





INVENÇÃO

DO **BRASIL**

OS POVOS INDÍGENAS  
NA INVENÇÃO DO BRASIL:  
NA LUTA PELA CONSTRUÇÃO DO RESPEI-  
TO À PLURALIDADE

Grande PR

ANTONIO CARLOS DE SOUZA LIMA

*Quem foi que inventou o Brasil?  
Foi Seu Cabral!  
Foi Seu Cabral!  
No dia vinte e um de abril  
Dois meses depois do carnaval!  
Depois...  
Ceci amou Peri  
Peri beijou Ceci  
Ao som....  
Ao som do Guarani!  
Do Guarani ao guaraná  
Surgiu a feijoada  
E mais tarde o Paraty  
Depois...  
Ceci virou Iáíá  
Peri virou Ioiô  
De lá...  
Pra cá tudo mudou!  
Passou-se o tempo da vovó  
Quem manda é a Severa  
E o cavalo Mossoró.*

## HISTÓRIA DO BRASIL

A irônica marchinha carnavalesca de Lamartine Babo é um bom sumário do que tem sido o conjunto de preconceitos que estruturam as idéias do cidadão brasileiro quanto aos povos indígenas no Brasil. Produto de informações e estímulos variados, que se reproduzem pela via do sistema de ensino, da mídia impressa e audiovisual, o *índio*, essa categoria originada nos processos de colonização que engendraram países como o nosso, é um ente dos primórdios da nacionalidade, do momento em que o europeu *inventa* a América, e os americanos.

Nessa versão da história da América os povos autóctones, signos de uma diferença inferiorizante e desqualificadora, estavam destinados a se diluirmos pela mestiçagem biológica, componentes de nações conduzidas pelas elites surgidas nas colônias, descendentes socioculturais do conquistador europeu. Transformando-se num personagem genérico ao longo da história colonial, os povos indígenas, sob a forma desse personagem – o *índio* –, teriam legado aos brasis que surgiram mundo afora costumes, hábitos, temperamentos, artefatos, produtos muitas vezes reduzidos a ingredientes de uma nova nação, ingredientes singularizantes de misturas específicas e que gostamos de acreditar únicas, sem paralelos.

Esse modo recorrente de se abordar a presença dos povos autóctones, reproduzido pela própria *situação colonial* que estrutura numerosas relações entre redes sociais e territoriais na sociedade brasileira, contrapõe-se a uma realidade da qual os governantes do Brasil têm se desincumbido sofrivelmente: se ainda hoje não temos procedimentos censitários acuradamente desenvolvidos para confirmar a cifra gerada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) de que seriam hoje 734.127 indivíduos, o equivalente a em torno de 0,2% da população brasileira, o que é certo é que estamos diante de uma riqueza ímpar no planeta: são mais de 220 povos, falando 180 línguas – fora aqueles que falam apenas o português, tendo perdido suas línguas de origem em função do processo de colonização.

Portadores de tradições culturais e vivendo histórias específicas, o mais importante é que esses poucos indivíduos, numericamente falando, são os ocupantes legítimos de 12,33% das terras do Brasil, soma das áreas das 626 terras indígenas reconhecidas até o momento, num total de 106.386.331 hectares. Dessas, 405 áreas, num total de 103.483.167 hectares, estão sitadas na Amazônia Legal, constituindo-se em 20,67% de seu território e em 98,61% de todas as terras indígenas do país (os dados mais confiáveis estão em [www.socioambiental.org](http://www.socioambiental.org)). Muitas dessas terras estão situadas em regiões especialmente ricas, do ponto de vista dos recursos naturais, ou em pontos estratégicos do mapa do país. Dentre elas, mostram-nos as fotografias de satélites, estão as partes mais preservadas da floresta equatorial amazônica em termos de conservação da cobertura vegetal, de uso dos recursos naturais, da biodiversidade, em contraponto ao galopante processo de sua destruição. Se são poucos, demonstram, porém, fortes evidências de crescimento vegetativo, a julgar por dados mais confiáveis provenientes de algumas regiões – seja os dados do próprio IBGE, seja os da Fundação Nacional do Índio

(Funai), seja os da Fundação Nacional de Saúde (Funasa) ou os da ONG Instituto Socioambiental (ISA). Poucos e muito pobres, em confronto com a riqueza de suas terras.

Em junho de 2002, pelo Decreto n.º 143, o governo de Fernando Henrique Cardoso finalmente assinou a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, da Organização Mundial do Trabalho, válida partir de 2003 em nosso país. Isto implica não apenas reconhecer aos indígenas o direito à autodefinição (é índio quem o diz ser e é identificado enquanto tal por um povo), mas também o direito fundamental de serem respeitados enquanto *povos*, uma coletividade diferenciada dentro da nação brasileira, sem que isso signifique pleito a soberania territorial, nos termos do Direito Internacional. Para um país de larga tradição assimilacionista como o Brasil, cujo direito é avesso ao reconhecimento de coletividades, estamos no limiar de algo novo.

No cenário atual, então, o que se tem? Por um lado, povos territorializados, juridicamente reconhecidos como detentores de um patrimônio sociocultural inestimável, de bens materiais sob a forma de terras e recursos naturais, de conhecimentos sobre o meio ambiente; por outro, povos que vivem com freqüência em situação de extrema penúria, sem recursos para geração de renda suficiente que lhes dê condições de suportar o crescimento vegetativo que enfrentam, muitas vezes apresentados como ameaça à soberania do Brasil, em especial na região amazônica, em obstáculo ao “desenvolvimento” e à “nacionalização” dessas partes do território juridicamente definido como do Brasil, que, embora buscando manter-se diferenciados, desejam melhoria de seu padrão de vida e muitas das vantagens que o “mundo ocidental” teria a lhes oferecer. Para o senso comum, mesmo de intelectuais e políticos, eles ou seriam Ceci e Peri, ou Ioiô e Iaiá: imagens de remotos momentos da colonização, modos de vida “intocados” pelo europeu, ou um simples capítulo da mistura singular brasileira. Assim apresentadas, essas imagens são excludentes.

Para que então reconhecer-lhes, além da letra da lei, direitos a bens que deveriam ser “nossos” para mitigar “nossos” problemas, resolver “nossa” desigualdade e “nosso” desenvolvimento periférico? Desse *nós-brasileiros* os indígenas estariam excluídos, pois quer correspondam aos índios dos “primórdios” – nus, com penas, crianças, ingênuos e brincalhões, eternamente dançando, canibais, sem fé, nem lei, nem rei, etc. –, quer sejam tão “misturados” (e isto pode significar terem acesso a e serem usuários de diversos signos da modernidade, inclusive a consciência de seus direitos como cidadãos) que não mais possam, na visão dominante, ser considerados “verdadeiramente” indígenas. Afinal, índio seria sempre algo “primitivo”, no sentido de “simples”, precário, “grosseiro”, sobretudo em termos tecnológicos. Mas tudo que a investigação científica contemporânea tem mostrado é a alta sofisticação e adequação desses povos e seus modos de vida ao ambiente das frágeis florestas equatorial e tropical, ou do cerrado, e o quanto antes da chegada do colonizador esses modos de vida eram mais ricos e complexos. Assim, não se poderia vê-los também como povos vigorosos, capazes de se reelaborarem e manterem diferenciados, interagindo com as invenções tecnológicas do mundo contemporâneo, mas lutando contra a sempre crescente maré da homogeneização em escala planetária? Não estaria aí um exemplo e tanto que faria deles uma parte nobre desse *nós-brasileiros* sempre em construção?

É preciso pois indagar como se constituiu o regime de representações que associa *indígena* e *primitivo*, *tosco*. Quais seus contornos mais amplos? Quais as origens dos critérios que temos em mente para avaliar complexidade social e “eficácia”? Quem são os povos indígenas na atualidade? Que imagens se tem dos indígenas hoje? Como estas representações norteiam as medidas das elites político-administrativas brasileiras, na atualidade recente, na tentativa para ultrapassar esse quadro generalizado de desrespeito aos direitos dos indígenas? Por que o descompasso entre tal riqueza humana e patrimonial e a pobreza que se efetiva e traduz em fome e desnutrição, doença e morte, colocando-os, guardadas as especificidades regionais, dentre os mais desprivilegiados, os mais excluídos nos quadros das populações do Brasil? Este texto apresenta-nos a algumas dessas questões sem ter a ambição de respondê-las, visando não só ver como se montam esses nossos preconceitos, mas também os caminhos esboçados nas últimas décadas para sua superação.

## DE INIMIGOS E ALIADOS – OS POVOS INDÍGENAS E A MONTAGEM DO “ARQUIVO COLONIAL” BRASILEIRO

A chegada dos europeus no continente americano inaugurou um período de intensas e muito profundas transformações mundiais, mudanças que até hoje não cessam de ganhar velocidade e gerar efeitos inusitados, dentre eles os de crescente interdependência e integração, ao mesmo tempo produzindo novas identidades e redefinindo antigas. Nesse quadro mais amplo, os navegadores do final da Idade Média, homens do Renascimento, sofreram o profundo impacto de defrontar-se com uma parte imprevisível da humanidade, homens cujo fenótipo e o modo de ser não encontravam registro nas tradições de conhecimento do Velho

Mundo. Deparam-se também com uma natureza a um tempo exuberante e ameaçadora, sobre a qual toda fantasia de fertilidade e opulência podia ser construída e disseminada. De diferentes maneiras, desse impacto são descendentes, pelo modo de ver então cunhado, os em torno de 5.000 povos indígenas de diferentes continentes, reconhecidos num total de por volta de 350 milhões de pessoas no mundo atual.

A América e seus nativos colocaram aos conquistadores um trabalho de produção de significados, muitas vezes ancorados em imagens como as do texto bíblico, a partir do qual se os quis ver como os extraviados filhos de Cam. Passando pelas representações dos “homens selvagens” do mundo grego clássico, ou as que constam da literatura de viagens medieval, como os descritos por Marco Polo, ou pelos navegadores que costearam a África, e, é claro, pelos registros fantasiosos dos livros de maravilhas e bestiários do mundo medieval e renascentista, que materializavam em gravuras e textos as cogitações sobre os espaços além do Mar Oceano.

Nos primeiros séculos do contato entre europeus e povos indígenas das Américas geraram-se as representações que os situam entre aliados ou inimigos, o edênico e o demoníaco, somando-se as referências da antiguidade às idéias produzidas pela observação direta dos conquistadores na experiência mesma de submetê-los e utilizá-los como mão-de-obra, além das informações obtidas a partir dos indígenas aliados nas tarefas das guerras de conquistas contra nativos inimigos. Isso sem falarmos das ações das ordens missionárias, a quem coube o trabalho mais significativo no plano da geração de conhecimento. Aos povos aliados caberia a virtude de serem os proto-integrantes do proto-Brasil, na retórica dos europeus ávidos por novidades e por abandonarem o primitivismo, por se converterem, por defenderem as “terras portuguesas”. Seriam os futuros Ioiô e Iaiá, os desejáveis. Aos indígenas seus inimigos (e também dos portugueses) foram reservadas as qualidades inversas, a de inconstantes, traiçoeiros, selvagens, tecnologicamente primitivos, perversos, demoníacos. Aprendeu-se isso na escola, desde o ensino fundamental, por muito tempo como os *tupis* e os *tapuias*. Uma categorização assim relacionada aos portugueses nada nos diz sobre os indígenas, mas sobre sua utilidade para o colonizador.

Desde então, esse “arquivo colonial” não cessa de intermediar nossa percepção dos povos indígenas que habitavam (e ainda na atualidade dos que habitam!) o que hoje é o território do Brasil. Usar a imagem do arquivo significa que estamos diante de um evento proveniente da grande tradição mediterrânea, um artefato cultural destinado a *conservar, guardar, classificar, ordenar, preservar*, retirando do movimento da história para estruturar uma narrativa que atende muito mais a quem controla o arquivo e as classificações que o organizam. As representações dos primeiros encontros perduram insidiosamente, mantendo e sendo mantidas pelas diversas instituições que produzem – e reproduzem – as tradições culturais em nossa sociedade. Desnecessário é dizer que nesse artefato cognitivo as elites mestiças têm o papel de “intermediário tenso”, sempre prontas a sacrificarem sua origem mestiça por um lugar na “metrópole”, civilizando aqueles que só podem ser pensados como os remanescentes espúrios de um passado que compromete seus planos de futuro, salvo quando se trata de, pela via do exótico (a mistura nacional que hoje pode ser vendida como turismo e bem cultural), reservar-se o lugar de líderes desse eterno “país do futuro” que é o Brasil. Em suma, índio bom era Peri (que só existiu no romance indianista imperial), Ioiô e Iaiá já têm o suficiente: afinal nem todo mundo podia ser senhor, pois senão quem ia trabalhar?

Das crônicas do Brasil quinhentista até muitos dos conceitos antropológicos e arqueológicos de hoje, a avaliação implícita da superioridade dos padrões organizacionais do mundo andino – ou dos astecas e maias da América Central –, com sua suposta proximidade às formas imperiais da Europa, frente às populações habitantes das florestas tropicais e do cerrado brasileiro, permeiam o que (não) sabemos dos habitantes autóctones dessa porção do continente. O “caráter” de coletores e caçadores – “mais primitivos”, portanto – dos povos de línguas jê, frente aos Tupis, essencialmente agricultores, é apenas um desses *trópos* herdados, que a mais recente (e mais científica) investigação arqueológica tem contribuído para desmentir. Orientados que somos pela medida tecnológica do progresso, por muito tempo etnocentricamente sequer desconfiamos da idéia de que os povos habitantes pudessem ter vivido de modo muito diferente daquele que relataram os europeus que aqui chegaram, deixando testemunhos muito mais marcados por suas pré-concepções do que por conhecimento empírico direto. Afinal, todos sabemos que a “realidade” é em larga medida aquilo que nossas lentes permitem ver. Não à toa, no século XIX, o naturalista alemão Carl Friedrich Philipp von Martius, em *O estado do direito entre os autóctones do Brasil*, consideraria os indígenas dessa parte da América como uma degeneração dos povos andinos.

Nossa ignorância sobre o modo de vida dos povos indígenas anterior à chegada dos portugueses é, pois, muito grande, configurando-se num campo de estudo pouco ocupado por antropólogos, arqueólogos, historiadores e linguistas. Conspirando para nosso desconhecimento, além de uma névoa de representações que dizem mais da época e dos europeus que dos indígenas, os solos das florestas tropicais guardam sobretudo a pedra e a cerâmica, destruindo os restos orgânicos, onde estariam boa parte das informações vitais para o conhecimento. A começar pelas estimativas populacionais, em grande medida baseadas num modo de via portador de um

suposto equilíbrio, e baseadas numa relativa fixação desses povos a certas órbitas territoriais, depreendidas do presente. O contato, concebido por muito tempo como puramente disruptivo, a começar pelas levas de epidemias, pelo estímulo às guerras e depois pela escravização, teria alterado esse panorama drasticamente, apenas pelo fator mortalidade. O que há por trás dessa visão? A suposição de que povos assim “puros” ou “inferiores”, a escolher o ponto de vista, estavam destinados a se extinguirem, ou no máximo a serem assimilados, futuros Iaiá e Ioiô. Assim, tanto maior a estimativa, quanto mais se tenha desejado demonstrar a crueldade do conquistador e a passividade desses povos. Os números mais aceitos transitam entre dois e cinco milhões de habitantes, mas existem os que aventaram entre seis e dez milhões! A discrepância não é pouca, e, apesar da existência de modelos “analíticos” a embasá-los, esses números todos dizem-nos muito mais do caráter conjectural dessas estimativas do passado indígena do que de qualquer realidade uma vez existente.

Esses milhões estavam, ao que indicam a arqueologia e a história indígena, distribuídos por todo o território de nosso atual país: os povos de língua tupi-guarani ao longo de toda a costa, à exceção das regiões em torno do Rio da Prata, do Paraíba, do norte do Espírito Santo e sul da Bahia, assim como da região entre o Ceará e o Maranhão (ocupados provavelmente por povos da família lingüística jê) e em amplos espaços de penetração rumo ao interior, com ênfase em dois grandes “blocos” de povos: os tupinambás (desde São Paulo até o Ceará, ao menos) e os guaranis, na Região Sul, abarcando ainda parte do atual Mato Grosso do Sul; até os jês, no interior, sobretudo nas regiões, *grosso modo*, de cerrado. Na Amazônia, quer nas áreas de várzea (inundáveis em parte do ano), quer nas de terra firme, povos de línguas Arawak, Karib e, provavelmente, muitas outras famílias menores e línguas isoladas num panorama complexo de povos interligados em redes de relações de comércio e guerra, e, por vezes, em certas regiões, de parentesco.

O panorama comum que as mais modernas investigações têm trazido à tona é o de variedade de situações sociopolíticas, de um tamanho muito maior das aldeias que no presente, de um mundo de articulações que nos faz pensar em redes de relações e migrações que atingiam o mar do Caribe. Sobre este mundo que antevemos rico e complexo, ignoto ainda hoje, o impacto do contato com os europeus e das doenças que trouxeram foi brutal, seus efeitos fazendo-se sentir em regiões muito afastadas das faixas litorâneas em que os contatos primeiramente se deram e por onde se iniciou a colonização. Se é certo que em dois séculos os chamados tupinambás estariam quase extintos, a mortandade física causada pelas epidemias, fomes decorrentes da própria depopulação, pelas guerras e pela intensa escravização nos dois primeiros séculos de presença européia não parecem ter sido os únicos vetores de futuro para esses povos.

A moderna investigação historiográfica mostra-nos como, na colonização, foi essencial, desde o início, o trabalho indígena, chamados *negros da terra*, como numerosas instituições e, posteriormente, a legislação contribuíram para a mestiçagem entre colonizadores e índios, e como esse mundo complexo, em movimento e ebulição mesmo antes da chegada do europeu, assim continuaria, desses movimentos e novos centros de poder (como feitorias, missões, aldeamentos e vilas) surgindo novos povos, ao mesmo tempo que outros se extinguíam. Há um vasto campo a ser percorrido, seja por uma arqueologia, uma lingüística e uma antropologia

históricas, assim como pela história colonial do Brasil orientada para sistematicamente recompor as histórias regionais à luz das relações com os povos indígenas.

Uma história assim informada, mas ainda pouco acessível pela via do livro didático, e menos ainda divulgada pela mídia, nos mostra que os povos indígenas atuais não são os meros “remanescentes” dos povos pré-cabralinos, “restos” de um mundo edênico (ou demoníaco, para voltarmos ao duplo ponto de vista) perdido, mas produto de suas próprias dinâmicas societárias, de construção e redefinição, que seriam atravessadas e recompostas pela ação do colonizador e, mais tarde, de um Estado Nacional brasileiro. Isso decerto tornaria compreensível ao cidadão comum (e mesmo a muitos pesquisadores e agentes políticos), por exemplo, o fato de que os povos nas Regiões Nordeste e Sudeste – as que primeiro foram intensamente impactadas pela ação colonial –, na maioria, não mais falam as suas línguas de origem, fenotipicamente não diferem da população brasileira regional, mas ainda assim ostentam orgulhosamente um nome indígena e se reivindicam como índios, a partir de tradições que o leigo, herdeiro-herdado pelo arquivo colonial que ainda hoje impregna boa parte de nossa formação escolar e intelectual, julgaria fragmentárias.

Ao longo da história da colonização foram essas idéias que adquiriram o peso de tradições culturais, pouco a pouco foram se depositando e sedimentando num conjunto de saberes, integrados e reproduzidos nos padrões de conduta e relacionamento da vida cotidiana, e configuradores de instituições políticas e códigos escritos que acabam por conduzir a percepção daqueles que têm a tarefa de entender para submeter e definir, classificar e hierarquizar, reagrupar e localizar povos conquistados e colonizados. Caudatárias da história de uma longa linhagem ocidental de imperialistas, conquistadores e colonizadores, as operações de militares, missionários, administradores, comerciantes orientaram-se por esses saberes que servem à gestão das diferenças e se exercem por instâncias de poder específicas – as já mencionadas feitorias, as missões, aldeamentos, etc. Esses saberes adquiriram a força de idéias que organizam o sistema de classificação desse “arquivo colonial”. Mas não foram apenas os indígenas que surgiram, deformados ou caricaturados, pela sua intervenção norteadora, destruídos ou escravizados por idéias e costumes. Também os europeus foram presas de suas próprias tradições: elas rearranjaram especificamente suas representações da natureza e das sociedades humanas, atribuindo novas coordenadas a seu mapa mental. A gestão de populações subordinadas em contextos coloniais visa definir espaços ao mesmo tempo sociais e geográficos, que acabam criando verdadeiros *territórios* emaranhados em hierarquias sociais. Mesmo quando pretende favorecer a melhor integração entre colonizadores e colonizados, o trabalho de gestão colonial mantém a diferença em termos de capacidade para agir e comandar, o que reforça a dominação do colonizador.

Mais concretamente, ao longo da maior parte do período colonial, a ação da Coroa Portuguesa se fez sob o regime de administração direta dos indígenas por missões religiosas, sobretudo jesuíticas, regulado em 1680 pela lei conhecida como « Regimento das Missões ». Catequisar e fazer catecúmenos era o sinônimo de fazer vassallos do rei de Portugal. Se não se defendeu jamais o extermínio dos indígenas, na prática o morticínio foi enorme, e foi intensa a escravização. O Regimento das Missões não à toa prescrevia a escravidão



dos africanos como paliativo dessa situação. Os missionários, portadores de amplos privilégios de uso do trabalho indígena, atuaram muitas vezes defendendo os nativos contra os colonos, em nome das novas almas ao Senhor e de novos corpos para ocupação do território de el-rei. Inauguraram as práticas de deslocamento (os *descimentos*) de povos indígenas dos sertões para as proximidades das missões, fixando-os em *aldeias* para isso criadas, atraindo-os com brindes, penetrando o interior entoando hinos ao Senhor, na suposição de que a música e a invocação ao Deus dos cristãos domariam os espíritos selvagens. Tanto o fizeram que, sobretudo no estado do Maranhão e no Rio da Prata, controlaram e virtualmente monopolizaram o trabalho indígena, angariando muitas críticas e opositores. As missões rivalizavam com as elites regionais coloniais, sempre ávidas pela exploração cruenta do trabalho indígena, como ainda hoje o são de um «desenvolvimento» predatório das regiões em que esses habitam.

A quebra da hegemonia das missões e dos missionários se deu pela sua expulsão e pelo regime estabelecido a partir do chamado «Diretório que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, enquanto Sua Majestade não mandar o contrário», mais conhecido como Diretório Pombalino (Alvará de 7 de junho de 1755). Lei amplamente saudada por historiadores como inovadora e uma garantia da *liberdade* dos indígenas, por ela Sebastião José de Carvalho e Mello, o Marquês de Pombal, governante do Portugal iluminista, preocupado simultaneamente com a ocupação e o controle da região amazônica e com o imenso poder adquirido pelos jesuítas, lançou as bases da administração leiga dos indígenas ao reconhecer-lhes a liberdade e o direito de servirem a quem quisessem, transformando as aldeias das missões em vilas, e determinando (estes sem funções temporais) que outras fossem formadas nos sertões com igrejas e missionários que os instruissem em termos religiosos. Se de início as determinações pombalinas entregavam aos indígenas, através de seus « principais », a administração das novas vilas, o Diretório logo recuaria e estabeleceria os *diretores de índios*, homens escolhidos pelo governador e capitão-general do estado do Maranhão, responsáveis pela condução do trabalho de conversão dos índios não mais à religião cristã, mas agora à «civilidade, cultura e comércio».

Com o Diretório inaugura-se a retórica da *civilização*, termo pelo qual põe-se em prática um conjunto de procedimentos que dominará todo o período do final do século XVIII e do século XIX, em que pese o retorno da ação missionária no Segundo Império brasileiro. Até hoje nossas elites gostam de brandir a *civilização* como instrumento de suas mais vis ações, e *civilizado* virou sinônimo, usado pelos próprios indígenas, de *branco*, isto é não-índio. Lei minuciosa regulava os ínfimos detalhes da ação transformadora, assimilacionista dos indígenas, prescrevendo desde a miscigenação pela via dos intercassamentos entre mulheres indígenas e homens não-indígenas (com estímulos pecuniários a isso inclusive), passando pela escola, não mais em língua geral e sim somente em português, mas sobretudo incentivando o trabalho e o comércio, o uso « pedagógico » do braço indígena era regulamentado, passando os nativos do monopólio da Companhia de Jesus ao controle dos colonos, pela via da administração colonial. Em suma, ser *civilizado* na acepção do Diretório era em grande medida trabalhar para os colonos, transformando-se de obstáculos em instrumentos. Assim transformados, os indígenas serviriam para serem fixados em povoações ao longo de toda a Amazônia, ocupantes das terras de el-rei, vassalos contra as possíveis invasões de potências estrangeiras pela via terrestre e fluvial, controlando os *sertões*. Essa estratégia deu certo, e o argumento da presença indígena foi mesmo usado por nossa diplomacia em momentos de litígios por limites, conquanto nossas elites, com apoio de nosos militares e mesmo diplomatas atuais, tenham transformados os povos indígenas e suas terras em ameaças à integridade do Brasil.

Ainda não temos hoje uma historiografia abrangente que releia a formação histórica do Brasil considerando sistematicamente, em textos de síntese de ampla divulgação, o quanto este país em que vivemos hoje deve ao trabalho indígena. Sobre ela e todo o período seria possível falar muito mais, se os limites e propósito deste ensaio não fossem outros. O importante é dizer que nessa história colonial entrelaçam-se as tradições de conhecimentos que organizam o «arquivo colonial», que organiza a percepção e as ações, como sinalizado antes. Afinal, apesar da declaração de «guerra aos bárbaros» por D. João VI, único episódio em que se propôs explicitamente o extermínio de indígenas em guerra contra o colonizador, o Diretório, mesmo após a independência, e até mesmo com a retomada, continuou sendo uma boa síntese do que se pretendia para os indígenas, em evidente desrespeito a seus « usos e costumes », mas em nome de Deus, da Coroa, do imperador e depois da nação, de uma «nação das elites» como seria o Brasil independente e, depois, republicano. Durante o segundo império, os princípios do Diretório continuaria a vigir, apesar do uso dos missionários nos aldeamentos – assentamentos criados para fixar e civilizar os indígenas, liberando terras para a colonização.

A novidade, porém, se deu com a aprovação da Lei de Terras (1850), que estabeleceu o direito dos indígenas às terras dos aldeamentos (e não às suas terras supostamente originais), reservadas dentre as terras devolutas, que seriam inalienáveis e para seu usufruto, situação que era entendida como transitória – não seriam todos num futuro imaginário candidatos a Ioiô e Iaiá? Quase que imediatamente, não apenas o Império edita uma medida pela qual recolhe ao patrimônio imperial as terras de índios que «vivem dispersos e confundidos

na massa da população civilizada». As províncias imperiais, por sua vez, extinguem em tempo recorde numerosos aldeamentos (sobretudo do Nordeste), sob a alegação de que lá não mais viviam índios. A peça que faltava em nosso arquivo colonial agora se encaixa – não têm mais direito às terras aqueles cujo modo de vida se aproximasse do branco, sendo que toda a ação do Estado estava voltada para que se transformassem em algo próximo dos Ioiôs e Iaiás, mas nunca neles próprios. Estão aí as bases da alegação moderna de nossas elites regionais e políticas – é «muita terra para pouco índio», dizem.

## A PROTEÇÃO FRATERNAL RONDONIANA E A TUTELA DO ESTADO AOS INDÍGENAS

O Brasil republicano (1899) emergiu de um recente passado colonial, trazendo consigo os legados institucionais e simbólicos da monarquia, da escravidão e da fusão entre a Igreja e o Estado. Em que pese o afã modernizador do Segundo Império brasileiro, as elites mestiças governantes da República tinham grandes desafios a enfrentar: um heteróclito e enorme território, mitificado desde a chegada dos colonizadores portugueses como a sede de inúmeros eldorados e quimeras, dotado de um vasto litoral; um contingente humano composto por populações múltiplas – imigrantes vindos da Europa do Norte, negros de origem africana, negros crioulos, as populações indígenas dessa porção das Américas e uma massa de mestiços que consistiria nos quadros da burocracia de um Estado Nacional em expansão. Em suma, o mapa de um país, entidade jurídica, em que a palavra “desconhecido”, tarjada sobre grandes extensões, era dos mais freqüentes termos. Como, de tal caleidoscópio, forjar um *povo* que se sentisse pertencente a uma *pátria brasileira*? Como fazer este *povo brasileiro* ocupar, em nome de uma soberania nacional, e tornar-se guardião de tão vastos espaços, seguindo o dístico da bandeira republicana, *ordem e progresso*? Seria possível conceber que de tal emaranhado saísse uma *civilização*? Seria possível conservar íntegro um território apenas juridicamente brasileiro, mas em realidade incógnito, agora que o emblema imperial esvanecera-se enquanto signo de uma forma de totalização, evitando-se o fantasma da fragmentação das colônias espanholas na América, fantasma permanente dos militares brasileiros curiosamente ainda hoje? Como defender essa vastidão da entrada de estrangeiros? Que métodos utilizar para tanto? Como fixar as “fronteiras da nação”?

Foi sob tal quadro de representações que se constituíram diversas *comissões telegráficas*, parte de um esforço mais amplo de interligação de regiões do Brasil através de meios de comunicação e transporte. Dentre elas entraria para as páginas da história brasileira, como se singular por princípio o fosse, a Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas (1907-1915), comandada por Cândido Mariano da Silva Rondon, na época tenente-coronel, emblema das políticas de estado pró-índio no Brasil. Composta por militares inspirados pelos preceitos da *Religião da humanidade* de Auguste Comte, e por praças muitas vezes enviados para os sertões à guisa de punição, a assim chamada Comissão Rondon foi a viabilizadora não apenas das linhas telegráficas, mas também de inúmeras expedições cientistas naturais. As técnicas jesuíticas de penetrar os sertões distribuindo presentes (*brindes*), vestindo os indígenas, tocando música (agora era o hino nacional e não cânticos religiosos), Rondon as aprendera com seu primeiro comandante, major Antônio Ernesto Gomes Carneiro, na Comissão Construtora de Linhas Telegráficas de Cuiabá ao Araguaia, em que servira de 1890 a 1891. Mas agora não eram mais catecúmenos ou súditos que se esperava conquistar através das almas indígenas: eram cidadãos brasileiros, parte de um povo que se pudesse exibir como civilizado e ocupante da vastidão encompassada nos mapas. A Comissão Rondon seria, desde então, sempre representada como uma espécie de “laboratório” de nossa política indigenista, onde os “leigos” militares demonstrariam não apenas sua capacidade de suportar as agruras dos *sertões*, mas também a abnegação, a brandura e a bondade do *missionário*.

Pretendendo primar por métodos científicos e contribuir para a expansão de uma ciência nacional sobre o Brasil, a Comissão Rondon acabou por se constituir numa das principais fontes de peças etnográficas e espécimes naturais para os museus brasileiros. Estava aí entrelaçada nossa nascente antropologia. Muitos desses objetos serviriam às permutas com numerosas instituições congêneres pelo mundo, integrando um circuito de trocas singular: um dos modos privilegiados de fazer circular as imagens do exótico, do diferente e do inferior, tão caras à grande tradição filosófica ocidental. Esta relação a Comissão estabeleceu também com o Museu Paulista e com o Museu Göeldi, em Belém.

Simultaneamente também um dispositivo midiático, a Comissão Rondon deu ensejo à produção de abundante material fotográfico, posteriormente filmográfico, a inúmeras conferências realizadas nas grandes cidades brasileiras. Desses registros assomavam as imagens do futuro da nação: do índio feroz, inimigo, canibal e assassino assomava o aliado, protótipo do brasileiro sertanejo, do caboclo. Também índice reportável a um estoque de representações de matiz colonial, imagem retomada pela literatura do Brasil da primeira metade do

XIX pós-independência na figura do índio herói romântico, princípio nativista dessa nova pátria que se pretendia criar, a passagem do *hostil, arredio e errante* para o *manso, agremiado e sedentarizado*, seria possível através dos métodos que esses missionários do Estado Nacional puseram em ação. Era necessário *atrair* com presentes em abundância, gerando dívida e uma suposta imagem de esplendor e riqueza; *pacificar*, demonstrando capacidade técnica de resistir aos embates guerreiros, mostrando-se tecnologicamente superior, dando tiros para o alto, como a dizer “matá-lo-emos se o quisermos, mas desejamo-los vivos, porque somos benévolos, porque nos propomos irmãos”. No século XX, no contexto da proteção oficial republicana aos índios, o *sertanista* tornou-se, assim, o equivalente estatal do missionário: um especialista em técnicas de *atração* e de *pacificação* dos povos indígenas. Para dar conta da implementação dessas tarefas nos quadros de um Estado em expansão e de atividades econômicas que penetravam em regiões ocupadas por povos indígenas, foi criado, em 1910, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILT), depois apenas SPI, e sua direção foi entregue a Rondon.

Tendo os “silvícolas” sido incluídos entre os “relativamente incapazes”, junto a maiores de dezesseis/menores de vinte um anos, mulheres casadas e pródigos, através do artigo 6.º do Código Civil brasileiro, em vigor desde 1917, os correligionários de Rondon formularam e encaminharam o texto aprovado como lei n.º 5.484, em 27 de junho de 1928, que atribuiu ao SPI a tarefa de executar a tutela de Estado sobre o *status* jurídico genérico de *índio*, sem deixar claros os critérios que definiam a categoria sobre a qual incidia. Inaugurou-se então o regime tutelar sobre os povos indígenas, marcado pelas mesmas idéias assimilacionistas de nosso arquivo colonial, em que os indígenas são categoria transitória, pois, uma vez expostos à civilização, deixariam de sê-lo. Por isso a idéia era reconhecer-lhes pequenas reservas de terras, o básico para se sustentarem, de acordo não com seus reais modos de vida, mas com aquilo que se pretendia ser seu futuro – pequenos produtores rurais ocupando o território brasileiro, isto é, *trabalhadores nacionais*.

O SPI, órgão controvertido cuja extinção foi proposta inúmeras vezes, encontrou o seu apogeu durante o período do Estado Novo, quando a proposta de expansão colonial interna, sobre o próprio território brasileiro, atingiu foros de ideologia governamental sob o nome de Marcha para Oeste. Naquele mesmo período não apenas os correligionários de Rondon, muitos em fase de aposentadoria ou já falecidos, assim como os novos quadros contratados nos anos 1940, perceberam que os povos indígenas não eram crianças sequiosas por serem civilizadas. Ao contrário: sabendo da existência de uma agência do Estado solidamente alicerçada nesse arquivo colonial, os indígenas do Nordeste brasileiro, de início sequer cogitados para objeto de ação do SPI, pois não eram mais vistos (de acordo com todas as políticas anteriores) como índios, embora fossem discriminados localmente como “caboclos”, mestiços, reivindicaram o tratamento como indígenas e lentamente, desde os anos 1920, foram recebendo a atenção que reivindicaram.

O exercício infantilizante e cerceador da tutela destituindo, no plano da lei e muitas vezes da prática, os indígenas de uma cidadania completa, pensando-os como um coletivo transitório (os *índios*, e não os Xavantes, os Ticunas, etc.), ignorante dos modos de vida do Brasil, monopolizando as relações com quaisquer

outros setores dos poderes públicos e da sociedade no Brasil, impôs todavia o conhecimento da variedade de situações históricas vividas pelos indígenas no Brasil, reconhecendo-as como parte de um mosaico social que não caminha inexoravelmente para a assimilação plena na sociedade brasileira. Ainda que deixem de ser os indígenas do nosso arquivo colonial, continuam a sê-lo de outros modos: os seus próprios. Esse foi o ponto de partida para uma visão nova, mais generosa, e menos colonial da questão indígena em nosso país.

#### O DIREITO À DIFERENÇA – PERIPÉCIAS PARA NOVOS FUTUROS

Ao longo dos anos 1950, a experiência pretérita da ação indigenista do SPI rondoniano somou-se à visão de jovens profissionais envolvidos com as questões de sua disciplina, a antropologia social e cultural, e o mundo do pós-guerra, com a consciência das doutrinas racialistas sob a forma do holocausto, a crítica dos nacionalismos e dos colonialismos que, transpassados do século XIX, marcaram o século XX, revelando-se nas descolonizações, nas ex-capitais de impérios europeus que se tornariam, pouco a pouco, as grandes cidades multiculturais européias e norte-americanas. Os jovens Darci Ribeiro, Eduardo Galvão e Roberto Cardoso de Oliveira, etnólogos do SPI, viram surgir a Declaração Universal de Direitos do Homem, de 10/12/1948, dos quais também redundaria a Convenção n.º 107, de 26 de junho de 1957, da Organização Internacional para o Trabalho (OIT), sobre a Proteção de Populações Indígenas e Tribais, de cujo processo de discussão participou o SPI. O Brasil só a ratificaria nove anos após, pelo Decreto n.º 58.824, de 14 de julho de 1966. Igual demora aconteceu, como mencionado antes, com a Convenção n.º 169, que substituiria a de n.º 107. Durante os anos do segundo governo de Getúlio Vargas (1950-1954), Ribeiro, sobretudo, Galvão e Cardoso, junto com outros antropólogos, indigenistas, como José Maria da Gama Malcher, ou médicos, como Noel Nutels, elaboraram uma nova visão, uma utopia, num país que historicamente (sobretudo durante o Estado Novo) primou por construir sua imagem de unidade homogênea.

Desse momento surgiria a idéia de que as terras ocupadas pelos indígenas deveriam lhes assegurar uma transformação social autogerida e paulatina, em harmonia com o seu modo de relacionamento com a natureza. Disso surgiu a proposição e posterior criação de três *parques indígenas*, dos quais o mais conhecido é o do Xingu (hoje chamado terra indígena), regulamentados após muita luta, por Jânio Quadros, em 1961. Extensões de terras muito maiores suscitaram inúmeras oposições, sobretudo dos que se articulavam com a “indústria” de grilagem de terras na região de Mato Grosso e Goiás.

Tais idéias, porém, não organizaram a prática administrativa indigenista naquele momento: o SPI do final dos anos 1950 tornou-se espaço de barganhas políticas, sendo alocado de acordo com a troca de apoio político por nomeação de cargos tão comum em nossa vida republicana. O resultado foi uma escalada de corrupção e desmandos, com a participação de indigenistas até mesmo em massacres de indígenas. Extinto em 1967, após os trabalhos de uma comissão parlamentar de inquérito, seria sucedido pela Fundação Nacional do Índio (Funai). Segundo o artigo 1.º da lei n.º 5.371, de 5 de dezembro de 1967, a Funai foi instituída com o objetivo

de exercer o monopólio tutelar, provendo os indígenas de todas a ação de estado necessária, consoante as idéias de proteção às comunidades indígenas, inclusive às suas terras e aos seus ritmos culturais específicos, representando-as juridicamente. Mas em pouco tempo a Funai estaria engajada, sob a ditadura militar pós-AI-5, na cruenta expansão sobre a Amazônia e nos planos desenvolvimentistas de integração nacional, cujos impactos sobre os povos indígenas seriam internacionalmente denunciados ao longo dos anos 1970 e 1980, somando-se a tantas outras iniquidades perpetradas em nome do futuro do Brasil. No meio dessa conjuntura, um pouco para dar satisfação aos credores internacionais do “desenvolvimento brasileiro”, o regime militar aprovaria o Estatuto do Índio, lei 6.001/1973, de teor assimilacionista e tutelar, mas que, ainda assim, lançando as bases que permitiram a luta por um novo direito, sobretudo às terras que ocupavam os povos indígenas, em meio à desenfreada corrida às terras amazônicas.

As pressões internacionais à época estavam balizadas pelas idéias de *anistia e direitos humanos*. A ação de movimentos internacionais de defesa dos direitos humanos e do meio ambiente sobre o *establishment* desenvolvimentista, notadamente o Banco Mundial, repercutiu nos dispositivos financiadores da expansão governamental rumo à Amazônia, ameaçando cortar os recursos financeiros ao regime militar, moldando-se um padrão de interação conflitiva entre Estado brasileiro, movimentos internacionais e agências multilaterais de financiamento que marcaria a década posterior. A Funai, controlada pelas agências de segurança nacional, e tendo à sua frente presidentes militares, abriria, em certos momentos, campo à participação de um outro conjunto de atores presentes ainda hoje à cena indigenista: os antropólogos formados em um novo modelo de formação acadêmica, criada nos anos 1960. No âmbito latino-americano, a anteceder este momento, as críticas dos efeitos etnocidas das políticas desenvolvimentistas tiveram na Reunião de Barbados, em 1971, e depois na Reunião de Peritos sobre Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina, promovida pela articulação entre Unesco e FLACSO, em dezembro de 1981, em San José de Costa Rica, Costa são eventos especiais na formulação de propostas para um “desenvolvimento alternativo”, marcado pelos projetos de futuro próprios aos povos indígenas, o *etnodesenvolvimento*, proposta da qual o antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen foi um dos principais formuladores.

Muitos desses novos antropólogos vieram a criar e se instalar em ONGs destinadas ao exercício de formas de ação embasadas por supostos da antropologia social, muitos mantendo seu vínculo com as universidades, tanto por receberem salários quanto por recrutarem pessoal formado pelas mesmas para os projetos de pesquisa e intervenção social que mantiveram no que hoje se chama de “Terceiro Setor”. As associações civis de defesa aos índios e outras ONGs surgidas em torno de 1978/1980 tinham perfis e tomaram rumos muito distintos. Na década de 1990, muitas dessas organizações tornaram-se executoras de políticas fundamentais no âmbito regional e local.

Por outro lado, constituiu-se um aparelho eclesiástico – o Conselho Indigenista Missionário – em 1972. O Cimi dedicou-se a atuar em áreas indígenas consoante as propostas do Concílio Vaticano II e seus corolários latino-americanos (com desenvolvimentos missiológicos *stricto sensu* brasileiros), promovendo assembleias indígenas, dando campo a um tipo de associativismo pan-indígena que seria enfatizado, no plano retórico, como via privilegiada para a *autodeterminação indígena*. Esboça-se assim aquele que é o elemento a questionar mais fortemente as tradições de conhecimento de nosso arquivo colonial: o movimento indígena, onde o porta-voz branco, tutor, seja oficial ou não, deve ser ultrapassado e dar curso à polifonia indígena em nosso país.

Estavam aí lançadas as bases da coalização de forças reunidas, na Constituinte, num *lobby* “pró-índio”, com intensa participação indígena, vencedor de batalhas expressivas sob a forma final do texto do capítulo VIII que aborda as populações nativas. Lutando o tempo todo contra as idéias capitaneadas pelos militares e pela própria Funai, capitaneada pelo hoje senador por Roraima Romero Jucá, de que “há muita terra para pouco índio”, tais vitórias são, porém, precárias, à medida que um novo Estatuto do Índio encontra-se ainda sem finalização no Congresso Nacional, em tudo adverso, no presente, aos direitos indígenas, seja por extrema ignorância da maioria, seja pela ação intensa de parlamentares de Roraima, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, onde os interesses do agronegócio desejam avidamente as terras indígenas, que buscam introduzir alterações para descaracterizar diversos dispositivos constitucionais. Essa precariedade é sempre mais presente quando lidamos com a dimensão dos recursos minerais, energéticos ou florestais, genéticos ou culturais dos povos indígenas. Os interesses de exploração mineral são particularmente ativos e articulados, fazendo-se presentes em fóruns variados, muitas vezes sob a roupagem das boas intenções de que todo discurso desenvolvimentista vem revestido. Há toda uma “luta pelos direitos” a ser enfrentada, uma parca regulação jurídica de inúmeros aspectos relativos às diferenças socioculturais, ao meio ambiente e ao patrimônio dessas populações que deve ser enfrentada como matéria de estudo e intervenção, apesar do maior acúmulo existente hoje.



O mais importante, porém, está no que o texto constitucional significa no reconhecimento dos direitos dos indígenas, e, conseqüentemente, no respeito a esses povos e como isso quebrou a tutela e pedaços ponderáveis desse arquivo colonial. Como a constituição estabeleceu o Ministério Público Federal como instância de defesa dos povos indígenas contra o Estado, a efetiva atribuição de capacidade processual civil pelo texto constitucional de 1988 às comunidades indígenas e suas “organizações” (no que para muitos foi o “fim” da tutela) significou a proliferação, desde então, sobretudo na Amazônia, de organizações locais – associações, federações, etc. –, e supralocais, congregando um grupo indígena específico, ou articulando diversos grupos de uma mesma região, etc., com funções de representação política e jurídica. Muitas dessas associações têm hoje vínculos e projeção internacionais, integrando um panorama heterogêneo e mal-conhecido. A Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), o Conselho Indígena de Roraima (CIR), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME), são quatro organizações de âmbito regional muito distinto com funções e ação muito diferentes dos modelos verticalizados e “sindicalistas” de associativismo que o senso comum tem em mente, e que têm percorrido o árduo caminho de construir novas possibilidades de interlocução. A elas junta-se a participação indígena em legislativos (municipais sobretudo) ao longo do país.

Se podemos reconhecer sem dificuldades que o modelo tutelar constituinte do SPI e da Funai, e um dos grandes escaninhos do nosso arquivo colonial na entrada do século XX e num regime republicano, encontrou seu fim legalmente com a Constituição de 1988 e seus desdobramentos, não podemos nos orgulhar de ter gerado, desde então, alternativas consistentes que o ultrapassassem. Mas reconhecer o “fim jurídico” da tutela da União não basta: não acabaram de fato as formas tutelares de poder, moralidades e de interação; a Funai continua a existir segundo o modelo tutelar sem um novo projeto das funções de Estado para o relacionamento entre povos indígenas, poderes públicos e segmentos dominantes da sociedade brasileira, delineado e pactuado por todos os envolvidos, sobretudo pelos povos indígenas. A crença em certas palavras de ordem, muitas delas coincidentes com a agenda da cooperação técnica internacional, segundo as regras neoliberais, e uma dada destilação dos ideais de uma “democracia participativa” acabaram por gerar um certo glossário de palavras de ordem significantes mais ou menos vazias.

A ausência de construção de consensos e planejamento estratégico participativo, que se estende no presente, é tão mais significativa quanto percebemos os contornos mais abrangentes das transformações que os mandatos de Fernando Collor de Mello, e principalmente os de Fernando Henrique Cardoso – sobretudo o primeiro – imprimiram à administração pública, sob a idéia de *reforma do Estado*, processo no qual novas morfologias organizacionais foram concebidas, novas figuras jurídico-administrativas foram propostas para ordenar as ações administrativas do Estado que articulam o “governo real”, sem que os circuitos de clientelismo de Estado tenham sido rompidos. Durante esses momentos, o monopólio tutelar da Funai e seu porta-vozismo assistencialista cederiam lugar ao delineamento de políticas específicas para os indígenas, nos Ministérios da Saúde (MS), da Educação (MEC), do Meio ambiente (MMA) e, mais recentemente, do Desenvolvimento Agrário (MDA). É verdade que áreas como a da regularização das terras indígenas (mormente no tocante à região amazônica) avançaram enormemente nesses períodos, viabilizadas através de recursos internacionais pela via da cooperação técnica internacional com o governo brasileiro, sendo que, na sua maioria, ainda que submetidas a diferentes tipos de invasões e esbulhos, se encontram regularizadas. Também é fato que surgiram pequenas possibilidades de recursos (em geral também internacionais) para que os povos indígenas demonstrem sua potencialidade rumo a um desenvolvimento sustentável culturalmente diferenciado. Houve progressos ponderáveis, ainda que com muitos erros, no aprendizado que os indígenas puderam ter participando da gestão de uma política sanitária por meio dos distritos sanitários especiais indígenas pela Fundação Nacional de Saúde (Funasa), desde 1999, num embrião do que seria um Sistema Único de Saúde (SUS) coerente não apenas com as condições de vida dos indígenas, mas aplicável à região amazônica, ainda que precise ser revisto para outras partes do Brasil indígena. Do mesmo modo, os povos indígenas participam intensamente da política elaborada e gerida pelo MEC para a educação fundamental diferenciada, preconizada pela Lei de Diretrizes e Bases da Educação (lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996); e executada pelas secretarias estaduais de educação, rumando para o equacionamento de um ensino médio e reivindicando o acesso à universidade, de modo a garantir competências para melhor gerir seus territórios.

Apesar desses avanços, sobretudo pela proeminência adquirida pelos povos indígenas, inexistem na atualidade, no plano da administração pública, diretrizes para a política indigenista: não há um planejamento de governo debatido com os indígenas e transformado em diretrizes para ação, com a alocação de recursos suficientes, brasileiros e não-internacionais. Não se pode mais simplesmente propor e executar um planejamento geral, único, para todos os povos indígenas no Brasil, uma política de Estado unificadora, homogeneizante,

que desconheça, desde os princípios mesmos que conduzam à sua formulação, as sociodiversidades indígena e brasileira, bem como a presença política dos indígenas através de seus povos e organizações. Estaremos nós em mais uma era de obscurantismo unitarista, preocupados em ver, à luz de nossas tradições, que o Brasil seja civilizado e que seu mapa não se fragmente em unidades soberanas? Se comparamos o momento atual com as metas que o Brasil se comprometeu honrar assinado a Convenção 169 OIT, há muito por ser concebido, discutido e exercitado no plano do diálogo inter(sócio)cultural. Há muito por ser avaliado de maneira mais distanciada sobre essas experiências esboçadas na área da saúde e da educação, da regularização fundiária, do direito, da antropologia e do “desenvolvimentismo”, termo que uso aqui para designar, provocativamente, as intervenções voltadas à melhoria do nível de vida das populações indígenas, entendido sobretudo como crescimento econômico.

É preciso afastar de vez a imagem do “índio dos cronistas e viajantes”, um ser eternamente fora da história, signo por excelência do exotismo dos trópicos americanos, parado num tempo estagnado, intocado pela colonização, horizonte a partir do qual se raciocina para se calcular (quer se a valere positivamente ou não) uma transformação radical dessa condição, segundo os valores do próprio povo com que se lida. Mantendo-se esta imagem, e vendo-se um “índio profundo” inconquistado, a “retórica do resgate”, formas reelaboradas do nosso arquivo, podem-se solucionar dúvidas e angústias. Aceitar a idéia do caráter insidioso desse arquivo colonial e da complexidade das histórias indígenas e brasileiras plurais e interconectadas, pensar novas políticas sociais que alicercem novas políticas indigenistas e a produção de diversidades torna-se uma operação delicada e incômoda, e muito pouco heróica. Não será através de um ato voluntarista que elas se simplificarão.

O que precisamos é de condições político-morais para um diálogo intercultural, construído desde o local e o regional, baseado num conjunto de princípios e direitos partícipes de um projeto nacional rumo à inclusão e à justiça social, tendo como ponto de partida o respeito à diferença de projetos de futuro. Sem isso não há o que planejar: arriscamo-nos sob as novas vestes da década (*sustentabilidade, parceria, participação, capacitação*, etc.) a repetirmos o pior da tutela e do clientelismo de Estado, reeditando prateleiras inteiras de nosso arquivo fantasmagórico. Estamos longe ainda de termos as bases desse diálogo plenamente delineadas, em que pese a existência de sinais de transformação, mas imaginar que se pode ainda classificar os povos indígenas na atualidade com os mesmos estereótipos que conservaram seu papel subalterno na sociedade brasileira é no mínimo ignorância. Um nova utopia para uma política indigenista adequada ao Brasil contemporâneo poderia ter como um de seus elementos ser co-construída, sem porta-vozes, sem “reservas indígenas” ou guetos. Assim, talvez reconheça-se que o Brasil não é uma invenção de poucos descendentes de seu Cabral, mas uma partilha de todos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CUNHA, Manuela Carneiro da, (org.). – *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1992. • PACHECO DE OLIVEIRA, João. – *Ensaio de antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999. • SILVA, Aracy Lopes da & GRUPIONI, Luiz Donisete Benzi, (eds.). – “A questão indígena na sala de aula”. Brasília/São Paulo, MEC/MARI., 1995. • SOUZA LIMA, Antônio Carlos de & Barroso-Hoffmann, Maria. (orgs.) – *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2002. • —. *Estado e povos indígenas: bases para uma nova política indigenista, II*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria/ LACED, 2002. • —. *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista: III*. Rio de Janeiro: Contra Capa/LACED, 2002.