

O CTI E A ANTROPOLOGIA OU O ANTROPÓLOGO COMO “AGENTE”

Parece ter existido, até 1975, um acordo entre a Antropologia brasileira e o estado através do qual os antropólogos delegariam a este último a competência para interferir nos processos de mudança que, até aquela data, se verificariam em muitas sociedades indígenas do Brasil. Segundo este “acordo”, à antropologia cabia somente a observação neutra, a posteriori, do que se passava. Houve – é claro – razões históricas que justificaram este acordo: a proteção do Estado traria um controle sobre os grupos indígena necessário para impedir novos massacres e garantir o mínimo necessário à sobrevivência de muitos destes grupos. Os antropólogos (engajados) das décadas de 30 e 50 invocaram esta proteção e confiaram no Estado como o único instrumento eficaz para assegurar a proteção desejada. Outros acreditaram que poderiam orientar a ação do Estado (e fizeram parte dele, direta ou indiretamente, como Darci Ribeiro, E. Galvão e Nimuendajú). Mas por qual razão todos eles se recusaram a interferir e orientar a ação dos próprios índios? Ou a fazer a crítica do evolucionismo de Rondon, sistematicamente “aplicado” em muitos grupos pelo SPI? O que, pensamos, explicaria tal postura, além da fé depositada no Estado, é da ordem da teoria antropológica em voga por aquela época. O mito que foi produzido por esta teoria tinha a ver com o “processo de assimilação” das sociedades indígenas pela sociedade nacional. Esse processo, verificado e teorizado pelos antropólogos, tornou-se, na teoria, um “processo irreversível” que acabaria por transformar todas as sociedades indígenas em famílias dispersas, descaracterizadas, sem nenhuma especificidade caminhando célebre para o acamponesamento. No entanto este processo de assimilação era a meta do Estado e as ações declaradas do SPI se faziam no sentido da transformação dos “remanescentes” índios em camponeses (basta ler o relatório do SPI no Rio Grande do Sul entre 20 e 30 para se ter a certeza disto). De certo modo a antropologia tomava os objetivos políticos do Estado, sua ação declarada, por um processo objetivo e fazia desta ação algo intocável pela reflexão antropológica. A prática indigenista do SPI (e mais tarde da FUNAI) foi, durante anos, justificada pela teoria antropológica. Resultaram daí duas coisas importantes: o “ceticismo” dos antropólogos nos anos 50/60 (que não viam outras alternativas para as sociedades indígenas que a “assimilação ou extinção”) e a emergência do objeto da chamada “teoria da fricção”: o índio genérico, definido no e pelo processo de assimilação. E daí também resultou o mascaramento da impotência (prática) da Antropologia pelas razões (teóricas) do fazer antropológico: a neutralidade e o ponto de vista “não-envolvido”, de

“fora”. Esta objetividade, que não valorizava nenhum dos pólos do “contato”, só poderia deixar às diferentes agências ou agentes da “sociedade nacional” (SPI, Missões, coletores de castanha, etc.) o campo livre para a interferência. Pois à Antropologia não restava senão observar: não “tomava partido”.

Em linhas gerais, são estas as razões, práticas e teóricas, que, pensamos, conduziram a Antropologia brasileira (até a metade da década de 70) a não ver no futuro dos grupos indígenas nada além da “assimilação ou extinção”. A Antropologia, durante anos, respeitou e deu lugar para o monopólio da ação do Estado junto as comunidades indígenas.

Para a política indigenista oficial, o ponto de vista da Antropologia deve, sempre, ser “neutro”, não pode “incitar a ação” sob pena de repressão. É o caso de nos perguntarmos o que teme o Estado, já que ele controla muito mais o nosso trabalho de antropólogos de que a ação dos garimpeiros, fazendeiros e salesianos. Teme – e sempre temeu – que o nosso envolvimento com as “razões subjetivas” dos índios possa acarretar ações que levem a contestações do seu poder. E foi isto o que, acreditamos, ocorreu e tem ocorrido de 1975 para cá: o “envolvimento” dos antropólogos com a luta dos índios.

Hoje, o maior envolvimento de muitos antropólogos com as “razões subjetivas”, dos índios levou, pensamos, a uma mudança na qualidade da observação etnológica – que, ao invés de ter a “assimilação ou extinção” como seu horizonte, descobre que as sociedades indígenas guarda a capacidade de reagirem à situação de expropriação e dominação conforme seus próprios parâmetros (é a chamada “resistência”). E descobre porque esta observação se fez crítica em relação ao futuro destas sociedades e tornou-se atenta aos seus motivos.

Este envolvimento, por outro lado, não nasceu de nenhuma atitude “moral”: é a consequência da relação que mantivemos, como antropólogos, com as comunidades indígenas, e da percepção do valor político, para as comunidades indígenas, do nosso envolvimento com o seu futuro. Mas se antes os antropólogos fora capazes de identificar o papel representado pelos vários “agentes” e “agências” que interagem em um momento dado com um determinado grupo, refletiram, no entanto, muito pouco sobre seu próprio papel dentro destes grupos. O que representamos para os índios? Representamos, sem dúvida, alguém de fora, “ricos” e com algum “poder” (pois recebemos deferências do chefe-de-posto, missionário, regionais, etc.) e que valoriza justamente aquilo que, na maioria dos casos, é depreciado pelos regionais, funcionários e missionários: a sua língua, suas histórias, sua cultura material, etc. Esta é, cremos, a condição para “sermos envolvidos”. Deste ponto de vista, somos “agentes” tanto quanto o funcionário, o padre ou o

bolicheiro. Neste sentido a passagem do antropólogo por uma aldeia nunca é neutra: ele deixa a sua “marca”, ele interfere queira ou não. Por isto que muitas comunidades nos “adotam” (e varia de grupo a grupo as categorias de adoção). Mas somos considerados, em quase todos os casos, “amigos”, “compadres”, “irmãos” ou “cunhados”. É a partir destes lugares que os índios nos cobram a interferência nos seus problemas no dia-a-dia, com o seu “destino” – porque tais lugares determinam obrigações. O fato de cumprirmos ou não o papel que nos foi imposto é que determina nosso maior ou menor envolvimento, a nossa maior ou menor interferência. O envolvimento e a interferência só pode prejudicar a qualidade da Antropologia “neutra” feita à distância. Mas a quem interessa essa Antropologia? O que nos preocupa, como antropólogos, é o fato de muitas das sociedades indígenas, descritas por eminentes antropólogos brasileiros, permanecerem na História apesar destes mesmos antropólogos terem apregoado sua “assimilação ou extinção”. O porque estão na História o sabemos (desde Ribeiro passando pela “teoria da fricção”); mas como permanecem na sua diferença, a antropologia brasileira só deu meias-respostas. Esta é a nossa “pesquisa”.

Não achamos que devemos “devolver” nada aos índios, pois o envolvimento, tal como o vemos, não é derivado de um problema moral (ou “humano”): ele nos força a um compromisso, faz com que sejamos obrigados a acompanhar e interferir “no que se passa” em função da percepção do nosso lugar dentro desse processo. De fato, o antropólogo brasileiro além de nunca “sair do campo” está sempre “sendo lembrado” dos seus compromissos e obrigações.

São estes alguns dos motivos que nos levam, no CTI, a acompanhar e interferir nos processos de mudança em algumas sociedades indígenas, tentando ver (e auxiliar em) como estas sociedades enfrentam a adversidade. E – isto nos parece óbvio – a grande adversidade para todas elas é o “Branco”, este ser que os Timbira definiram como o “transformador”, o “gerador da História”. Estas sociedades estão de um certo modo na História e é ingenuidade supor que se possa tirá-las daí (como querem alguns): o que podemos fazer é mudá-las. Mas em qual direção? Em princípio (ou por princípio) numa direção que seja “melhor” para estas sociedades. Mas quem define este “melhor” é o problema, pois dependendo da resposta teremos um tipo de “projeto”. Assim se se diz que “quem define são os índios”, é essencial perguntar-se como eles próprios definem seu horizonte e em que contexto. Neste caso, se não se conhecer a cosmologia e a organização social – e principalmente como esta cosmologia interpreta e dirige os processos de transformação, o “projeto” resultante será do tipo Funai, Peace Corps ou Missão, etc. O contexto, por outro lado, não diz respeito somente à descrição

“sócio-política” do ambiente regional, mas sobretudo como determinada sociedade reage e se acomoda a ele. Portanto não vemos como aquilo que chamam de “Antropologia Aplicada” poderia nos auxiliar na nossa tarefa, pois o próprio termo supõe que a realidade a qual se “aplica o conhecimento” permanece indiferente ao processo de “aplicação”; a antropologia tornada “técnica” só é possível para aqueles que a pensam - e a desejam – “neutra”.

Descartadas as alegações “epistemológicas” sobre o porque a antropologia não deve “intervir no destino” das sociedades indígenas, resta somente a afirmação de que os antropólogos não têm poder para intervir: no máximo os antropólogos devem lutar para que se dê “ouvidos à voz dos índios e para que se entenda o que essa voz quer dizer” (com afirma Eduardo Viveiros de Castro). Isto é, sem dúvida, tarefa da Antropologia. Mas não é, acreditamos, o seu limite. Além da voz, os índios agem, pensam no futuro, têm seu “projeto político”. E cada vez mais, hoje, este “projeto político” (que define e orienta a ação dos índios frente aos “brancos”) está voltando para a soberania destas sociedades – com o conseqüente confronto com a “mediação” da Funai e a camisa-de-força jurídica que confere ao Estado o poder de controlar e dominar as suas ações.

Poucos grupos indígenas do Brasil têm hoje autonomia (isto é, autocontrole) sobre seu território. Os fatores que contribuem para isto são do conhecimento de todos nós: com o contato teve lugar a expropriação dos seus territórios, ou seja, das suas condições de subsistência, e a definição dos limites destes territórios lhes arrebatou a propriedade dos mesmos. Além do que, o estabelecimento da tutela pelo Estado como compensação pela perda dos territórios tirou dos índios muito da capacidade que teriam de influir na definição dos mesmos e no uso dos seus recursos.

Lutar por uma maior autonomia para as sociedades indígenas implica, do mesmo ponto de vista, em contribuir para que estas sociedades alterem a relação que mantêm com o exterior (com o Estado, “patrões”, regionais), isto é, em experimentar certas práticas que contribuam para que estas sociedades alterem o modo como estão inseridas na economia regional e que este novo modo seja imposto por ela segundo suas razões (históricas, cosmológicas ou ideológicas). O que pressupõe o reconhecimento de que somente os grupos indígenas têm a “capacidade” (de fato) de administrar, conforme seus critérios e a organização própria a cada grupo, o seu território, isto é, de utilizar seus recursos e de trocá-los com a sociedade nacional. Romper com a dependência econômica que, em muitos casos, deriva da desigualdade nas condições de troca, implica, para as comunidades indígenas, na experimentação de novos “procedimentos administrativos”: todos os “projetos” do CTI consistem na discussão destes “procedimentos”. Pode parecer, como se tem dito, que

estamos contribuindo, com nossos “projetos”, para facilitar a “integração” das comunidades onde atuamos – na medida em que possibilitamos a estas comunidades “maior acesso” a economia regional e ao “bens da civilização”. Não se trata, em absoluto, de dar “maior acesso”, mas de alterar as condições deste “acesso”: o que procuramos é um outro tipo de “integração”, aquela que pode ser imposta por estas comunidades à sociedade regional a partir das suas razões. Não temos os escrúpulos morais – mais do que “teóricos” – que conduziram os antropólogos (e que conduzem muitos “agentes” ainda) a pensarem, durante anos, que a “integração econômica” acarretava automaticamente a “decadência cultural” das sociedades indígenas. Começamos a perceber, hoje, que a “razão simbólica”, longe de desaparecer, é que impede a “decadência cultural” e orienta a prática econômica destas sociedades. E é por esta “razão” que são capazes de fazer a crítica dos “bens da civilização” e de utilizá-los segundo seus padrões culturais próprios.

Tais questões são importantes porque a ação que é levada junto as comunidades indígenas, por funcionários, missionários e por “pessoas de boa vontade” – não leva em conta as especificidades culturais que definem o modo como as sociedades indígenas observam o que se passa a sua volta. No máximo consideram uma “situação de contato” genérica e um índio abstrato ou então amparam e orientam esta ação em preconceitos, sejam eles negativos (tipo “regional” ou Funai) ou positivo (tipo Cimi). Sem dúvida, os antropólogos não devem conduzir “projetos de desenvolvimento comunitário” (aqui entendidos como “projetos da Funai”) e nem “conscientizar” porque sabemos que tais ações não conduzem a muita coisa, nem em termos práticos e nem teóricos. Buscamos, tomando emprestada uma frase de Eduardo Viveiros “o diálogo com o discurso implícito ou explícito dos sujeitos indígenas sobre suas condições de existência”.

Finalmente, não pensamos em “substituir” a Funai com nossos projetos, mas contribuir para que algumas comunidades indígenas dispensem a “mediação” da Funai, das missões ou dos “patrões”.

Gilberto Azanha
Centro de Trabalho Indigenista