

SÉRIE ANTROPOLOGIA

116

**OS DIREITOS DO ÍNDIO NO BRASIL.
NA ENCRUZILHADA DA CIDADANIA**

Alcida Rita Ramos

Seminário Nacional: “A Proteção dos Direitos Humanos nos Planos Nacional e Internacional: Perspectivas Brasileiras”. Instituto Interamericano de Direitos Humanos/Fundação Friedrich Naumann/Comitê Internacional da Cruz Vermelha. Brasília, 15-17 e julho de 1991.

**Brasília
1991**

A máquina da tutelar¹

O movimento indígena brasileiro vai fazer 21 anos, mas os índios continuam no estado liminar de juvenilidade no qual o Estado brasileiro os congelou desde 1916, com a publicação do Código Civil. Em companhia dos menores de 21 anos e maiores de 16, dos pródigos e, até 1985, das mulheres casadas, os índios são declarados "relativamente incapazes" para exercer certos atos da vida civil.

Se, por um lado, a figura do relativamente incapaz perpetua o eterno estereótipo do índio como criança, por outro lado, é o produto de um malabarismo jurídico do Estado brasileiro que, reconhecendo a diversidade cultural dos povos indígenas, achou nele uma forma de protegê-los do esbulho explícito por parte da sociedade nacional.

Ao se criar o índio relativamente incapaz, criou-se também a necessidade da figura do tutor. E quem poderia ser o tutor dos índios senão o próprio Estado brasileiro? Criou-se então o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) em 1910 que, em 1968, iria transformar-se na grande máquina burocrática chamada FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Nascido no Ministério da Guerra, o órgão tutelar palmilhou o caminho de vários ministérios até chegar hoje ao Ministério da Justiça. Nessa via crucis ministerial, o SPI-FUNAI foi-se despindo da roupagem humanista de seu fundador, o Marechal Rondon, até, nos anos 80, ganhar a alcunha de "tutor infiel". Nesse strip-tease ideológico, transformou seus deveres de guardião dos interesses indígenas em direito de guardador de índios, ao assumir cada vez mais o papel de intermediário de interesses estatais e privados, principalmente, no que tange a questões de terra. São notórios os escândalos que envolveram a FUNAI, por exemplo, sob a presidência do General Bandeira de Melo que, nos anos 70, liberou terras Nambiquara para grandes empresas agropecuárias e, já no fim dos 80, quando Romero Jucá vendia madeira de lei em reservas indígenas de Rondônia.

Ao arrepio do espírito e da letra da definição do que seja "relativamente incapaz", a FUNAI, ao invés de assistir os seus tutelados naquilo que dela necessitassem no exercício de seus direitos, tomou deles o direito de expressão e de locomoção pela sociedade nacional e pelo mundo. Casos notórios foram a tentativa da FUNAI de impedir o Xavante Mário Juruna de viajar à Holanda para participar do Tribunal Russell em 1981, e a interrupção da Assembléia de Tuxauas Macuxi de Roraima em 1977 por agentes da Polícia Federal chamados pelo administrador local da FUNAI para dispersar a reunião. Menos espetacular, mas igualmente repressivo, era o controle exercido pelos chefes de postos no sul do Brasil. No Posto Indígena Ligeiro, no Rio Grande do Sul, assisti em 1980 à humilhação dos Kaingang e Guarani locais que, para ir à cidade vizinha de Sananduva vender sua produção, tinham que pedir ao chefe de posto um salvo-conduto chamado "portaria" se quisessem atravessar os limites da Reserva.

Mais recentemente ainda, a tragédia que vivem os Yanomami, acossados por milhares de garimpeiros em busca de ouro e abatidos por constantes epidemias de malária que já mataram mais de mil pessoas, revela o desempenho da FUNAI como protetora mais dos interesses de brancos do que de índios. Há mais de 10 anos instado a demarcar as terras Yanomami numa área contínua, o governo brasileiro nunca levou a

¹Este trabalho é baseado no artigo "Indigenismo de Resultados" publicado na Revista Tempo Brasileiro, Na'a 100, pp. 133)150, jan.)mar., 1990.

cabo essa demarcação. A antiga SADEN (Secretaria de Assessoramento da Defesa Nacional) reduziu a FUNAI a mera executora de ordens militares. Na execução do Projeto Calha Norte, idealizado pela SADEN, a FUNAI ficou encarregada da tarefa pouco edificante de subtrair aos índios enormes quantidades de terra, como preliminar para a "vivificação" da zona de fronteira na Amazônia, de modo a preparar o terreno para a exploração dos recursos econômicos da área e evitar o surgimento de quistos étnicos do tipo "nação Yanomami". A FUNAI prestou-se facilmente a esse papel e colaborou na criação de 19 áreas pequenas e descontínuas onde seriam acondicionados os quase 10.000 Yanomami no Brasil. Ao mesmo tempo, deixava que 40.000 garimpeiros tomassem de assalto o coração do território Yanomami, onde dezenas de aldeias nunca haviam tido contato com brancos, e expulsava médicos, antropólogos e missionários da área indígena. Os Yanomami ficaram totalmente privados de serviços de saúde justamente quando começavam a grassar epidemias de malária e outras doenças trazidas pelos garimpeiros. Se a inépcia política da FUNAI já era desastrosa, pior ainda foi a sua determinação, aliada à SADEN, de proibir que entidades independentes trabalhassem junto aos Yanomami em campanhas de saúde preventiva e curativa. Tão criminoso quanto não fazer é não deixar fazer. Durante três anos a FUNAI proibiu a entrada de médicos e de outras pessoas com competência para assistir os Yanomami. A grande pressão internacional que cresceu a partir do fim de 1990 tem forçado o governo federal, e por extensão a FUNAI, a tomar medidas no sentido de dar aos Yanomami a assistência que lhes é garantida por lei. As 19 ilhas foram revogadas, foi criado um programa de saúde pela Fundação Nacional de Saúde e a FUNAI tem a incumbência de delimitar a área indígena no prazo de 180 dias a partir de 19 de abril de 1991. É o Estado brasileiro sendo pressionado por proponentes dos direitos universais do Homem a respeitar os direitos de uma etnia encravada no território nacional por mero acaso histórico. Os Yanomami passaram a ser pivô de uma trama composta de especificidade étnica, interesses majoritários nacionais e direitos universais do Homem. Por sua vez, a FUNAI tornou-se um espelho no qual está refletido o desconforto da coexistência dessas duas razões que muitas vezes se opõem: a razão do Estado-nação e a razão do grupo étnico.

Razão nacional versus razão étnica

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

pergunta: os índios são brasileiros? E ser brasileiro quer necessariamente dizer cidadão? Não, se considerarmos comentários como o seguinte:

A emergência de movimentos sociais diversos — mulheres, negros, homossexuais, ecológicos ... operários, trabalhadores rurais — demonstram (sic) o quanto é forte a busca política de um espaço próprio, que reivindica a diferença e recusa a fatalidade de uma sujeição dissolvida em um tipo único².

"Ser o índio um cidadão brasileiro ... é uma ficção", diz Carlos Frederico Marés, advogado que há muito tempo está empenhado na causa indígena. Isso porque, "para adquirir essa cidadania são obrigados a perder a sua identidade, deixar de ser índio"³. Poder-se-ia dizer que o simples fato de ter nascido em território brasileiro torna-o automaticamente cidadão brasileiro, mas a cidadania não se restringe à contingência do mero nascimento. Ela está ligada à constituição de normas jurídicas, sociais, políticas e outras reguladas e executadas por um Estado soberano. Ora, os povos indígenas observam, em primeira instância, normas que não somente não são as do Estado brasileiro, mas que podem mesmo contrariá-las. Não tendo uma organização estatal e sendo-lhes negado o status de nações pelos poderes brasileiros, sua posição é mantida numa ambigüidade liminar que abre um vasto campo de interpretações e experimentações jurídicas. A condição de relativamente incapaz e a figura da tutela são dois exemplos disso. Declarando os índios relativamente incapazes perante os direitos civis do Estado brasileiro, este mesmo Estado assumiu o papel de seu tutor até que eles alcancem a maioria cívica e se "emancipem". O que significa emancipar-se de uma condição étnica é algo que a legislação brasileira nunca se preocupou em esclarecer. Até a Constituição de 1988, não se era índio, estava-se índio, como uma criança cujo destino inapelável é tornar-se adulta. A premissa, inabalada durante séculos, era a de que os índios, mais cedo ou mais tarde, deixariam de ser índios para se tornar brasileiros como quaisquer outros. Por essa premissa guiaram-se gerações de indigenistas, desde o Padre José de Anchieta, passando pelo Marechal Rondon, até alguns dos mais recentes espécimes da conturbada FUNAI.

²O comentário é de Maria Célia Pinheiro Machado Paoli que acrescenta: "Esta situação ... de quase ilegitimidade dos conflitos vividos pelos povos indígenas ao longo deste século, é também partilhada por vários outros grupos de dominados na sociedade brasileira, embora, evidentemente, de modo diverso, como diversas são suas situações de vida. Negros, mulheres, menores, velhos, trabalhadores da área rural e urbana sem ocupação definida, desempregados e empregados instáveis, empregadas domésticas, trabalhadores ambulantes ? apenas para citar algumas das situações coletivas que definem a vida de pessoas na sociedade brasileira atual ? apesar de todas as suas diferenças, têm em comum o fato do não reconhecimento legítimo de sua existência como identidade coletiva comum e atuante ou, o que é quase a mesma coisa, o não reconhecimento de seus conflitos como politicamente relevantes no conjunto dos problemas nacionais" (1983:24, 25). Para além da especificidade étnica, nem todos os brasileiros são de fato cidadãos. Ver também Dalmo Dallari (1983).

³Continua Marés: "Enquanto o índio mantiver sua identidade cultural, pertencerá a uma nação diferente da nação brasileira, será Guarani, Nambikwára, Yanomami, Pataxó etc., porque cada uma dessas nações tem suas normas fundamentais de funcionamento estabelecidas há mais tempo do que as regras adotadas pela Constituição brasileira" (1983:50).

Uma das características da cidadania é ser temporalizada e territorializada. "O conceito de cidadania, como todo conceito jurídico, tem que ser entendido dentro de uma sociedade determinada e de uma época determinada"⁴. Mas essa territorialização, demarcada pelos limites geográficos do Estado, deixa dentro de si uma grande bolha de indiferenciação e de incerteza jurídica, para não dizer cultural. Para os povos indígenas, essa concepção de cidadania acarreta sérios perigos. Um deles é sua relação com a terra: o Estado brasileiro nega aos povos indígenas a propriedade de seu território, já que não existe no país a figura jurídica da propriedade comunitária. Embora a posse seja dos índios, a propriedade é da União. Na lei, o usufruto exclusivo dos indígenas aos recursos naturais de suas terras está perfeitamente assegurado, com exceção das riquezas do subsolo. Na prática, os territórios indígenas são tomados como bens públicos e notoriamente objeto de invasões, usurpações e outros tipos de abuso. Um outro perigo, já posto à prova em diversas ocasiões, é a manipulação do status civil dos índios, propiciando a sua marginalização social pela perda do direito à especificidade cultural e étnica. As tentativas do governo para emancipá-los nos anos 70 e 80 foram malogradas por intensos protestos por parte de índios e de brancos, mas, em circunstâncias mais propícias, poderiam ter-se concretizado. São armadilhas como essa que a cidadania pode preparar para os índios.

Por outro lado, os povos indígenas precisam do amparo das leis da nação para poder reivindicar seus direitos à terra, saúde, educação, etc., direitos esses que só podem ser articulados no espaço social e político apropriado, isto é, no campo das relações interétnicas. É no confronto com a sociedade nacional que a figura do cidadão toma corpo e sentido para os índios. No interior de suas etnias e sociedades, ter carteira de identidade e outros sinais de brasilidade é perfeitamente irrelevante e dispensável. Mas não o é quando lidam com a sociedade nacional.

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

⁴A definição do índio enquanto cidadão como os "demais brasileiros" "nao deve ser entendida como mero gesto altruísta do Estado na busca da integração do 'povo brasileiro', mas trata-se de nao reconhecer as nações indígenas e seus territórios e, em conseqüência, impedir que as nações se autodeterminem e imponham o ritmo e os modos de desenvolvimento dentro de seus territórios. Trata-se, na verdade, de nao reconhecer o índio como cidadão brasileiro, mas suas terras como território brasileiro e ... a negação da existência de nações indígenas capazes de atribuir cidadania a seus nacionais" (Marés 1983:44, 46)7). Sobre a problemática da pluriétnicidade, ver a coletânea organizada por Maybury-Lewis (1984).

as anteriores na questão indígena, ela ainda não exorcismo o fantasma da marginalização que às vezes atende pelo eufemismo de "emancipação".

Instrumentalizando a cidadania

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

Navegar pelos meandros da nação tem instruído alguns grupos indígenas na arte de explorar recursos a que muitos brancos não têm acesso. São instâncias jurídicas, meios de comunicação, o Congresso Nacional, organizações não-governamentais nacionais e internacionais ou grupos de poder (Igreja, militares, industriais). Os povos indígenas mais bem sucedidos na arena política do contato interétnico são os que melhor têm feito o jogo do natural e do instrumental, manipulando essas categorias de maneira estratégica e pragmática. Para tanto, foi necessário abraçar uma outra razão: a razão dos direitos universais do Homem.

Viva a diferença

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

A Europa, baseada na razão iluminista, legou ao mundo o que talvez seja o produto mais bem acabado do humanismo. Essa inspiração secular⁵ da Declaração dos Direitos do Homem teve várias versões, sendo que a vigente foi proclamada em dezembro de 1948, depois que a Segunda Guerra Mundial abriu ao mundo o espetáculo macabro de racismo propiciado por governos fascistas, aliás, também europeus. Os direitos universais do Homem surgiram então "como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações". Esse Homem, sem cara e sem especificidade cultural, exerce tais direitos enquanto indivíduo e não enquanto membro de um grupo, sociedade ou nação, ou seja, "sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza,

⁵A primeira "Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão" surgiu em 1789. Embora de inspiração norte-americana, aquela América ainda era a América dos Peregrinos, portanto, diretamente ligada aos ideais do Velho Mundo. Ver Dumont 1985:109)114.

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

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

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

Na verdade, um olhar transcultural revela que não é a universalidade do Homem igual em toda parte que é o princípio universal. Ao contrário, muito mais disseminado é o etnocentrismo (do qual o patriotismo é uma manifestação específica)⁶ (5), ou seja, o

⁶Louis Dumont: "No holismo tradicional, a humanidade confunde-se com a sociedade dos nós, os

sentimento de que a nossa própria sociedade é melhor do que qualquer outra. E' esse sentimento que atua como mecanismo de auto-sustentação e autopreservação de qualquer grupo humano socialmente constituído. A antropologia está repleta de exemplos do mundo inteiro em que a autodenominação de um povo é sinônimo de ser humano; todos os demais, não sendo assim denominados, não entram normalmente na categoria de "homens". Mas, nem por isso, esses povos se definem necessariamente — na verdade, é muito raro — pela eliminação dos outros; o que a experiência etnográfica tem constatado é que, ao contrário, é pelo contraste com a alteridade que a humanidade de muitos povos é assegurada e reforçada. Esse fenômeno seria uma espécie de etnicismo-cum-relativismo. Em contraste com sociedades nacionais como a brasileira, que tem insistido na negação das diferenças, mesmo que seja preciso eliminá-las por decreto e transformar os índios à sua própria imagem, os povos indígenas têm demonstrado uma vocação para o pluralismo e para a aceitação da diversidade cultural, o que não quer dizer ausência de estereótipos, antagonismos e conflitos. Os outros podem não ser tão humanos, mas certamente têm todo direito de continuar a serem o que são; podem ser criticados, inferiorizados, guerreados, vencidos ou até ingeridos, como nos rituais canibalísticos dos antigos povos Tupinambá, mas nenhuma sociedade indígena do país é conhecida por ter como política extirpar as diferenças que a alteridade produz⁷.

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

Universalismo e cidadania

No espírito dos princípios iluministas que os criaram, universalismo e cidadania fazem parte de uma única voz. Apesar disso, ao serem postos em prática, eles acabam por se separar e, em alguns casos, chegam mesmo a se contrapor e a gerar duas vozes distintas, na expressão de Todorov: a dos direitos universais do homem e a dos direitos do cidadão enquanto membro legítimo de um Estado-nação. Portanto, não é por ambas serem eurocêntricas que essas vozes são uníssonas; dependendo das conjunturas históricas, elas tanto podem juntar-se em dueto harmonioso como separar-se em estridente cacofonia. Qualquer Estado tem a necessidade de se distinguir dos demais: "um Estado não pode se permitir não fazer a diferença entre seus cidadãos e os estrangeiros, desde o instante em que ele impõe a uns mas não aos outros certos deveres e que lhes outorga certos direitos" (Todorov 1989:277)⁸. Além disso, nos Estados

estrangeiros são desvalorizados como, na melhor das hipóteses, homens imperfeitos) e, aliás, todo o patriotismo, mesmo moderno, está mais ou menos impregnado desse sentimento" (1985:127).

⁷Em outra ocasião, tive a oportunidade de expandir esse tema, ao focalizar relações intertribais no Brasil (Ramos 1980).

⁸Continua Todorov: "Nossos filósofos ignoram ... o conflito entre homem e cidadão e imaginam que os Estados conduzirão uma política que será do interesse do universo ? o que está, por

totalitários onde a força se sobrepõe aos direitos do cidadão, a discrepância entre cidadania e universalismo fica ainda mais gritante.

Se o universalismo leva ao individualismo, à supremacia da Humanidade e à hegemonia do Homem Genérico⁹, a cidadania, efeito sociológico da constituição do Estado-nação, pode conduzir ao seu reverso. Como afirma Benedict Anderson, "nenhuma nação se imagina coincidente com a espécie humana"¹⁰. As razões que dão substância à cidadania estão sempre ligadas a experiências compartilhadas, sejam idioma, história, território, governo, religião, símbolos materiais e imateriais, senão mesmo alguma forma de esporte como o futebol. Mas, se o Estado-nação traz consigo a cidadania (ou será vice-versa?), ele não forja, necessariamente — aliás quase nunca¹¹ — uma uniformidade cultural que lhe garanta um percurso homogêneo e tranquilo pela história. O Estado, ao ditar normas de cidadania, o faz à exclusão de quem não partilhar daquelas experiências comuns.

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

No caso do Brasil, do encontro das vozes do universalismo dos direitos humanos, da cidadania brasileira e da etnicidade dos povos indígenas vai aparecer uma quarta voz, a da prática indigenista, naquele palco erguido pela conquista interna promovida pela nação e ativado pelos mais díspares pontos de vista e interesses de ordem ética, social, política e econômica. Ora em coro, ora em contraponto, ora em completa dissonância, essas quatro vozes vão compondo uma história feita de fragmentos dispostos em múltiplas versões. Como em Rashomon, cada versão pode ser tão diferente a ponto de ser irreconhecível pelas demais e, no entanto, falando de um mesmo ocorrido, estão ligadas entre si por um enredo que elas mesmas vão tecendo. Essa complexidade simplesmente reflete o quão intrincado é o jogo de atores, posturas e interesses que se tocam e se repelem ao sabor das conjunturas deste país que tem uma vocação

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

⁹Em sua tese sobre o individualismo ocidental, Louis Dumont traça-o a partir de uma crescente hegemonia do campo econômico (1977).

¹⁰Anderson seleciona a linguagem, especialmente escrita, como o principal catalizador para a formação e transformação de sentimentos nacionalistas (1983:16).

¹¹Anthony Smith (1981) segue os rastros da persistência étnica ao longo da história da formação dos Estados-nações europeus, demonstrando que o encaixe entre etnia e Estado, por mais estratégico que possa ser politicamente, é tão imperfeito que é incapaz de superar a diversidade étnica interna a cada nação.

pluriétnica, mas uma carreira monolítica. E' na arena do indigenismo que a multivocalidade do contato interétnico se apresenta a todo volume. E' aí que o universalismo e a cidadania se mostram como linhas mestras ao longo das quais vêm trilhando neste século os destinos dos povos indígenas no Brasil.

A cacofonia do indigenismo

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

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

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

E' na encruzilhada dessas contradições que os índios encontram o campo mais fértil para ensaiar a sua versão do relativismo de percurso. Apropriando-se das diretrizes humanistas das organizações não-governamentais, as ONGs, e acionando os seus próprios recursos étnicos como instrumentos políticos, eles misturam planos e dimensões que poucos brancos imaginariam ou ousariam. Ao assim fazerem, os índios conduzem-nos, ao menos a nós, antropólogos, a mais um exercício de distanciamento e passamos a olhar o fixo como se fosse móvel, ou melhor dizendo, a entender o móvel em vez de torná-lo fixo. Levam-nos a relativizar conceitos que, pela carga ideológica que receberam no campo minado dos interesses políticos, acabaram por se cristalizar em preceitos intocáveis.

É o caso da absolutização do universalismo e do relativismo. Inocentes do peso dessa cristalização, os índios estão livres para improvisar, inventar, experimentar com noções que para eles nada mais são do que ferramentas a serem utilizadas conforme a necessidade do momento. Se nas suas reivindicações for útil lançar mão, ao mesmo tempo, do étnico-específico, do local-nacional e do universal-genérico, por que não, já que não estão presos às nossas amarras ideológicas que lhes tolheriam os movimentos?

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

BIBLIOGRAFIA

- ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres, Verso, 1983.
- DALLARI, Dalmo de Abreu. "Índios, cidadania e direitos" In *O Índio e a Cidadania*. Comissão Pró-Índio/SP, pp. 52-58. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- DUMONT, Louis. *From Mandeville to Marx. The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago, University of Chicago Press, 1977.
- _____. *O Individualismo. Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. Rio de Janeiro, Rocco, 1985.
- MARE'S, Carlos Frederico. "A Cidadania e os índios" In *O Índio e a Cidadania*, Comissão Pró-Índio/SP, pp. 44-51. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- MAYBURY-LEWIS, David (org.). *The Prospects for Plural Societies*. Washington, Proceedings of the American Ethnological Society, 1984.
- PAOLI, Maria Célia P.M. "O sentido histórico da noção de cidadania no Brasil: onde ficam os índios?" In *O Índio e a Cidadania*, Comissão Pró-Índio/SP, pp. 20-34. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e Simbiose. Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo, Hucitec/INL/MEC, 1980.
- SMITH, Anthony. *Ethnic Revival*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- TODOROV, Tzvetan. *Nous et les Autres. La Réflexion Française sur la Diversité Humaine*. Paris, Seuil, 1989.