintas dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Enquanto a postulação de liberdade circunscrevia-se à elite intelectual e de proprietários de terras, as crenças e os costumes eram norteadas por um sistema de fortes assimetrias sociais, que implicavam a intolerância na condução de processos de exclusão social que, por metonímia, operavam como mera substituição de posturas racistas.

É possível identificar com relação às sociedades indígenas dois canais de discurso bem distintos, que em alguns momentos se entrecruzam e se alimentam mutuamente, mas que em outros momentos caminham em direções divergentes ou até mesmo antagônicas. Um deles é materializado nas teorias e representações (sejam estas formulações intelectuais ou de senso comum, estas últimas podendo permanecer algumas vezes muito depois de serem invalidadas do ponto de vista científico) sobre a contribuição do índio na formação do povo brasileiro. O outro canal é ocupado pelas diferentes elaborações e práticas que resultam de tomar o índio como objeto de políticas do Estado brasileiro.

A solução brasileira para a construção de uma unidade nacional em meio a uma população fortemente heterogênea e altamente estratificada pode ser analisada através de dois movimentos, seja no plano das fabulações ideológicas e justificadoras, seja no plano das estratégias de ação social.

No primeiro nível a imaginação política coloca como ponto de partida o dado da diversidade, que é absolutizado, mitificado e distorcido. As três raças, situadas em um plano de horizontalidade, são igualmente indicadas como fundadoras da nacionalidade. Na subsequente dialética do pensamento mítico, porém, a apologia da diversidade é logo substituída pela sua negação, a apologia da mistura, que é cantada em prosa e verso como a solução justa e pacífica para os conflitos raciais e as contradições sociais. O fim do processo, contrariamente às teorias genéticas ou à observação de experiências históricas específicas, é o progressivo branqueamento da população brasileira, que em gerações sucessivas de casamentos interétnicos irá "limpando a raça" dos componentes indígena e negro, retornando ao "protótipo do homem branco" (só que apurado com características valorizadas das outras "raças"). Essa é a fábula das três raças, ironicamente chamada por Matta (1981), de "racismo à brasileira". Para este modo de pensar faz sentido - mesmo sem outras justificativas econômicas ou políticas - a abolição do tráfico de escravos e o incentivo à migração de colonos europeus.

No plano das estratégias o primeiro registro que se deve fazer é que a representação mais comum sobre o índio sempre o situa como algo referido ao passado, seja aos primórdios da humanidade, seja aos primeiros capítulos da história do Brasil. Como já havia observado em outros trabalhos (Oliveira, 1993 e 1994), as imagens e estereótipos associados ao índio sempre destacam a sua condição de primitividade e o consideram como muito próximo

da natureza. Isso se expressa nos termos utilizados, que o relacionam ao primitivo ("aborígene"), a uma conduta com poucos elementos de civilização ("selvagem" e "brabo"), à floresta ("silvícola") e ao mundo animal ("bugre"). Tais associações encontram-se igualmente explicitadas na literatura, na pintura, nas artes plásticas, nos desenhos infantis, nas fotografias tidas como artísticas, em cartões postais, calendários, selos, em ilustrações de vários tipos e até nas charges humorísticas. O que chama a atenção em todas essas representações é que, embora seja um homem e possua língua e cultura, o seu enquadramento é sempre muito próximo ao mundo natural; e quando se focalizam os seus elementos de humanidade e os itens de sua cultura, é sempre para demonstrar a sua extrema simplicidade (e daí incorporá-lo enquanto expressão pouco mediatizada das emoções e da natureza humana), ou, inversamente, apontar o seu exotismo (em uma crítica implícita quanto aos seus costumes tidos como extravagantes).

A impressão corriqueira das pessoas (hoje, como também no passado) é que o índio - como se fala dele, e o concebe o discurso erudito ou o senso comum - já acabou de há muito. O ensino regular da história do Brasil nas cartilhas escolares também reforça esta imagem. O índio só é personagem dos capítulos iniciais da nossa história, como a descoberta, a primeira missa, as invasões estrangeiras, as entradas e bandeiras. Na história econômica o índio é sempre apontado como um obstáculo ao desenvolvimento, não figurando a sua participação em qualquer dos ciclos econômicos. A única exceção é o período das "drogas do sertão", certamente pelas características de nomadismo e rusticidade de que estava investida tal atividade extrativa. No próprio ciclo da borracha, mais de um século depois, as menções ao índio sempre o situam não como um seringueiro, mas como um inimigo feroz e grave ameaça aos extratores. Aliás, o seu caráter ambíguo e traiçoeiro é freqüentemente anotado mesmo nessas referências ao passado, ficando claro que existem índios com sentimentos nobres (são os aliados da Coroa portuguesa) e índios mercenários e traiçoeiros. Assim, nas lutas contra franceses e holandeses no Rio de Janeiro e no Nordeste (Bahia, Pernambuco e Maranhão), algumas tribos se aliam aos portugueses e são importantes para a sua vitória, enquanto outras fazem comércio e apóiam os invasores.

Alguns estudiosos argumentam que nas descrições sobre a formação histórica do país e na construção da identidade nacional a contribuição indí-

gena foi inteiramente apagada e suprimida (Orlandi, 1985). Um levantamento recente (Ribeiro, 1987) sobre os elementos da cultura indígena incorporados à cultura nacional e à língua portuguesa falada no Brasil indicam uma presença extensa (incluindo animais, plantas, culinária, tecnologias, costumes, seres sobrenaturais), bem mais do que as avaliações genéricas habituais costumam anotar. Na toponímia, por exemplo, é muito grande a utilização de termos indígenas (especialmente da língua Tupi), para designar rios, praias, montanhas, regiões, cidades e logradouros públicos. Ainda que sejam extensos tais inventários, só reforçam a imagem - acima adiantada - de que o índio é exclusivamente personagem do passado e que a sua presença no Brasil contemporâneo se faz somente através de vestígios, influências e descendências longínquas.

Para a população brasileira (em especial para a do interior, por conflito de interesses, mas também para os moradores das cidades, em função da representação genérica já comentada) os membros das sociedades indígenas são muito mais adequadamente classificados como "remanescentes" ou "descendentes" do que como "índios". Quando esta designação é adotada, isto decorre de uma explícita auto-atribuição pelo designado ou por se referir a um *status* jurídico, com o sistema de símbolos aí conexos (tutela da Funai, reivindicação de terras, agências missionárias, antropólogos etc). Nas regiões onde existem (ou existiram em passado próximo) graves conflitos fundiários entre brancos e índios, a sociedade local discrimina fortemente estes últimos (sendo muito alto o custo de assumir-se enquanto tais), forçando-os muitas vezes a adotarem identidades negativas (como a de "caboclo", analisada por Cardoso de Oliveira, 1981).

Afora tais situações circunscritas e transitórias - onde ademais qualquer identidade seria semantizada negativamente pelo grupo que lhe é antagônico - em geral a utilização do designativo "índio" não tem o mesmo teor estigmatizante que o de "negro" (que evoca sempre a instituição da escravidão). Nas estratégias de interação social a identidade de "índio" - sempre entendida como remanescente ou descendente - pode ser acionada inclusive por brancos, seja para marcar um processo individual de ascensão social (a exemplo do pobre que enriquece no mito do *self made man*), seja para indicar a condição de "filho da terra" (ou "nativo"), em oposição aos recém-chegados (os chamados "paulistas" na Amazônia p. Ex.). A alcunha de "índio" foi (e é) aplicada a diversos políticos e personalidades da Amazônia, como uma forma de investilos de valor e autenticidade segundo o discurso nativista.

Nas elites do Norte e Nordeste é muito comum encontrar-se pessoas que se reivindicam descendentes de índios (e não o diriam de negros), descrevendo que suas avós (ou bisavós) foram "apanhados no mato e a dente de cachorro". Que a conexão com os índios se estabeleça sempre por linha materna é algo que se pode explicar pelo modelo de família patriarcal, onde os papéis femininos são em grande parte desempenhados no interior do lar e evocam o domínio dos sentimentos, em oposição ao universo masculino, marcado pelo exercício da razão e do conhecimento, pelas atividades públicas e pelas distinções sociais.

A ideologia indigenista não rompeu com a representação do índio como um ser pretérito, mas circunscreveu-se aos conteúdos semânticos já existentes e adaptou-os as suas próprias conveniências. A rápida aceitação da legitimidade do discurso indigenista, a sua carga persuasiva, o simbolismo que o envolveu tiveram como condição de sucesso justamente a sua sobreposição àquela representação genérica sobre o índio.

Para Rondon, um fiel cultor dos postulados positivistas, as sociedades indígenas estavam inequivocamente classificadas no interior do período fetichista da humanidade, a sua ascensão à fase do conhecimento científico não podendo ocorrer rápida e diretamente. Em função disso é que Rondon qualifica como altamente traumáticas e negativos os processos de aculturação dirigida e acelerada, como os empregados pelas missões religiosas com o batismo e a catequese dos índios. A seu ver para que os índios pudessem dar o enorme passo de sair do estado rudimentar em que se encontravam e adentrar com sucesso no mundo moderno era necessário que o Estado lhes garantisse proteção e assistência, possibilitando que as novas gerações de índios vissem a desempenhar funções produtivas na vida moderna. O exemplo mais completo de seu programa pedagógico e disciplinar foi o seu relacionamento com subgrupos Pareci, cujos jovens foram reeducados em internatos especiais e destinados ao trabalho braçal ou às funções de vigias, telegrafistas e maquinistas nas linhas telegráficas de Mato Grosso (Roberto, 1994).

Como um discípulo de Comte, com um pensamento ainda calcado nos ideais do Iluminismo, Rondon se contrapunha radicalmente às práticas de extermínio, desenvolvidas pelas elites regionais e fundamentadas em pressupostos racistas. Ao invés disso passa a preconizar uma postura fraternal e pacífica frente aos índios, incorporando às argumentações oficiais o raciocínio de que são os bran-

cos os naturais invasores das terras imemorialmente ocupadas pelos primeiros. Apesar da rígida formação filosófica (sua e de seus colaboradores, em geral engenheiros, militares e positivistas), havia também uma dimensão ética e humanitária em sua postura, que no plano das motivações pessoais não deixava de ser uma espécie de "consciência culpada" do processo de conquista.

A comissão de linhas Telegráficas de Mato Grosso, dirigida por Rondon, foi o paradigma para a atuação indigenista do Estado brasileiro, inclusive na criação e funcionamento de um órgão indigenista específico (o SPI/Serviço de Proteção ao Índio, que durou de 1911 a 1967, sendo então, em virtude de inúmeras denúncias de corrupção e desmandos administrativos, substituído pela Funai/Fundação Nacional do Índio). Operando nos limites da civilização, enfrentando índios bravos para propiciar àquela região e ao país condições para um futuro desenvolvimento, a Comissão Rondon tinha como lema "morrer se preciso for, matar nunca". Graças à imensa dedicação de seus membros mais destacados, conseguiu estabelecer contato pacífico com os Bororo, Pareci, Nambikwara e diversas outras tribos, permitindo a implantação e a manutenção do sistema de telegrafia por fio em regiões até então tidas como isoladas no interior do país.

Os grandes momentos da vida do órgão indigenista foram justamente os processos de atração e pacificação (Kaingang e Xokleng, no sul, e Parintintim, no Pará, no primeiro quartel do século; Xavante e diversos subgrupos Kayapó, no Mato Grosso e Pará, nos anos 50), descritos e glorificados como uma alternativa humanitária ao extermínio. Este foi sem dúvida o principal mérito do SPI: ter conseguido salvar da ação destrutiva das frentes de expansão algumas sociedades indígenas, que, se assim não fora, dificilmente teriam sobrevivido até o momento atual. Tal postura teve continuidade nos trabalhos mais recentes dos sertanistas da Funai com muitas outras sociedades indígenas, como os Waimiri-Atroari, os Guajá, os Zoró, os Uru-eu-uauá, os Awá-Canoeiros e muitos outros, cuja existência estava (ou ainda está) ameaçada pela abertura de estradas e/ou por grandes empreendimentos econômicos.

A ideologia dos sertanistas não destoa da representação mais geral sobre os índios, expressando com nitidez os paradoxos da postura rondoniana e da política indigenista oficial. A história das sociedades indígenas é concebida e narrada como uma tragédia única e repetitiva, onde se consumaria o processo inexorável de destruição das culturas in-

dígenas pelo homem branco. Em uma entrevista recente, um sertanista qualifica o destino dos povos indígenas em termos absolutamente pessimistas e sem esperanças, equiparando-os a "fósseis vivos".

No entendimento dos sertanistas os índios são apenas um repositório de virtudes prestes a serem perdidas mediante o contato interétnico. Atualizam assim a imagem do "bom selvagem" e dedicam portanto todos os seus esforços justamente àquelas situações em que os índios ainda não estão corrompidos pelas instituições dos brancos. O que consideram ideal - mas sabem ser impossível - seria estabelecer uma redoma protetora em torno das sociedades indígenas, algo que não permitisse levar-lhes influências exógenas, com as nefastas novas necessidades e dependências que estas lhes acarretam. As últimas orientações das frentes de atração da Funai pretendem até mesmo resolver o paradoxo básico do sertanista, com o descompasso entre a sua ideologia e a sua prática: já não se recomenda mais o estabelecimento do contato com as tribos isoladas, exceto em situações onde o risco de destruição pela ação de outros grupos seja iminente. Assim a intervenção dos sertanistas seria de atuar como um colchão de amortecimento entre os índios e as frentes de expansão econômicas, assegurando ao nativos o controle pleno do seu habitat.

Se o sertanismo levou ao extremo o sentimento de culpa dos indigenistas em relação aos índios, a sua análise é importante porque permite desvendar, por sua forma exarcebada, algo muito importante e geral no pensamento indigenista brasileiro, que se materializa na estruturação da Funai e na própria legislação. A política indigenista brasileira é pensada fundamentalmente como um mecanismo compensatório face à conquista e à dominação das sociedades indígenas. Este é um dado cultural, ético, psicológico (afetivo) e político especificamente brasileiro, que faz com que administradores, legisladores e juizes brasileiros possam ter - independente de suas posições pessoais - uma postura face à questão indígena muito diferente daquela do indigenismo mexicano, da política colonial britânica na África ou na Índia, da política para as populações aborígenes na Austrália ou no Canadá, ou da antiga política soviética das nacionalidades.

A estratégia política delineada pelo indigenismo oficial apenas propunha objetivos compatíveis com iniciativas governamentais setorializadas, reunindo para isto dados muito limitados e dirigidos, que propiciavam uma visão muito distorcida das sociedades indígenas. Em uma análise realizada

muito posteriormente, Darcy Ribeiro (1970) explicitava os pressupostos políticos daquele modelo de ação indigenista. Não eram os interesses hegemônicos da economia que conflitavam com os dos índios, mas apenas interesses meramente locais de algumas elites tradicionais, cujas atividades já estavam marcadas pela decadência e sem maior expressão econômica e política nacional. Era contra tais interesses que o Estado deveria e poderia agir, para isto sendo essencial a colaboração dos militares, que compunham o setor mais dinâmico e ilustrado dessa burocracia. Ao praticar a proteção e assistência à populações indígenas isoladas na Amazônia, inclusive nas nossas fronteiras políticas, o órgão indigenista atuava em sintonia com as Forças Armadas, promovendo a integração nacional. Os próprios índios e os funcionários do SPI muitas vezes eram descritos como guardiães e fiscalizadores das fronteiras.

Tal estratégia estava apoiada em dados e em uma visão sobre o problema indígena no Brasil. Os índios representariam apenas 0,2% da população e estavam localizados primordialmente em pontos recônditos do país. As tribos brasileiras - à diferença da forte presença indígena no mundo andino - eram de pequena dimensão, com um nível tecnológico bastante rudimentar, fragmentadas em muitas línguas e culturas, sem possuir qualquer unidade política maior. A questão indígena seria então basicamente uma questão de consciência, de sensibilização da opinião pública para com o trágico destino dos índios, convencendo o Estado a agir na defesa de uma população reduzida, fragmentada e desvalida, que não poderia obviamente colocar obstáculos de monta ao desenvolvimento nacional. O órgão indigenista, muito limitado em termos de verbas e pessoal, mas muito prestigiado pela opinião pública e por setores políticos destacados, era marcado por uma postura paternalista e até mesmo romântica, tendo como sua finalidade básica deter o extermínio e permitir a sobrevivência das sociedades indígenas mais fortemente ameaçadas. Em função disso agia pontual e episodicamente, evitando o pior, podendo ganhar no varejo mas perdendo no atacado, não colocando em prática qualquer proposta consistente quanto ao futuro dos índios, nem estabelecendo formas novas e viáveis de sua participação na nação brasileira.

Tal modelo de indigenismo está hoje inteiramente superado, sendo incapaz de produzir uma análise adequada e gerar diretrizes eficazes de ação em uma configuração histórica muito distinta e com novos eixos cognoscitivos e ideológicos. Embora concí-

nue a embasar algumas tomadas de posição nos debates atuais, isto deve a interesses corporativos de setores da burocracia de Estado e, ao contrário, à atração que um discurso apocalíptico tem para alguns setores e entidades excluídas das iniciativas oficiais.

Algumas análises mais recentes sobre a dimensão territorial e a composição demográfica da população indígena brasileira têm demonstrado a inoperância das interpretações do indigenismo oficial. Estudos realizados na década de 80 deixaram claro que as análises anteriores, baseadas exclusivamente nas cifras de população, subestimaram a importância econômica e geopolítica do problema indígena. Se as sociedades indígenas representam apenas 0,2% da população brasileira, as terras que ocupam e/ou reivindicam chegam a mais de 10% do território nacional (Oliveira, 1983), envolvendo extensas jazidas minerais, importantes recursos hídricos, localizando-se muitas vezes nas proximidades das fronteiras ou de eixos vitais de transporte e intercomunicações. Pretender discutir a política indigenista como uma questão menor, supor que o Estado não tem interesses diretos envolvidos nas pendências existentes e circunscrever a argumentação apresentada exclusivamente a razões de consciência seria de um equívoco sociológico e de uma miopia política inexcusáveis.

Os dados mais atuais indicam também que a situação de contato e o perfil demográfico dos índios brasileiros já não mais correspondem às antigas interpretações sobre tribos isoladas e frágeis microsociedades perdidas na floresta amazônica. Segundo dados da Funai, os grupos indígenas isolados ou que são objeto de atuação das frentes de atração não passam de 27. As terras indígenas já demarcadas na Amazônia Legal passam de 60 milhões de hectares e com as demarcações e identificações programadas com recursos externos (G-7, CEE e BM), a projeção é de que abrangeriam cerca de 18% da região. Estima-se hoje que as 206 sociedades indígenas existentes no país somam um contingente de 270 mil, dos quais menos de 60%, distribuídos em 162 sociedades indígenas, estão situados na Amazônia. Dentre estas últimas, as sociedades indígenas de porte médio (isto é, entre 200 e 2 mil integrantes) representa a maioria, correspondendo a 28% da população indígena total da Amazônia. As maiores sociedades, embora em número menor, respondem por quase 70% da população total. Já as microsociedades, representadas por uma única aldeia ou pequenos bandos, com população inferior a 200 habitantes, são menos de 1/3 do total de sociedades e respondem por pouco mais de

2% da população indígena total (Oliveira, 1995).

Há também mudanças significativas no contexto jurídico-legal. A Constituição de 1988 dedica todo um capítulo aos índios, reconhecendo seus direitos às terras de ocupação tradicional, bem como à preservação de sua cultura e de canais próprios de expressão e representação (antes monopolizados pela Funai em decorrência de um entendimento restritivo da tutela). A lei complementar que vem a substituir o Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), ora ainda em tramitação no Congresso, tem como inovação doutrinária fundamental o reconhecimento das "sociedades indígenas", como coletividades situadas entre os índios (enquanto indivíduos e cidadãos brasileiros) e o Estado. Trata-se de um passo importantíssimo no sentido de rever os pressupostos homogeneizadores que nortearam a implantação dos estados modernos, transplantados para as instituições políticas brasileiras e que embasaram políticas integradoras e assimilacionistas inclusive no passado recente.

Neste quadro a representação genérica e atemporal sobre o índio começa a declinar enquanto chave interpretativa para a situação indígena no Brasil contemporâneo, esvaziando-se enquanto fator legitimador de discursos políticos e instigador de novas práticas administrativas ou assistenciais. Os antropólogos têm chamado a atenção para o fato de que "o índio" não é uma unidade cultural, mas uma identidade legal acionada para obter o reconhecimento de direitos específicos. As lideranças indígenas deram contramarcha em processos locais de identificação puramente negativa e no escamoteamento de sua identidade étnica, e - sem se considerarem indiferenciados entre si, mas como primariamente membros de tais e tais sociedades indígenas - reivindicam solidariamente direitos comuns que decorrem do *status* jurídico de "índio". As organizações não governamentais (inclusive missionárias) acumularam um importante capital de experiências e conhecimentos no que toca às alternativas assistenciais e de desenvolvimento oferecidas às sociedades indígenas. O exercício paternalista da tutela tornou-se uma antiguidade disfuncional, a ação indigenista passando a exigir crescentemente parcerias eficazes e viáveis com as organizações indígenas, universidades e entidades diversas (inclusive internacionais). Imensamente distantes da representação atemporal e genérica, os índios transformaram-se em assunto discutido por múltiplas especialidades, passaram a circular intensamente pelo mundo globalizado e a ser reconhecidos enquanto personagens habituais de nosso universo pós-moderno.

Mais recentemente até mesmo os discursos e argumentos contrários se inspiram essencialmente nessa nova imagem do índio como objeto de direito. Diz-se que a autonomia de suas reservas constitui uma ameaça à segurança nacional, retornando às teorias sobre o perigo de "enclaves étnicos" e "quistos culturais", para a construção da unidade nacional. Sugere-se que o reconhecimento dos direitos indígenas é apenas um subterfúgio usado pelas grandes potências para promover a internacionalização da Amazônia. Diz-se que os índios constituem uma parcela privilegiada da população rural brasileira, pois retêm extensas parcelas de terras (e portanto seriam "índios latifundiários") e exploram com grandes lucros os recursos naturais que possuem (seriam então "índios ricos" e também virtualmente "anti-ecológicos", pois seriam "predadores do meio ambiente"). Em todos esses eixos ideológicos, os inimigos dos índios, apoiando-se em um forte controle da mídia, procuram apresentá-los como obstáculos à soberania nacional, à justiça social e até à proteção ambiental, procurando envolver setores progressistas da sociedade em seus raciocínios. Os índios reais são considerados "falsos índios" ou ainda "índios corrompidos pelos brancos", enquanto a imagem atemporal e genérica, já quase não mais encontrável na realidade brasileira, é verbalizada como o "índio bom e verdadeiro". Se não chega por ora a configurar uma retomada (nova e populista) da postura racista, trata-se nitidamente da tentativa de construção de um "bode expiatório" em teorias conspiratórias e maniqueístas sobre o distorcido panorama agrário brasileiro.

Retomando as perspectivas quanto a uma nova modalidade de inserção do índio na nação brasileira, poderíamos dizer, para concluir, que as possibilidades de reconhecimento legal do caráter pluralistas do país ainda são bastante remotas. Embora os textos legais consagrem a perspectiva de uma atuação assistencial *diferenciada* do Estado (no plano educacional, da saúde e no apoio ao desenvolvimento), resguardando, portanto, a especificidade dos usos e costumes das sociedades indígenas, muito pouco disso já foi materializado na administração pública. Certamente avanços significativos dependerão de uma profunda reformulação no órgão indigenista e no seu quadro dirigente, bem como na modificação de seu relacionamento com outros organismos governamentais e de suas parcerias com as entidades não governamentais e organizações indígenas. Ainda que os progressos anotados nos pareçam muito mais avançados no caso dos índios do que no caso dos negro, jamais chegou a

ser cogitada sequer a viabilidade operacional de ter no Congresso Nacional representantes da população indígena, cujo mandato decorreria de uma indicação e eleição feitas exclusivamente pelos próprios índios. ■

#### BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*, Londres/Nova York: Verbo, 1983.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O índio no mundo dos brancos*, Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.
- HOBSBAWN, E. & RANGER, T. (Eds.), *The invention of tradition*, Cambridge: University Press, 1983.
- MUYBURY-LEWIS, David. "Living in Leviathan: Ethnic Groups and the State", in MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.), *Prospects of plural society*, Washington: American Ethnological Society, 1984.
- MATTA, Roberto da. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*, Petrópolis: Vozes, 1981.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. "Terras indígenas no Brasil: uma abordagem sociológica", in *América indígena*, XLIII (3), pp. 655-682, México, 1983.
- \_\_\_\_\_. "A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste", in *Atlas das terras indígenas/Nordeste*, Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais", in SILVA, O. S., LUZ, L. & HELM, C. M. (org.), *A perícia antropológica em processos judiciais*. Associação Brasileira de Antropologia e Comissão Pró-Índio de São Paulo. Florianópolis: Ed. UFSC, 1994.
- \_\_\_\_\_. *A população ameríndia: terra, meio ambiente e perspectivas de transformação*. Mimeo, 1995.
- ORLANDI, Eni. *Terra à vista*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- RIBEIRO, Berta. *O índio na cultura brasileira*, Rio de Janeiro: Unibrade, 1987.
- RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- ROBERTO, Maria de Fátima. *Os índios de Rondon*. Tese de doutoramento apresentada ao PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 1994.
- WEBER, Max. *Economia y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica, 2a. Ed., 1983.
- WORSLEY, Peter. "Three modes of nationalism", in MAYBURY-LEWIS, David (ed.), *The prospects for plural societies*, Washington, American Ethnological Society, 1984.