

A N T O N I O C A R L O S A M A D O R G I L

Vozes indígenas na América:
etnicidade e nação na América Latina
contemporânea

Recebido em: 03/2007 * Parecer: 08/2007

ANTONIO CARLOS AMADOR GIL: Doutor em História, Professor de História da América na Universidade Federal do Espírito Santo. *Home page*: <http://tomgil.sites.uol.com.br> • E-mail: tomgil01@gmail.com.

Resumo

Dois conceitos são norteadores de nossa análise: a identidade nacional e a etnicidade. Se no processo de formação dos Estados latino-americanos houve a construção mitificada da nação, hoje esta idéia de nação é contestada por um processo de reafirmação de novas identidades que articulam formas renovadas de sociabilidade e pertencimento. Pretendemos, neste artigo, discutir a questão indígena na América Latina Contemporânea e as relações e tensões que a etnicidade impõe à idéia de nação e de identidade nacional.

Palavras-chave: Etnicidade, nação, América Latina.

Resumen

Dos conceptos son norteadores de nuestro análisis: la identidad nacional y la pertenencia étnica. Si en el curso de la formación de los estados latinoamericanos hubo la construcción mitificada de la nación, esta idea de nación es disputada hoy por un proceso de reafirmación de nuevas identidades que articulan formas renovadas de sociabilidad y de pertenencia. Nos proponemos, en este artículo, discutir la cuestión indígena en América Latina contemporánea y las relaciones y las tensiones que la pertenencia étnica impone a la idea de nación y de identidad nacional.

Palabras clave: Pertenencia étnica, nación, América Latina.

Citação:

Gil, Antonio Carlos Amador. Vozes indígenas na América: etnicidade e nação na América Latina contemporânea. *Dimensões*, n. 19 (2007), Vitória (ES), NPIH/Ufes, 11-26.

“Erase una vez que se era... un país llamado México

Probablemente las futuras generaciones de mexicanos ya no lo sabrán (gracias a una criminal reforma en el sistema educativo secundario), pero la leyenda cultural fundacional que da origen a la Nación Mexicana no tiene nada que ver con el mestizaje. Tampoco se relaciona con la brutal conquista hispana, ni con las guerras invasoras, abiertas o embozadas, de los distintos nombres de la estupidez imperial a lo largo de la historia: Estados Unidos de Norteamérica, Francia, Inglaterra, Alemania.

Mucho menos se asocia con el necio decreto (cada cambio gubernamental) del fin de la historia en un nombre: Agustín de Iturbide, Antonio López de Santa Anna, Maximiliano de Habsburgo, Carlos Salinas de Gortari (o la nominación que reciba el “me llamo como me llamo pero me conocen como la culminación de los tiempos”).

No, el referente histórico, cultural y simbólico de esta nación, tiene que ver con lo indígena: sobre un islote, un águila devora a una serpiente y un nopal le sirve de pedestal. Esta imagen será escudo, bandera, sinónimo, espejo colectivo, y ancla cultural de los mexicanos desde el siglo XIX hasta este amanecer del siglo XXI. Según la leyenda, los mexicas fundan Tenochtitlán en el lugar donde encuentran esa señal. El dios Huitzilopochtli (también llamado “cielo azul” y representado por un sol) habría derrotado a Copil. El corazón del vencido es sembrado y se convierte en nopal. Los mexicas, procedentes de Aztlán (“El Lugar de las Garzas”), serán conocidos entonces como “aztecas” y este nombre será, con el paso del tiempo, sinónimo de “mexicanos”.

Como si naufragara en el mar neoliberal, la Nación Mexicana se hunde cada vez más, y se parece cada día menos a sí misma y más a nada. El país cuya historia fundacional se remite a un islote en medio de una laguna, se ahoga en aguas que no son suyas.

Pero hay mexicanos y mexicanas que resisten. No sin dificultades, con los tropiezos y sinsabores que da el deber, van construyendo pequeños espacios, islotes encima de los cuales se sueña, se lucha, se trabaja. Islotes donde, mañana, México será México, tal vez un poco mejor, tal vez un poco más bueno, pero México.

De uno de estos islotes de resistencia, no el mejor ni el único, de la autonomía en las comunidades indígenas zapatistas habremos de hablar. Hablaremos de los caracoles

y las Juntas de Buen Gobierno, de nuestras fallas, errores y de lo alcanzado, sin más imagen que la mirada que acoja nuestra palabra, y sin más audio que el que nos otorguen el oído y el corazón de quienes, sin estar acá, son con nosotros.

(Continuará...)

Desde las montañas del Sureste Mexicano.

Subcomandante Insurgente Marcos

México, agosto del 2004, 20 y 10.

Abordar a temática da identidade nacional e sua relação com as identidades étnicas (a etnicidade) nos faz caminhar por um terreno bastante acidentado e que possui profundas ambigüidades e distorções. Esses conceitos são profundamente polissêmicos e quem faz o seu estudo constata a grande variedade de abordagens e caminhos de análise. Gil Delannoi, no texto introdutório do livro que dirige, em que são analisadas teorias do nacionalismo, afirma que as teorias parecem se achar diante de uma certeza que se evapora e não se entendem sobre a definição do nacional (Delannoi, 1991:9) e que o sucesso e a persistência da forma nacional são devidos à sua ambivalência (Delannoi, 1999:14).

Os conceitos de etnicidade, grupo étnico e identidade étnica tiveram uma trajetória de grandes transformações. Se, numa perspectiva estática, a etnicidade é vista como um conjunto imutável de “traços culturais” (crenças, valores, símbolos, ritos, regras de conduta, língua, práticas de vestuário ou culinárias, etc), transmitidos de geração para geração no grupo, na perspectiva dinâmica, iniciada por Fredrik Barth nos anos 60, a identidade étnica (ou qualquer identidade coletiva) é construída, e transformada, na interação de grupos sociais, através de processos de exclusão e inclusão que estabelecem limites ou fronteiras entre tais grupos, definindo os seus integrantes (Cf. Poutignat, 1998:11).

Desde sua criação, no início do século XIX, a noção de etnia se encontrou mesclada com as noções de povo, raça e nação, apresentando uma grande imprecisão conceitual. Se, no século XIX, os teóricos usavam o conceito de raça como um fator explicativo do social, hoje o termo pode ainda ser usado, não como definidor de uma hereditariedade somática, mas para o reconhecimento de diferenças, a partir do fenótipo, que têm incidência sobre os indivíduos e grupos e suas relações sociais. Esse uso da noção de raça carrega até hoje profunda carga negativa, pois tende a descartar que essas mesmas diferenças são uma construção social e histórica. Muitos usam o termo etnia como substituto

de “raça” e, nesse sentido, transferem a ele a mesma conotação pejorativa. Contudo, cada vez mais o uso do termo *etnia/ étnico* adquire maior importância nos movimentos sociais contemporâneos.

Gellner, ao interpretar a questão nacional como uma construção da modernidade, dá importância capital à educação estatal, que tem o poder de ultrapassar os limites locais. Numa sociedade marcada pela industrialização e o progresso, os componentes que se relacionam com a vida rural, como as tradições e o folclore, não seriam importantes para o nacionalismo. Também nega todo o tipo de explicações primordiais. Ou seja, as nações são produto das condições modernas e o legado étnico passa para um segundo plano (Gutiérrez Chong, 2001:37). Gellner concebe a etnicidade de forma instrumental, uma vez que as heranças tomadas das culturas preexistentes podem ser utilizadas num momento em que as desigualdades surgidas no ritmo da industrialização criam disparidades, ou diferenças culturais. Ele deixa claro que tais disparidades criam conflitos de identificação dentro do processo de homogeneização nacional.

Já para Anthony D. Smith, as nações modernas, se são “fabricadas”, não surgem do nada e, portanto, estão inscritas numa história de longa duração. Ao contrário de Renan, que define o Estado como uma escolha subjetiva a partir da idéia de contrato, de um plebiscito de todos os dias, Smith afirma que o Estado supõe a existência de uma série de identificações, que podem ser geográficas, históricas, lingüísticas, etc. Portanto, a fabricação dos mitos de origem pressupõe também um sentimento de continuidade histórica, ou seja, a expressão de uma identidade pré-existente. Se Gellner trabalha numa perspectiva dicotômica, Smith propõe uma continuidade a partir da concepção de *etnia*. A nação surge na modernidade, porém tem fundamentos firmes em sua etnicidade, ou seja, as nações modernas são o resultado da transformação de certas *etnias*. Para Smith, *etnia* e *nação* são duas noções distintas, mas possuem um elemento comum, a capacidade de sustentar o senso de uma história e de uma cultura comuns. Ou seja, “as nações não o são sem precedente, porque as *etnias* desenvolveram antes delas o senso de uma herança cultural e o de um destino histórico compartilhado” (Cf. Poutignat, 1998:52). Ao retomar o termo francês “*etnia*” para designar um grupo social, Smith quer ressaltar o compartilhamento de um sentimento de origem comum, a reivindicação de história e destino comuns que produz um sentimento de originalidade e solidariedade coletivos.

Alinhando-nos numa perspectiva dinâmica, como a definida por Barth, consideramos que as identidades étnicas são construídas a partir das relações

entre os grupos sociais, com a delimitação de suas fronteiras ou limites. Federico Navarrete compartilha essa visão e procura, num de seus últimos livros, analisar as relações interétnicas no México. Ao definir os conceitos que utiliza, este autor trabalha com a idéia de que a identidade étnica é uma identidade coletiva que serve para definir uma comunidade política. Ao se reportar à origem grega da palavra *ethnos*, que significa povo, Navarrete concebe a “identidade étnica” como uma forma particularmente forte de identidade que é levada ao terreno político (Cf. Navarrete, 2004:25). Nessa concepção, Navarrete trabalha com a idéia de que a identidade nacional é uma forma de identidade étnica, ou seja, os rituais cívicos – como, por exemplo, cantar o hino nacional mexicano em uma homenagem à bandeira nacional mexicana, serve para confirmar a identidade étnica dos mexicanos – corroboram para confirmar a identidade nacional.

Os conceitos propostos por Barth são bastante gerais e podem ser aplicados a qualquer tipo de identidade coletiva. Portanto, precisamos nos perguntar o que caracteriza o étnico na delimitação dos limites ou fronteiras entre os diversos grupos sociais. Barth afirma que há “traços culturais diferenciadores”, pouco importando quais, uma vez que podem variar no decorrer do tempo, dependendo também das formas de interação entre os grupos. Estes “traços culturais diferenciadores” se formam no “curso de uma história comum que a memória coletiva do grupo nunca deixou de transmitir de modo seletivo e de interpretar, transformando determinados fatos e determinados personagens lendários, por meio de um trabalho do imaginário social, em símbolos significativos da identidade étnica” (Poutignat, 1998:13). Ou seja, o que diferencia, em última instância, a identidade étnica de outras formas de identidade coletiva é o fato de ela ser orientada para o passado, não o da ciência histórica, mas aquele em que se representa a memória coletiva, uma história mítica. A etnicidade está ligada, portanto, à fixação dos símbolos identitários que fundam a crença em uma origem comum.

Nos estudos atuais, o termo “grupo étnico” deve ser aplicado a todas as formas contemporâneas de agrupamentos relacionados ao quadro nacional. O grupo étnico deixa de ser um grupo per se, para se tornar uma entidade que emerge da diferenciação cultural entre grupos os quais interagem num contexto dado de relações interétnicas (Poutignat, 1998:82). Ou seja, a análise se desloca do conteúdo cultural do grupo étnico para a análise das categorias que se constroem nas relações entre os grupos. Essa percepção renovada deixa de ver os grupos étnicos como entidades objetivamente definíveis por aspectos culturais para ver os processos de construção das diferenças étnicas através das interações sociais. Portan-

to, como afirma Navarrete, não há identidades “autênticas” e é preciso, então, compreender a interação entre os grupos humanos e como marcam as suas diferenças a partir das relações interétnicas (Navarrete, 2004:29).

A estrutura social colonial era profundamente marcada pelas diferenciações étnicas. O grupo étnico mais importante era o dos filhos de espanhóis – os criollos. No longo processo de colonização, esse grupo se diferenciou dos espanhóis nascidos na península e, portanto, construiu uma identidade étnica nova. Élise Marienstras já tinha salientado essa importante diferenciação no processo de construção da nação norte-americana. O que diferenciava os espanhóis nascidos na América dos espanhóis nascidos na península? Eles não diferiam no uso da língua ou da religião. A experiência colonial forneceu os traços diferenciadores, os criollos eram espanhóis em contato com uma nova realidade e viviam relações sociais específicas, determinadas por um esquema político-administrativo limitador de suas funções. Ressentiam-se dos privilégios concedidos aos espanhóis peninsulares, assim como se confrontavam com os demais grupos da sociedade, que consideravam inferiores: os indígenas, os africanos e os mestiços. O processo independentista foi liderado e demarcado por esse grupo, por essa identidade étnica. A partir da independência, os criollos, para se diferenciarem, construíram uma história própria, um passado diferente do passado dos peninsulares. Construíram um passado indígena, ao considerarem-se herdeiros da glória dos astecas. É interessante destacar que essa associação com os astecas, que foram derrotados e subjugados pelos espanhóis, reforçava e justificava a superioridade criolla sobre os indígenas contemporâneos. Esse passado, portanto, era plenamente funcional para os criollos, uma vez que não implicava uma identificação com os indígenas do presente. A história nacional construída naquele momento via os indígenas como um grupo que tinha sido derrotado e subjugado e que tinha perdido sua autêntica cultura indígena, que era pré-hispânica. Nessa visão tradicional a derrota significou a destruição de sua cultura, com a imposição de uma nova religião. A colonização e as epidemias que dizimaram um grande contingente populacional indígena teriam transformado a cultura e a identidade dos grupos indígenas coloniais num pálido reflexo do passado. Ora, essa concepção, ao usar uma noção de continuidade com o passado pré-hispânico, desconsidera que as diversas sociedades indígenas, para sobreviverem, tiveram que transformar a sua cultura, redefinir a sua identidade étnica, ou seja, repensar todo o seu mundo, adaptando-se à nova realidade imposta. Nesse sentido, não podemos trabalhar com uma concepção estática e preconceituosa, imaginando que as “verdadeiras” culturas indígenas são as que permanecem fiéis ao seu passado.

No processo de construção da nação, no decorrer do século XIX, os criollos impuseram aos demais grupos sociais um modelo único, que se baseava em seus elementos culturais. A tarefa a ser implementada, então, era integrar os demais grupos, considerados atrasados, à identidade nacional imposta pela elite crioula. Trabalhando com o caso mexicano, podemos perceber que a constituição mexicana definia que, a partir da independência, todos seriam iguais, implantando uma idéia de cidadania universal e igualitária. Sabemos que essa igualdade jurídica não podia ser estabelecida numa sociedade tão desigual, e, nesse sentido, seria necessário preparar a imensa maioria da população para usufruir desse direito. Seria dever do Estado mexicano “civilizar” os grupos étnicos e fazê-los abandonar seus costumes e valores tradicionais. Seria preciso educá-los nos preceitos da cultura moderna ocidental. Nesse ponto, entramos na tão discutida questão do embate entre civilização e barbárie. A prática política mostrou-se, portanto, profundamente excludente. Surgiram, então, diversos movimentos indígenas e camponeses que contestavam o modelo e reivindicavam um liberalismo mais radical, popular. Não temos aqui como analisar as diversas revoltas que ocorreram nesse embate político, mas podemos perceber que as diversas formas desse liberalismo contestador tentavam preservar as comunidades locais e o seu direito a participar da nova nação, sem terem que abdicar de seus valores comunitários e étnicos. As reformas liberais, implementadas durante o século XIX, almejavam, como um de seus objetivos, atacar a propriedade comunal. Esse processo se intensificou imensamente durante o governo de Porfírio Díaz, impondo uma transformação radical da vida e cultura dos indígenas afetados.

Um dos desdobramentos mais importantes da Revolução Mexicana foi o desenvolvimento de uma identidade nacional baseada na ideologia de mestiçagem. A construção dessa ideologia foi um processo que se desenvolveu desde o período porfirista e que alcançou sua maior expressão nos ideólogos da Revolução. Ela retomou as concepções criollas de identidade étnica, estendendo-as a um grupo mais amplo, o dos mestiços. Devemos ter claro que essa categoria de mestiços não pode ser associada com a mestiçagem do período colonial. Se no período colonial os mestiços eram fruto de uma mistura entre brancos, indígenas e negros e ocupavam um lugar secundário na estrutura social colonial, os mestiços do México pós-revolucionário converteram-se no grupo social dominante, que passou a definir a identidade nacional mexicana. Esse processo está diretamente ligado à criação e ao triunfo da ideologia de mestiçagem, que permitiu, a um grande contingente de indígenas e de bran-

cos, abandonarem os seus referenciais identitários anteriores e assumirem a identidade mestiça.

Podemos perceber que o nacionalismo territorial mexicano se utiliza do mito do mestiço. A idéia de unificação de origem se transmite pelo mito do mestiço e pela mitologia asteca, que nutrem, em particular, a narrativa e simbolismo da fundação do México. Essa política de integração desenhada pelo Estado foi respaldada por uma série de instituições que passaram a tratar das questões indígenas e a administrar a política indigenista estatal e reforçaram o uso de vários mitos de fundação. Diversas instituições, como o Instituto Nacional Indigenista (INI), hoje Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas do México¹, o Instituto Nacional de Antropologia e História (INAH) e a Escola Nacional de Antropologia e História (ENAH) dedicaram-se a construir uma história e antropologia voltadas para a aplicação da política indigenista oficial, que privilegiava a mestiçagem como elemento definidor da história do México. O Museu de Antropologia, aberto em 1964, foi um marco no processo de materialização dos signos de continuidade histórica e de perpetuação da ideologia da mestiçagem.

Outra vertente de disseminação dessa política estatal de integração se deu através da publicação dos textos didáticos distribuídos no ensino básico. Natividad Gutierrez Chong analisa as três edições de textos que foram distribuídas, respectivamente, nos anos 60, entre 1970 e 1992 e a partir de 1992. Todas incluem a narração mítica que descreve o sinal de predestinação, buscado pelas tribos nômades vindas do norte, “a águia sobre um cactus (nopal), devorando uma serpente” – a qual foi adotada como emblema nacional do México. Os textos ressaltam o heroísmo e o sofrimento e estimulam a autoestima. O povo asteca é retratado como o “povo mais poderoso da Mesoamérica”. Os textos também privilegiam a mescla étnica e racial, ressaltando o “encontro de dois povos”. Há, portanto, a construção de um mito de descendência, ou seja, homens e mulheres, indígenas e espanhóis se mesclaram e deles nasceram os povos mestiços, de quem os mexicanos de hoje são descendentes. Podemos perceber que esses textos fazem a divulgação dos “símbolos do México”, a Bandeira e o Hino, e criam o conceito de uma pátria unificada, representada por

¹ Decreto que expede a Lei de criação da Comissão Nacional para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas do México e anula a lei de criação do Instituto Nacional Indigenista. Decreto publicado no Diário Oficial da Federação em 21 de maio de 2003.

esses símbolos, que são aceitos de maneira uniforme. Esses textos omitem deliberadamente a multiétnicidade que prevalece hoje, fortalecendo uma integração personificada pelo estereótipo do mestiço (Gutiérrez Chong, 2001:100-102). Dentro dessa ótica de análise, fica claro que o objetivo das políticas educativas oficiais não é ensinar História “objetivamente”, senão inculcar a percepção de um México mestiço, mediante sucessos históricos selecionados do processo de construção da nação.

Apesar da ideologia da mestiçagem imposta pelo Estado, os mestiços nunca constituíram um grupo homogêneo. A incorporação proposta pela ideologia de mestiçagem manteve o caráter elitista do ideário crioulo do momento da independência. Se a cidadania era ampliada, a inclusão só poderia ser feita se houvesse o abandono da identidade indígena e a adoção dos valores culturais ocidentais e, por que não dizer, capitalistas. Não podemos deixar de lembrar que, no início do século XX, imperava uma série de doutrinas raciais e deterministas que consideravam as “raças” misturadas como inferiores a seus componentes originais. No entanto, os ideólogos da mestiçagem no México defenderam a positividade da mescla que gerava algo muito melhor do que os indígenas, que demograficamente eram um elemento que não poderia ser negligenciado. Isso não impediu que a própria estruturação desta identidade mestiça fosse permeada por um racismo que envolve as relações interétnicas até os dias de hoje. Isso pode ser visto nos grupos camponeses e populares mestiços que não adotaram à risca o modelo cultural das elites mexicanas e que, por isso, são tratados como “cidadãos de segunda classe” e sem direito ao acesso às vantagens usufruídas pelos mestiços totalmente adaptados ao modelo ocidental.

Enquanto ideologia, o Estado mexicano a impôs como a única identidade válida, excluindo todas que não aceitassem a sua transformação. Foi implementada, portanto, uma política homogeneizadora e unificadora, e o Estado adotou políticas públicas com esse objetivo. Ao contrário de outros países, que no processo de modernização econômica capitalista introduziram grande quantidade de imigrantes europeus e discriminaram e exploraram os indígenas como uma categoria étnica separada da população (Navarrete, 2004:99), o processo de mestiçagem no México teve, inicialmente, a perspectiva de que os indígenas deviam participar e ser incorporados à comunidade nacional mexicana desde que abandonassem a sua cultura e sua identidade. A fim de que isso ocorresse, foi instaurado, pelo Estado, o indigenismo, uma política sistemática para tentar resolver a questão indígena e incorporá-los definitivamente através da mestiçagem.

O indigenismo era uma política governamental nutrida por uma visão de mundo que aponta as políticas e ações dirigidas aos indígenas, porém desde uma perspectiva não indígena. Os objetivos dessa política eram muito precisos, pois, buscavam criar e inculcar uma cultura nacional compartilhada, e tentavam integrar, ou seja, de fato, “mexicanizar”, no sentido de homogeneizar, os povos indígenas à vida nacional e, como consequência indireta, pôr em prática medidas dirigidas a melhorar os níveis de vida da população indígena.

A política indigenista, no decorrer do século XX, teve várias nuances. A partir dos anos 20, os seus teóricos, egressos da Escola Mexicana de Antropologia, eram acadêmicos e administradores que tinham altos cargos burocráticos e, muitos deles eram discípulos de Malinowski, Boas e Dewey. Após a Revolução Mexicana, elaboraram uma estratégia definida de integração através da Secretaria de Governo – Direção de Antropologia. Defendiam que a multietnicidade era o fator central que impedia o progresso, e, portanto, a mestiçagem era essencial para criar uma nação “integrada” e “homogênea”, fazendo a tão almejada “mexicanização”. Eram privilegiadas a adoção do espanhol como idioma e a assimilação dos valores ocidentais derivados da influência espanhola. Dentre os expoentes deste período, podemos destacar a atuação de Manuel Gamio e José de Vasconcelos. Gamio (1883-1960) chegou a afirmar que a construção da Nação era mais importante que a preservação de uma coleção de culturas anacrônicas e José Vasconcelos privilegiou, o tempo todo, as políticas de assimilação, com a consequente eliminação do elemento indígena.

A partir de 1940, surgiu um novo indigenismo, que reivindicou um novo tratamento para a questão indígena e reconheceu o seu caráter distinto. Essa mudança na política indigenista ficou clara no governo de Lázaro Cárdenas (1934-1940). No final de seu mandato, em 1940, foi realizado o Primeiro Congresso Indigenista Interamericano. Na ocasião, os índios deixaram de ser vistos como obstáculos à modernização e foram discutidas políticas que visavam respeitar a cultura do índio. Contudo, ao mesmo tempo, não se abandonava o objetivo de levar a cabo a ocidentalização. Ora, isso, a nosso ver, se converteu num incrível paradoxo ideológico.

Como elementos fundamentais norteadores da política formulada a partir do Congresso Indigenista, destacamos a continuidade do objetivo principal, qual seja, a integração nacional, porém, agora, matizado pelo uso da indianidade como critério fundamental para definir a cultura nacional do México. A política indigenista mantinha as suas características de aculturação planejada, convivendo com uma contradição sempre presente: uma política que faz a exaltação

das culturas e da arte dos indígenas mortos e mantém um enorme desdém pelos índios vivos.

Podemos citar, como exemplos da política desse período, os assentamentos étnicos em zonas periféricas, as “regiões de refúgio”, os projetos hidrelétricos e industriais e outros, que visavam eliminar a semi-independência econômica e a identidade cultural dos grupos indígenas, para convertê-los num proletariado rural, isto é, numa massa com consciência de classe, mas desprovida de qualquer sentido significativo de identidade étnica.

Essa política pretendia fazer com que a integração se desse através do avanço da ciência, do progresso e do convencimento pacífico (Navarrete, 2004:108). Ela foi muito ativa até o início dos anos 70, quando começou a entrar em crise, visto que não conseguiu realizar o seu objetivo primordial, a integração total das comunidades indígenas, exatamente no momento em que começaram a surgir movimentos que tinham como bandeira a reafirmação das identidades étnicas indígenas e populares.

A partir do final dos anos 60, a política indigenista passa a ser crescentemente contestada por uma crescente conscientização indígena, estimulada por diversos fatores, como, por exemplo, a teologia da libertação. Roger Bartra chegou a afirmar, em seu trabalho *El problema indígena y la ideología indigenista*, publicado na Revista Mexicana de Sociologia, em 1974, que a política indigenista do Estado contribuiu para o assassinato do indígena, que o Estado necessitava do cadáver cultural do índio para alimentar o mito da unidade nacional e que as instituições indigenistas oficiais não eram mais do que agências permanentes das pompas fúnebres do indígena, velas perpétuas do cadáver do índio (Bartra, 1974:459-482).

A crise do indigenismo se tornou mais evidente após a crise política de 1968. Nesse momento, ganham força as vozes que fazem a reavaliação crítica de seu projeto, questionando o papel das ciências sociais, da história e da antropologia e há, também, o surgimento de novas formas de mobilização indígena.

Muitos defensores do indigenismo não refletiram sobre o desenvolvimento de condições, tais como, a mobilidade, a comunicação de massa, a educação e a divisão do trabalho, que permitiram, aos diversos grupos étnicos, reproduzir suas etnicidades num novo patamar. Com isso, o projeto nacionalista de integração não pôde se completar com a expansão contínua da industrialização, ao contrário, a tecnologia e as comunicações, desenvolvidas por esse mundo industrial, geraram e continuam gerando novas expressões de renascimento étnico, com grande potencial.

Como resposta ao indigenismo, diversos movimentos surgem reivindicando o pluralismo, ou seja, a pluralidade de culturas. Podemos constatar isto, por exemplo, na Declaração de Barbados, feita em 1971, durante um simpósio que discutiu a fricção interétnica na América do Sul não andina. Em 1978, foi elaborada a Segunda Declaração de Barbados, que enfatizava o papel dos movimentos de liberação indígena na América Latina. A idéia de pluralidade se desenvolve neste contexto. No caso do México, a noção de pluralidade está associada à idéia de reconhecimento e aceitação do fato de que o Estado mexicano é um país “mais índio que mestiço” e ao reconhecimento de que as políticas nacionalistas anteriores tinham “negado a existência da civilização mesoamericana”.

Os novos movimentos sociais, que se desenvolvem no período, consideram e reivindicam o papel dos índios como fator de civilização, exigindo a reformulação plena de todos os aspectos da vida nacional, como a legislação, a educação e os meios de comunicação. Nesse processo de desenvolvimento das idéias pluralistas, a partir dos anos 70, houve, também, o florescimento de um pensamento indígena independente. No México, a partir das políticas educacionais associadas à política indigenista, houve o surgimento do intelectual índio. Surgiram, também, no decorrer das últimas três décadas, diversas organizações indígenas. É nesse contexto que surge o neozapatismo.

Diversos grupos étnicos mexicanos mantêm, atualmente, formas renovadas de identidade étnica, rechaçando a idéia de nação imposta pelas elites mexicanas através das políticas indigenistas. Contestam os mecanismos de modernização que impõem a adoção de uma cultura plenamente ocidental e adotam formas alternativas de modernidade, em que valorizam a manutenção ou a criação de identidades étnicas centradas nos valores éticos de solidariedade, de autonomia e vida comunal.

A discussão da democracia pelos movimentos sociais latino-americanos contemporâneos passa exatamente pela discussão da tradição nacional francesa, que fundamenta a democracia na ligação direta, não mediatizada por grupos, entre o cidadão e o Estado (Poutignat, 1998:17). O exercício do poder nas comunidades autônomas zapatistas demonstra exatamente que estas comunidades, as quais preservam os valores comunitários, querem negociar a forma como serão aceitas na comunidade nacional. Os grupos indígenas, ao se modernizarem, querem ter direito de escolher as formas de interação que sejam menos prejudiciais à manutenção de seus traços culturais diferenciadores, seus símbolos significativos de identidade étnica e seus valores comunitários. Se a

partir da Revolução Mexicana, principalmente a partir da constituição de 1917, as leis agrárias reconheceram e instituíram mecanismos de proteção e restituição das propriedades comunais, que foram sendo atacados paulatinamente de diversas maneiras, a reforma constitucional de 1992 acabou por tirar tal proteção e foi uma das causas do surgimento do levante neozapatista.

Os novos movimentos indígenas, atualmente, fazem uma severa crítica ao indigenismo. Do ponto de vista índio, o indigenismo era uma política incompetente que não podia oferecer opções viáveis para o progresso das culturas índias. A partir dos anos de 1990 se solidificou uma aberta busca pela participação política ativa, principalmente por parte dos indígenas em posições de liderança política e intelectual. Isso demonstra o amadurecimento do pensamento indígena independente que, cada vez mais, vem rechaçando o indigenismo. O reconhecimento das demandas índias de multietnicidade pelo Estado, contudo, tem sido variável e gradual.

Muitos grupos étnicos indígenas têm construído uma visão própria a respeito de sua situação e problemática. Tomemos, como exemplo, o depoimento de Thaayrohyady Ndongu S. Bermúdez de la Cruz, representante do “Consejo de la Nacionalidad Otomí de Temoaya”. Ao falar da chegada dos espanhóis, ele é bem incisivo. Os povos originários surgem como resultado da invasão européia, no caso, espanhola, e tiveram, durante o período colonial, uma autonomia limitada. O momento da independência política em relação à Metrópole espanhola significou somente uma mudança de amos (*masters*). O representante da nacionalidade otomí ressalta o papel de resistência cultural dos *pueblos* indígenas que, segundo ele, seriam coletividades coesas, com um território definido, que possuem uma língua comum, uma cultura compartilhada, e uma história que está incluída na institucionalidade de outra sociedade dominante (Saladino García, 1995:83-106).

Thaayrohyady Ndongu afirma também que o número de indígenas em relação ao total da população mexicana é bem maior do que demonstram as estatísticas oficiais. Se durante a independência havia cinquenta e seis nações índias que representavam 60% da população, hoje, se forem levados em consideração fatores tais como a cultura e o sentimento de pertencimento, a proporção pode chegar a 33% dos mexicanos. Os grupos étnicos e as organizações indígenas, ao reivindicarem outros fatores de reconhecimento, contestam as estatísticas oficiais que tomam como critério principal de mestiçagem a fala em espanhol. A partir desse critério, as estatísticas oficiais informam que haveria, no México hoje, uma proporção aproximada de 10% de indígenas.

Na luta pelo reconhecimento das demandas índias de multietnicidade, os *pueblos* índios e movimentos organizados reivindicam uma nova relação com o Estado, no caso de nosso estudo, o Estado mexicano. Um dos eixos de reivindicação dos representantes indígenas, como o representante da nacionalidade otomí, é a refundação do Estado mexicano, através de uma nova constituinte, e a elaboração de uma nova constituição que reconheça os *pueblos* indígenas apagando toda visão integracionista. Ou seja, os movimentos indígenas reivindicam a livre determinação, contudo, esbarram, a todo momento, na resistência dos grupos sociais dominantes e na inércia e imobilismo do sistema jurídico vigente.

No México, talvez, a mudança mais significativa do ideal tradicional de construir uma só nação, com a conseqüente negação da participação dos índios, foi o reconhecimento da etnicidade do país com a adição feita ao artigo 4º. da Constituição Mexicana de 1991, que diz: “A Nação mexicana tem uma composição pluricultural sustentada originalmente em seus povos indígenas”. Interessante lembrar que essa mesma reforma constitucional reconheceu a “pluralidade cultural e étnica do país como uma característica positiva da sociedade mexicana que devia ser apoiada pelo governo e não como uma ameaça à unidade nacional a ser eliminada” (Navarrete, 2004:110).

Contudo, as práticas cotidianas, com a atuação de milícias paramilitares na região de Chiapas, o racismo profundamente arraigado da sociedade mexicana – perante os povos indígenas e camponeses que defendem formas alternativas de estar no mundo contemporâneo – e a forte permanência da ideologia de mestiçagem na consciência nacional mexicana demonstram, ainda, o longo caminho para que esse artigo constitucional e o efetivo reconhecimento do direito coletivo dos *pueblos* índios se tornem efetivamente uma realidade. ■■

BIBLIOGRAFIA

- Bartra, Roger. El problema indígena y la ideología indigenista. *Revista Mexicana de Sociología*, México, Vol. 36, No. 3, Jul. - Set., 1974.
- Delannoi, Gil e Taguieff, Pierre-André (eds.). *Théories du Nationalisme. Nation, nationalité, ethnicité*. Paris: Éditions Kimé, 1991.
- Gellner, Ernest. El nacionalismo y las dos formas de cohesión en sociedades complejas. In: *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Barcelona: Gedisa, 1993.
- Gellner, Ernest. O advento do nacionalismo e sua interpretação: os mitos de nação e da classe. In: Balakrishnan, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.
- Gros, Christian. El movimiento indígena: del nacional-populismo al neoliberalismo. In: König, Hans-Joachim (ed.). *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana: pasado y presente*. Frankfurt/Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 1998.
- Gutiérrez Chong, Natividad. *Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado Mexicano*. Traducción de Graciela Salazar. México: Editorial Plaza y Valdés, 2001.
- Hobsbawm, Eric. Etnicidad y nacionalismo en Europa hoy. In: Fernández Bravo, Álvaro (comp.). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Le Bot, Yvon. ¿Se puede hablar de actores sociales étnicos en América Latina? In: KÖNIG, Hans-Joachim (ed.). *El indio como sujeto y objeto de la historia latinoamericana: pasado y presente*. Frankfurt/Main: Vervuert; Madrid: Iberoamericana, 1998.
- Navarrete, Federico. *Las relaciones interétnicas en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.
- Parekh, Bhikhu. El etnocentrismo del discurso nacionalista. In: Fernández Bravo, Álvaro (comp.). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Poutignat, Philippe e Streiff-Fenart, Jocelyne. *Teorías da etnicidade. Seguido de Grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.
- Renan, Ernest. Qué es una nación? In: Fernández Bravo, Álvaro (comp.). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Saladino García, Alberto (coord.). *El problema indígena. Homenaje a José Carlos Mariátegui*. México: Universidad Autónoma del Estado de México - UAEM, 1995.
- Smith, Anthony. ¿Gastronomía o geología? El rol del nacionalismo en la reconstrucción de las naciones. In: Fernández Bravo, Álvaro (comp.). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Smith, Anthony. O nacionalismo e os historiadores. In: Balakrishnan, Gopal (org.). *Um mapa da questão nacional*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.