

Indigenismo e Políticas Indigenistas em dois Países Americanos (Brasil e México)

Jean Paraizo Alves

As bases sobre as quais foram construídos o pensamento indigenista e a política indigenista pelos escritores e estados nacionais americanos, respectivamente, são aquelas resultantes dos primeiros contatos das civilizações e culturas que formam o “velho” e o “novo” mundos. O impacto da “descoberta” de novas terras e de novas formas culturais de organização da vida social produziu no pensamento europeu espanto e perplexidade que foram responsáveis pela criação de uma verdadeira revolução na forma de pensar o mundo, as culturas e as relações sociais. Esta surpresa inicial serviu de estofamento para a criação e justificativa de teorias sociais produzidas por viajantes, pensadores e filósofos. Estas novas idéias acerca da cultura e sociedade serviram não só de suporte para a criação do pensamento social europeu, em especial de suas formas utópicas, como também foram trasladadas para as suas colônias americanas. Aparentemente o “novo” mundo e seus habitantes foram vistos de forma ambígua, dupla, como o terreno do edenismo e do canibalismo, da utopia e da distopia. Os seus habitantes foram pensados, ao mesmo tempo, como seres da esfera da humanidade e da (des)humanidade, pertencentes ao universo da cultura e da natureza, ingênuos ou sanguinários. Embora haja diferenças nas formas de relacionamento interétnico nas terras colonizadas por ingleses, espanhóis e portugueses, este pensamento dicotômico está presente até os dias de hoje no imaginário acerca das relações interétnicas entre nativos e adventícios no continente.

Indigenismo e Políticas Indigenistas no Brasil

“Para os índios, a vida era uma tranqüila fruição da existência, num mundo dadivoso e numa sociedade solidária.(...) Para os recém-chegados, muito ao contrário, a vida era uma tarefa, uma sofrida obrigação que a todos condenava ao trabalho e tudo subordinava ao lucro” (Darcy Ribeiro, n’O Povo Brasileiro).

A visão edênica da terra brasileira propriamente dita teve início com os primeiros europeus que nela chegaram. Ela já se fazia presente na *Carta de Pero Vaz de Caminha*.

No século XX mesmo o canibalismo, forma extrema do exotismo, é relativizado, contextualizado e, de certa forma, edenizado. Florestan Fernandes (1970), em meados do século passado, revela que a função da guerra entre os índios Tupinambás estaria articulada com as noções de vingança, sacrifício e canibalismo. A antropofagia garantiria ao grupo a recuperação da sua união mística e a guerra promoveria a solidariedade intergrupala. Este autor consegue encontrar uma lógica interna para a antropofagia e o seu “outro lado”, a guerra. Fernandes, ao identificar lógica interna nas instituições acima mencionadas (guerra e antropofagia) encontra humanidade e dignidade entre os Tupinambás, uma vez que elas, a guerra e o canibalismo, desempenham na sociedade Tupinambá funções semelhantes às que outras instituições desempenham em “nossas” sociedades.¹

Os elementos acima apontados elaborados e reelaborados a partir de muitos imaginários e interpretações fundidas e superpostas, pontos de vista e perspectivas diversas vão, por fim, permitir a construção de leituras hoje

¹ Gilberto Freire vê a miscigenação, corolário da interpenetração biológica, social e cultural dos três grupos étnico-raciais, como a categoria explicativa e fundante da formação brasileira: “o Brasil nunca será como a Argentina, país quase europeu; nem como o México, ou o Paraguai, quase ameríndio. A substância da cultura africana permanecerá em nós através de toda nossa formação e consolidação em nação” (1996, 650).

vigentes sobre as Américas, o Brasil e os indígenas. Neste contexto, a sociedade brasileira não raramente aparece como sociedade supostamente harmônica, híbrida, articulada simbioticamente em um cenário em que o “exótico” e o “familiar” se fundem.

No século XX edenismo e exotismo se fundem no pensamento social brasileiro, e a vertente romântica, cidadina, que vê o indígena como o “bom selvagem”, a criança a ser educada, enfim o ingênuo a ser conduzido à “comunhão nacional”, torna-se hegemônica. É a hegemonia deste pensamento que colocará na agenda social a questão indígena como algo de grande prioridade. As pressões da sociedade introduzirão na *agenda política* a necessidade de criação de políticas e ações voltadas para a proteção dos povos indígenas. A questão indígena, sendo uma das partes mais importantes da *agenda política*, possibilitou a criação, em 1910, do *Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN)*, posteriormente transformado em *Serviço de Proteção ao Índio (SPI)*. No final dos anos sessenta do século passado, o SPI foi extinto e no seu lugar foi criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

A política indigenista no Brasil republicano confunde-se, em muitos aspectos, principalmente no período compreendido entre princípios e meados dos anos 80 do século XX, com a história das duas agências federais que se sucederam: o *Serviço de Proteção ao Índio (SPI)* e a *Fundação Nacional do Índio (FUNAI)*.

Cardoso de Oliveira (1988, 53) dá o nome de “aparelho indigenista de Estado” às duas agências federais que se sucederam: o SPI e a FUNAI. Para este autor:

“a política indigenista conduzida pelos governos brasileiros, a partir de 1910, ano de criação do Serviço de Proteção aos Índios, até a substituição daquele Serviço, em 1967, pela Fundação Nacional do Índio, não tem sido homogênea em seus propósitos, nem em suas práticas. (...) Essas vicissitudes sofridas pela FUNAI durante seus primeiros anos de consolidação institucional não teriam maior significação se não iniciassem uma única direção: a implantação de um poder monolítico de decisão sobre os destinos dos povos indígenas. Exatamente o mesmo componente centralizador que no passado marcou toda a vida do SPI e contra o qual a FUNAI se opunha em seus primeiros tempos (...), ressurgia com toda a força na sucessão compulsiva de Leis e Decretos.”

Somente no início dos anos 90 do século XX a questão indígena deixou de ser um monopólio federal, como ocorreu com a educação, ou monopólio da agência indigenista federal, como no caso das ações de saúde, por exemplo. Entretanto, desde princípios dos anos 70 assistimos, também, ao renascimento de uma sociedade civil efervescente, ao surgimento de organizações de apoio aos índios e/ou organizações indígenas. Na última década do século XX foram realizadas inúmeras parcerias do Estado (União) com organizações não-governamentais, indígenas ou não, para a provisão de serviços, em especial na área da saúde com a *Fundação Nacional de Saúde* (FUNASA). Em princípios do século XXI vários estados da federação (Amazonas, Roraima e Acre, por exemplo) criaram órgãos e entidades cujas preocupações primordiais são coordenar ações voltadas para os povos indígenas.

Ao tratar do SPILTN, Lima enfatiza que:

“A história da proteção aos índios ao longo deste século é reveladora da tentativa de concentração de serviços em mãos de aparelhos estatizados de governo nacional, isto é, dos dispositivos administrativos de poder destinados a anular a heterogeneidade histórico-cultural, submetendo-a a um controle com algum grau de centralização e a imagem de homogeneidade fornecida pela idéia de uma nação”² (Lima, 1995, 129).

Os índios que estivessem mais “integrados à comunhão nacional” seriam submetidos à educação formal e aprendizagem de ofícios mecânicos.

Já os “arredios”, ou autônomos, seriam atraídos e “pacificados” por servidores do órgão indigenista que nunca utilizariam a violência. Depois de atraídos e pacificados, os indígenas passariam por um processo de transformação e educação em que deixariam o status de “semi-selvagens” e se transformariam em “índios semi-civilizados”. Estes, por sua vez, seriam inseridos em trabalhos na agricultura e na pecuária, bem como passariam por processos de educação escolar em que aprenderiam o português e o treinamento em trocas comerciais. Com a regularização fundiária de suas terras e o domínio das técnicas agrícolas os indígenas poderiam emancipar-se por completo e serem introduzidos na vida civilizada. Civilizar significava transformar caçadores nômades em agricultores sedentários. Isso seria feito por meio da escola, muitas vezes um prédio com uma professora, quase sempre a esposa do “encarregado do posto”, onde eram ensinadas as primeiras letras e, em casos especiais, o ensino agrícola.

A participação indígena na vida nacional – seja por meio de suas organizações, seja por meio da participação política - tem provocado importantes mudanças na sociedade e no Estado brasileiros (Albert, 1995). De um lado assiste-se a uma maior divulgação da diversidade étnica e cultural do país. Por outro, vislumbra-se a constituição de um processo de construção e revigoração da cidadania indígena que jogou por terra a concepção autoritária e anti-cidadã de que apenas uma instituição de uma esfera do governo (União) deveria monopolizar as relações dos povos indígenas com o Estado e, talvez, com a sociedade envolvente. Atualmente, do ponto de vista legal, os indígenas são cidadãos “plenos” das três esferas de governo (estados, municípios e União), e, pouco a pouco, têm conseguido a um só

tempo construir uma pauta de reivindicações de políticas públicas específicas, participar de instâncias executivas, deliberativas e normativas dos diversos entes federados e da União e cobrar o cumprimento dos institutos jurídicos nacionais e internacionais que dão especial proteção aos seus povos, às suas culturas.

Assiste-se atualmente ao surgimento de um campo de diálogo no interior do indigenismo brasileiro, especialmente após a promulgação da atual Constituição Federal (1988). Se até pouco tempo atrás a relação entre índios e Estado era caracterizada pelo ideal de monopólio de interlocução pela agência indigenista federal, com o retorno ao Estado de direito, em particular com a promulgação da Constituição Federal (1988) e com a Reforma do Estado (anos 90) vislumbra-se uma fragmentação da relação entre Estado e populações indígenas em uma série de novos órgãos e entidades: Ministérios da Educação e da Saúde, Ministério Público Federal, governos estaduais e municipais. É incrementada, ainda, a participação de organizações não-governamentais, as quais possibilitam não apenas o diálogo com a sociedade civil da sociedade envolvente, mas também com a esfera internacional.³

Entretanto, se por um lado, vislumbramos a possibilidade de realização de um diálogo interétnico, por outro, assistimos ao surgimento de fenômenos tais como a ‘autodeterminação dirigida’, ‘indigenismo empresarial’ e de programas que procuram atuar como ‘instituições totais’. Com isso, o surgimento de comunidades de comunicação e argumentação não podem ser

³ Oliveira (2002, 119) chama a “atenção para a quebra do monopólio da interlocução exercida pela FUNAI sobre os povos indígenas porque o fim deste monopólio marca também o fim da posição subordinada dos povos indígenas no contexto mesmo desta ‘interlocução’. É apenas a partir de então que podemos falar em um ‘diálogo interétnico’, ou uma ‘comunidade de argumentação’ entre estes atores (índios, agências do Estado, da sociedade civil, antropólogos, indigenistas, etc.)” .

efetivadas, impossibilitando, destarte, a efetivação de relações interétnicas em termos menos assimétricos (Baines, 1995, 150).

É principalmente no contexto de populações indígenas situadas em territórios cobiçados por grandes corporações que Baines identifica o aparecimento do 'indigenismo empresarial', o qual pode ser caracterizado como aquela política indigenista subordinada aos "interesses das empresas que exercem poderes econômicos que sobrepujam os da FUNAI, do Estado e também da sociedade como um todo" (Baines, 1995, 134).

Vislumbra-se no indigenismo estatal brasileiro a hegemonia de militares, sertanistas e indigenistas. Estes foram os nossos missionários leigos que nos primeiros tempos do indigenismo heróico levaram os valores da civilização aos indígenas. Coube a eles proteger, tutelar, incorporar e, posteriormente, integrar os indígenas à nacionalidade brasileira. Os outros atores do campo indigenista, missionários, ativistas de direitos indígenas e de ongs, antropólogos (acadêmicos e profissionais da funai e, mais recentemente, do Ministério Público da União), lingüistas, população regional e... os próprios indígenas apenas gravitavam, pelo menos até meados dos anos 1970, em torno daqueles. A partir de fins dos anos 1970 o movimento indígena começa, com o apoio de missionários e de organizações da sociedade civil, a se fortalecer. Como veremos a seguir, o trabalho civilizador levado a cabo no México por antropólogos, promotores e docentes das missões culturais (educativo por excelência) aqui foi realizado por militares (especialmente por engenheiros militares), sertanistas e indigenistas. De certo modo, as concepções destes atores formaram uma estrutura de pensamento presente ainda hoje, não só no indigenismo estatal, mas no indigenismo como um todo. É possível identificar

em documentos, idéias e valores de atores que transitam no meio indigenista e indígena nos dias de hoje, as concepções surgidas nas tensões e debates destes tempos primevos, os quais nada mais fazem que atualizar concepções consolidadas há muito mais tempo e que esperam ainda estudos para elucidá-las.

Povos Indígenas, Indigenismo e Política Indigenista no México: Instituições Educacionais, mexicanização e mestiçagem como ideologia nacional

“México (...) de pronto es descubierto por ojos atónitos y enamorados: ‘Hijos pródigos de una pátria que ni siquiera sabemos definir, empezamos a observala. Castellana y morisca, rayada de Asteca” (Otavio Paz ao tratar da obra de José de Vasconcelos).

Discutiremos agora as relações entre instituições, ações educacionais e indigenismo no México, destacando o papel da *Secretaria de Educación Pública* (SEP) e das instituições escolares como instrumentos oficiais de integração dos povos indígenas à nação mexicana. Será discutida a construção e legitimação de uma ideologia que concebe o mestizo, síntese da miscigenação do europeu, descendente de espanhóis, com o indígena nativo, como elemento central da identidade nacional mexicana. Destacar-se-ão as primeiras décadas do século XX, período pós-revolução mexicana de 1910, como um período marcado pelo esforço do poder oficial no sentido de construir e consolidar uma nação moderna, rompendo com o legado colonialista representado por uma sociedade agrária e rural.

A política colonial, a partir da chegada dos conquistadores espanhóis, apresentou uma contradição interna importante. Por um lado, procurou diluir paulatinamente as diferenças culturais existentes entre os diversos povos mesoamericanos mediante a criação de uma massa indiferenciada de “índios”

subordinados e explorados. Por outro, a política de fortalecer e manter as barreiras étnicas na *Nova Espanha* promoveu a segregação espacial e territorial, o que levou à cristalização de relações sociais tão rígidas, onde a mobilidade social mostrava-se extremamente difícil, que alguns antropólogos e sociólogos vislumbraram verdadeiras relações de casta (Cf. Beltrán, 1999, 32). Os canais de comunicação entre as diversas castas, especialmente entre dominantes e dominados, se davam por intermédio de canais instituídos pela legislação metropolitana que impunha sanções aos transgressores.

Este processo de segregação foi um importante elemento de manutenção de elementos culturais e, principalmente, da língua indígena. As repúblicas de índios isolaram os grupos étnicos nativos da convivência cotidiana com os espanhóis, negros, *mestizos* e mulatos, assegurando, destarte, a continuidade de suas culturas, bem como a manutenção de suas formas de vida. O custo desta segregação social e espacial foi a exclusão dos povos e comunidades indígenas do núcleo da economia capitalista, o que fortaleceu a sua inferioridade estrutural no interior da sociedade *novohispana* (Cf. Beltrán, 1994, 33).

Porém, mesmo nos casos em que houve a manutenção das identidades étnicas, a estas foram sobrepostas novas identidades coloniais devidamente atualizadas. De uma forma geral, pode-se afirmar que durante os primeiros tempos da colônia, concebeu-se a Nova Espanha como uma sociedade composta por duas Repúblicas: a dos índios e a dos espanhóis.

Com a independência, os indígenas passaram a gozar das liberdades e direitos dos demais setores da sociedade, mas em muitos casos foram foco de leis e normas especiais, o que ajudou a mantê-los em uma situação de

inferioridade em relação à população não-indígena (*mestiza e blanca*).⁴ Com a expansão da fronteira agropecuária e o conseqüente desenvolvimento das relações capitalistas no campo diversos povos indígenas foram despojados de seus territórios ou expulsos para regiões inóspitas.

Os quase quatro séculos de experiência colonial, sob o domínio da coroa espanhola, deixaram como legado para o México independente, uma sociedade estruturada em bases agrárias, caracterizada por grandes desigualdades sociais e por um forte domínio da Igreja Católica, situação que, após um conflituoso período de transição, desemboca na Revolução Mexicana de 1910. Esta última, inspirada pelos valores liberais e sustentada por um discurso voltado para a construção de um Estado moderno, pretendia eliminar das relações sociais e políticas do país, os resquícios do poder colonial, representado principalmente pelo domínio político, econômico e ideológico da Igreja Católica. Os principais instrumentos usados na transformação do país, considerado “agrário e rural”, em um país “moderno e cosmopolita” foram as ações educacionais e a instituição escolar. Através da educação se pretendia realizar uma verdadeira “cruzada civilizatória” e promover uma homogeneização política, cultural e ideológica no país.

A política educacional após a *Revolução Mexicana* (1910) procurou garantir a todos mexicanos o acesso à educação escolar. Esse entendimento pode ser corroborado a partir da leitura do artigo 3º da Constituição de 1917.⁵

⁴ “Cuando la vida republicana comenzaba, el doctor José María Luis Mora, (...), reprochó a los misioneros conquistadores del XVI el haber ganado para los indios privilegios políticos que les segregaran de la sociedad colonizadora. Los indios, protegidos como rústicos o menores de edad, se libraron en cierta medida de la exploración capitalista; pero al quedar fuera del concurso económico que los europeos implantaban en las tierras recién descubiertas, también perdieron la opción de integrarse en un modo de producción más avanzado que el de la simple subsistencia que les era propio” (Beltrán, 1994, 32).

⁵ “Todo individuo tiene derecho a recibir educación. El Estado Federación, estados y municipios impartirá educación preescolar, primaria y secundaria. La educación primaria y la secundaria son obligatorias” (art. 3º da Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos).

No período de 1923 a 1950 a ação educacional dirigida aos povos indígenas se fundamentou em concepções ora assimilacionistas, ora integracionistas. Em 1926 foi fundada na cidade do México a *Casa do Estudante Indígena*. Logo após (1932), foram criados 11 (onze) internatos, que buscavam incorporar cultural e lingüisticamente jovens indígenas por meio da utilização exclusiva da língua castelhana.

Pode-se dizer que o objetivo da política indigenista pós-revolucionária foi a redenção do índio por meio da educação. Redimi-lo de seu “atraso” e “ignorância” de maneira que possa desenvolver suas atitudes intelectuais e transformar sua civilização para incorporar-se à nação (Cf. Gamio, 1992). Similar concepção se encontra na política desenvolvimentista, em que a idéia do atraso da população indígena soma-se a uma visão negativa do caráter tradicional da mesma, e, destarte como obstáculo ao desenvolvimento.

De acordo com Beltrán (1994, 119), a política indigenista pós-revolucionária tem dois momentos principais. O primeiro momento vai até 1940, quando é realizado o *Primeiro Congresso Indigenista Interamericano* em Patzcuaro. Este período é marcado pela influencia do positivismo comteano, pelo propósito assimilacionista (*incorporación del índio a la civilización*) e proibição de signos de identidade, especialmente do uso das línguas indígenas nos processos escolarizados ou semi-escolarizados de educação. O segundo momento repudia a coerção, rompe com o positivismo social e propõe o consenso e o relativismo cultural como principio norteador para a formação de um Estado-Nação sólido e unido. Segundo o autor acima mencionado, a formação de um sólido e unido Estado-Nação se impôs como resposta às

agressões que no século XIX mutilaram seu território e até os dias de hoje cerceiam gravemente a soberania mexicana. A presença de seu poderoso vizinho ao norte, fronteira dos mundos ibérico e anglo-saxão nas Américas, e suas constantes ameaças e agressões constituem os motivos primordiais da necessidade de se forjar uma pátria sólida e o mais homogênea possível.⁶ O processo de mexicanização do índio será conduzido a partir de então não mais pelos programas de assimilação, mas por políticas e programas integracionistas, que são norteados pelo respeito à cultura e à dignidade da pessoa humana (Beltrán, 1994, 41).

Gunter Dietz periodiza o indigenismo pós-revolucionário mexicano da seguinte forma. Um primeiro período chamado por ele de “indigenismo integracionista” (1917-1970) distribuído em duas fases: a) fase formativa (1917-1940), caracterizada pela existência de instituições efêmeras cujo único núcleo seria o protagonismo dos três “pais fundadores” do emergente indigenismo mexicano (Gamio, Sáenz e Othón de Mendizábal); b) fase institucionalizada. Um segundo período de “ruptura e transição” (1970-76) marcado por controvérsias acadêmicas que culminaram no rompimento da até então estável relação entre o indigenismo e a antropologia. Este rompimento produziu um discurso acadêmico inovador, o qual teria produzido duas vertentes programáticas distintas, mas que se opunham tenazmente ao indigenismo integracionista tradicional: as vertentes classista e etnicista (Cf. Dietz, 1995, 53-6). É neste período que aparecem dois fenômenos de suma importância para o entendimento do ressurgimento das mobilizações indígenas: a) o recrutamento,

⁶ “La legitimación de la política integrativa y del nacionalismo indigenista responde al amago permanente de intervención por parte de nuestros poderosos vecinos. La integración no pretende destruir las formas de vida y de cultura indias, contrariamente procura la preservación del idioma vernáculo y la reconstrucción de la territorialidad étnica, esto es, de tierra e lengua, los instrumentos de la continuidad cultural y de la modernización y el desarrollo económico como aventura en manos de los pueblos étnicos” (Beltrán, 1999, 154).

por parte das agências indigenistas (INI e SEP), de jovens indígenas para ocuparem os cargos de *maestro* e *promotor* indígenas; b) o ressurgimento de reivindicações nos níveis local e regional que engendraram o aparecimento de organizações indígenas independentes. E, finalmente, o período do “indigenismo participativo” (após 1976), no qual, com a utilização de noções como participação, etnodesenvolvimento de autogestão, os teóricos indigenistas e indianistas salientam a necessidade do Estado promover o fortalecimento dos grupos étnicos (Cf. Dietz, 1999, 50-66).

Poder-se-ia dizer, que um novo período do indigenismo mexicano surge em 1989, quando, durante o sexênio de Salinas de Gortari (1988-1994), o *Instituto Nacional Indigenista (INI)* tornou-se num dos instrumentos governamentais usados para levar a reforma do Estado ao meio rural (Cf. Bazán, 1999, 113-122). O impacto da reforma do Estado culmina em 2002, quando a Administração de Vicent Fox (2001-2006), extingue o INI, criando, em seu lugar, a *Comisión Nacional de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)*.

No contexto do indigenismo oficial mexicano, a instituição escolar, bem como o professor, desempenharam importantes papéis como agentes de homogeneização cultural e de construção de uma ideologia nacionalista baseada na mestiçagem. Por isso mesmo, nas primeiras décadas do século XX, intelectuais e ideólogos do Estado pós-revolucionário mexicano propuseram a formação de um “exército” de educadores para levar o ensino a todos os rincões do país, através da recém-criada escola rural mexicana.

Os professores recrutados nos anos 1920 e 1930 deveriam desenvolver um espírito quase missionário por seu ofício, visto que tinham de ir ao campo

em busca do povo, para conduzi-lo rumo ao destino traçado pelos governos pós-revolucionários.

O surgimento de organizações e do movimento indígena será outro elemento favorecedor das rupturas e transições vivenciadas neste período. A realização do *Primeiro Congresso Regional Indígena de Chiapas* em 1974, sob os auspícios do Bispo de San Cristóbal, e, posteriormente, do *Primeiro Congresso Nacional de Povos Indígenas*, promovido pelo governo federal em Michoacán no ano de 1975 sinalizam o agudizamento da crise do indigenismo. Neste último evento, a despeito do governo, por meio de organizações governamentais e semigovernamentais, ter escolhido os participantes, não conseguiu impor-se de todo aos delegados indígenas. Assim sendo, o evento teve dois documentos finais: um oficial, redigido sob os auspícios do governo, e um outro alternativo.

De acordo com Bazán (1999, 191), na década de oitenta, ao lado da luta indígena pela recuperação de seus territórios e pela conquista do poder político aparece como um novo e importante fenômeno social, caracterizado pela proliferação de “organizações rurais que como produtores buscavam libertar-se do intermediarismo e ganhar autonomia frente ao Estado”, o que provoca o aparecimento de diversas organizações autônomas. Estas organizações constroem um discurso peculiar, a meio caminho entre as concepções nativas e o discurso genérico de indianidade produzido pelo Estado (expresso em leis, documentos e políticas oficiais) e respectivas sociedades majoritárias, possibilitando uma comunicabilidade interétnica.

Os últimos vinte anos do século XX assistiram a consolidação de um movimento indígena a um só tempo efervescente e heterogeneo. Efervescente

porque, além de militar nos níveis local, regional e nacional, este movimento trouxe para a discussão pública e, conseqüentemente, para a agenda política, questões até então deixados em segundo plano e que ganharam maior atenção a partir da eclosão dos conflitos de Chiapas protagonizados pelo *Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN)*. É heterogêneo, visto que está conformado por diversas expressões, etnias, localidades e grupos de interesse.

Considerações Finais

No Brasil, a hegemonia de concepções românticas e citadinas, que percebiam o indígena como o “bom selvagem”, introduziu na *agenda política* propostas de criação de programas e ações voltados para a proteção e integração dos povos indígenas, o que possibilitou a criação, em 1910, do *Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais*. Os indígenas aqui foram vistos como selvagens, infantis e ingênuos, pois não eram cristãos nem civilizados. Com o auxílio de agências estatais, os indígenas deixariam a condição de ingênuos e se tornariam trabalhadores e cidadãos.

No caso do México, a *Secretaria de Educação Pública (SEP)* e as instituições escolares foram os principais instrumentos de integração do índio à nação. As primeiras décadas do século XX foram marcadas pelo esforço do poder oficial em construir uma nação moderna, rompendo com o legado de uma sociedade até então marcadamente agrária e rural. No México os povos indígenas eram percebidos como herdeiros de civilizações complexas e provavelmente por isso os principais agentes do indigenismo mexicano foram antropólogos e professores.

No Brasil, o indigenismo foi tarefa desempenhada, inicialmente, por engenheiros militares e sertanistas. Para os “selvagens” brasileiros, a atração,

pacificação e tutela foram conduzidas, essencialmente, por sertanistas. Para as indígenas mexicanos, a engenharia social de construção do Estado-Nação seria conduzida e executada por antropólogos e educadores, respectivamente. O sertanismo indigenista brasileiro teve um papel semelhante ao desempenhado pela antropologia, “missões culturais” e estabelecimentos escolares mexicanos.

Referências Bibliográficas

BAINES, Stephen Grant. “Os Waimiri-Atroari e a Invenção Social da Etnicidade pelo Indigenismo Empresarial”. *Anuário Antropológico* 94. Rio de Janeiro/Brasília: DAN/UnB, 1995.

BAZÁN, M. C. *Reforma del Estado: política social e indigenismo em México (1988-1996)*. México: UNAM/IIA, 1999.

BELTRÁN, Gonzalo Aguirre. *El Pensar y el Quehacer Antropológico en México*. Puebla:UAP, 1994.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Crise do Indigenismo*. Campinas: Unicamp, 1988.

FERNANDES, Florestan. *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo: Ed. da USP, 1970.

FREYRE, Gilberto. *Sobrados e mocambos*. Rio de Janeiro: Record, 1996 [1936].

GAMIO, Manoel. *Forjando Pátria*. México: Porúa, 1982.

LEITÃO, Rosani Moreira. *Escola, Identidade Étnica e Cidadania: comparando experiências e discursos de professores Terena (Brasil) e Purápecha (México)*. Brasília: CEPPAC/UnB (tese de doutorado), 2005.

LIMA, A. C. de S. *Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

OLIVEIRA, A N. Fragmentos da Etnografia de uma Rebelião do Objeto: indigenismo e antropologia em tempos de autonomia indígena. *Anuário Antropológico* 98. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.