

RODOLFO STAVENHAGEN

El Colegio de Mexico

O Legado de Colombo (Visto de Baixo)

57

Durante algum tempo transpareceu a ideia de que os povos índios viriam a desaparecer antes do final do século e de que o sonho das elites dominantes da América Latina se iria tornar realidade. A tarefa de conquista e colonização, começada quinhentos anos antes e prosseguida ao longo de todo o período republicano de integração e construção nacional, ir-se-ia, finalmente, cumprir. Mas na sua grande maioria os observadores não contaram com a tenacidade e com a vitalidade dos povos indíge-

nas, tal como também não previram que, ao aproximar da data do quinto centenário, a etnicidade índia viesse a surgir como força política e culturalmente mobilizadora.

Com efeito, o que as culturas índias da América Latina têm de admirável não é tanto o facto de exprimirem o necessário sincretismo dos últimos cinco séculos, mas antes a circunstância de, não obstante o sincretismo, a aculturação, as políticas etnocidas estatais e as forças económicas globalizantes, manterem uma identidade própria muito vincada.

É provável que existam tantas interpretações acerca do legado de Colombo quantas as maneiras de encarar o mundo moderno. O meu objectivo não é, contudo, propor aqui mais uma perspectiva pessoal sobre o significado ou alcance dessas famosas viagens, mas antes limitar-me a um aspecto específico que esteve presente desde a primeira viagem de Cristóvão Colombo e que, quinhentos anos volvidos, ainda persegue e impregna a identidade do mundo moderno e a percepção que este tem de si mesmo. Refiro-me à situação dos povos indígenas da América, e mais concretamente dessa parte do continente que geralmente se designa por América Latina.

Julgando Colombo que tinha atingido a Índia, a sua primeira reacção perante o povo que encontrou nas ilhas das Caraíbas foi de perplexidade e surpresa. Causou-lhe particular impressão — assim escreveu ele à sua rainha e protectora — a afabilidade, docilidade e candura dessas gentes. Cedo, porém, descobriu a sua principal virtude: podiam ser feitos escravos e vendidos a bom preço em Sevilha. Posteriormente seriam transformados em mão-de-obra nas

plantações de cana pertencentes à Coroa e aos proprietários de terras espanhóis, e como é óbvio podiam, ainda, ser convertidos à verdadeira fé para maior glória do deus dos Cristãos. Quinhentos anos de colonialismo e de independência republicana não bastaram para alterar o seguinte facto fundamental: seja na bacia tropical do Amazonas, seja nas terras altas dos Andes, nas plantações da América Central ou nas explorações agrícolas de alta tecnologia do vale central da Califórnia, os povos indígenas são ainda hoje vistos, no fundo, como uma força de trabalho barata e facilmente descartável e como receptáculos passivos (e necessariamente agradecidos) das crenças religiosas e seculares do séc. XX. Independentemente de outros eventuais aspectos do legado de Colombo (e cada um de nós terá certamente a sua preferência pessoal), para os povos indígenas da América tratou-se de meio milénio de pesadelo traduzido em genocídio, etnocídio, escravidão, trabalho forçado, migrações forçadas, apropriação indevida das terras e pilhagem das suas riquezas e recursos, conversões impostas, destruição das suas culturas e identidades, exploração, discriminação, injúria, segregação, marginalização e racismo. O fenómeno da conquista e da colonização deu origem, neste continente, a novas sociedades, geradas sob o signo da violência e subordinadas à ideia de que todos os homens — e mulheres — são passíveis de exploração (especialmente os de pele escura). Com efeito, o que é verdadeiramente de admirar é que os povos indígenas tenham conseguido sobreviver como tal.

Actualmente, contudo, e só na América Latina, são mais de quatrocentos os diferentes grupos de indígenas que, perfazendo um total de cerca de 40 milhões de pessoas (consoante os critérios de definição e classificação utilizados), estão a viver de uma forma consciente um ressurgimento cultural e político. No mais recente encontro de âmbito continental realizado pelos povos indígenas, que teve lugar na Guatemala em Outubro de 1991, foram mais uma vez salientadas as aspirações de justiça histórica relativamente às nações indígenas do continente americano, o que de resto já havia sido afirmado anteriormente, aquando do primeiro encontro do género, realizado em Quito no Verão de 1990.

Ao longo dos últimos vinte anos, e seguindo o exemplo dos seus pares da América do Norte, os índios da América Latina têm vindo a criar organizações de vários tipos, a organizar encontros e congressos, bem como a encaminhar

as suas reivindicações e exigências para os governos nacionais e para as organizações internacionais competentes. Desse modo, têm vindo a exprimir genericamente o seu desejo de serem ouvidos e de recortarem para si um espaço novo dentro das políticas e das sociedades nacionais a que hoje pertencem em resultado do processo histórico de que há demasiado tempo vêm sendo vítimas involuntárias, que o mesmo é dizer, objectos — mas raramente sujeitos — da sua própria história.

É realmente triste verificar (se me é permitido avançar um juízo moral) que, nessa América em que se permitiram todas as utopias e onde todos os sonhos foram possíveis, ainda se nega aos descendentes directos dos primitivos habitantes deste continente os direitos e as liberdades fundamentais que a moderna filosofia política atribui a todo o ser humano independentemente da raça, cor, sexo ou nacionalidade. Uma filosofia que — e essa não será a menor das suas ironias — foi gerada há quinhentos anos a partir do encontro de dois mundos, como eufemisticamente se diz hoje em dia.

Os índios eram animais ou seres humanos? Teriam alma? Será que eram “naturalmente” inferiores, estando destinados a servir os seus senhores ibéricos? Podiam — e deviam — ou não ser escravizados? E em que circunstâncias? Os soberanos cristãos podiam roubar-lhes impunemente as terras e as riquezas? Será que era justo e justificável mover-lhes guerra, destruir-lhes as aldeias e a fonte dos alimentos, derrubar os seus deuses e templos? Que direito era esse que o Papa a si mesmo se atribuiu, de dividir o mundo entre os Espanhóis e Portugueses, seus aliados? Estas questões foram debatidas em profundidade por teólogos e escolares durante as décadas que se seguiram ao desembarque de Colombo nas Caraíbas. As respostas a tais perguntas foram diversas, conforme os interesses específicos a defender. Francisco de Vitória, que pôs em causa a legitimidade das pretensões da Coroa espanhola relativamente ao Novo Mundo, é geralmente considerado o pai do direito internacional. As atrocidades cometidas pelos primeiros colonos sobre os nativos foram denunciadas por Bartolomeu de las Casas, que por sua vez foi desacreditado perante a Coroa pelos interesses poderosos que as suas acusações vieram ameaçar.

Mesmo que Colombo não tivesse “tropeçado” naquela ilha das Caraíbas, o facto é que mais cedo ou mais tarde alguém o haveria de fazer (na verdade, outros navegadores europeus

já antes haviam atingido a América), pelo que a subsequente história do mundo não teria sido muito diferente. A colonização da América não foi senão mais um estágio do processo contínuo que foi a expansão militar e comercial espanhola e portuguesa, a qual tivera o seu início vários séculos antes na Península Ibérica, na área do Mediterrâneo e ao longo da costa de África. Recorde-se que 1492 não é apenas o ano da descoberta da América, mas é também o da expulsão dos judeus da Espanha e o da vitória dos castelhanos sobre os muçulmanos em Granada, que veio consolidar o poder espanhol sobre a maior parte da península.

Não obstante o governo régio ter acabado por se convencer a condenar a escravatura e a servidão institucional (o sistema de *encomienda*) e a considerar os índios como vassalos livres do rei, o facto é que, ao nível local, os interesses económicos dos colonos em geral prevaleceram sobre os da Coroa. O resultado foi um sistema de exploração económica (nos campos, tal como nas minas e nas oficinas) e de opressão política e clerical que agridou a população indígena e a condenou a uma situação de permanente pobreza, dependência, passividade e subordinação. A conquista militar, associada aos maus tratos exercidos sobre a população, à destruição ecológica, à desarticulação cultural e política e a epidemias até então desconhecidas que, trazidas pelos Europeus, dizimaram as populações indígenas, dera origem, já em finais do séc. XVI, a uma catástrofe demográfica como o mundo jamais vira. Segundo algumas estimativas, a população índia da América, que se calcula que em 1492 fosse de 50 milhões de pessoas, viu-se reduzida em 90% no espaço de menos de um século. Não é fácil às nossas consciências modernas fazerem bem uma ideia do impacto que um tal desastre terá representado para as subsequentes gerações de povos indígenas e para as respectivas culturas.

Há muito que certos autores espanhóis se queixaram da chamada Lenda Negra, alegadamente inventada na Europa do Norte com o objectivo de denegrir os actos praticados pela Espanha no Novo Mundo. Esses autores atribuíram a lenda aos desígnios malévolos dos seus rivais britânicos na expansão imperial, esforçando-se, pelo seu lado, por propagar aquilo a que se poderia chamar uma Lenda Branca, focando todas as consequências benéficas resultantes da colonização e cristianização da América. As presentes discussões em

torno das celebrações oficiais dos quinhentos anos do Descobrimento da América não deixam de estar relacionadas com esta velha e por vezes bem acesa polémica.

Durante trezentos anos, a estabilidade do sistema colonial foi assegurada por uma estrutura rígida de estratificação social e racial. À semelhança do que viria a suceder nos restantes contextos coloniais a partir de então, os Europeus e seus descendentes mantiveram o seu domínio controlando os recursos, o poder, e a ideologia religiosa. Mesmo assim, sempre se verificou uma certa mistura racial envolvendo índios, africanos e europeus. Daí que, progressivamente, à medida que a população começou de novo a crescer no séc. XVII, se assistisse ao surgimento de um novo elemento étnico, os *mestiços*, elemento esse que veio ocupar os degraus intermédios da escada sócio-económica.

Se alguns índios houve que se adaptaram muito rapidamente às novas estruturas (e inicialmente os Espanhóis procuraram cooptar a nobreza índia, no que foram bastante bem sucedidos), os camponeses índios é que tiveram que suportar o fardo mais pesado da dominação colonial e clerical, como sempre acontece com os camponeses em toda a parte. A uma tímida tentativa inicial de governação indirecta cedo se seguiu a administração directa, exercida por um vice-rei e por uma burocracia pesada, cuja influência é ainda hoje detectável nos sistemas burocráticos de governo existentes na América Latina. A resistência passiva e surda manifestada pelos índios em face dos desígnios dos senhores coloniais foi, provavelmente, uma atitude mais comum — e, em última análise, mais eficaz com vista à sobrevivência — do que as esporádicas insurreições e revoltas indígenas, as quais geralmente terminavam em repressão violenta e na redução ainda mais drástica da já escassa autonomia que as comunidades indígenas detinham. As *jacqueries* camponesas nunca atingiram as proporções de revoluções sociais de massas, como se poderia esperar, se bem que em alguns casos — como por exemplo a revolta de Tupac Amaru, ocorrida no Perú nos finais do séc. XVIII — tenham levado o poder do vice-rei espanhol à beira do colapso. A revolta de Tupac Amaru, tal como algumas outras insurreições índias, teve uma componente de protestos de carácter económico e étnico. Muitos destes movimentos revestiram-se de uma feição milenarista; idealizava-se um passado áureo, que por sua vez era projectado num futuro utópico a que se juntava um certo fervor religioso e ideológico.

Por volta de meados do séc. XVIII voltaram a levantar-se na Europa as antigas polémicas sobre a natureza do continente americano e dos seus habitantes, que tanta controvérsia haviam gerado durante o séc. XVI. A realidade americana no seu todo, desde a fauna até à flora passando pelas suas diferentes culturas e tipos humanos, era considerada selvagem e bárbara e, como tal, impropícia à civilização. Tais ataques, por sua vez, alimentaram o nacionalismo incipiente das elites intelectuais da região, que então descobriram as antigas civilizações índias (há muito ignoradas e desprezadas) e nelas encontraram inspiração onde enraizar as respectivas identidades nacionais emergentes. A idealização do passado indígena nada fez, contudo, para melhorar a sorte da população índia existente na época, cuja situação se continuou a caracterizar pela opressão, exploração e marginalização de sempre.

Acresce que a independência política relativamente à Espanha, alcançada no princípio do séc. XIX, não foi, propriamente, uma conquista das massas oprimidas, mas sim uma independência architectada e logo tomada em mãos pelas elites europeizadas, cansadas de pagar o tributo a um rei distante e desconfiadas dos ventos de liberalismo revolucionário que tinham soprado em Espanha durante as guerras napoleónicas. As revoluções independentistas da América Latina foram, naturalmente, caracterizadas por uma forte componente liberal; já foi detectada a influência que a Revolução Francesa e a Americana tiveram sobre os chefes políticos e ideológicos destes movimentos — Bolívar, San Martín, Hidalgo, Morelos... Mas os índios foram usados como carne para canhão por ambas as partes; e a verdade é que, uma vez passado o cheiro da pólvora, as oligarquias proprietárias de terras, os interesses comerciais, a hierarquia da igreja e os senhores poderosos ao nível local (os chamados *caciques*) voltaram, todos eles, a ocupar o seu "poleiro", agora ainda com mais poder do que antes e cedo acompanhados por aventureiros vindos dos impérios emergentes do norte.

Os índios tornaram-se — nominalmente — "cidadãos livres" das novas repúblicas, formando uma vasta classe inferior de gente oprimida constituída por um campesinato de subsistência, por trabalhadores agrícolas sem terras e (para usar um termo que hoje parece estar fora de moda) por um *lumpenproletariat* urbano em vias de formação. As elites republicanas tinham os olhos postos na Europa e nos

Estados Unidos, buscando aí modelos políticos, económicos e culturais. Para os índios, a emancipação política destes países, logo seguida da rápida integração dos novos Estados na economia mundial em expansão, traduziu-se, de facto, numa segunda subordinação: a que conduziu à sua integração, como força de trabalho “livre”, nas grandes propriedades e plantações. Por volta de meados do século, os regimes liberais haviam dissolvido os vastos bens da igreja bem como inúmeras aldeias comunitárias da população indígena, dando dessa forma início a um rápido ciclo de acumulação de capital através da posse privada de terras e do espoliamento em massa do campesinato indígena. Aquilo que trezentos anos de colonialismo não tinham sido capazes de fazer, foi levado a cabo com uma eficácia implacável, no século e meio que se seguiu, pelos homens de inspiração liberal e democrática que promoveram a construção das nações da América Latina. Em algumas regiões, o colonialismo formal deu lugar a um “colonialismo interno”; noutras, como é o caso da Argentina, do Brasil e do Chile — e à semelhança do que ao mesmo tempo se verificava no Canadá e nos Estados Unidos —, os índios foram varridos da face da terra através de campanhas militares sangrentas, para dar lugar a novos colonos, verdadeiros porta-estandartes do progresso e da civilização.

A propósito das figuras que presidiram à construção destas nações, é de referir que, quando confrontados com os restos de um império colonial vasto e de contornos incertos, os novos governantes da América Latina independente se abalançaram à tarefa de criação de Estados. As primeiras tentativas de unificação continental, levadas a cabo durante muitos anos pelo próprio Simão Bolívar, sucumbiram em resultado das lutas intestinas entre as facções que este deixou atrás de si e ainda por efeito da oposição interesseira dos Estados Unidos, que eram já nessa altura a única superpotência da região. Mas se já era difícil juntar os pedaços de um império envelhecido, tornava-se praticamente impossível construir nações a partir das areias movediças que eram as populações heterogéneas da América Latina. Contudo, foi precisamente isso que, bem dentro do espírito romântico do séc. XIX, as novas elites de governantes começaram a empreender. O principal obstáculo com que depararam foi, obviamente, os índios. Como seria possível criar nações modernas e civilizadas a partir de material humano tão frágil? As elites dominantes apressaram-se a fazer eco das ideo-

logias racistas que eram produzidas na Europa do Norte e nos Estados Unidos. Ou seja, embora sem negar a grandeza outrora patenteada pelas antigas civilizações da América, essas elites consideravam que o domínio colonial espanhol, associado ao deplorável processo de mistura de raças, tinha tido um efeito degenerativo sobre os povos indígenas, de que só a imigração em massa proveniente da Europa (note-se a contradição!) os poderia salvar.

De acordo com a perspectiva liberal e progressista da época, a construção de nações modernas exigia, portanto, a eliminação dos índios. Alguns Estados procederam, efectivamente, a uma eliminação física. Outros procuraram fazê-lo por meio da religião, por via legislativa, ou ainda através do ensino e do desenvolvimento económico. Os índios não foram consultados no processo de construção das nações, como de resto e de um modo geral também o não são hoje em dia. As "comunidades imaginadas" das chamadas nações latinas tiveram o cuidado de excluir a referência indígena. O modelo cultural do Estado-nação, que foi criado após as primeiras décadas de independência política e ao serviço do qual se fabricaram mitos, se compuseram canções e se escreveram manuais escolares, romances e poemas, procedeu à omissão meticulosa e deliberada das centenas, se não mesmo milhares, de línguas e de culturas indígenas que de facto, e em última instância, eram aquilo que conferia à América Latina o seu perfil e carácter únicos. Será que era possível criar o Perú enquanto nação sem atender às maiorias constituídas pelas populações camponesas dos Andes, descendentes de Tahuantinsuyu e firmemente enraizadas na terra, nas montanhas, na história e nos mistérios do seu próprio passado? E o México poderia alguma vez nascer como nação moderna, ignorando totalmente as suas mais de cinquenta etnias indígenas (cada uma delas com a sua língua e cultura distinta) e a presença difusa e profunda das civilizações Azteca e Maia, preservada ao longo dos séculos? Como poderiam a Guatemala ou a Bolívia tornar-se nações modernas sem os seus povos índios, eles que constituem de facto a maioria da população, e cuja língua de origem era uma língua indígena?

Os criadores das nações em causa passaram desconsideradamente por cima destas questões e lançaram-se à tarefa de as estruturar em torno de outros mitos, de outros valores e de outras raízes: os do invasor, do conquistador, do colonizador, do colono, do fundador, do sacerdote, do vencedor.

Contudo, nas entranhas mais profundas da América Latina (ou — dizendo talvez melhor — da indo-América?) sobreviveu uma cultura popular que, bem entranhada na vida quotidiana, foi sempre negada e proscrita por parte dos poderes estabelecidos. O séc. XIX assistiu, mais uma vez, a inúmeras sublevações e revoltas indígenas, e a guerras civis por vezes bastante prolongadas, nas quais os povos índios tentaram reconquistar os seus reinos perdidos, criar novos reinos, ou simplesmente reivindicar o seu legítimo lugar ao sol. Quando nada disso parecia possível, lutaram pela mera sobrevivência ou para ser deixados em paz. Quando, durante os tempos coloniais, lutavam pelos seus direitos contra a opressão do aparelho administrativo e contra a voracidade dos proprietários de terras, os povos indígenas tinham a possibilidade de apelar para a justiça do monarca poderoso que se encontrava do outro lado do mar, dele recebendo por vezes, de facto, um certo apoio. No período da independência republicana tal deixou de ser possível, uma vez que a última instância de poder se achava concentrada nas mãos dos próprios opressores. Num balanço global, talvez se possa dizer que o séc. XIX, com o triunfo do capitalismo industrial e agrário, foi ainda mais destrutivo para a civilização indígena do que os três séculos de domínio colonial que o precederam. Daí que a partir de então se tenha desenvolvido aquilo a que os antropólogos modernos chamam uma "cultura de resistência", que para os observadores exteriores se torna difícil, se não impossível, de penetrar e compreender.

Enquanto no período de apogeu do nacionalismo europeu a identidade nacional assentava nas raízes étnicas das culturas populares tais como eram percebidas ou imaginadas, raízes essas expressas, nomeadamente, através da língua, do canto, da poesia, das artes visuais e das lendas, na América Latina as identidades nacionais construíram-se sobre estereótipos pertencentes aos grupos dominantes, muito distantes das culturas que as rodeavam. Só ao cabo de várias gerações é que o processo de sincretismo racial e cultural — tornado inevitável no contexto do desenvolvimento capitalista e da modernização política — produziu uma categoria social nova, um tipo cultural emergente: trata-se da figura omnipresente do *mestizo*.

A *mestizaje*, ou mistura étnica e racial, transformou-se num dos processos sociais mais importantes do séc. XX, achando-se sobretudo associada à urbanização e às migrações internas. Em termos sócio-económicos os mestiços

passaram também a identificar-se com os cada vez maiores estratos médios, não pertencendo portanto, nem aos escalões mais elevados (que em muitos países continuaram a estar reservados aos descendentes das elites europeias), nem à população rural e urbana pobre, em que prevalece o elemento indígena. Enquanto processo étnico, a *mestiçaje* apenas tem significado na medida em que apresenta implicações de ordem social, cultural e política. Não existem estatísticas fidedignas quanto à distribuição quantitativa dos mestiços, tal como não existe um consenso entre os estudiosos — e muito menos uma definição concisa — sobre quem se deve considerar mestiço em vez de índio, branco ou negro. Qual, então, a relevância da mestiçagem para a América Latina contemporânea?

Essa relevância deriva do facto de os mestiços terem vindo ocupar o espaço que se entreabriu entre os extremos de uma estrutura social tradicional, polarizada em termos não apenas étnicos mas também sócio-económicos. Chegados ao séc. XX, os mestiços tinham deixado de ser uma "raça mista" e desprezada para se transformar numa nova "raça cósmica" (na expressão usada pelo filósofo mexicano José Vasconcelos no princípio dos anos vinte). Passaram, assim, a ser encarados como representantes do que de melhor havia nos dois mundos, como a síntese perfeita em termos raciais e culturais. Além disso, e o que é ainda mais significativo, os seus valores e carácter passaram a ser identificados com o novo nacionalismo. Passou então a ser moda considerar-se que na América Latina as "verdadeiras" nações eram constituídas principalmente por mestiços e que a cultura nacional autêntica era — e tinha forçosamente que ser — uma cultura mestiça.

Delinearam-se políticas educativas e culturais visando promover esta visão do mundo. O nacionalismo cultural (de que existem variadas espécies, tanto a nível dos Estados individualmente considerados como no plano regional) rejeitou, por um lado, as afinidades culturais de sinal europeizante presentes nos grupos dominantes tradicionais, bem como as influências culturais "não-latinas" vindas principalmente dos Estados Unidos através dos *mass media*. Por outro lado, esse mesmo nacionalismo cultural exigiu o desaparecimento — ou pelo menos a subordinação — de todas as manifestações culturais subnacionais não coincidentes com a nova versão da nação mestiça homogénea. Daí o aparecimento de políticas estatais *indigenistas*, destinadas a integrar, incorporar, assimilar e aculturar as populações indígenas.

O *indigenismo* consiste numa ideologia e num conjunto de políticas concebidas por não-índios com a finalidade de “nacionalizar” (ou seja, mexicanizar, peruanizar, etc...) os índios. Representando a visão do mundo dos mestiços, ele é levado à prática por razões de interesse de Estado com vista a promover a “integração nacional”. Afirma-se que é para benefício dos índios, mas estes jamais foram consultados sobre o assunto. Aquando da sua institucionalização nos anos quarenta deste século (após décadas de uma discussão que se estendeu a todo o continente), o *indigenismo* era considerado uma ideologia nacionalista de tipo progressista e liberal, atraindo para as suas fileiras um grande número de quadros idealistas e bem-intencionados (mestiços, evidentemente) e despertando reacções de simpatia nos círculos internacionais. Com o tempo, no entanto, tornou-se claro que as políticas indigenistas eram incapazes de responder às aspirações e necessidades reais das populações indígenas. O *indigenismo* tornou-se, quando muito, em mais um exemplo de retórica nacionalista, mas nos piores casos funcionou como um mecanismo de controlo político e social dos povos indígenas por parte do Estado. Seja como for, praticamente não conseguiu deixar a mais leve marca na tendência histórica de transformações económicas e sociais que fez com que os povos indígenas continuassem a estar subordinados a forças económicas situadas para além do seu controlo. O *indigenismo* acaba, afinal, por encaixar perfeitamente no quadro das políticas desenvolvimentistas (o *desarrollismo*) e na abordagem optimista do crescimento económico e do desenvolvimento que dominaram o pensamento político durante os anos cinquenta e sessenta.

Mais tarde, alguns críticos viriam a acusar tais políticas de etnocidas, isto é, de contribuirem — e de serem efectivamente concebidas — para acelerar o desaparecimento dos povos, das culturas e das línguas indígenas enquanto entidades distintas no seio dessa sociedade mais vasta que era o Estado nacional dominado pela componente mestiça. Para quem se preocupa com a história das ideias e com o impacto que estas tiveram no processo histórico, será interessante reflectir sobre o facto de os dois paradigmas mais importantes das ciências sociais a dominar o pensamento político no séc. XX — o liberalismo e o marxismo — lidarem com a problemática da diversidade étnica em termos aproximadamente semelhantes.

O liberalismo sentiu sempre — e sente ainda hoje — um certo desconforto quando as identidades de grupo se vêm interpor entre o indivíduo liberto de amarras e o Estado que tudo abrange e que se supõe representar o bem colectivo. O recente ressurgimento dos vínculos étnicos e nacionais, por vezes sob formas violentamente destrutivas, afigura-se surpreendente e chocante para todos os liberais em geral, convencidos como estavam de que esses sentimentos primários, esses atávicos demónios tribais, já há muito que haviam sido postos de parte. No quadro do estado-nação moderno, as identidades índias só serviriam, na América Latina, para retardar o processo da formação das nações. Além disso, a moderna economia de mercado exige que o indivíduo se liberte das amarras arcaicas ainda existentes ao nível comunitário e local e que se transforme num agente económico livre: a transição da *Gemeinschaft* para a *Gesellschaft* é um processo irreversível, inevitável e, claro está, desejável segundo a visão que os liberais têm do mundo. Daí que as identidades índias — na medida em que difiram do modelo cultural do Estado-nação — estejam condenadas a desaparecer e que se torne mesmo necessário fazer com que desapareçam. Caberá, então, aos governantes e tecnocratas mais esclarecidos a responsabilidade de acelerar o processo e de o tornar o mais indolor possível.

Por outro lado, o desaparecimento das culturas e dos povos índios enquanto entidades bem características constituiu também, durante muito tempo, uma premissa fundamental das abordagens marxistas relativas à transformação histórica na América Latina. Ao considerar-se que as formas indígenas de organização económica e social são vestígios de modos de produção pré-capitalista, tornava-se necessário superá-las para que a evolução social pudesse atingir um estágio de desenvolvimento mais elevado. E não sendo as culturas indígenas senão a superestrutura dessas formações sociais arcaicas, também elas teriam necessariamente de ser abandonadas na berma da estrada do processo histórico. Além disso, caracterizando-se a sociedade capitalista moderna por uma incontornável luta de classes, os índios teriam seguramente que desaparecer enquanto entidades distintas a fim de se incorporarem como camponeses e operários na estrutura de classes emergente e de lutarem juntamente com os demais trabalhadores pelos seus interesses comuns. Acresce ainda que as identidades étnicas constituem uma forma de “falsa consciência”, cuja preservação só poderá

beneficiar aqueles que gostariam de impedir a unidade das classes trabalhadoras. Assim, e de acordo com o raciocínio marxista tradicional, os índios, para se libertarem da opressão e da exploração numa sociedade de classes, teriam de deixar de ser índios.

É evidente que tanto as abordagens marxistas como as liberais contêm em si algumas verdades fundamentais. As liberdades individuais, no sentido moderno de "cidadania" e de "direitos humanos", são praticamente impossíveis de se alcançar quando o indivíduo continua a viver enredado em estruturas organizativas (como seja a comunidade aldeã tradicional) em que a individualidade é vista com maus olhos e a iniciativa individual é desencorajada e vigiada de perto para bem da sobrevivência e da preservação comunitárias. Por outro lado, tanto os índios como outras categorias sociais oprimidas têm, seguramente, interesses em comum que podem ser defendidos através da acção conjunta e da solidariedade; nesse sentido, as lutas e as transformações sociais deveriam transcender os interesses étnicos locais, em nome de certos valores mais gerais e universais.

Mas o facto de as abordagens quer marxistas quer liberais terem descurado a natureza específica da identidade índia e do seu lugar no contexto mais amplo da sociedade conduziu a atitudes e a políticas paternalistas e autoritárias que alienaram os povos índios em vez de os atraírem para uma ou outra daquelas duas posições. É evidente que nenhuma delas tinha como motivação profunda as necessidades e os interesses dos próprios povos indígenas, sendo por estes encaradas como mais uma imposição do exterior, mais uma ameaça vinda de fora.

Por volta dos anos sessenta o *indigenismo* oficial atravessou uma grave crise. As instituições indigenistas governamentais tinham-se tornado meras máquinas burocráticas, de todo irrelevantes para a dinâmica das comunidades indígenas. Estavam, de facto, em curso mudanças avassaladoras: as relações económicas capitalistas tinham penetrado até às aldeias mais remotas; a ecologia de sobrevivência de muitos grupos encontrava-se seriamente ameaçada, particularmente nas zonas de floresta tropical, "última fronteira" dos povos indígenas em geral; o espoliamento das terras e dos recursos era generalizado; as migrações de natureza laboral vieram afectar os padrões de comportamento e as relações sociais; ante o impacto da cultura de massas — ou melhor, da força colossal das indústrias culturais multina-

cionais —, os valores culturais tradicionais vinham também a mudar rapidamente. Eram, efectivamente, muitos os índios que se proletarizavam a um ritmo veloz, mas eram muitos mais aqueles que simplesmente tinham vindo a empobrecer e a ser marginalizados nos bairros-de-lata urbanos. A etnicidade índia nesta altura transformara-se também num fenómeno urbano, nas vastíssimas “cidades de camponeses” tão características do padrão de crescimento da América Latina durante esses anos. De facto, a mestiçagem crescia a passos largos nos níveis inferiores da pirâmide sócio-económica. Contudo, o despojamento cultural não significou, necessariamente, uma “integração nacional” no sentido que os ideólogos da edificação da nação tinham esperado ver surgir. As nações da América Latina continuaram a ser sociedades altamente estratificadas e polarizadas em termos económicos e sociais, situação que só se veio a agudizar ainda mais nos últimos anos em resultado das várias crises económicas (dívida externa, recessão, inflação, ajustamentos estruturais, etc.) que abalaram estes países no decurso dos anos oitenta. Por toda a parte, as convulsões políticas contribuíram para agravar a situação dos povos indígenas. As políticas repressivas de inúmeras ditaduras militares ocorridas entre os anos sessenta e oitenta fizeram-se sentir de maneira mais intensa sobre os grupos mais vulneráveis, entre os quais se contam os índios. Durante os anos das lutas de guerrilha e das insurreições revolucionárias (na Guatemala, El Salvador, Bolívia, Peru, Colômbia, etc.), os povos índios foram alvos muito especiais da violência e da brutalidade de medidas anti-insurreccionais ao estilo das usadas no Vietname, ou foram usados como peões na estratégia de “guerra de baixa intensidade” dirigida contra governos revolucionários (como foi o caso da Nicarágua). Em alguns países sul-americanos, os camponeses índios — produtores tradicionais de folha de coca, apanhados agora no meio do tiroteio entre traficantes e militares — tornaram-se também agentes involuntários e vítimas da “guerra contra a droga”.

Durante algum tempo transpareceu a ideia de que os povos índios viriam a desaparecer antes do final do século e de que o sonho das elites dominantes da América Latina se iria tornar realidade. A tarefa de conquista e colonização, começada quinhentos anos antes e prosseguida ao longo de todo o período republicano de integração e construção nacional, ir-se-ia, finalmente, cumprir. Mas na sua grande maioria os observadores não contaram com a tenacidade e com a

vitalidade dos povos indígenas, tal como também não previram que, ao aproximar da data do quinto centenário, a etnicidade índia viesse a surgir como força política e culturalmente mobilizadora.

Como foi referido acima, os grupos indígenas do continente sempre se caracterizaram — embora uns mais do que outros — por um padrão de resistência cultural, reagindo ciclicamente às formas de maior ou menor pressão exercidas pelo mundo exterior. As culturas indígenas nunca foram estáticas, e têm obviamente razão aqueles que argumentam que as culturas índias da actualidade são, efectivamente, o resultado de quinhentos anos de colonialismo e que só é possível compreendê-las em relação com a sociedade colonial dominante. É forçoso que as culturas, enquanto modelos de vida colectiva e sistemas de significação e de comunicação (e não vistas como fósseis de um qualquer passado idealizado), se adaptem às outras culturas com que vão tendo contacto e que com elas estabeleçam uma interacção. O que as culturas índias da América Latina têm de admirável não é tanto o facto de exprimirem o necessário sincretismo dos últimos quinhentos anos, mas antes a circunstância de, não obstante o sincretismo, a aculturação, as políticas etnoidas estatais e as forças económicas globalizantes, manterem uma identidade própria muito vincada.

Num mundo moderno votado às liberdades individuais, à democracia e à participação políticas, ao bem-estar económico e ao crescimento dos níveis de vida, à igualdade e à justiça sociais, os povos índios têm vindo a ser sistematicamente defraudados. E se sempre assim foi, é justamente agora, nesta nossa era da integração mundial e da comunicação de massas, que as disparidades económicas se estão a tornar mais visíveis e as injustiças sociais mais flagrantes. Os anos cinquenta e sessenta testemunharam a ascensão do Terceiro Mundo e dos movimentos de libertação nacional; foi este o período em que o colonialismo formal enquanto sistema mundial chegou ao seu termo e em que a raça branca deixou de poder ocupar sozinha, em posição confortável, o lugar do condutor. Os povos indígenas da América Latina não deixaram de aproveitar tais lições. Tal como acontecera antes entre as chamadas elites ocidentalizadas do Terceiro Mundo, que se tornaram dirigentes nacionalistas dos seus novos países, assim as políticas indigenistas na América Latina produziram uma nova *intelligentsia* indígena cujos membros se tornaram não só

agentes da transformação social (que era aquilo que os governos deles esperavam), mas também dirigentes e porta-vozes da resistência e do renascimento indígena.

Os movimentos sociais e políticos indígenas apresentam muitos aspectos merecedores de uma análise cuidada, a qual no entanto não pode ser aqui desenvolvida. Uns giram em torno da própria comunidade e centram-se nas questões locais; outros transcendem a comunidade e buscam a união entre todos os membros de uma etnia indígena determinada; outros ainda são multi-étnicos e regionais ou têm mesmo âmbito internacional. Alguns desses movimentos centram-se de uma forma consciente no factor índio e rejeitam toda e qualquer relação com as organizações não-índias; outros procuram estabelecer alianças com movimentos políticos nacionais como sejam os sindicatos, os partidos políticos, as organizações revolucionárias, etc.; certas organizações encontram-se ainda intimamente ligadas às forças renovadoras da Igreja Católica agrupadas sob a bandeira da Teologia da Libertação, enquanto outros movimentos mantêm laços estreitos com algumas seitas protestantes evangélicas que nas últimas décadas se têm revelado extremamente influentes nalgumas regiões da América Latina.

Dentro de uma grande variedade de objectivos e reivindicações específicos — em que se incluem, entre outros, os problemas relacionadas com a terra, com o território, com os recursos, a língua, a cultura, a educação, o direito consuetudinário e a organização política ao nível local —, há no seio destes novos movimentos sociais uma questão que assume um carácter fundamental: a do reconhecimento, por parte do Estado, dos povos indígenas enquanto entidades bem definidas situadas no contexto mais vasto da sociedade nacional e internacional. A questão pode ser abordada de dois ângulos diferentes, embora relacionados entre si: o da organização territorial e política do Estado, e o dos direitos humanos individuais e colectivos. Alguns Estados latino-americanos (casos do Brasil, México, Nicarágua...) aprovaram alterações constitucionais e legislativas que vêm pela primeira vez conferir um reconhecimento jurídico às comunidades e aos povos indígenas, assinalando desse modo uma mudança significativa no anterior conceito do Estado-nação como algo homogéneo e não-étnico. A Nicarágua, por exemplo, após uma série de anos bastante conflituosos, foi mesmo ao ponto de conceder, em 1988, uma autonomia regional aos indígenas e a outras comunidades étnicas

existentes na região oriental do país. O Panamá já há muitos anos que mantinha um procedimento semelhante relativamente aos índios cunas, da região de S. Brás. Desde a queda da ditadura militar chilena que os índios mapucha, do Sul deste país, vêm prosseguindo activamente uma estratégia com vista ao reconhecimento da sua autonomia regional. Após muitos anos de luta, os índios ianomãs do Brasil viram ser-lhes formalmente concedido o seu território tradicional (aproximadamente do tamanho do estado de Indiana). É provável que nos próximos anos venhamos a assistir a mais redefinições territoriais, bem como a outras medidas de autonomia regional como as que aqui se referem.

Para os representantes destes movimentos indígenas, tais mudanças não são senão o primeiro passo de uma "agenda" muito mais ambiciosa: o exercício pleno do direito à autodeterminação. Muito se tem, obviamente, discutido a propósito do direito dos povos à autodeterminação, sendo certo que, de um modo geral, não existe a nível internacional legislação que conceda esse direito às populações indígenas (nem, de resto, às minorias étnicas espalhadas pelo mundo). Não obstante a oposição que lhes é movida pelos Estados, as organizações indígenas — e em particular aquelas que se tornaram activas como organizações não-governamentais (ONG's) nos corredores das Nações Unidas e nos seus organismos especializados — têm avançado argumentos persuasivos sobre esta matéria. Apesar de existir um acordo generalizado quanto à necessidade de implementar de forma adequada todos os direitos humanos individuais universais, independentemente das diferenças de etnia ou raça, torna-se evidente que os povos indígenas continuam, por toda a parte (e quanto a isso a América Latina não constitui excepção), a ser vítimas desafortunadas de grandes atentados contra os direitos humanos.

A solução para este problema tão frequentemente esquecido e descurado não reside, porém, apenas em assegurar uma implementação mais eficaz dos mecanismos de protecção dos direitos humanos, uma vez que a persistência e a constante reprodução de tais violações se acha já enraizada na estrutura social e económica dos países em que vivemos. Afigura-se, por isso, legítimo falar de "violações estruturais dos direitos humanos", ou seja, de actos que não são só fruto de uma mente perturbada ou de uma autoridade policial ou militar alheia a controlos, mas antes o resultado de uma longa história de discriminação, exploração e opres-

são, de uma verdadeira "cultura de repressão" em que os povos índios e as suas culturas foram sistematicamente aviltados, desfigurados, difamados, negados e destruídos.

Daí que a obtenção plena dos direitos humanos individuais por parte dos povos indígenas passe pelo reconhecimento do direito que os índios têm a uma existência colectiva — ou, por outras palavras, pelo reconhecimento dos direitos dos povos, nos quais se inclui o direito à autodeterminação tal como se encontra expresso em várias cartas internacionais. Pode afirmar-se que os direitos individuais dos membros pertencentes a grupos indígenas só serão plenamente alcançados se primeiro se reconhecer a estes os seus direitos colectivos enquanto povos claramente distintos e diferenciados. É por isto que hoje em dia se batem os movimentos índios, tanto a nível local e regional como no quadro do sistema internacional para os direitos dos povos indígenas actualmente em discussão nas Nações Unidas, na OIT e no sistema inter-americano.

Talvez não seja pedir demasiado que, após meio milénio de opróbio, os descendentes dos primitivos habitantes deste Novo Mundo possam finalmente reconquistar a dignidade e a soberania que os seus antepassados perderam quando descobriram no horizonte três pequenas caravelas espanholas em demanda do Cataio. ■

Tradução de Ângela Maria Moreira