

INDIGENISMO COMO IDEOLOGIA E PRÁTICA DE DOMINAÇÃO

Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada

Cristhian Teófilo da Silva

Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas (CEPPAC)

La política indigenista de los gobiernos latinoamericanos, pese a diferencias nacionales significativas, tiene un objetivo final que es común: la integración de los indios.

—Guillermo Bonfil Batalla

Resumo: Apesar de alguns autores definirem “indigenismo” e “indianismo” como movimentos ideológicos de amplas proporções —definição compartilhada por indigenistas e indígenas, e por outros segmentos das sociedades nacionais com suas próprias agendas de proteção aos índios— o presente artigo questiona perspectivas estritamente nacionais do indigenismo/indianismo para reinterpretá-lo como uma filosofia social do colonialismo, que adquire a característica geral de ideologia e prática de dominação dos Estados nacionais latino-americanos, em particular no México e no Brasil. O argumento central é o fato de que “indigenismos” e “indianismos” quando observados sob as lentes dos processos latino-americanos de formação dos Estados e de construção nacional, compartilham do contexto da “colonialidade do poder” e, nesse sentido, podem ser interpretados como variações concomitantes de um processo histórico mais amplo de subordinação e potencial aniquilação da diversidade indígena do continente. Ao propor uma etnografia do indigenismo em perspectiva comparada, esse artigo promove uma melhor compreensão das variadas formas adquiridas pelo pensamento social e pela práxis política sobre os índios nas Américas, analisando até que ponto as transformações e movimentos do pensamento social e das ações indigenistas contemporâneas traduzem, de fato, rupturas mais do que continuidades com seu passado colonial. Trata-se de estudar o indigenismo e as políticas indigenistas como ponto de partida para melhor compreender os regimes de indianidade construídos no processo de formação dos Estados nacionais na América Latina e seus efeitos de poder sobre a etnicidade e formas de auto-determinação indígenas.

A DESINTEGRAÇÃO DOS ÍNDIOS NA AMÉRICA LATINA COMO BASE PARA UMA DEFINIÇÃO COMPARTILHADA DE INDIGENISMO

As últimas décadas do século passado proporcionaram centenas de trabalhos, além dos respectivos contextos de divulgação e debate, acerca das relações entre povos indígenas e Estados nacionais na América Latina e ao redor do mundo. Estes trabalhos não se situam exclusivamente no campo disciplinar das Ciências Sociais, tampouco das Humanidades. A lista de trabalhos é ainda maior se incluirmos publicações sobre as relações estabelecidas entre diferentes povos indí-

genas e missões religiosas, organizações não-governamentais, empresas, acadêmicos, não-índios de modo geral e com os próprios movimentos indígenas. Uma tentativa de reunir estes trabalhos sob o termo “indigenismo”, “indianismo” ou “estudos indigenistas”, é uma tarefa complicada e controversa porque são complicados e controversos os modos pelos quais esses termos têm sido definidos por seus estudiosos.

Entretanto, o que se coloca como problema inicial para a Antropologia feita na América Latina, não é o porquê de tantos estudos abordarem os problemas de populações tidas como socialmente ou demograficamente minoritárias,¹ mas por que uma variedade tão grande de estudos, pesquisas e reflexões sobre as formas seculares de relacionamento com os povos indígenas e seus membros não conseguiu ainda articular uma teoria da dominação interétnica a partir dos indigenismos característicos da região que torne mais precisos os conceitos empregados para sua análise e os temas a ele associados?² Indagar-se a esse respeito implica não somente questionar os limites das comunidades antropológicas latino-americanas, para produzir um conhecimento extra-nacional de alcance regional, mas também questionar os obstáculos indigenistas interpostos à constituição de uma sociedade verdadeiramente plural, onde qualquer subordinação dos povos indígenas e seus problemas às sociedades nacionais e as soluções destas para eles se torne absolutamente inoperante em termos práticos.

Aparentemente, a razão de ser deste estado teórico inacabado de coisas deve-se às dificuldades de nossos estilos periféricos de antropologia (Cardoso de Oliveira 1988) superar os limites nacionais para situar seus trabalhos sobre as relações interétnicas. Tem sido observado que o fato da “questão étnica” ser em si corolário da “questão nacional” acentua a preocupação com questões domésticas em detrimento da comparação com problemas semelhantes vividos em outros países,

1. No continente americano, os “índios”, em que pesem problemas de categorização de toda ordem, somam trinta e seis milhões de pessoas aproximadamente, num total de aproximadamente setecentos e vinte milhões de pessoas (5 por cento; Melatti 2004). Atualmente, mais de 10 por cento da população latino-americana identifica-se histórica e culturalmente como membro de uma sociedade indígena, somando um número total de cinquenta milhões de pessoas (Barié 2003, 24). A distribuição percentual em países com grandes formações estatais pré-colombianas (p. ex. México, Bolívia, Peru) varia radicalmente destes números e o Brasil apresenta a menor concentração de indígenas no país, o que contrasta com a grande relevância simbólica e política atribuída aos mesmos na consciência nacional (Ramos 1998a). Estes números assinalam a importante presença demográfica de pessoas, grupos e sociedades indígenas para a compreensão das dinâmicas sociais, políticas e econômicas no continente.

2. Por “dominação interétnica” compreendo uma variação da “dominação total” definida por Arendt (2003, 119) ao afirmar: “Total domination, which strives to organize the infinite plurality and differentiation of human beings as if all of humanity were just one individual, is possible only if each and every person can be reduced to a never-changing identity of reactions, so that each of the bundles of reactions can be exchanged at random for any other. The problem is to fabricate something that does not exist, namely, a kind of human species resembling other animal species whose only ‘freedom’ would consist in ‘preserving the species.’ Totalitarian domination attempts to achieve this goal both through ideological indoctrination of the elite formations and through absolute terror in the camps; and the atrocities for which the elite formations are ruthlessly used become, as it were, the practical application of the ideological indoctrination—the testing ground in which the latter must prove itself—while the appalling spectacle of the camps themselves is supposed to furnish the ‘theoretical’ verification of the ideology” (itálicos CTS). Infelizmente, não será possível explorar as conexões entre totalitarismo e indigenismo nesse artigo.

mesmo nos casos onde um mesmo povo indígena vive em mais de um país ou entre países vizinhos. Sendo assim, apesar de alguns autores definirem “indigenismo” e “indianismo” como movimentos ideológicos de amplas proporções (Bonfil Batalla 1981; Favre 1999; Churchill 1996; Ramos 1998a; Niezen 2003) — definição compartilhada por indigenistas e indígenas, e por outros segmentos das sociedades nacionais com suas próprias agendas de proteção aos índios (Vasquez 2006, 2007)— análises estritamente nacionais do indigenismo/indianismo tem sido a regra nessa área de discussão na América Latina.

A seguir, proponho apresentar algumas definições operacionais de indigenismo que possam contribuir para a formulação de um objeto de fácil reconhecimento para investigações comparativas da política interétnica em diferentes contextos nacionais latino-americanos. Não se adotará nenhuma abordagem histórica, genealógica ou sociogenética para traçar o surgimento do termo ou sua construção como objeto comparativo de pesquisa. Tampouco se adentrará na vasta literatura produzida em contextos nacionais específicos, seja o Brasil, o Peru ou o México. É praticamente inviável proceder a uma revisão conceitual da literatura existente sobre o indigenismo, em toda sua polissemia, multilocalidade e transhistoricidade, nos limites de um artigo. Igualmente impraticável seria lidar com os estudos e pesquisas sobre o indigenismo no interior de dois ou mais Estados nacionais apenas a título de ilustração, o que seria diante dos objetivos desse artigo, apenas uma forma de reincidir duplamente na perspectiva estritamente nacionalista do indigenismo.

Optou-se, nesse trabalho, pelo objetivo mais tangível de reter aspectos generalizáveis de discussões teóricas acerca do indigenismo promovidas por antropólogos situados em diferentes países, Brasil e México em especial, e que possuem trabalhos traduzidos para públicos mais amplos e extra-nacionais. Privilegia-se, desse modo, autores dedicados a um necessário exercício de transculturação conceitual do pensamento situado nacionalmente para outras comunidades antropológicas, com o propósito mesmo de estimular pesquisas comparativas entre outros indigenismos.

Dito isso, o argumento a ser sustentado para justificar uma necessária abordagem comparativa ao indigenismo é o fato de que “indigenismos” e “indianismos” quando observados sob as lentes dos processos latino-americanos de construção nacional e formação dos Estados, compartilham da “colonialidade do poder” característica da região (Quijano 1992, 2005a) e, nesse sentido, podem ser interpretados como variações concomitantes de um processo civilizador mais amplo de subordinação e potencial aniquilação da diversidade indígena do continente contra o qual movimentos indígenas, múltiplos, heterogêneos e sucessivos, se contrapõem secularmente. Segundo esse aspecto, torna-se necessário refletir sobre os efeitos dos regimes de indianidade constituídos nos campos indigenistas de distintos países sobre a etnicidade de suas populações indígenas como condição para uma interpretação mais rigorosa das formas pelas quais essas populações poderão expressar e exercer sua auto-determinação.

As contribuições de Guillermo Bonfil Batalla em dois trabalhos bastante conhecidos: “El pensamiento político de los índios en América Latina”, escrito em dezembro de 1979 como introdução ao livro *Utopía y revolución en el pensamiento*

político contemporâneo de los índios en América Latina, publicado em 1981; e o livro *México profundo: Una civilización negada*, publicado em 1987, serão trabalhadas aqui como precursoras de uma perspectiva abrangente do indigenismo como objeto de reflexão. Não é exagero dizer que esses trabalhos, por mais que não sejam trabalhos sobre o indigenismo mexicano propriamente dito, foram e seguem sendo lidos como referências obrigatórias a quem se dedica às relações entre povos indígenas, Estados e sociedades nacionais na América Latina, em especial, pela contribuição destes trabalhos para o enquadramento do contato interétnico em termos mais amplos e profundos.

A opção de iniciar a discussão pelos argumentos de Bonfil Batalla se deve à sua percepção, explicitada na epígrafe deste trabalho, de que o indigenismo refere-se às políticas indigenistas dos governos latino-americanos, que, apesar das diferenças nacionais, têm como objetivo final a integração dos índios. Trata-se de uma formulação sintética que pode ser tomada como um axioma de nossas discussões, ainda que a noção de “integração” não possa sê-lo, pois sabemos que esta tem sido mais fictícia do que real, acarretando na maioria dos casos uma desintegração e uma invisibilização, mais real do que fictícia, das populações indígenas e suas culturas em diferentes épocas e países.

Por se tratar de noções imprecisas, “integração”, “aculturação” e “assimilação”, passaram a ser substituídas pelos conceitos mais elaborados de “genocídio” e “etnocídio”, em particular nas etnografias que surgiram a partir dos anos 70 em diante, quando as novas mobilizações e organizações políticas dos índios obrigaram os pesquisadores a efetuar uma guinada narrativa em favor de noções como “etnogênese”, “etnodesenvolvimento” e “reelaboração cultural”. Quer dizer, para os antropólogos os índios já não estariam mais desaparecendo e se aculturando diante das políticas indigenistas ou da ausência delas, mas sim resistindo a elas e se reinventando culturalmente a partir delas.³

Torna-se inevitável, portanto, reconhecer a vocação das políticas indigenistas para “fazer desaparecer” ou para “fazer mudar” a diversidade em favor da construção de *uma nação*: “La vocación ‘integradora’ que se expresa en las políticas indigenistas responde, evidentemente, a la necesidad capitalista de consolidar y ampliar el mercado interno, pero va más allá: pretende la construcción de *una nación* en términos (sociales, políticos, económicos, culturales, ideológicos) que se ajusten a los supuestos implícitos de la forma de estado impuesta a partir de la independencia política. En esta empresa no cabe el indio” (Bonfil Batalla 1981, 14).

Diante dessas considerações, falar em indigenismo e em políticas indigenistas significaria assumir uma ou duas coisas a seu respeito: 1º) não existem políticas indigenistas que não tenham como objetivo último construir ou manter uma ideologia de Estado nacional; e 2º) não existem políticas indigenistas que não promovam a transformação parcial ou total das sociedades e culturas indígenas na

3. O atraso na promoção desta guinada foi percebido por Bonfil Batalla (1981, 18), quem observou: “El mundo académico, particularmente el de los antropólogos, que tradicionalmente se han ocupado de la problemática indígena, ha reaccionado lentamente y en pequeña medida al reto que representa la movilización política étnica para un discurso intelectual que no ha renunciado a su marca de origen colonial”. Outro autor a perceber as mudanças narrativas das etnografias no século XX foi Edward Bruner (1986).

busca do objetivo anterior. Toda uma história de dominação interétnica pode ser inferida, portanto, dos processos de construção nacional e formação do Estado como um todo indiviso e coeso, no qual a diferença cultural das populações indígenas somente pode ser aceita se submetida à cultura nacional ou travestida em desigualdade social (i.e., o índio como aculturado, subalterno e pobre). Segundo o indigenismo, o índio não caberia na nação como membro simétrico de outra sociedade, apenas como membro assimétrico de uma mesma sociedade. Este estado de coisas se deve ao fato de que a categoria de “índio”, como aponta Bonfil Batalla (1981, 20), designa o setor colonizado e faz referência necessária à relação colonial. No jogo de linguagem indigenista, quem se diz “índio” não se afirma apenas como membro de um povo diverso com identidade própria, mas um sujeito subordinado pela relação colonial. E é sobre este sujeito, em particular, que se ergue, se justifica e se renova todo o edifício indigenista. O “índio” como efeito do poder colonialista é o que resta integrar (leia-se, incorporar, desenvolver, salvar, redimir etc.) porque tudo que havia antes dele foi desintegrado e relegado ao passado sob o peso do Estado nacional enquanto projeto homogeneizante.

Entretanto, como estudiosos do indigenismo e das políticas indigenistas, cabenos não tomar os efeitos pela causa. O que o indigenismo nos quer fazer ver e crer a respeito dos índios (e do Estado nacional) não corresponde necessariamente aos processos que os índios de carne e osso vivem sob a dominação interétnica. A esse respeito, Bonfil Batalla (1981, 24–25) nos propõe introduzir uma dimensão política no modo como pensamos as resistências e transformações dos povos e culturas indígenas sob esse tipo de dominação: “una dimensión que los encuadra en el proceso de dominación y en la dialéctica del colonizador y el colonizado, la rebelión y la resistencia aparecen como momentos de la misma, secular lucha por la existencia. El apego a las fórmulas de la tradición resulta tan dinámico, tan activo, como la organización política o la lucha armada, porque todos son mecanismos que en última instancia garantizan lo que Abdel Malek ha llamado ‘la continuidad del pueblo profundo’”.

Portanto, apesar da vocação des/integradora do indigenismo, que destrói a autenticidade da cultura indígena para criar o estereótipo colonial do “índio”, as identidades indígenas (“identificações históricas” para Cardoso de Oliveira [1976], ou “alteridades históricas” para Segato [1998]) continuam existindo em sua pluralidade de expressões, que não é mais a mesma de antes, mas outra, subalternizada, profunda, porque soterrada ou encoberta (Dussel 1993). O tratamento do Estado nacional mexicano em sua dimensão negadora das identidades indígenas e das alternativas culturais e civilizatórias que elas constituem aos projetos nacionais é o tema da segunda obra de Bonfil Batalla.

O livro *México profundo* foi escrito entre os anos 85 e 87 do século passado. A idéia central desenvolvida em *México profundo* é a de uma civilização meso-americana que não se confunde com os limites de um Estado nacional mexicano (chamado de “México imaginário”), mas que vem sendo secularmente negada por este. Pelo menos dois argumentos de Bonfil Batalla apresentados em seu livro devem ser recuperados para a atualização do indigenismo como uma filosofia social do colonialismo. O primeiro desses argumentos se refere à duração da relação colonial por trás dos processos integradores: “La coincidencia de poder y

civilización occidental, en un polo, y sujeción y civilización mesoamericana en el otro, no es una coincidencia fortuita, sino el resultado necesario de una historia colonial que hasta ahora no ha sido cancelada en el interior de la sociedad mexicana [dentre outras]" (Bonfil Batalla 2006, 11).

Este argumento se sustenta sobre o fato de que os processos de descolonização na América Latina não se completaram para os povos indígenas com a independência política das metrópoles européias, uma vez que a estrutura colonial interna foi mantida e perpetuada pelos grupos de brancos e mestiços que detiveram o poder. O segundo argumento, derivado desse, consiste em reconhecer que o teor da história colonial e de toda relação colonial (como já aludido por Balandier [1993] em seu trabalho sobre a "situação colonial") é o sentimento de superioridade dos colonizadores frente à população colonizada. O que emerge como significativo é o efeito ilusório promovido por esse sentimento para afirmar a existência de uma "cultura nacional homogênea e unificada" onde, de fato, ela não existe. Como nos explica Bonfil Batalla (2006, 73–74) a partir do México:

la falta de unidad y coherencia de la cultura no india en México, es un hecho que por sí mismo cuestiona a fondo los proyectos de integración de la población india a una cultura nacional que se postula como "superior", porque no existe una cultura nacional unificada sino un conjunto heterogéneo de formas de vida social disímiles y aun contradictorias, que tienen como una de sus causas principales la manera diferente en que cada grupo se ha relacionado históricamente con la civilización mesoamericana.

É importante assinalar que Bonfil Batalla apóia seus argumentos em uma "teoria do controle cultural para o estudo dos processos étnicos", que serviu de referência para um seminário dirigido por ele no programa de doutorado do Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de janeiro a outubro de 1986. Trata-se de uma teoria complexa, pois não se trata dos já superados estudos de aculturação e mudança social que relacionavam esquematicamente duas ou mais unidades culturais em nível local, com a necessária transformação de apenas uma delas. Bonfil Batalla ocupa-se de transformações em escala civilizatória, que perpassam heterogeneidades locais ou regionais, sem necessariamente reduzi-las ou homogeneizá-las. Será em um nível cotidiano, íntimo, que uma civilização mesoamericana se faz perceptível e, alheio a ela se pode divisar os contornos de um processo nacionalizador latino-americano que se caracteriza pela negação dos índios como forma de se projetar para a modernidade. Sendo assim, o que os argumentos de Bonfil Batalla nos permitem enxergar não é o encontro de duas culturas, sendo uma superior a outra e, por essa razão, ficando a cultura superior responsável pelo destino histórico da cultura inferior, o que vem a ser precisamente, a narrativa mestra da história ocidental. Bonfil Batalla está mais interessado em observar a fragilidade do projeto do Estado nacional unificado e homogêneo diante da perenidade das culturas reais e cotidianas do povo profundo e seus mecanismos de (auto)preservação.

De volta ao problema inicialmente colocado, a contribuição deste autor para uma definição mais ampla de indigenismo, tal como se busca neste trabalho, consiste precisamente em lidar com o papel das políticas indigenistas na transmissão dos padrões civilizatórios de um Estado nacional imaginário e estranho para pes-

soas que vivem segundo padrões seculares de uma cultura própria. O resultado é um cenário que, a despeito de diferenças nacionais, podemos reconhecer como recorrente em nossos países, nas palavras de Bonfil Batalla (2006, 203–204):

La presencia material de la cultura impuesta tiene un doble signo aparente en las comunidades de México profundo. Por una parte, ofrece la imagen, aunque sea menguada, de que el ansiado avance, el desarrollo tanto tiempo anhelado, llega ya a esos rincones olvidados: se puede llegar cómodamente a muchos parajes antes inaccesibles; casi siempre habrá una escuela y hasta un puesto periférico de salud; frecuentemente hay luz eléctrica y en los tendajones se consiguen cigarrillos, cervezas, refrescos embotellados y alimentos chatarra. Esos signos, por su condición precaria y su deterioro, no hacen signo acentuar la imagen de miseria material de la inmensa mayoría de las comunidades indias. Porque, finalmente, aquí, la cultura impuesta se convierte en miseria. Sean cuales sean los criterios que se empleen para medir las condiciones materiales de vida, los pueblos indios quedan en el último escalón, en el fondo de la pirámide económica del país.

O indigenismo consiste, portanto, numa ideologia que converte o “índio” em sombra civilizatória do Estado nacional no plano do discurso, mas que justifica e orienta a partir de sua ordem discursiva um conjunto de políticas indigenistas na qualidade de práticas de dominação interétnica responsáveis pelo processo des/integrador das culturas e sociedades indígenas em diferentes épocas e países e que pode ser medido através dos indicadores de desigualdade social e pobreza dos quais os índios passam a fazer parte quando se vêem como objetos reincidentes destas políticas (Hall e Patrinos 2006).

Sem se referir diretamente às idéias sobre políticas indigenistas de Bonfil Batalla, Henri Favre (1999, 8) conceberá o indigenismo em termos igualmente des/integradores porque vinculados à questão da nacionalidade:

Sin embargo, el indigenismo es también un movimiento ideológico de expresión literaria y artística, aunque igualmente político y social, que considera al indio en el contexto de una problemática nacional. Este movimiento empieza a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XIX, cuando los países de América Latina notan su fragilidad e intentan constituirse en naciones, a fin de acrecentar su capacidad de intervención en la escena internacional a la que el capitalismo naciente las empuja. La clara conciencia de que la independencia dejó subsistir la separación que establecía la colonia entre indios y no indios conduce a la percepción de que la nación está todavía por fundarse. ¿Cómo eliminar las diferencias raciales, étnicas y culturales que separan a los dos componentes de la población a fin de “nacionalizar” la sociedad? ¿De qué manera se puede reabsorber la otredad india en la trama de la nacionalidad? Pero, igualmente, ¿de qué manera asentar la identidad nacional sobre la base de la indianidad?

Favre (1999, 12) reconhece nessa vinculação do indigenismo à questão da nacionalidade o traço distintivo desse movimento ideológico na região, contribuindo para alargar nossa percepção do indigenismo para além de especificidades nacionais:

Por último, este movimiento que lleva a una cultura occidental a buscar sus orígenes espirituales fuera de Occidente es específicamente latinoamericano. Presente en todos los países de colonización ibérica, incluso en aquéllos cuya población no cuenta sino con un escaso porcentaje de indios, como Argentina, el indigenismo no tiene equivalente en América del Norte. A diferencia de España y de Portugal, Francia e Inglaterra reconocieron derechos de

origen a los pueblos que ocupaban esta parte del continente y fundaron, al margen de esos pueblos, sociedades neoeuropeas. En esas condiciones, la población indígena no podía ser tomada como pedestal de la nacionalidad. Habría de parecer incluso un obstáculo para el desarrollo espacial de la nación en su desplazamiento hacia el Oeste. Más que una tradición histórica supuestamente hostil al mestizaje, fue una experiencia histórica diferente la que llevó a los nacionalismos norteamericanos, tanto en los Estados Unidos como en Canadá —y en Quebec—, a considerar al indio como algo que había que excluir, situándolo fuera del campo de la problemática nacional.

Quando associamos o modo específico de “des/integrar” os índios nas nações latino-americanas através das políticas indigenistas aludidas por Bonfil Batalla ao modo específico como os índios são mantidos à parte das nações norte-americanas é que apreendemos nos argumentos desses autores perspectivas complementares para uma elaboração mais ampla do indigenismo e das políticas indigenistas como ponta de lança de um projeto ocidental imaginário, que nos aproximam da noção de “orientalismo” elaborada por Edward Said, em particular no que tange a sua qualidade de discursos imaginativos dos “índios” e dos “orientais” como outros significativos não somente das experiências colonialistas e imperialistas européias, mas igualmente das experiências latino-americanas de formação dos Estados nacionais.

Noutro trabalho este argumento foi apresentado para sugerir a vinculação ideológica do indigenismo ao orientalismo, ressaltando que a perenidade do uso do estereótipo colonial “índio” até hoje resultaria precisamente de sua conotação orientalista (Silva 2009). Neste trabalho não pretendo revisar esta perspectiva, mas ressaltar nuances do indigenismo na América Latina que talvez o afastem de sua matriz orientalista, conferindo-lhe contornos mais próprios, senão de mesma ordem. Vejamos.

A associação entre indigenismo e orientalismo no campo de estudos indigenistas advém do trabalho do antropólogo Antonio Carlos de Souza Lima (1995), porém é Alcida Ramos (1998a, 6) quem lhe confere uma vinculação mais explícita e difundida, resultado talvez da publicação de sua obra em inglês e em uma editora universitária estadunidense. Para ela:

Indigenismo é um fenômeno político no sentido mais amplo do termo. Ele não é limitado pela elaboração de políticas estatais ou por interesses privados ou pela implantação prática de políticas indigenistas [. . .] O que a mídia escreve e divulga, romancistas criam, missionários revelam, ativistas de direitos humanos defendem, antropólogos analisam, e índios negam ou corroboram sobre o índio contribui para um edifício ideológico que toma a “questão indígena” como argamassa. Escondendo-se por detrás destas imagens do índio, resultante da combinação caleidoscópica de perspectivas, é sempre a semelhança —ou, mais apropriadamente, dessemelhança— do brasileiro. O índio como espelho, quase sempre invertido, é [. . .] uma metáfora recorrente do campo interétnico. Em outras palavras, o Indigenismo está para o Brasil como o Orientalismo está para o Ocidente. O paralelo entre Indigenismo e Orientalismo é fácil de notar: assim como “o Oriente é Orientalizado”, também o índio é indianizado. “Para o Ocidental . . . o Oriental sempre foi um aspecto do Ocidente” (Said 1979, 67), assim como para um brasileiro o índio sempre representou algum aspecto do Brasil (Tradução CTS).

Diferente de Ramos, entretanto, a vinculação que se busca estabelecer aqui entre indigenismo e orientalismo é que o indigenismo será mais elucidativo dos

processos nacionalizadores da região se não for reduzido apenas a uma versão miniaturizada do orientalismo, como afirmou Ramos (1998a, 6) para quem: “Indigenismo está para o Brasil como o Orientalismo para o Ocidente”. Indigenismo e orientalismo são, na verdade, expressão ideológica de um movimento ideológico mais abrangente do qual o indigenismo seria o correspondente latino-americano do orientalismo. Como sugere Said (2007, 29), se foram os imperialismos francês e inglês do final do século XVIII, construídos a partir de uma relação *sui generis* com o Oriente, então, devemos lembrar, nos séculos XVI, XVII e XVIII os impérios ibéricos se consolidaram numa relação equivalente com as “Índias Ocidentais”, sendo os “índios” assim chamados justamente pelo equívoco colonizador, perpetuado pelas elites nacionais latino-americanas, de exotizá-los como não-ocidentais.

Em suma, para trabalhar comparativamente as semelhanças entre vários indigenismos contemporâneos e, em particular, com o indigenismo latino-americano existente em países como Brasil e México, sugiro trabalharmos com a hipótese de que o indigenismo e o orientalismo expressam, na qualidade de discursos ideológicos, um mesmo estilo de pensamento propiciador de práticas disciplinadoras sobre um “outro tipificado” para efeitos de fortalecimento de uma identidade coletiva própria que, por sua vez, possui uma vontade própria de centralização do poder. O exame do indigenismo como uma ideologia de dominação interétnica é o que possibilitará compreender e comparar discursos e práticas similares e compartilhadas de manejar — e até produzir — o índio etnicamente durante o período pós-colonial na América Latina. Além disso, o indigenismo possui uma posição de tal força que ninguém escrevendo, pensando ou agindo sobre o índio poderia fazê-lo sem levar em consideração as limitações ao pensamento e à ação impostas por ele. Por causa do indigenismo, o índio não era (e não é) um tema livre para o pensamento e a ação.

Feitos esses primeiros apontamentos teóricos em torno do indigenismo e das políticas indigenistas interpretados à luz do orientalismo, podemos retomar o caráter sintetizador da formulação precursora de Antonio Carlos de Souza Lima (1995) no livro: “*Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*”. Na introdução deste livro, resultado de pesquisa histórica conduzida em arquivos, compreendidos em termos foucaultianos, e um conhecimento antropológico da burocracia pública brasileira, Souza Lima reconhece a contribuição singular de Said com seus questionamentos e métodos para investigar o orientalismo como discurso. Amparado em tais questões e abordagem, Souza Lima comenta a necessidade do estudioso do indigenismo resolver a questão da vigência histórica, por vezes superposta, de termos como indianismo, indigenismo, política indigenista etc. E, em seguida, apresenta uma crítica aos abusos transhistóricos de utilização do termo “indigenismo” na historiografia brasileira em frases como: “política indigenista portuguesa no Brasil colonial”; “indigenismo do Marquês de Pombal”; “legislação indigenista imperial”; etc. (Souza Lima 1995, 13). Com estas ressalvas em mente e problematizando certa versão oficial e romântica do indigenismo republicano e positivista brasileiro, Souza Lima definirá “indigenismo” como sendo: “o conjunto de idéias (e ideais, i.e., aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos

índigenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de *métodos* para o tratamento das populações nativas, operados, em especial, segundo uma definição do que seja *índio*" (Souza Lima 1995, 14–15, *itálicos no original*).

Essa definição se mostra sintetizadora das anteriores em mais de um aspecto. Em primeiro lugar, Souza Lima quer enfatizar em sua formulação os "métodos para o tratamento das populações nativas" mais do que o "conjunto de idéias e ideais do que seja índio", ainda que estes dois objetos estejam inevitavelmente interligados. Isso significa dizer que para compreender os modos pelos quais o indigenismo des/integra os povos indígenas na América Latina, devemos acompanhar administradores, burocratas, funcionários, militares, tabeliães, técnicos, peritos e especialistas de todo tipo, descrever o que eles dizem e fazem sobre os índios, tanto quanto ler e apreciar os trabalhos que tomam os índios como tema ou objeto de escritores, poetas, romancistas, filósofos, artistas e autodidatas de toda ordem. Ou seja, é preciso assumir como pressuposto investigativo que o indigenismo é uma ideologia de Estado nacional antes de ser uma ideologia nacionalista de Estado. Trata-se de um projeto Estatal para a nação. Essa a razão para se buscar nas políticas indigenistas e suas concepções do que seja "índio" a unidade de análise para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada. Em segundo lugar, a definição de Souza Lima não desvincula discurso de prática ou saber de poder. Isso significa que devemos nos tornar capazes de reconhecer os efeitos objetivos do discurso indigenista sobre os índios tanto quanto os efeitos subjetivos da prática indigenista sobre a nação.⁴ Finalmente, Souza Lima contribui para uma visão de conjunto do indigenismo ao reconhecer a importância das definições do que seja "índio" no modo como os índios serão tratados pelos métodos integracionistas e imaginados num conjunto de idéias e ideais ao seu respeito.

Temos assim: o material (definições de "índio"), a estrutura (os métodos para inserção dos índios em sociedades subsumidas a Estados nacionais) e o estilo arquitetônico (conjunto de idéias e ideais elevadas à qualidade de metas) do edifício indigenista. Entretanto, a lógica que lhe confere funcionalidade não será encontrada em sua forma pronta e acabada —que por sinal, nunca chegou a ocorrer em nenhum lugar, mas em seu projeto —que não se extinguiu como não se extinguíram os processos nacionalizadores que lhe dão impulso. Tampouco, encontraremos a intenção indigenista nos projetos nacionalistas que são, em última instância, sua razão de ser e sua vontade de poder. A origem do projeto

4. Veja-se a análise de Ramos (1998b, 2) sobre a ação subjetiva do Estado em um rápido exercício interpretativo da "desrazão indigenista" aplicada à proteção aos índios no Brasil. Sua pergunta orientadora foi: "como se faz e em que consiste essa defesa e proteção dos índios pelo Estado, já que é o próprio Estado [...] que incentiva a rapacidade civil contra as populações indígenas ao abrir ou deixar abrir estradas no meio de territórios índios, ao promover ou deixar acontecer a colonização branca em áreas indígenas". Sua proposta é falar do papel da subjetividade na efetivação da política indigenista: "Em decorrência disso, proponho expor como o indigenismo brasileiro, a exemplo da construção do Império Britânico (conquistado *in a fit of absentmindedness*, ou seja, num acesso de distração), também se faz à base de acessos de distração" (Ramos 1998b, 2, *parêntesis no original*).

indigenista latino-americano não está nos Estados contemporâneos, mas naquilo que os antecede historicamente, a conquista e colonização das Américas, quando os “índios” surgiram para o pensamento e imaginação cristã, engendrando conseqüentemente um corpo de representações, interpretações e práticas em torno deles na forma de uma verdadeira “filosofia social do colonialismo” (Bartolomé e Robinson 1981), que serve de repositório imagético e elo entre os vários edifícios da cidadela indigenista na América Latina.

Miguel Bartolomé e Scott Robinson são responsáveis pela formulação desta definição do indigenismo em artigo publicado em 1971 no *Journal de la Société des Americanistes* (Tome LX), que adota hoje a mesma linha editorial de distanciamento do debate social vigente. À época, a produção antropológica na América Latina se dava em torno das teorias marxistas e Jacques Lafaye (1976), o conhecido mexicanista autor de *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness 1513–1813*, ocupou-se de redigir uma crítica ao trabalho de Bartolomé e Robinson comentando que o único critério para sua publicação no *Journal* teria sido a “coerência do pensamento” demonstrada pelos autores. Essa mesma coerência, por outro lado, falta a Lafaye quando, no mesmo artigo, associa a crítica ao distanciamento político dos antropólogos europeus frente aos índios feita por Bartolomé e Robinson à crítica de Vine Deloria aos antropólogos de modo geral. Para desautorizar os argumentos de Deloria, Lafaye (1981, 115) interpela arrogantemente: “em que medida pode ele ainda pretender ser um índio?” Tal forma de interpelação em nada contribui para avaliar a pertinência das críticas dos autores, pois coloca muito mais em evidência os critérios étnicos de Lafaye para julgar quem está autorizado a criticar quem e segundo quais termos, do que elucida a pertinência dessas mesmas críticas no que tange ao seu conteúdo.

De volta ao objeto deste artigo, os autores definem o indigenismo contemporâneo como uma “filosofia social da práxis colonialista”, acreditando ser necessário pensá-lo como uma teoria e uma ação concreta dentro de uma perspectiva histórica em escala nacional e continental. De forma semelhante e complementar às abordagens ao indigenismo e políticas indigenistas propostas por Bonfil Batalla, Favre, Souza Lima e Ramos, Bartolomé e Robinson (1981, 108) julgam: “mister analisar o indigenismo como um processo histórico-ideológico intimamente relacionado com a expansão do mundo ocidental-capitalista no meio indígena”. Para os autores: “O indigenismo em geral representa, e seguirá representando, um aspecto da linguagem simbólica da sociedade ocidental e dominante, necessário para pelo menos perceber e tratar uma realidade sócio-histórica alheia a si mesma. O indigenismo, pois, não é mais que a alienação ideológica da realidade indígena” (Bartolomé e Robinson 1981, 108–109).

O que segue, a título de proposição de uma agenda de pesquisa comparada, é a consideração do caráter colonial do poder exercido sobre os índios pelos Estados nacionais na América Latina enquanto dimensão estruturante dos campos indigenistas, regimes de indianidade e sistemas interétnicos da região. A partir desta consideração espera-se ressaltar a importância de adotarmos uma perspectiva comparativa em nossas etnografias do indigenismo latino-americano tendo em vista o legado histórico do padrão de poder estabelecido, compartilhado e vigente.

A COLONIALIDADE DO PODER INDIGENISTA: POR UMA ETNOGRAFIA DO INDIGENISMO LATINO-AMERICANO EM PERSPECTIVA COMPARADA

Por mais que sejam abundantes os trabalhos sobre o indigenismo e as políticas indigenistas, pensar comparativamente o indigenismo enquanto objeto é uma atividade que desperta pouco interesse fora do campo acadêmico ou indigenista, o que não deixa de ser um paradoxo considerando a projeção mundial das populações indígenas e tribais, suas culturas e seus direitos. Se definições consensuais de indigenismo e políticas indigenistas são difíceis de obter —justificando o exercício acima de revisão e aproximação de concepções sobre o tema em obras de autores localizados em diferentes momentos e contextos nacionais— trabalhos etnográficos que partam da ideologia indigenista para pensar a disseminação de definições, métodos e ideais para lidar com o “problema indígena” na América Latina têm se mostrado extremamente raros, para não dizer casuais e esparsos. Entretanto, suas contribuições são reveladoras.

Além do precursor trabalho de Maxim Repetto (1997) em torno das políticas indigenistas para os Mapuche no Chile e Argentina: “Políticas indigenistas en el Cono Sur: Argentina y Chile frente a los Mapuche, Siglos XIX y XX”; Alcida Ramos (2002, 2009) tem se dedicado a um projeto de pesquisa comparativa dos indigenismos nacionais na América Latina. Repetto e Ramos têm privilegiado em seus trabalhos comparações entre países com configurações sociodemográficas e interétnicas semelhantes no que tange às correlações de forças entre populações indígenas e sociedades nacionais. Esses trabalhos ambicionam extrapolar, pela comparação, os respectivos contextos nacionais como contextos inclusivos e auto-explicativos do modo como povos indígenas são/serão tratados nesses países. A “questão indígena” é, desse modo, liberada de seu confinamento nacional para se converter em objeto sociológico de relevância regional e internacional, proporcionando novas hipóteses e precauções sobre os rumos da convivência interétnica na região. Nas palavras de Ramos (2002, 260): “Ao comparar Colômbia e Brasil [por exemplo] espero adquirir um melhor sentido das tendências subjacentes que levaram às medidas pró-indígenas incluídas nas constituições da Colômbia em 1991 e do Brasil em 1988. Essa é uma tentativa de compreender porque os Estados nacionais tem se mostrado tão “magnânimos” com relação aos índios, se me permitem a ironia” (tradução minha).

Outra contribuição etnográfica de ordem comparativa, superando distanciamentos arbitrários entre a América Algo-Saxã e a Latina pela elucidação de sua interdependência, é a tese de Thaddeus Gregory Blanchette intitulada: “Cidadãos e selvagens: Antropologia Aplicada e Administração Indígena nos Estados Unidos, 1880–1940”, defendida em agosto de 2006 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Blanchette (2009, 50) acompanha o movimento de internacionalização do *Indian New Deal* promovido por John Collier como uma forma de “resolver os problemas dos índios”, em suas palavras:

John Collier empenhou-se pela internacionalização do *Indian New Deal*, forjando alianças com indigenistas de todos os países das Américas e, em particular, com Moisés Sáenz e Manuel Gamio, dois indigenistas mexicanos. Junto com Sáenz, Collier fundaria o Insti-

tuto Indigenista Interamericano (InInIn), virando o primeiro presidente da organização, enquanto Sáenz assumiu o cargo de diretor. Nesse sentido, então, podemos afirmar que muito do que hoje é considerado apropriado com respeito à administração indígena e às relações entre os governos estaduais e federal e as políticas indígenas nas Américas pode ser retracado direta ou indiretamente até essa aliança inédita entre indigenistas estadunidenses e americanos.

Um traço comum a esses estudos comparados do indigenismo é a ênfase dada ao Estado e às políticas indigenistas oficiais como forma de empreender uma etnografia do Estado ou da Nação. Dito de outro modo, abordagens comparativas ao indigenismo têm se dedicado a reconhecer as variadas formas adquiridas pelo pensamento social e pela práxis política sobre os índios nas Américas, e na América Latina em especial, interpelando até que ponto as transformações e movimentos do pensamento social e das ações indigenistas contemporâneas traduzem, de fato, rupturas mais do que continuidades com seu passado integracionista. O que tem sido deixado de fora das análises é o estudo dos efeitos reais do indigenismo e das políticas indigenistas como prática de dominação interétnica e as respostas e reelaborações indígenas a essa dominação. Como mencionado anteriormente, faz-se necessário investir na elaboração de conceitos e abordagens ao indigenismo e às políticas indigenistas dos Estados nacionais enquanto ideologias e práticas de dominação interétnica que engendram regimes próprios de indianidade para os povos indígenas, prescrevendo os limites e possibilidades de sua auto-determinação no “interior” dos mesmos Estados nacionais.

O conceito de “colonialidade do poder” e as interpretações dele decorrentes são exemplares do tipo de trabalho intelectual a ser produzido nesse sentido. Devemos ao sociólogo Aníbal Quijano a elaboração e divulgação da colonialidade do poder como um conceito elucidativo do padrão de poder constituído a partir da colonização das Américas como espaço de fundação e reprodução do capitalismo colonial/moderno eurocentrado. Segundo esse padrão de poder, o processo colonizador produziu historicamente a América Latina a partir de dois eixos fundamentais:

a codificação das diferenças entre conquistadores e conquistados na idéia de raça, ou seja, uma supostamente distinta estrutura biológica que situava a uns em situação natural de inferioridade em relação a outros. Essa idéia foi assumida pelos conquistadores como o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação que a conquista exigia [. . .] Por outro lado, a articulação de todas as formas históricas de controle do trabalho, de seus recursos e de seus produtos, em torno do capital e do mercado mundial. (Quijano 2005a, 228)

Quijano contribui com uma perspectiva sociológica distinta daquela trazida por Bonfil Batalla, Favre e Ramos, em particular, pelo fato de optar pela elucidação das relações de poder existentes entre povos indígenas e Estados nacionais, que vem a ser um dos focos de análise da perspectiva de Souza Lima no Brasil, em lugar dos processos culturais e identitários muitas vezes abordados por antropólogos como uma forma de se esquivar do problema da assimetria de poder. Em artigo publicado também em 2005, Quijano se propõe abrir duas questões acerca do atual padrão racializado de poder denominado “colonialidade do poder” frente

aos movimentos indígenas e Estados nacionais latino-americanos. Em sua análise os principais produtos da experiência colonial que se atualizam nisso que se está definindo aqui de indigenismo, são (Quijano 2005b, 14–16):

1. A “racialização” das relações entre colonizadores e colonizados;
2. A configuração de um sistema de exploração que articula em uma única estrutura todas as formas de controle do trabalho (escravidão, servidão, pequena produção mercantil, reciprocidade, capital) para a produção de mercadorias para o mercado mundial, sob a hegemonia do capital, outorgando ao sistema seu caráter capitalista;
3. O eurocentrismo como novo modo de produção e controle da subjetividade e do conhecimento; e
4. O estabelecimento de um sistema novo de controle da autoridade coletiva em torno da hegemonia do Estado e de um sistema de Estados.

Raça e controle do trabalho se entrelaçam, portanto, na definição das técnicas de dominação interétnica que serão acionadas para a administração dos índios no período colonial, com consequências observáveis nas relações interétnicas até os dias atuais, em especial sobre as identidades étnicas e movimentos etnopolíticos em construção vis-à-vis os processos de construção nacional e formação dos Estados latino-americanos:

A formação de relações sociais fundadas nessa idéia, produziu na América identidades sociais historicamente novas: *índios*, *negros* e *mestiços*, e redefiniu outras. Assim, termos como *espanhol* e *português*, e mais tarde *européu*, que até então indicavam apenas procedência geográfica ou país de origem, desde então adquiriram também, em relação às novas identidades, uma conotação racial. E na medida em que as relações sociais que se estavam configurando eram relações de dominação, tais identidades foram associadas às hierarquias, lugares e papéis sociais correspondentes, como constitutivas delas, e, conseqüentemente, ao padrão de dominação que se impunha. Em outras palavras, raça e identidade racial foram estabelecidas como instrumentos de classificação social básica da população. (Quijano 2005b, 228–229)

Tais “instrumentos de classificação social básica da população” constituem objetos empíricos de análise reconhecíveis no cotidiano administrativo, econômico e político dos Estados nacionais latino-americanos, principalmente se pensados enquanto hierarquias de alteridade que organizam através de estereótipos o mundo social e as relações interétnicas no seu interior. Denominações raciais classificatórias aplicadas aos “índios” como: “bandos”, “tribos”, “silvícolas”, “campesinos”, “povos da floresta”, “grupos étnicos indígenas”, “comunidades indígenas”, “povos indígenas”, etc., a lista pode facilmente chegar a dezenas de termos e sub-termos que são acionados de incontáveis formas e contextos retóricos em diferentes países, denotando intrincados sistemas classificatórios onde os índios surgem como coletividades racial e culturalmente diferentes dos “brancos” e representantes de um estado permanente de transitoriedade até sua completa des/integração.

Uma etnografia comparada do indigenismo latinoamericano deve se valer, portanto, da observação direta de agentes e agências indigenistas em ação junto a povos indígenas específicos em situações históricas particulares (Oliveira Filho 1988) aliada ao conjunto de textos, documentos, legislações (*corpus inscriptionum*,

para aludir aos termos de Malinowski) e suas correspondentes práticas administrativas, políticas e jurídicas na qualidade de discursos articulados por uma ordem indigenista para grupos, comunidades e povos indígenas concretos que culminam na invenção e reinvenção da indianidade desses mesmos povos (e seus direitos) do modo mais conveniente aos projetos de consolidação do Estado nacional. Uma etnografia considerada nesses termos deverá almejar uma compreensão “de dentro” dos respectivos campos indigenistas interétnicos de modo a não pressupor conteúdos idênticos para termos e ações semelhantes em diferentes países, mas que possuem sentidos muito diferentes para as sociedades envolvidas, como sugere o próprio sentido do termo “índio” para diferentes povos indígenas em diferentes contextos nacionais. Se a des/integração promovida pela ideologia indigenista é construída nesse trabalho como horizonte ideológico comum de comparação dos indigenismos latino-americanos, deve restar claro que isso não significa dizer que diferentes países conduzirão seus processos civilizadores sempre do mesmo modo e de forma idêntica entre si. Pensar comparativamente a semelhança não é o mesmo que anular as diferenças e nuances existentes.

À ordem indigenista mais ampla se desenvolvem e vinculam distintos e sucessivos regimes de indianidade no interior dos quais é exercida e praticada a política interétnica nos respectivos países da região pressionando os povos indígenas a se ajustar, adaptar, reagir, resistir, transformar de modo cada vez mais articulado e criativo nos respectivos contextos nacionais nos quais estão inseridos. Esses aspectos têm impactado e transformado a visão sobre a “questão indígena” na América Latina. Ou seja, da questão indígena como um problema doméstico de “integração à nação” passamos à questão indígena como um problema regional da “fragilização dos Estados latino-americanos” pela ascensão dos movimentos indígenas e a conquista de direitos coletivos à auto-determinação.

Em suma, estamos diante de sistemas classificatórios, enquanto sistemas de conhecimento ou saber-poder, em permanente redefinição pelo confronto político engendrado no campo indigenista interétnico. Abordar etnograficamente as variações classificatórias das sociedades latino-americanas com relação aos povos indígenas e vice-versa, deverá elucidar o fato de que os instrumentos de classificação social básica do colonialismo produziram a partir de categorias-mestras como: “propriedade”, “mais-valia”, “indivíduo”, “mercadoria”, etc., uma ordem “racial” naturalizada que é acionada tanto pelo pensamento social e pela práxis indigenista na manutenção dos índios numa posição hierarquicamente inferior e liminar quanto é manipulada pelo pensamento político e práxis dos movimentos indígenas no enfrentamento da violência estatal através do sistema internacional de proteção aos direitos humanos (Ramos 2002). Como ressaltou Quijano (2005b, 229): “De fato, raça é uma categoria aplicada pela primeira vez aos ‘índios’, não aos ‘negros’. Deste modo, *raça* apareceu muito antes que *cor* na história da classificação social da população mundial”.

Entretanto, saber quando a noção de raça surgiu é diferente de saber para quê e como continua sendo mantida em distintos regimes de indianidade vigentes nas sociedades latino-americanas através do indigenismo. Sabemos que é através de classificações raciais que os índios são mantidos ideologicamente no pólo oposto

do sistema classificatório como destituídos de “lei”, “governo”, “propriedade”, “Estado”, “ciência”, como observou Pierre Clastres (1988) em sua crítica à visão desses povos como “sociedades sem Estado”, ou na posição intermediária de pessoas e grupos sem “cultura própria”, “língua”, “costumes”, “rituais”, “fenótipo”, decorrente do processo des/integrador a que foram submetidos. Nesse sistema classificatório os índios nunca chegam a ser sujeitos de direitos plenos. As políticas indigenistas se fundam e se justificam como medidas de preenchimento desta liminaridade classificatória, proporcionando uma estadia paliativa no lugar de uma cidadania efetiva.

Esse estado de coisas tem se dado em dois momentos paradigmáticos e antitéticos. O primeiro, atrelado ao projeto nacionalizador, conferiu às políticas indigenistas a “integração”, “educação”, “desenvolvimento”, etc. dos povos indígenas. O segundo, atrelado ao novo constitucionalismo multicultural na América Latina, redireciona as políticas indigenistas para “reconhecer”, “proteger”, “etnodesenvolver”, etc. as populações indígenas da des/integração promovida pelo projeto nacionalizador anterior (Bartolomé [2004, 2006] fala em Estado “nacionalitário”, e antes dele temos a elaboração do termo “etnocracia” por Richard Adams [1992]). No primeiro cenário os índios se vêem obrigados a mudar. No segundo a permanecerem como deveriam ter sido. Em ambos, o indigenismo, como filosofia social do colonialismo, se manifesta como ideologia de dominação interétnica ao prescrever as condições de sobrevivência física e cultural dos povos indígenas nos termos dos Estados nacionais. Já nos falaram Bartolomé e Robinson (1981, 108–109) que “o indigenismo, pois, não é mais que a alienação ideológica da realidade indígena”.

Estes apontamentos teóricos se revelam pertinentes porque elucidam a perenidade dos sistemas classificatórios coloniais na estruturação das relações interétnicas contemporâneas entre “índios” e “brancos” e seus respectivos projetos nacionalizadores (multiculturalistas, pluriétnicos, interculturais ou não). Percebe-se assim, a abrangência e profundidade do padrão de poder que impulsiona os processos de construção dos Estados nacionais na América Latina após sua experiência colonial com os índios.

Estamos em acordo com Quijano (2005b, 16) quando afirma que na região: “las cuestiones referidas al debate de lo ‘indígena’ no pueden ser indagadas, ni debatidas, sino en relación a la colonialidad del patrón de poder que nos habita, y solo desde esa perspectiva, pues fuera de ella no tendrían sentido. Es decir, la cuestión de lo ‘indígena’ en América y en particular en América Latina, es una cuestión de la colonialidad del patrón de poder vigente, al mismo título que las categorías ‘indio’, ‘negro’, ‘mestizo’, ‘blanco’”.

O estudo comparativo do indigenismo latino-americano está inevitavelmente comprometido com a reflexão sobre a especificidade dos processos de construção dos Estados nacionais modernos na região, porém articulados ao regime de poder estabelecido no seu passado colonial em seus efeitos concretos sobre populações indígenas reais. Isso significa abordar, novamente, o caráter imaginário do projeto civilizatório do “Estado nacional” e sua vocação des/integradora, conforme observou Bonfil Batalla, porém atentos aos efeitos e re-interpretações de tal pro-

jeto, em suas definições e métodos, sobre os povos indígenas, como sugerido por Bartolomé e Robinson, Souza Lima, Ramos e outros.

Para citar uma vez mais os questionamentos e argumentos de Quijano (2005b, 18–19), que estão em uníssono com a perspectiva de Bonfil Batalla em *Utopia y Revolución e México profundo*:

¿De cuál “nación” eran los nuevos estados que se constituían? ¿De los “europeos” o “blancos” que se llamaban ahora “mexicanos”, “peruanos” o “brasileños”, esto es que también se otorgaban una nueva identidad nacional? Pero estos eran una minoría realmente muy pequeña en todas partes, aunque relativamente no tanto en Chile, donde la mayoría de la población “india” no había sido colonizada y ocupaba todo el territorio al Sur del Bío-Bío y resistió aún por otro siglo antes de ser cuasi exterminada y colonizada, como lo había sido más temprano en Argentina y en Uruguay, bajo otras condiciones y con otros resultados. Por el contrario, la nacionalidad de dichos estados no tenía nada que ver con las poblaciones colonizadas de “indios”, “negros” y “mestizos”. No obstante, éstas eran la abrumadora mayoría de quienes quedaban encuadrados dentro de las fronteras de los nuevos estados. La nacionalidad de los nuevos estados no representaba a las identidades de la abrumadora mayoría de la población sometida a los nuevos estados. En rigor, originalmente les era contraria.

En ambas dimensiones fundamentales, el nuevo Estado Independiente en esta América (Latina), no emergía como un moderno Estado-nación: no era nacional respecto de la inmensa mayoría de la población y no era democrático, no estaba fundado en, ni representaba, ninguna efectiva ciudadanía mayoritaria. Era una ceñida expresión de la colonialidad del poder.

A importância desses argumentos consiste em demonstrar a incompatibilidade de convivência entre indigenismo e democracia na contemporaneidade. O desencontro entre as identidades e projetos civilizatórios indígenas e os Estados nacionais e seus projetos nacionalizadores produz o “problema indígena” como problema teórico e político na América Latina. De um lado, temos uma civilização profunda com aspirações de cidadania e igualdade que serão viabilizadas ao custo de deixarem de ser o que são. De outro lado, temos um projeto de Estado nacional que não possui densidade histórica e cultural suficiente para integrar efetivamente a diversidade cultural em um arranjo simétrico, representativo e justo que esteja à altura dos modos de vida dos povos indígenas.

Estudos comparativos que contemplem configurações interétnicas, regimes de indianidade e tradições indigenistas seculares como Brasil, México, Peru etc. poderão se mostrar reveladores dos obstáculos, desafios e respostas que povos e movimentos indígenas em interação com Estados nacionais têm construído diante de estruturas sociais desiguais e injustas para os povos indígenas.

Podemos reconhecer que a crescente mobilização dos povos indígenas hoje e a expansão de seus direitos através de um sistema de proteção internacional (Niezen 2003) tem promovido uma re-significação do indigenismo de “filosofia social do colonialismo” a uma forma de ativismo global na esteira dos princípios dos direitos humanos. Entretanto, para saber até que ponto a perspectiva dos direitos humanos consiste numa sofisticação da colonialidade do poder ao procurar expandir um sistema de direitos eurocentrado sobre populações ainda marginalizadas do sistema mundial, sem lograr a crítica e desconstrução efetiva desse

padrão de poder, é uma questão desafiadora e motivadora que novas etnografias comparadas do indigenismo deverão ser capazes de responder.

REFERÊNCIAS

- Adams, Richard
1992 "Strategies of Ethnic Survival in Central America". Em *Nation-States and Indians in Latin America*, editado pelo Greg Urban e Joel Sherzer, 181–206. Austin: University of Texas Press.
- Arendt, Hannah
2003 "Total Domination". Em *The Portable Hannah Arendt*, editado pelo Peter Baehr, 119–145. New York: Penguin Books.
- Balandier, Georges
1993 "A noção de situação colonial (1958)". *Cadernos de Campo*, no. 3: 107–131.
- Barié, Cletus Gregor
2003 *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina*. La Paz: Abya Yala.
- Bartolomé, Miguel
2004 *Gente de costumbre y gente de razón: Las identidades étnicas en México*. Cidade do México: Siglo Veintiuno Editores.
2006 *Procesos interculturales: Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Cidade do México: Siglo Veintiuno Editores.
- Bartolomé, Miguel, e Scott Robinson
1981 "Indigenismo, dialética e consciência étnica". Em *Antropologia e indigenismo na América Latina*, editado pelo Carmen Junqueira e Edgard de A. Carvalho, 107–114. São Paulo: Cortez.
- Blanchette, Thaddeus Gregory
2006 "Cidadãos e selvagens: Antropologia aplicada e administração indígena nos Estados Unidos, 1880–1940". Tese de doutorado em antropologia social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
2009 "Políticas indigenistas e cidadania no México e EUA: John Collier, Moisés Saénz e os Índios das Américas". Em *Problemáticas sociais para sociedades plurais*, editado pelo Cristhian Teófilo da Silva, Antonio Carlos de Souza Lima e Stephen Grant Baines, 45–71. Brasília: Fundação de Apoio à Pesquisa/Distrito Federal; São Paulo: Annablume.
- Bonfil Batalla, Guillermo
1981 "El pensamiento político de los índios en América Latina". *Anuário Antropológico* 79. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
2006 *México profundo: Una civilización negada*. Cidade do México: Debolsillo.
- Bruner, Edward
1986 "Ethnography as Narrative". Em *The Anthropology of Experience*, editado pelo Victor Turner e Edward Bruner, 139–155. Urbana: University of Illinois Press.
- Cardoso de Oliveira, Roberto
1976 *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira.
1988 *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Churchill, Ward
1996 *From a Native Son: Selected Essays on Indigenism, 1985–1995*. Boston: South End.
- Clastres, Pierre
1988 *A sociedade contra o estado: Pesquisas de antropologia política*, traduzido pelo Theo Santiago. São Paulo: Francisco Alves.
- Dussel, Enrique
1993 *1492: O enconbrimento do Outro*. Petrópolis: Vozes.
- Favre, Henri
1999 *El Indigenismo*. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica.
- Hall, Gillette, e Harry Anthony Patrinos
2006 *Indigenous Peoples, Poverty and Human Development in Latin America*. New York: Palgrave Macmillan.

Lafaye, Jacques

- 1976 *Quetzalcóatl and Guadalupe: The Formation of Mexican National Consciousness, 1531–1813*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1981 “Crítica ao artigo de M. A. Bartolomé e Scott S. Robinson”. Em *Antropologia e indigenismo na América Latina*, editado pelo Carmen Junqueira e Edgard de A. Carvalho, 115–117. São Paulo: Cortez.

Melatti, Julio Cezar

- 2004 “População indígena”. Série Antropologia No. 345. Brasília: Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília.

Niezen, Ronald

- 2003 *The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity*. Berkeley: University of California Press.

Oliveira Filho, João Pacheco de

- 1988 “Nosso Governo”: *Os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero/Anpocs.

Quijano, Aníbal

- 1992 “Colonialidad y modernidad/racionalidad”. *Perú Indígena* 13 (29).
- 2005a “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. Em *A colonialidade do saber*, editado pelo Edgardo Lander, 227–275. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- 2005b “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes en América Latina”. *Revista Tareas*, No. 119: 31–62.

Ramos, Alcida Rita

- 1998a *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1998b “Uma crítica da desrazão indigenista”. Série Antropologia No. 243. Brasília: Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília.
- 2002 “Cutting through State and Class: Sources and Strategies of Self-Representation in Latin America”. Em *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, editado pelo Kay B. Warren e Jean E. Jackson, 252–282. Austin: University of Texas Press.
- 2009 “O indigenismo na montagem da nação: Contrastes e convergências entre Brasil e Argentina”. *Anuário Antropológico 2007/2008*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Repetto, Maxim

- 1997 “Políticas indigenistas en el Cono Sur: Argentina y Chile frente a los Mapuche, siglos XIX y XX”. Dissertação de mestrado em antropologia social, Universidade de Brasília.

Said, Edward

- 2007 [1978] *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*, traduzido pelo Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras.

Segato, Rita Laura

- 1998 “Alteridades históricas/identidades políticas: Una crítica a las certezas del pluralismo global”. Série Antropologia No. 234, Brasília: Departamento de Antropologia/Universidade de Brasília.

Silva, Crísthian Teófilo da

- 2009 “Relatos de um certo Ocidente: O indigenismo como orientalismo à americana”. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas* 1: 12–28.

Souza Lima, Antonio Carlos de

- 1995 *Um grande cerco de paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes.

Vásquez, Ladislao Landa

- 2006 “Pensamientos indígenas en nuestra América”. Em *Crítica y teoría en el pensamiento social latinoamericano*, editado pelo Fernanda Beigel, Alfredo Falero, José G. Gandarila Salgado, Néstor Kohan, Ladislao Landa Vásquez, Carlos E. Martins, Cecilia Nahón, Corina Rodríguez Enriquez, e Martín Schorr, 11–75. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- 2007 “Los fantasmas de la subalternidad (la transformación de/en los discursos —sobre los— indígenas en América Latina)”. Série *Ceppac* No. 12, Brasília: Centro de Pesquisa e Pós-Graduação sobre as Américas/Universidade de Brasília.