

IDENTIDADE ÉTNICO-CULTURAL E MOVIMENTOS SOCIAIS INDÍGENAS *

Edgard de Assis CARVALHO**

RESUMO: A constituição das identidades étnico-culturais como uma questão teórica para a Antropologia contemporânea e o estatuto dos movimentos sociais indígenas no contexto do aparato de Estado.

UNITERMOS: Etnia; identidade étnico-cultural; etnotipo; heterocultura; consciência coletiva; mobilização política; Estado pluri-étnico.

A reivindicação da diferença e a emergência das identidades coletivas vêm-se constituindo como um dos fenômenos mais expressivos dos tempos atuais e como um dos maiores desafios explicativos para as ciências sociais e, em particular, para a Antropologia. Com efeito, o estudo das diferenças e das alteridades encontram-se remetido à análise mais ampla das relações interculturais e das relações interétnicas que constituem as nações contemporâneas. Trata-se de fenômenos coletivos novos que se defrontam numa luta titânica entre “relações de poder cada vez mais homogeneizantes e capacidades diferenciais crescentes” (3:93), como já afirmou Lefèbvre em seu famoso e discutidíssimo Manifesto Diferencialista (3).

Nesse contexto, as relações interétnicas e as consequentes identidades coletivas a elas correspondentes não devem ser apenas vistas como tipos organizacionais compostos de indicadores diacríticos que

se afirmam por conteúdos culturais próprios, nem como expressões fossilizadas de uma ordem cultural pretérita, mas como expressões ativas de uma diversidade cultural desalienadora, capaz de se expressar politicamente no conjunto da nação.

→ Seria repetitivo e redundante afirmar que essas identidades coletivas podem ser julgadas como representativas da irrupção de forças irracionais - e mesmo subversivas - que colocariam em perigo a pretendida unidade da identidade nacional e que, por isso, teriam que ser castradas na base de sua formação. Por outro lado, os estados modernos, ao se proclamarem pluriculturais reconhecem, pelo menos no plano das representações ideológicas, que o direito ao *reconhecimento* é uma das aspirações fundamentais da pessoa humana e que as reivindicações surgidas a partir das identidades coletivas, embora produto de sua inserção histórica no conjunto

* Este artigo é uma versão modificada de dois textos: “Reflexões sobre identidade étnico-cultural” e “Movimentos sociais indígenas e a Questão Nacional”, apresentados em seminários interdisciplinares ocorridos no 2.º semestre, na Faculdade de Ciências Sociais da PUCSP. Debates e críticas que tiveram lugar nas duas ocasiões suscitaram modificações nos trabalhos originais e fizeram com que os dois temas fossem integrados num só texto. As reflexões aqui apresentadas representam, no meu entender, o início de um longo trajeto teórico e empírico que a Antropologia deverá enfrentar se não quiser perpetuar-se como o antiquário da primitividade.

** Departamento de Antropologia, Política e Filosofia - Instituto de Letras, Ciências Sociais e Educação - UNESP - 14.800 - Araraquara - SP.

da nação, expressam uma nova forma de articulação e de reprodução social das chamadas alteridades.

Procuraremos abordar dois conjuntos de problemas: a constituição do conceito de etnia e a passagem para o plano da identidade étnico-cultural; as relações que essas identidades mantêm com a chamada identidade nacional e as possibilidades e limites dessa articulação.

O conceito de etnia foi construído para um campo de aplicação restrito às sociedades não-industrializadas. Embora seja também aplicado a grupos vários que integram as modernas sociedades industriais, no contexto deste artigo, o campo étnico estará referido apenas às populações indígenas *latu sensu*, mesmo que as reflexões feitas se situem num nível eminentemente teórico.

Ainda que os segmentos étnicos indígenas adquiram seu perfil básico a partir das condições concretas que cercam sua inserção na sociedade capitalista nacional, sua definição mais geral foi elaborada a partir de duas características: a posse de um código lingüístico próprio, porém distinto da língua nacional oficial e um conjunto de práticas socioculturais específicas, de preferência rotuladas como tradicionais, não-tecnologizadas ou mesmo arcaicas.

Assim concebidas, as etnias foram entendidas como conjuntos coletivos fechados, relativamente duráveis, com passados ancestrais comuns e estruturas materiais regidas pelos canais do parentesco e habitadas por cosmologias míticas resultantes das regulações, estratégias e limites que conformam a "pensée sauvage". Se no plano da padronagem cultural, essas características são inquestionáveis para definir a diferença e a constituição do alter, sem dúvida as duas variáveis - língua/cultura - apenas apontam para a constituição da dimensão simbólica, para a rede concreta dos significados, para a construção do vocabulário social.

Geertz (2) sintetiza com muito acerto essa tendência ao afirmar que "olhar as dimensões simbólicas da vida social - arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum - não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não-emocionalizadas; é mergulhar no meio delas. A vocação essencial da antropologia interpretativa não é responder às nossas questões mais profundas, mas colocar à nossa disposição as respostas que outros deram - apascentando outros carneiros em outros vales e assim incluí-las no registro de consultas sobre o que o homem falou" (2:40, 41).

Esse "registro de consultas" inclui, sem dúvidas, o binômio língua/cultura, mas não *constitui* o fato étnico, pois esse se inscreve num contexto sociopolítico mais inclusivo, constituído por um modo de historicidade que impõe limites efetivos ao livre exercício do agir e do pensar constituído pelo conjunto de práticas socioculturais que dão significado às ações coletivas dos grupos "diferentes".

Talvez por isso alguns antropólogos considerem que a etnia não se assenta num campo cultural e nem social propriamente ditos, passando a considerá-la como um conjunto de relações contraditório e instável entre a padronagem cultural e o movimento da história, dos contatos, da dominação econômica e política. Balandier (1) desde 1954 com o conceito de "situação colonial" e, mais precisamente, nos anos setenta se encaminha para esta direção ponderando que "as sociedades ditas tradicionais" (assim como as outras) nunca estão "feitas", mas são sempre problemáticas e em processo de engendramento. Elas se constroem segundo as três dimensões convencionais de tempo: um passado que valida, um presente que atua pelas práticas codificadas dos atores sociais, um futuro que se anuncia como um perigo para a pura e simples reprodução social (1:213).

Foi exatamente a captação dessas três dimensões que parece ter escapado à maioria das análises antropológicas que dirigiram sua interpretação mais para os sistemas ideacionais e para as instituições enquanto isolados empíricos significativos, do que para o conjunto de contradições, crises e formas de dominação que cercaram as sociedades “frias” e impermeáveis ao fluxo histórico. Para aqueles modos de conhecimento, as etnias sempre foram entendidas como algo marginal à prática histórica e algo marcado pela conformidade e pelo consentimento, pela resistência a qualquer modificação estrutural perturbadora. “Elas escapariam à história porque produzem pouquíssima desordem” (5:5) diria Lévi-Strauss em seu intento preservador das “sociedades autênticas” e “solitárias”.

Nesse contexto, era praticamente impossível apreender o fato étnico em suas dimensões políticas e econômicas, dado que essas se apresentavam como praticamente externas ao tratamento antropológico, sempre obcecado em desvendar o quadro interno das instituições, os padrões reiterativos a elas referidos, aparecendo a identidade étnica como o conjunto das práticas culturais que permitiam o contraste entre grupos sociais no exercício de sua diversidade.

Talvez o conceito de etnia só possa mesmo ser válido para os grupos “primitivos” isolados. Nesses, poder-se-ia pensar numa certa homogeneidade da cultura e colocar o binômio etnia/cultura em planos coincidentes, não havendo, portanto, necessidade da construção de uma relação de identidade. Em termos simples, a identidade étnico-cultural é um meio de seleção e rotulação, e não deve estar referida apenas a modos de comportamento observados pelo investigador ou enunciados pelos informantes. Ela é algo mais do que uma generalização indutiva construída com base num conjunto de dados empíricos, ou do que um modelo ideal. A identidade étnico-cultural se encontra presente

em segmentos sociais que não se pensam como totalidades únicas, como os grupos isolados, mas sim que se afirmam como partes de um todo que lhes imprime a rotulação da diferença, diferença essa que é sempre vista como uma ameaça que deve ser neutralizada e mesmo evitada.

No entanto, a identidade étnico-cultural é, sem dúvida, um conceito que possui uma grande amplitude e que requer um campo de delimitação mais preciso. Muitas vezes identificado à existência de formas comunitárias e/ou coletivas, pressupõe comumente a idéia de uma “cultura” própria, ou melhor, de uma configuração cultural distinta, mesmo que moldada pela produção desejante. Para a delimitação desse campo cultural, as ciências sociais têm-se utilizado do conceito de etnotipo, ainda que esse se volte para uma visão demasiado sistêmica e substancialista do problema da identidade.

De modo geral, o etnotipo encontra-se referido a um sistema simbólico de significações e vincula-se a duas abordagens principais: a abordagem sistêmica e a semiótica. Para a primeira, o etnotipo - uma espécie de mentalidade coletiva - vincula-se ao sistema cultural como base dos inputs e outputs que se formam para a produção e emissão das mensagens culturais. Assim, “o etnotipo (enquanto modelo de referência) poderia ser, a justo título, considerado como um substrato da vida cultural, logo como um elemento do sistema cultural, enquanto que a etnia - ou mais amplamente a nação - constituiria o eixo, o pivô do sistema societário em seu conjunto” (7:24). O etnotipo atuaria como uma espécie de filtro capaz de selecionar a cadeira de interferências negativas e positivas, com o objetivo maior de garantir não apenas a integração do sistema cultural, mas de todo o ecossistema e, em sentido mais amplo, faria parte da estrutura interna da etnia.

Insuficiente pela sua própria constituição, enquanto abordagem demasiado

integradora ou funcional, a abordagem semiótica surge como uma espécie de complementação que tenderia a superar os limites sistêmicos, com o objetivo de desvendar o campo semântico e as regras do código de etnotipo. Esse código encontra-se referido a um nível supralinguístico e se compõe de “conjuntos de regras que definem condutas culturais que se incluem no discurso (código retórico) ou em outros sistemas de signos (código simbólico, código estético, código mítico, código ideológico, ou mais amplamente código da polidez, da vestimenta, da moda, da cozinha etc...)” (7:29).

Em suma, o etnotipo seria uma espécie de matriz significativa, ordenadora de condutas, que só se tornaria manifesta em condições específicas que exigissem o confronto com outras culturas. Internamente, a função social do etnotipo seria latentemente constituída por uma personalidade coletiva, sistemicamente estruturada, responsável pela seleção dos inputs e por sua transformação em condutas reais, individuais ou coletivas. Em nível mais profundo e formal, o etnotipo comportaria o *modelo* cultural, depositário de todas as regras, que seria, por sua vez, o operador das práticas sociais e, ao mesmo tempo, o locus onde essas práticas encontrariam sua significação mais acabada.

Se, no plano formal, o conjunto dos etnotipos poderia vir a fornecer visão descritiva ampla dos sistemas societários em suas articulações internas e em suas redes de comunicação, enquanto compostas de códigos que performam as condutas sociais, no plano histórico o conceito, evidentemente, daria conta das *situações* em que essas configurações sócio-culturais se defrontaram. Essas situações múltiplas foram caracterizadas não por um processo de colaboração de culturas, mas por relações de dominação colonial e neocolonial que procuraram, a todo custo, negar a “autenticidade” do mundo não-capitalista que se apresentava com contornos étnicos diferenciais. Desde Balandier

— e, posteriormente, com a antropologia marxista — que a noção de *situação* procurou mostrar a natureza da cirurgia colonial que castrou os contornos sócio-culturais dos chamados “povos colonizados”, justificando-a a partir de pressupostos sociocêntricos, calcados na própria expansão do mundo capitalista.

Para a visão calcada nos etnotipos, porém, o resultado maior dessa cirurgia foi, em termos gerais, a produção de uma heterocultura constituída sobre duas bases antagônicas: a da tradição e da modernidade. Ainda que essa base seja apresentada como inevitável, a heterocultura teria nascido, realmente, da expansão planetária dos mídia, irreversível, alienante, porém necessária. No plano concreto, o mundo colonizado, étnica e culturalmente diferente, procurou compensar essa irreversibilidade procurando reagir a ela através da chamada independência cultural, expressa na restauração da “pureza” das formas culturais originais.

Assim, se a condição heterocultural expressa a diferença, as relações sociais a ela subjacentes garantem a expansão dos mídia, neutraliza os “grupos étnicos” e o problema de sua identidade étnico-cultural permanece restrito a um conjunto de expressões reificadas de uma tradição já inerte. O que importa para a heterocultura é que o conjunto dos segmentos sociais “diferentes” tenham uma atitude de abertura para o futuro e isso implica, como afirma Poirier — que “não existe outra solução para as jovens nações do terceiro mundo, senão apenas a de se reapropriarem e interiorizarem os modelos (modernos) em sua perspectiva própria: a heterocultura não pode ser negada, deve ser aceita, lucidamente, como um ponto de partida, e visualizada como o preço que se deve pagar pelo acesso à modernidade” (8:58).

A perspectiva acima exposta parece não abrir possibilidades para a afirmação da diferença, pois reduz a análise a mais

um conjunto de traços dessa vez heteroculturais, e a uma cristalização dos particularismos, situando-se num contexto justificatório extremamente reacionário, onde a alienação cultural, além de ser considerada como uma modalidade natural da sociabilidade, serve de pretexto para a veiculação selvagem e irreversível de uma ideologia “modernizante”.

Numa abordagem que se pretenda histórica, a identidade étnico-cultural e a formação da consciência que lhe corresponde não se reduz, nem se sustenta como a mera diferença constatada. Essa diferença tem que ser capaz de se expressar politicamente, para que não seja folclorizada apenas no sabor de se sentir diferente e afirmar-se como tal. É aqui que o binômio língua/cultura se reinsere, não como código formal, nem como padrões singulares que permitem o exercício da diferença, mas como ação política capaz de condicionar o surgimento de uma linguagem étnico-cultural que construa um novo sujeito coletivo que se afirme no universo de uma identidade nacional mais inclusiva. Para isso, a identidade étnico-cultural deverá estar referida a uma história aberta para o acontecimento, simbolizada por uma herança cultural singular, constituída não apenas pela constatação empírica da diferença, mas também pela passagem de uma consciência étnica em si para uma consciência étnica para si, em que os traços diferenciais dariam lugar a um conjunto de reivindicações coletivas que permitissem a vivência real de uma identidade particular.

Essa mesma identidade só se tornará compreensível e ideologizada na medida em que for possível reconstruir a história e a inserção do “grupo étnico” no tecido das relações sociais mais amplas, suas formas de resistência, suas modalidades de reprodução econômico-social, suas relações políticas com o Estado e, mesmo, as condições psicológicas decorrentes do conjunto de estereótipos que a nação lhe atribui, conjunto esse que — sabemos — é

composto de preconceitos expressos ou velados, de valores negativos, de relações enfim que expressam a forma da dominação projetada sobre as chamadas sociedades sem história.

Com isso, as “etnias” deixariam de estar situadas a meio caminho do processo civilizatório e poderiam se afirmar como formas civilizatórias plenas, do mesmo modo que os estados pluriétnicos não seriam aqueles que se pretendem meros respeitadores das diferenças e que, ao se definirem desse modo, nada mais pretendem do que congelar as heranças culturais dos vários “grupos étnicos”, condenando-os a viver uma “ordem” intransitiva e cíclica. Ao contrário, esses espaços pluriétnicos seriam aqueles enriquecidos pelas contribuições culturais dos vários grupos “diferentes” neles incluídos e que mesmo uma identidade nacional forte não conseguiria apagar ou neutralizar.

Para que tal realidade fosse possível, o fato étnico-cultural teria que se transformar em fato político e ganhar espaços cada vez mais representativos no conjunto da nação, a fim de que o direito à diferença possa ser desantropologizado do ranço a-histórico dos “padrões de cultura” para ganhar lugar no eixo vivo das contradições sociais em sua totalidade, enquanto portadores de uma outra visão do dever, talvez mais igualitário, porém ciente das condições de exploração e discriminação que o restante da nação lhe dirige. Varese (9) procura sempre enfatizar essa abordagem da identidade étnico-cultural ao afirmar que ela deverá necessariamente revelar — e sem ambigüidades — as relações de dominação político-econômico-culturais. Para ele, o fortalecimento da consciência étnica poderá, igualmente, conduzir a modalidades revolucionárias plurais, desde que seja capaz de mobilizar o grupo e unificá-lo politicamente. “Não se trata de postular soluções milenaristas ou messiânicas, porquanto já demonstraram historicamente seu valor e potencialidade, mas sim de propor um núcleo estra-

tégico facilmente identificável e apto a promover a coesão, unificar e mobilizar a consciência coletiva do grupo” (9:128).

Em resumo, a identidade étnico-cultural poderia conduzir ao fortalecimento da consciência de classe, na medida em que “projetos plurais” fossem capazes de desenvolver estratégias de ação múltiplas dos segmentos sociais envolvidos. Nesse plano estratégico e prospectivo é que a língua deve ser colocada. A mobilização lingüística deverá objetivar a reposição do patrimônio cultural do grupo, de sua história, assim como deverá criar termos que dêem conta de novas situações sócio-políticas. As “etnias” terão, assim, de superar os limites imanentes à oralidade, para que seus mitos e suas formas de vida deixem de ser entendidos como fabulações que não encontram respaldo no nível de desenvolvimento das forças produtivas. Para se perpetuarem, não terão apenas de tratar da reconstrução do seu passado histórico, mas viver ativamente as condições do presente, institucionalizando sua presença no estado nacional, como afirma enfaticamente a posição de Varese, para serem reconhecidos como pessoa humana e como personalidade que “vale” juridicamente para o aparato do Estado.

Uma identidade que não funciona como muleta, ou seja, uma identidade verdadeiramente humana é aquela que se afirma na diferença e pela diferença enquanto sujeito coletivo, enquanto identidade coletiva capaz de criar em torno de si um *projeto* que reunifique as diferenças étnico-culturais num contexto mobilizador mais amplo, sócio-político em sua essência.

Nesta perspectiva, o problema da identidade étnico-cultural se articula com o da identidade nacional deixando de ser reduzido a uma mera opressão cultural do sistema dominante, do mesmo modo que a identidade nacional não se reduz a uma cultura autóctone incapaz de unificar ideológica e politicamente os vários seg-

mentos sociais que compõem a nação. Ideologizada como obstáculo a um processo nacional que se pretende integrativo, a formação das identidades étnico-culturais deverá revitalizar esse mesmo processo, ao engendrar como o restante da nação novas articulações, novas alianças, novas composições das relações de poder que terão de passar a considerar as formações étnicas não como um conjunto de relações cristalizadas e expressas por uma “cultura material e espiritual” identificadas por traços empíricos pertinentes, centradas em si próprias, mas formas sociais ativas, atadas organicamente com as relações sociais mais amplas que, em última instância, definem e condicionam sua reprodução social no tempo e no espaço.

Essas considerações de natureza teórica sobre a identidade étnico-cultural poderiam ser ampliadas por algumas reflexões sobre a natureza dos movimentos sociais indígenas e o papel que são chamados a desempenhar na complexa tessitura que cerca a constituição do problema nacional e a possível politização étnica.

No momento presente, se uma certa nostalgia do conjunto da sociedade pelos “tempos antigos” se amplia no sentido de se reaprender as línguas indígenas e de se valorizar o capital simbólico contido na diversidade cultural, no plano da dominação geral a que se encontram submetidas e vinculadas, as etnias indígenas, vêm, por vezes, de modo ainda contraditório e difuso, afirmar-se enquanto portadoras de uma subjetividade real que necessita de canais efetivos de participação política no contexto na Nação como um todo. No plano conjuntural, tudo leva a crer que os movimentos indígenas terão de se adaptar às formas modernas da reivindicação minoritária, expressas pela articulação política consubstanciada em formas de representação, tais como as Uniões de Nações Indígenas, as Federações, as Confederações Étnico-Culturais e pelo apoio de entidades cuja origem está na própria sociedade civil.

Nos Estados Unidos, por exemplo, essas modalidades políticas de reivindicação étnico-cultural, do direito a ser diferente, procuram estar sempre apoiadas num diagnóstico mais global da situação indígena que transcenda o conhecimento localizado e particular que os etnólogos pretendem possuir dos grupos que estudam e que, por vezes, ilustra que a diferença simplesmente existe e que essa se expressa em cosmogonias, em mitos, enfim numa espécie de carta cultural destinada a integrar o “museu das culturas primitivas”.

Nessa direção, um relatório de 78 publicado pelo Conselho Internacional de Tratados Indígenas sobre a situação econômica dos índios norte-americanos demonstrava que 75% deles sofria de desnutrição e das enfermidades daí decorrentes. Um entre cada 3 índios morre antes de atingir 6 meses de idade e as taxas de desemprego alcançavam 75% e mesmo 90% nos meses de inverno. O que faz o governo diante disso? pergunta o referido relatório. O Governo trabalha em colaboração com os monopólios que proporcionam esses empregos. Nessas “fábricas de exploração”, os índios trabalham por um salário que representa metade do salário-mínimo norte-americano. Quando a Associação dos Índios Americanos, criada desde 1911, protesta por exemplo, a respeito dos abusos existentes na reserva dos índios Navajos, as empresas capitalistas transferem todas as suas instalações para outros países, onde talvez encontrem uma oferta de mão-de-obra mais barata do que a indígena e não sofram as pressões políticas dessa muito forte AIA. Nas pequenas reservas indígenas, ainda, a terra está arrendada a criadores de gado e mesmo a companhias mineiras ou petrolíferas.

Segundo os militantes indígenas norte-americanos, a atual luta indígena não pode estar mais orientada para um passado utópico. Ela se coloca paralelamente ao combate das chamadas minorias oprimidas e dos povos colonizados. E em

geral é resultante de uma política neo-colonial. Mas ainda, a política genocida do estado burguês capitalista se concretiza na esterelização das mulheres, na adoção de crianças índias por famílias brancas, mesmo que contra a vontade das comunidades, e por altas taxas de índios detidos em prisões. Trata-se, na verdade, de uma política de agressão contra as minorias indígenas que requer táticas de luta, não apenas voltadas para a defesa formal dos direitos humanos mas para a defesa da terra, das modalidades gerais de produção e reprodução social, e para a afirmação de uma “dialética do reconhecimento” fundada na comparação de dois modos de historicidade, para parafrasearmos o pensamento de Claude Lefort (4), dialética essa em que a “produção permanece subordinada à relação do homem com o homem e à sua inscrição em uma forma coletiva” (4:35).

É bem verdade que os movimentos indígenas enfrentam numerosos problemas que não são fáceis de solucionar. Por exemplo, além de serem incompreendidos pela sociedade nacional que os contempla com um paternalismo depreciativo ou mesmo antropológico, são muitas vezes olhados por outros grupos minoritários com grande desconfiança. Por vezes, são criticados por seu culturalismo, por suas cosmogonias, por sua aparente indiferença às lutas sociais mais amplas travadas contra a dominação de classe. Entretanto, a partir dos fins dos anos 60, os militantes indígenas se dirigem cada vez mais a uma abertura para o mundo exterior. Tratam de encontrar uma *linguagem* que permita entender melhor as tramas da sociedade nacional e uma *tática* que possibilite inserir as etnias indígenas numa unidade de luta das ditas minorias oprimidas. Nesse esforço de abertura, a *solidariedade* se abre aos outros índios: da Amazônia, do Chile, do México, Peru, Bolívia, Equador, dos EUA, da Nicarágua, todos envolvidos em problemas de identidade de terras, de exploração e mesmo — como o caso da Nicarágua o ilustra bem — em pro-

blemas mais candentes como o papel dos movimentos indígenas na construção do estado socialista.

Mesmo assim, a voz indígena tem pouca ressonância no cenário das relações internacionais. Marienstras (6) ilustrá muito adequadamente o problema, mostrando que na Conferência das Nações Unidas realizada em Estocolmo, em 1972, um dos delegados bradava que havia um protesto geral da Assembléia para que se salvassem as baleias, mas uma tímida recomendação para que se salvasse os povos “esquecidos” pela história.

Em 1974, na Primeira Conferência do Conselho Internacional dos Tratados Internacionais, os povos indígenas lá reunidos resolveram que deveriam ser reconhecidos como povos soberanos pelas instâncias internacionais e aprovaram, por unanimidade, uma moção para que fosse feita uma solicitação às Nações Unidas a fim de que os povos indígenas passassem a ser admitidos e reconhecidos como soberanos. Esse conselho obteve da ONU uma aprovação, que diríamos relativa, e atua até hoje como mais um poder consultivo entre as outras 600 organizações não governamentais, ligadas à Organização das Nações Unidas.

Em 1977, o Comitê dos Direitos Humanos da ONU reuniu o conjunto dessas organizações em Genebra para uma conferência sobre a “Discriminação contra os povos indígenas da América”. Recentemente, no Canadá, as organizações não governamentais voltaram a estar reunidas para uma nova denúncia contra a discriminação e a violação dos direitos humanos. Os povos indígenas, quando representados nessas convenções internacionais, não se limitam a uma mera denúncia individual: procuram estabelecer as alianças possíveis com outros setores através da criação de comitês de apoio na Suécia, Alemanha, França e, nas próprias nações em que residem, procuram igualmente estabelecer articulações — por vezes bastante complexas — com setores da sociedade civil e com os partidos políticos de oposi-

ção, visando não apenas um conjunto de reivindicações étnicas, mas configurando um pensamento político indígena próprio, diferenciado, capaz de propor e mesmo oferecer alternativas às sociedades latino-americanas e da América do Norte. É bem verdade que essa nova força política oriunda das organizações e dos movimentos sociais indígenas ainda não tem armas políticas organicamente constituídas, mas por outro lado, tudo parece deixar crer que sua força ideológica se encaminha numa direção que vai mais além das diretrizes ocidentais relativas ao processo histórico e à modernidade.

É evidente que os movimentos sociais indígenas nos colocam grandes desafios. Dentre eles, talvez o mais sério seja mesmo o de sua relação com o Estado, sempre pautada por um paternalismo avassalador e repressivo que acaba por impedir a politização da chamada diferença cultural. Na verdade, a idéia de um estado supranacional que abarque, dentro de suas fronteiras, grupos culturais e étnicos diversificados é relativamente recente, e além disso, soa estranha no conjunto do próprio aparato de Estado.

Nesse contexto, os povos indígenas em seu relacionamento contraditório com o poder externo, a eles próprios acabaram por se converter em “nações domésticas” que só conseguem ser reconhecidas pela “moralidade” de suas instituições e não por uma nova forma de devir, descongelado das características particulares de sua “cultura material e espiritual”, para usar de uma expressão muito cara à etnologia tradicional. Para superar essa forma doméstica de “nacionalidade” é que os movimentos sociais indígenas se colocam. Suas reivindicações não constituem e não constituirão uma ação meramente defensiva, como acreditam alguns, mas modalidades ativas que buscam recuperar politicamente a etnicidade e a identidade histórica contidas em cinco séculos de dominação e nas quais a consciência étnica e a consciência de classe estejam organicamente articuladas.

CARVALHO, E. de A. — Ethnic-cultural identity and Indian social movements. **Perspectivas**, São Paulo, 6:1-9, 1983.

ABSTRACT: *The constitution of the ethnic-cultural identities as a theoretical question to the contemporary Anthropology and the position of the Indian social movements in the context of the State apparatus.*

KEY-WORDS: *Ethnic-cultural identity; ethnotype; heteroculture; group conscience; political mobilization; pluriethnic State.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. BALANDIER, G. — *Antropo-lógicas*. São Paulo, Cultrix, 1976.
2. GEERTZ, C. — *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
3. LEFEBVRE, H. — *Le manifeste différentialiste*. Paris, Galimard, 1970. (Col. Idées).
4. LEFORT, C. — A troca e a luta dos homens e sociedades sem história e historicidade. In: _____. *As formas da história*. São Paulo, Brasiliense, 1979. p. 21-56.
5. LEVI-STRAUSS, C. & CHARBONNIER, G. — *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris, Plon-Julliard, 1961.
6. MARIENSTRAS, E. — *La resistance indienne aux Etats-Unis du XVIe. au XXe. siècle*. Paris, Gallimard, 1980.
7. MICHAUD, G. — L'ethnotype comme système de significations. In: _____. *Identités collectives et relations inter-culturelles*. Bruxelles, Ed. Complexe, 1978. p. 19-34.
8. PORIER, J. — Aliénation culturelle et hétéro-culture. In: GUY, M., dir. — *Identités collectives et relations interculturelles*. Bruxelles, Ed. Complexe, 1978.
9. VARESE, S. — Estratégia étnica ou estratégia de classe. In: JUNQUEIRA, C. & CARVALHO, E. de A., org. — *Antropologia e indigenismo na América Latina*. São Paulo, Ed. Cortez, 1981. p. 119-129.