

MARIANO BAEZ LANDA

**ANTROPOLOGIA APLICADA E OS 'OUTROS' NO MÉXICO.
EXPERIÊNCIA DISCIPLINAR E PRÁTICA SOCIAL.**

Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a co-orientação do Prof. Dr. Gilberto Lopes y Rivas e orientação do Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão.

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 18/10/00

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

BANCA

Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão

Profa. Dra. Emília Pietrafesa de Godoi

Profa. Dra. Sylvia Leser de Mello

Prof. Dr. Oscar Calavia Saez

Prof. Dr. John Manuel Monteiro

outubro/ 2000



216610000

ADE PC
 HAMBADA:
Unicamp
B145a
 Ex. 43329
 80 BC/
 C. 278/2000
☐ D ☒
 C\$ R\$ 11,00
 A 30/12/2000
 CPD

2

CM-00149614-8

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

B145a **Báez Landa, Mariano**
Antropologia aplicada e os 'outros' no México : experiência
disciplinar e prática social / Mariano Báez Landa. - - Campinas,
SP : [s. n.], 2000.

Orientador: Carlos Rodrigues Brandão.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios – Antropologia – México. 2. Índios – Aspectos
sociais – México. 3. Relações étnicas – Aspectos políticos - México.
4. Conflito de cultura - México. 5. Relações raciais – México.
6. Povos indígenas – México. 7. Antropologia aplicada – México.
I.Brandão, Carlos Rodrigues. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III.Título.

RESUMO

Esta tese de doutorado pretende contribuir na expansão dos conteúdos e da discussão sobre o papel desempenhado pelas ciências sociais e, em particular, pela antropologia, nas políticas indigenistas dos países de América Latina. Aliás, tem maior interesse no resgate de um universo de experiências levadas a cabo pelos atores que participaram da aplicação concreta dessas políticas. Trabalha com análise de trajetórias profissionais no campo acadêmico do México e depoimentos dos trabalhadores indigenistas de três áreas indígenas no estado de Veracruz. A idéia central do trabalho é que a experiência disciplinar da antropologia acadêmica mexicana não reconhece nem incorpora a prática social desenvolvida pelos chamados trabalhadores indigenistas, como um resultado disso a disciplina fragmenta-se em campos de alteridade mutuamente excludentes e referenciados à relações racistas entre brancos e índios.

ABSTRACT

This thesis discusses the anthropological approach and contributions to indigenous policy in Mexico. Rescue experiences and local knowledge from 'Instituto Nacional Indigenista' (INI) workers and other 'indigenista' actors. Also, it works with professional experiences and knowledge generated in anthropological scientist field. The discipline experience of Mexican anthropology not include the 'indigenista' actors knowledge because these relation response to original structure of racism and white-Indians relations in Mexico.

Field data was collected in three ethnic regions from Veracruz, Mexico including young Indian testimonies.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO GERAL	7
Na metade do rio. O itinerário de um antropólogo mexicano	9
Olhar pelo espelho	19
 Capítulo I	
A CIÊNCIA IMPOSSÍVEL	23
Na encruzilhada da modernidade	24
A crítica da modernidade	28
Conhecimento e validade	31
Ética e ruptura do padrão paradigmático	32
Antropologia em crise	38
Antropologia como experiência humana do mundo	43
Entre a experiência vital e a razão	46
Antropologizando a ciência	52
Antropologia dos trópicos ou Antropologia tropical	54
 Capítulo II	
INDIGENISMO, ANTROPOLOGIA E PROJETO NACIONAL	59
Assimilar, incorporar, integrar ou que fazer?	61
Apóstolos e missionários	66
A educação socialista do cardenismo	72
Indigenismo proletário	78
O indigenismo moderno	80
Do indigenismo ao zapatismo	90
 Capítulo III	
A ORGANIZAÇÃO DO CAMPO ACADÊMICO	93
As instituições	93

Cultura e função	94
Antropologia acadêmica X antropologia aplicada	95
Da cultura à estrutura	100
Do indigenismo aos estudos rurais	103
O retorno à cultura	109
Campos sociais ou redes-ator	110
Academia, política e aplicação. Relações perversas	117
 Capítulo IV	
PRÁTICA INDIGENISTA COMO CAMPO DE ALTERIDADE	125
Antropologia aplicada. Ciência ou ofício	126
Ofício indigenista. Questão de identidades	128
Imaginário indigenista. Outras histórias	133
Testemunhal indigenista	137
Jovens indígenas. Outros tempos, outros índios	174
 Capítulo V	
ANTROPOLOGIA, MOVIMENTO INDÍO E ZAPATISMO	189
As lutas índias hoje	192
De novo... os índios	196
Zapatismo: resposta local ao neoliberalismo	199
Racismo, o lobo da nação	206
 CONCLUSÃO GERAL	213
 BIBLIOGRAFIA	219
 ANEXOS	235

INTRODUÇÃO GERAL

A formação do estudante mexicano de antropologia até praticamente os anos setenta foi dominada pela tradição empirista. Os trabalhos recepcionais desses antropólogos eram estudos de corte histórico-cultural com pouca profundidade etnográfica e etnológica, ou de perfil estrutural-funcional com um enfoque marcado de comunidade e apresentados em forma de monografias que se inspiravam na antropologia aplicada indigenista.

A partir do movimento estudantil de 1968, a maioria das escolas mexicanas de antropologia começaram a incorporar o pensamento marxista a seus programas de estudos e às metodologias de suas pesquisas. Um dos primeiros resultados, na área de antropologia social, é o abandono do tema indigenista como parcela prioritária dos esforços acadêmicos e o empreendimento dos estudos camponeses, das colônias populares e da migração rural-urbana. Em todos eles, com raras exceções, a leitura dogmática do marxismo afirmou no discurso antropológico mexicano os esquemas evolucionistas e aprofundou a tendência por explicar a sociedade através de determinantes econômicas.

O fato é que nem o mundo livre do estado benfeitor e da economia de mercado nem o desaparecido bloco socialista do estado proletário demonstraram ser os remédios para os grandes males da humanidade. As utopias terrenais não convenceram os indivíduos da necessidade de mudar e parece ser que estes preferem ancorar boa parte de suas expectativas no terreno das tradições.

A resistência a mudar ou a mudança em direções, ritmos e formas inesperadas de muitos grupos humanos provocou a queda de vários paradigmas do pensamento social e filosófico do presente século e continua constituindo um ponto essencial do debate na investigação social. Hoje em dia, é evidente o esforço dos investigadores sociais por desenvolver estudos que relacionem o estrutural, o cultural e o político, partindo porém do reconhecimento do carácter diverso e plural das sociedades humanas e de seus membros.

O esquema globalizador, apesar de suas formas subjulgantes de atração, mostra nas vitrines as imagens de um futuro pouco promissor para aqueles que ainda não conseguiram resolver assuntos tão elementares como a alimentação, o emprego, a educação e a saúde. As vantagens da cibernética nos são apresentadas, assim como a automatização e a engenharia genética, mas, em contrapartida, não se constatam esforços decisivos para combater a fome mundial ou para encontrar mecanismos que garantam a convivência e o respeito entre os grupos humanos sem importar raça, credo ou condição econômica.

Paradoxalmente, dentro dessa era de globalização que forma todo um estilo de vida e de consumo, se destacam os chamados ao respeito às diferenças e à convivência acima delas, mas na vida cotidiana de muitas regiões do mundo ainda se mata por causa dessas diferenças, colocando-se em prática políticas de ‘limpeza étnica’ ou de afirmação de nacionalismos e regionalismos de ‘uns’ em detrimento de ‘outros’.

A grande família humana não consegue reconhecer muitos de seus filhos e alguns deles são inclusive negados sistematicamente, marcados como ‘os outros dos outros’, como no caso dos índios da América. Nossos países mantêm praticamente a mesma

incapacidade para resolver os desafios que lhes apresenta a busca de sua identidade e a afirmação como estados nacionais desde sua independência das coroas européias. Os saldos dessa situação são, em sua maioria, negativos e se agigantam como monstruosas bofetadas no rosto das sociedades democráticas.

Esta tese de doutorado pretende contribuir para expandir os conteúdos e os alcances da discussão sobre o papel desempenhado pelas ciências sociais e, em particular, pela antropologia, em relação ao desenho das políticas indigenistas em nossos países e ao resgate de um universo de experiências levadas a cabo pelos atores que participaram da aplicação concreta dessas políticas, com o intuito de identificar algumas linhas exploratórias que permitam aprofundarmos no conhecimento de nossas realidades e propor possíveis frentes de trabalho a favor da justiça, da equidade e do respeito entre os membros de nossas comunidades.

Na metade do rio. O itinerário de um antropólogo mexicano

Fiz meus estudos de antropologia durante os anos setenta numa universidade estadual localizada no estado de Veracruz, México. Minha tese de graduação tinha como título *Café e formação regional* (1983), com a qual tentei realizar um balanço do olhar da antropologia sobre o tema dos camponeses, repassando as contribuições da escola norte-americana de antropologia cultural, dos estudos sobre economia camponesa de Chayanov e das correntes formalista e substantivista da antropologia econômica, da teoria da sociedade oriental de Wittfogel e suas aplicações no México, bem como observações das leituras de Marx, Engels, Kautsky, Lenin, Luxemburgo, Mao Dze Dong, Lawrence Krader, E.P. Thompson, Eric J. Hobsbawn, Eric R. Wolf

e Angel Palerm tentando seguir sua influência em autores mexicanos da época, tudo isto como capítulo introdutório para um estudo de caráter regional sobre a formação histórica de uma área cafeeira no estado mexicano de Veracruz.

Evidentemente optei pelo enfoque regional com perspectiva histórica como alternativa para os estudos de comunidade sincrônicos da escola estrutural-funcional. Nessa tentativa concluía que a persistência camponesa era uma realidade social e regional no México, que não contradizia seu perfil econômico capitalista, mas sim mostrava sua riqueza, complexidade e diversidade. Anotava também que os camponeses não eram nossos contemporâneos primitivos, nem na escala evolutiva de Morgan nem na sucessão de modos de produção do marxismo ortodoxo, mas sim conglomerados humanos históricos que vem se transformando e transformando suas relações de produção para reformular os termos de sua coexistência com os espaços urbano-industriais.

Entretanto, a ênfase histórico-regional de minha primeira investigação sacrificou a profundidade etnográfica e a análise específica dos atores sociais envolvidos nessa formação regional de uma economia cafeeira. Devo mencionar que, como um apêndice dos resultados da investigação, foram incluídos 4 relatos de idosos, de um número igual de comunidades da região, onde se registrava uma narrativa dos acontecimentos que marcaram sua memória como camponeses e trabalhadores rurais.

Durante os seguintes cinco anos, depois de minha graduação como antropólogo, mantive o interesse por realizar meu trabalho de pesquisa utilizando o enfoque regional mais do que nada como uma estratégia de abordagem para a análise de um

problema teórico ou prático concreto e definido. Desenvolvi investigações na zona sudoeste do México, concretamente na fronteira México-Guatemala, retomando linhas de trabalho sugeridas tanto por Guillermo Bonfil como por Guillermo de la Peña, no sentido de explorar a expressão espacial de um processo histórico particular, no meu caso a formação histórica da fronteira sul do México através das relações região-Estado, o que obrigatoriamente me levou a uma análise da regionalização do poder desde a época colonial e as tensões entre os atores sociais regionais e o governo central (Báez Landa, 1985).

Os pressupostos teórico-metodológicos do meu trabalho se situaram em meio de um diálogo entre a geografia, a história e a antropologia de acordo com o seguinte quadro:

DISCIPLINA	<i>GEOGRAFIA</i>	<i>HISTÓRIA</i>	<i>ANTROPOLOGIA</i>
CATEGORIA	Região	Formação Regional	Subcultura
OBJETIVO	Definição	Conceito	Análise da dinâmica Regional

Conclui que uma regionalização não é um conceito preestabelecido, mas sim uma unidade de análise que nos permite visualizar detalhadamente os processos históricos. Esses processos, por sua vez, têm um poder de significação sobre a região, por isso se encontram sujeitos a uma transformação constante.

No entanto, continuou se manifestando no meu trabalho uma grande ausência de profundidade etnográfica e etnológica no estudo desses processos que praticamente

correspondia a uma metade oculta do universo das minhas investigações, aquela parte correspondente aos indivíduos e às suas percepções, valores, anseios e esperanças, da história contada através de suas vivências, da interpretação dos fatos conforme as suas expectativas e estratégias.

Paralelamente ao meu trabalho, se desenvolveu a experiência de minha companheira, também antropóloga e especializada em histórias de vida. Através de seus trabalhos, muitas vezes realizados nas mesmas áreas de meus estudos, fui conhecendo esse outro registro da formação histórica regional na percepção dos indivíduos e como parte integrante de uma forma particular de viver a vida, materiais realmente surpreendentes pela riqueza de informação e pela amplitude de conexões que sugerem para a análise.

Em 1988 iniciei meus estudos de mestrado em antropologia social no CIESAS e tive a oportunidade de ser testemunha de outro momento decisivo da história mexicana: as eleições presidenciais mais competidas e polêmicas dos últimos trinta anos, onde os mexicanos, que tinham praticado um abstencionismo funcional no passado, compareceram por milhões às urnas e praticamente derrotam o partido oficial que vinha governando o país por mais de 60 anos. Ninguém previu esta ação, nem em sonho. Os investigadores sociais realmente desconheciam o país, mais do que nada seus habitantes. Não podíamos registrar cabalmente esses entre-cruzamentos de tradições e modernidade que estavam se desenvolvendo em torno da esperança depositada num indivíduo que se chama Cuauhtémoc, como o último rei asteca que combate ferozmente os espanhóis, e que tem o sobrenome Cárdenas, por ser filho do presidente mexicano que mais terras entregou em mãos de camponeses e que

paradoxalmente gerou a estrutura do partido PRI. Os índios de muitas regiões se apinhavam para receber em suas comunidades ao ‘señor Cuauhtémoc’, as mulheres choravam e olhavam para ele com amor, as crianças queriam tocá-lo, muitos desejavam uma fotografia ao seu lado. Finalmente, este sim era um candidato do povo, não tinha cara de *gachupín* (espanhol) como os outros.

O México é um país de tradições e costumes muito antigos e profundos. Os que cruzam a fronteira com os Estados Unidos como *mojados* (ilegais) para se empregar nos trabalhos mais pesados da agricultura ou na cidade, ou ainda os que migraram há algum tempo e contam com residência permanente, voltam à sua terra por temporadas e aproveitam para manter tradições ancestrais. Nos bairros do Leste de Los Angeles, os *mixtecos* têm redes culturais tão fortes como em seus próprios povoados em Oaxaca. Voltam todo ano para a festa do povoado, armados de gravadores novos, óculos “Rayban” e calça-jeans para cumprir uma promessa feita ao santo padroeiro, para recarregar as baterias da tradição cultural.

Os partidos políticos tinham estado falando a um povo que não habitava as terras mexicanas, a um povo que começou a emergir das brechas abertas pelo grande terremoto de 1985 na Cidade do México e que nesse 1988 anunciava o fim da ditadura do partido do Estado, embora o resultado final da eleição tenha sido sabotado. Esse povo era o mesmo que tinha estado sempre aí, de profundas raízes entrelaçadas com a tradição e com a modernidade, se adaptando e mudando, resistindo e combatendo, mas que não tínhamos aprendido nem a vê-lo e nem a ver-nos nele. Um povo que tinha que se manifestar com grande energia e dramatismo na insurreição de um exército de índios maias no primeiro dia de 1994, de cujas ações

UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL

SEÇÃO CIRCULANTE

aprendemos que pode ser mais efetivo um comunicado na Internet que os fustis. O poder dessa irrupção desde o mais profundo da história e da sociedade nacional fez cair por terra o indigenismo oficial, a estratégia política de mais de dois partidos considerados nacionais, a política modernizadora do governo em turno e, a capacidade explicativa mesma sobre a sociedade dos paradigmas tradicionalmente utilizados na antropologia mexicana.

O México do ano 2000 pertence a uma nova realidade contextualizada na globalização da economia e em sua integração a um bloco mercantil regional com os Estados Unidos e com o Canadá. O mesmo México que no passado mês de julho terminou com a ditadura do partido de Estado nas eleições mais limpas de sua história, votando menos pela tradição e mais pela mudança, ou seja, concentrando seu voto na figura de um homem atípico para a política nacional que provem da empresa privada, que tem rasgos ocidentais, é alto, usa botas e bigode, possui fazendas de gado e tem um sobrenome estrangeiro. A impressionante migração da população mexicana para os Estados Unidos mostra que a cultura está cada dia menos focalizada num só território e está se reformulando, aqui e lá, em formas inéditas e ao ritmo da transnacionalização.

Estamos certamente passando pelo umbral de novos espaços, onde se constroem culturas multinacionais e multiterritoriais, sendo nesse novo cenário que Vicente Fox se torna o primeiro presidente eleito fora das filas do partido de Estado (PRI) em quase 80 anos.

Entretanto, globalização econômica, interdependência, transnacionalização e migrações massivas não impediram a revitalização dos regionalismos e da

reestruturação funcional de identidades entre os indivíduos que concorrem para esses grandes fenômenos no mundo inteiro. Europa ou a interdependência México-Estados Unidos nos brindam exemplos de como, apesar das grandes e velozes transformações na economia e na ciência, grupos sociais específicos continuam reivindicando orgulhos regionais e locais de sua tradição cultural. Diga-se de passagem, os processos de modernização tecno-econômica não substituíram a cultura e a tradição, mas sim sugeriram novos espaços, sujeitos e circunstâncias sociais que transformam sua prática cotidiana. Esses processos experimentam múltiplas estratégias de adaptação de acordo com as necessidades e aos papéis desempenhados pelos indivíduos. O que quer dizer que, qualquer projeto de desenvolvimento ou inovação tecnológica na sociedade se encontra sujeito a um processo de mediações que o adapte aos interesses de seus indivíduos e grupos.

A sociologia e a antropologia viveram um processo de abertura, reconhecendo o surgimento de novos sujeitos sociais e o retorno de perspectivas ou enfoques que valorizam o papel protagonista do indivíduo na história e nas mudanças sociais.

Alain Touraine já indicava há vários anos que:

“(...) a Sociologia clássica...ao criar grandes conjuntos históricos portadores de sentido em si mesmos, reduzia a análise da ação social a uma simples investigação da posição do ator no sistema. A Sociologia da ação rejeita essa explicação do ator pelo sistema. Observa, pelo contrário, em toda situação, o resultado de relações entre os atores, definidos pelas suas orientações culturais como por seus conflitos sociais.” (O retorno do ator)

Desde uma posição crítica ao marxismo estruturalista, E.P. Thompson nos sugere também reavaliar a ação social e o papel fundamental da experiência vivida pelos indivíduos.

“(...) não existe exame de determinantes objetivos (e logicamente, modelo teórico obtido dele) que possa oferecer uma classe ou consciência de classe numa equação simples. As classes se sucedem à medida que os homens e as mulheres vivem suas relações de produção e à medida que experimentam suas situações determinantes, dentro do ‘conjunto de relações sociais’, com uma cultura e expectativas herdadas e ao modelar essas experiências em formas culturais. De modo que, no final, nenhum modelo pode nos proporcionar o que dever ser a ‘verdadeira’ formação de classe numa determinada ‘etapa’ do processo. Nenhuma formação de classe propriamente dita da história é mais verdadeira ou mais real que outra, sendo que classe se define a si mesma em seu acontecer efetivo”. (Tradição, revolta e consciência de classe)

A vida social não pode mais ser investigada nem ser explicada através de um simples exercício contrastivo entre a estrutura como causa e a ação como efeito.

Nesse contexto de assombro pela diversidade, complexidade e vitalidade que mostra a sociedade mexicana, as leituras de Guillermo Bonfil, Néstor García Canclini, Carlos Monsiváis, Habermas e Giddens, bem como as aproximações às obras de Schutz, Luckmann, Berger e Norman Long, produzem em mim um efeito decisivo

para tentar outro tipo de pesquisa social para a elaboração de minha tese de mestrado (Báez Landa, 1993).

Da perspectiva dos atores sociais assumi que são eles mesmos que, de maneira reflexiva ou não, utilizam suas experiências e conhecimentos para observar, interpretar, produzir e reproduzir as ações e as estruturas sociais das quais formam parte. Este enfoque dá conta, antes de mais nada, de um mundo vivo onde o conhecimento que procede do sentido comum e da vida cotidiana está estruturado por um fino tecido de conhecimentos, valores, experiências, conjecturas, suposições, preconceitos, identidades, muitas vezes sem um vínculo claro com uma racionalidade científica. A visão da mudança social que obtive, desde esta perspectiva, concede o papel protagonista aos atores. A mudança é o resultado de suas iniciativas, de suas formas de conhecimento e, sobretudo, de suas ações.

Documentei imagens, com um sentido etnográfico, das especificidades que adquiri a aplicação de uma política estatal no meio rural, bem como na maneira em que diferentes indivíduos, grupos e instituições interagem e assumem sua participação neste assunto. As imagens da modernização que registrei são o resultado de tentar uma etnografia das percepções do espaço e da construção social da realidade que surgem da relação interativa de ator e investigador, polêmicas e talvez parciais, mas de forma nenhuma fictícias.

A perspectiva de atores me permitiu incluir o importante papel que desempenham indivíduos e grupos, no entanto sua condição subalterna, na definição e concreções que adquire o processo de mudança, imerso não só no desenvolvimento de uma

política governamental, mas também nos intrincados caminhos da globalização econômica.

O campo mexicano, como unidade de estudo, foi enfocado como um espaço onde confluem visões diferenciadas do mundo, procedentes de diferentes atores, que desenvolvem papéis sociais e institucionais diferentes, projetam atividades e interesses diferentes, bem como interpretam e participam de forma diferente no chamado processo de modernização.

Os resultados que apresentei tentaram demonstrar que qualquer medida ou ação determinada pelo Estado, orientada a promover a mudança e o desenvolvimento da sociedade, é atravessada por um conjunto de percepções, interpretações e manobras, operadas pelos atores sociais com o intuito de adaptá-la aos seus próprios interesses e estratégias, o que sem dúvida transforma, substancialmente, o propósito inicial de qualquer medida.

Nas palavras desses atores se reconheciam diferentes maneiras de construir a realidade, refletindo algumas vezes articulação, outras complementaridade e às vezes tensão diante de um único fenômeno. Pude observar como os atores integram seus mundos sócio-vitais e os reconstruem interativamente para enfrentar o novo, o desconhecido, o alheio, o que apareça como produto também de uma interpretação e adaptação que realizam outros atores tentando ajustá-la cada um à medida de suas experiências de vida e expectativas.

Olhando pelo espelho

Apresento esta tese de doutorado com o firme propósito de prosseguir por este caminho, desta vez com o objetivo de levar a cabo uma reflexão sobre o ofício propriamente dito da antropologia, sobre a história das relações de seu pensamento e ação com os povos índios, tentando incluir aqui um registro de itinerários, trajetórias e saberes produzidos dentro e fora de seu campo disciplinar ao longo de mais de 50 anos. De alguma maneira, esta tese pretende ser um olhar antropológico de si mesma, incluindo ‘os outros’, retomando o convite zapatista de nos olharmos no espelho.

No primeiro capítulo, abordo questões epistemológicas e metodológicas que me parecem centrais para tentar uma reflexão sobre o futuro da antropologia à beira do próximo milênio. Verto aqui o entusiasmo transmitido pelo meu orientador, o Dr. Carlos Rodrigues Brandão, pelo meu co-orientador, o Dr. Gilberto López e Rivas, e pelos meus professores, Dr. Roberto Cardoso de Oliveira, Dr. Guillermo Raul Ruben e Dr. Márcio D’Olne Campos, todas e cada uma de suas aulas achei altamente estimulantes para um aluno estrangeiro que encontrou na UNICAMP um espaço propício para pensar uma antropologia diferente.

O segundo capítulo apresenta uma revisão do pensamento antropológico mexicano e suas relações com o Estado, além do projeto de integração nacional surgido da revolução mexicana, enfatizando o desenvolvimento desse pensamento e de suas expressões institucionais.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Por outro lado, no terceiro capítulo analiso a organização do campo acadêmico da antropologia propriamente dita e tento estabelecer os parâmetros dentro dos quais se levou a cabo o processo de deslocamento do tema indígena pelo estudo dos processos rurais e da fragmentação entre a chamada antropologia acadêmica e a ação indigenista. Na análise da trajetória de Gonzalo Aguirre Beltán me detenho um pouco.

Documentar narrativas de alteridade diante do pensamento antropológico mexicano é o objetivo do quarto capítulo onde apresento um bloco de testemunhos colhido em várias temporadas de campo nas regiões de Zongolica, Papantla e Chicontepec, no estado de Veracruz, no México, entre os anos de 1997 e 1999. Nesse bloco, a voz é, principalmente, dos trabalhadores indigenistas, mas contem em sua parte final os testemunhos de jovens indigenistas, sendo complementadas com uma visão de futuro. Finalmente, apresento um capítulo dedicado à análise da organização e da luta indígena no México e os desafios que enfrenta atualmente a partir do impacto da insurreição zapatista de 1994, tentando expandir a reflexão para além da luta propriamente dita, tateando o terreno dos desafios que enfrentaria um projeto de integração nacional que consiga incluir os ‘outros dos outros’.

Um capítulo de conclusões gerais fecha este trabalho sem pretender no mais mínimo esgotar o tema, apresentando um anexo com informação útil para os leitores.

Estas últimas linhas são para agradecer a todas as pessoas e instituições que me estenderam a mão para a conclusão deste trabalho. À Patrícia e à Mariana, que constituem o núcleo de minhas paixões e afetos e a referência fundamental para navegar no universo. À memória de minha mãe, que sem estar presente, sei que

nunca se foi. Ao meu irmão Antônio, por estar aí, no lugar certo, na hora certa. Ao Gilberto e à Alicia, por sua permanente e imprescindível solidariedade. À Dra. Teresa Rojas Rabiela, pelo carinho e pela confiança de sempre. A Jorge, Irene, Diego, Lucas e Tomás que nos últimos meses tem sido minha família brasileira e à poética cabana da Buby, com todas essas lembranças e esperanças decorando suas paredes, o remanso que me permitiu trabalhar até concluir e ao Pepe, à Marta e ao Emílio do Floripa que são minha outra família brasileira, todos eles sempre presentes.

Agradeço ao CIESAS, meu centro de trabalho, o apoio constante para realizar esta empresa; ao CONACyT, à Secretaria de Educação Pública e ao Programa SUPERA da Associação Nacional de Universidades e Institutos de Educação Superior (ANUIES) do México por ter me distinguido com uma bolsa de estudos no exterior. A todas as pessoas que aceitaram conversar comigo sobre os seus respectivos trabalhos naquelas regiões veracruzanas, lhes renovo meu profundo agradecimento.

Florianópolis, 5 de setembro de 2000

Capítulo I

A CIÊNCIA IMPOSSÍVEL

A objetividade e a validação do conhecimento das ciências sociais sempre foram relativizadas dentro de uma profunda polêmica no terreno da epistemologia.

Entretanto, deve-se insistir na existência de uma diferença substancial entre as ciências naturais e as sociais, nestas últimas, o processo de validação de hipóteses e a previsão de eventos mais ou menos regulares se depara com a impossibilidade de desenvolver uma experimentação direta, controlada, bem como a concorrência de uma soma de imponderáveis que a própria sociedade, em suas distintas concreções, não tinha previsto, mesmo em seus estudos mais exaustivos.

São válidos os questionamentos em nossas disciplinas com relação a como conhecer cientificamente, como ter acesso a um conhecimento ordenado e sistemático da realidade social e finalmente como verificar tal conhecimento e enquadrá-lo na necessidade de uma ética que oriente a atividade científica.

Em Antropologia, por exemplo, é muito comum a idéia de que o importante é realizar originalmente uma boa e objetiva observação-descrição do fenômeno ou do fato que consiga captar a realidade em si, tal como se manifestou nesse momento. Disso se pode obter facilmente uma máxima: *observe bem e poderá saber e explicar*. Já é lugar comum o argumento que a descrição etnográfica não constitui por si mesma uma explicação científica, uma teorização ou uma conceitualização do fenômeno, a observação empírica do concreto constitui somente a fenomenologia do

trabalho, por si mesma não gera uma teoria, mas requer de um guia da teoria para gerar conhecimento, embora a teoria, por sua vez, não supra a observação empírica. A etnografia pode nos mostrar muitas determinações não contempladas da vida social que podem constituir a base de novas perguntas para a investigação, para uma reflexão mais profunda ou para a negação de um conhecimento inicialmente gerado. Outro elemento preocupante tem sido o assunto da objetividade e sua verificação. Aqui é muito importante assinalar que do ponto de vista das ciências sociais somente é possível assumir a tarefa investigativa como uma prática eminentemente intersubjetiva, já que como sujeitos abordamos um processo de estudo, análise e conhecimento de outros sujeitos, dos quais pretendemos obter uma versão objetiva de sua situação. A verificação é, sem dúvida, uma operação que também se realiza através da prática subjetiva, porque o investigador só pode avaliar os resultados de seu trabalho na sua condição de sujeito. Neste final de século, a teoria social continua sendo posta em questão, apontada por alguns como o produto de uma ciência impossível.

Na encruzilhada da modernidade

Diante do impacto da investigação e da aplicação do conhecimento científico-técnico nas tarefas do desenvolvimento e do crescimento econômico que gerou, como assinala Agger (1989), uma era de *capitalismo rápido*, ao contrário da vivida por Marx, onde a atividade intelectual se leva a cabo num âmbito internacional de mudanças rápidas e profundas, num mundo de bens materiais em que se publicam livros e se intercambiam informações a uma velocidade assombrosa, a teoria social

de fim de século tenta recuperar sua capacidade de assombro redescobrimdo a profundidade e a complexidade da vida humana, ou seja, reconhecendo a existência de tradições culturais que se encontram misturadas no mais profundo da história, onde o tradicional e o moderno constituem as fibras de um tecido social que nos brinda mostras de enorme vitalidade justamente nesta hora de globalização econômica e primazia do desenvolvimento tecnológico sobre os assuntos da cultura, do espírito e do pensamento.

Fale-se, entretanto, de um grande obstáculo para responder a este desafio, na existência de uma profunda crise nos edifícios teóricos e nos métodos investigativos das ciências sociais que se utilizam hoje em dia. E não é para menos. O cientista social se depara com esse desafio, até certo ponto, desprovido dos meios suficientes para apreender uma dimensão planetária que transcorre a velocidades insuspeitas. É sumamente difícil para a ciência social avançar na mesma velocidade que as descobertas, invenções e efeitos da investigação científico-técnica, produzindo análises e explicações dos comportamentos e dos problemas da vida social, bem como do fracasso das utopias terrenais, porque isso só é possível dentro de prazos de observação e reflexão muito maiores e complexos, se trata justamente, nem mais nem menos, do que uma manifestação em ciclos cada vez mais curtos e revolucionados, de múltiplas determinações da sociedade, do indivíduo e da natureza humana. Para muitos, se vive uma época de crise acadêmica, de incerteza intelectual. Roger Chartier (1990) considera que na França se viveu, nos últimos trinta anos, uma luta entre o enfoque de determinação estrutural direta e aquele que destaca a capacidade criativa do ator, entre uma teoria da subordinação epistemológica à

regularidade e uma contra-teoria que defende uma estratégia independente baseada fundamentalmente na prática das ações sociais.

A primeira posição, tentando preencher os padrões de uma ciência ‘normal’ ou paradigmática segundo Kuhn (1971), procura a objetivação dos fatos sociais baseada numa perspectiva compreensiva de nível macro, requer de uma delimitação existencial e espacial do objeto de investigação como objetivação estrutural-social. Reconhece a assimetria das relações sociais, mas desenvolve análises deterministas ou reducionistas destas. Finalmente, mantém objeções de caráter apriorístico a respeito das possibilidades de uma praxis para a mudança social. Em resumo, a construção de uma ciência social ‘normal’ se finca em deduzir a explicação dos fenômenos a partir de leis naturais ou estatísticas conhecidas para procurar regularidades e tentar fazer previsões. Popper (1978) quando critica o historicismo argumenta que o conhecimento científico se compõe somente de hipóteses comprovadas.

Tanto o estruturalismo como o marxismo contribuíram para o afã de construir uma ciência normal da sociedade. Positivismo e materialismo histórico consideraram sempre que a humanidade se encontrava num trânsito histórico e contínuo entre a tradição e a modernidade, numa evolução ‘para frente’ entre a auto-suficiência comunitária e a produção industrial urbana. Tal substrato interpretativo é reducionista da enorme complexidade e diversidade da vida social e se encontra atualmente numa grande crise.

No caminho inverso, nos últimos anos se argumenta um reconhecimento da enorme diversidade e do peso específico que contém cada fenômeno social. Privilegia-se,

então, a abordagem da dimensão da própria vida cotidiana. O todo social não é um fenômeno único, mas sim multidimensional, construído a partir de perspectivas múltiplas e de acordo com a capacidade de cada indivíduo de dotar de significado suas práticas e experiências de vida, nesse sentido, H.G. Gadamer (1977) sustenta, por exemplo, que o todo se compreende através de suas partes e a compreensão dessas partes é um meio para que a parte contribua para o significado como um todo. Nesse processo interativo é impossível escapar do pressuposto e do preconceito, devendo-se procurar uma ‘fusão de horizontes’, uma aproximação parcial entre o nosso mundo e aquele que pretendemos conhecer ou compreender.

A ruptura discursiva defendida procura conceber a problemática mediante uma leitura direta da esfera social através de um objeto específico. Propõe uma atividade investigativa centrada nas diferenças culturais e em suas manifestações, bem como uma crítica epistemológica para a praxis neutra como objeto existencial da ciência, enfatizando o peso que têm os interesses no processo de conhecimento.

Foucault (1971) rejeita as noções de estrutura, símbolo e função do estruturalismo. Em vez disso, tenta articular uma noção de fatos e séries baseada nos frutos reais da investigação da história social. Fatos e séries são fatores através dos quais a língua dá lugar a uma ordem de coisas e forma o campo do discurso. Foucault tenta com isso descobrir a prática que objetiva o fenômeno e não a essência da objetivação.

O discurso da ciência social ‘normal’ tenta nos impor uma mística, na qual parece que os ‘fatos sociais’ se julgam segundo a validade da teoria separando claramente a investigação empírica da prática teórica.

Para Foucault os fatos sociais não são coisas ou objetos materiais, mas sim o resultado da articulação de práticas discursivas e relações de poder. Foucault esclarece o significado de prática discursiva como uma existência filosófica-histórica ao definir o estudo histórico como um exercício filosófico e não como uma investigação que absolutiza o discurso.

A crítica da modernidade

A teoria social no mundo todo mudou notavelmente desde 1968. Nos Estados Unidos se fala hoje, entre outras coisas, de que a teoria social contemporânea é, em termos gerais, pós-estrutural e pós-moderna, poderosamente influenciada pelo chamado pensamento crítico.

Pessoalmente entendo a modernidade como um processo onde se encontram coexistindo a tradição, entendida como configurações socioculturais presentes e ativas, e os elementos exógenos que tentam aboli-la. Delimito o termo modernidade como uma etapa de desenvolvimento econômico na história dos países centrais e que pode ser praticamente identificada como a era capitalista. Por outro lado, defino o termo modernização como o processo sócio-econômico de construção da modernidade mediante a ação política que, como uma vontade tecno-econômica, se depara também com um processo de transformações, mediações e reconstruções na dimensão do mundo vivo que alteram seus padrões de forma e conteúdo, bem como a concepção da própria mudança social.

O exercício crítico da modernidade, como também poderia definir-se o esforço principal da atual teoria social, se encaminha por duas vias:

1. Crítica baseada na defesa da tradição (Gadamer e pós-modernos franceses)
2. Crítica como procura da emancipação do conhecimento (Habermas e Apel)

Na era da modernidade a perspectiva da ordem dominante é o cientificismo, que se expressa como uma ética baseada no submetimento do ser humano à disciplina da ciência. Este fenômeno que Habermas chama de cientificação, se encontra ancorado ao processo de globalização econômica que, através da aplicação tecnológica do conhecimento científico na vida cotidiana, faz da ciência uma condição imprescindível para a própria existência da vida humana.

As chamadas ciências duras ou empírico-analíticas desenvolvem suas teorias sob o manto de uma auto-compreensão que dá continuidade às origens do pensamento filosófico, afastando-se dos interesses naturais da vida, tentando descobrir teoricamente o universo de acordo com uma ordem compreendida em leis ou em normas.

Seu impacto nas ciências sociais também se sente, principalmente no que se refere à busca da objetividade do conhecimento, que em termos epistemológicos significa traçar uma separação entre o conhecimento e o interesse ou entre os valores e os produtos da ciência neutra.

A epistemologia, como teoria do conhecimento, vem sendo substituída por uma teoria da ciência e do conhecimento científico que as considera como suas únicas fontes, deslocando outros tipos de conhecimento ou saberes que se encontram relacionados com a tradição e não com a modernidade.

Habermas, que pode ser identificado como um filósofo que faz uma crítica da modernidade para explorar uma via de auto-reflexão e emancipação do

conhecimento humano, combate o objetivismo das ciências e, nesse ponto específico, sustenta a tese central de que todo conhecimento tem seu ponto de partida em interesses que respondem às expectativas dos diversos atores sociais.

Enquanto as teorias científicas de tipo empírico-analítico são guiadas por interesses estratégicos, egocêntricos-hegemônicos, a investigação de perspectiva hermenêutica ou crítica é guiada pelo interesse de ampliar as capacidades de gerar um saber negociado, intersubjetivo, tendente ao entendimento e ao consenso. Muito menos interessada em produzir leis gerais que expliquem o comportamento humano em sociedade, compartilha, por outro lado, com as ciências empírico-analíticas o que Habermas chama de 'consciência metodológica', ou seja, o interesse de gerar descrições ordenadas de uma realidade estruturada.

Assim, a razão em lugar de ser um instrumento de dominação, se constitui num órgão de adaptação que reconhece os interesses que procedem da natureza, bem como os que resultam de uma ruptura cultural do ser humano com ela. O fim principal do trabalho científico, nessa perspectiva, daria conta do nexo entre sujeito e objeto do conhecimento como uma auto-reflexão que persegue um interesse eminentemente emancipatório. A lógica científica, como razão instrumental, aplica infalivelmente seus métodos sem refletir sobre o interesse que guia o conhecimento porque talvez careça dos meios (reflexividade) para enfrentar os riscos de uma conexão entre conhecimento e interesse, porque confina exclusivamente a praxis do mundo da vida ao círculo funcional da ação instrumental. Hoje em dia, são os interesses e não a suposta imparcialidade do conhecimento científico, os que constituem o âmbito onde se pretende construir um saber universal.

Conhecimento e validade

Os distintos atores sociais procuram sustentar e validar suas ações com argumentos de veracidade, ética e necessidade.

Horkheimer (em Habermas 1985:59) considera que a razão instrumental, limitada à racionalidade final, teria que confiar a determinação de seus objetivos às forças cegas dos sentimentos e da decisões. Habermas acrescenta que enquanto a filosofia moral se proponha a tarefa de ajudar no esclarecimento das intuições cotidianas obtidas via socialização, terá que coordenar-se, pelo menos virtualmente, com o sistema de perspectivas dos próprios atores sociais.

Os sentimentos têm a mesma importância para a justificação moral das formas de atuação que as percepções para a explicação teórica dos fatos, o ponto crítico se encontra na questão da veracidade. As posições não cognitivas desvalorizam totalmente o mundo das intuições morais cotidianas porque unicamente reconhecem a moral num sentido empírico. As questões práticas não têm nada a ver com a veracidade e as investigações éticas carecem, assim, de objeto no sentido de uma teoria normativa.

Habermas, pelo contrário, tenta fundamentar a ética como uma forma lógica da argumentação moral procurando sua validade no horizonte do mundo vital e baseada sobretudo na interação comunicativa. Por esse caminho se considera que a imposição duradoura de uma norma depende também de sua validade e de sua legitimidade diante dos atores sociais, o que nas sociedades modernas pode ser traduzido como a

necessidade de que a interação entre o mundo vital e a esfera pública se apoie fundamentalmente na construção de um consenso sem abandonar o objetivo de conseguir uma eficácia ou viabilidade no tratamento das tensões originadas pelo encontro de diversos interesses. A questão, em resumo, se refere ao assunto da lealdade e da legitimidade entre indivíduo e Estado. Somente um processo de entendimento inter-subjetivo pode levar a um acordo que seja de caráter reflexivo, só então podem saber os participantes que se convenceram conjuntamente de algo, sendo a norma igualmente aceita e respeitada por todos os afetados. Essa noção de universalidade aponta diretamente a esse objetivo democratizador do processo de conhecimento. Para Habermas o postulado da universalidade supõe o primeiro passo para a fundamentação de uma ética discursiva.

A ética discursiva, no entanto, se depara com um limitante forte referido à impossibilidade de liberar os discursos práticos da pressão e dos interesses das forças hegemônicas, dos instrumentos de dominação e controle social assim como o impacto das diversas práticas culturais que opõe-se ao universalismo ocidental.

Ética e ruptura do padrão paradigmático

Numa clara alusão a Habermas e aos hermeneutas, K.O. Apel (1985) considera que os exercícios de compreensão-valorização da ação social, como veículo de uma racionalidade normativa, vem sendo insuficientes e moralmente ambivalentes, o que dificulta a fundamentação de uma ética da ação comunicativa, se não existe um compromisso político-moral.

Apel propõe que a crítica kantiana do conhecimento, como análise da consciência, deve se transformar numa crítica do sentido através da interpretação consistente dos signos num consenso inter-subjetivo ilimitado.

Essa proposta tem uma de suas fontes em Charles Peirce (Cfr. Apel 1985:156), que sustenta que diante da 'lógica científica', os hermeneutas devem valorizar as condições de possibilidade e validade do conhecimento científico recorrendo ao elemento inter-subjetivo da interpretação dos signos.

A filosofia analítica, como eixo central da chamada lógica científica, tenta manter uma nítida separação entre o sujeito e o objeto da ciência, incluindo aqui as ciências sociais.

A proposta se apoia no caráter neutro da ciência que busca o controle da natureza para possibilitar o desenvolvimento da humanidade e que, no caso das ciências sociais, se traduz num controle do homem sobre o homem. Por isso, a separação entre objeto e sujeito das ciências sociais propõe uma separação nítida e natural da sociedade entre controladores e controlados. Essa proposta tem boa recepção nas teorias sistêmicas e funcionalistas da chamada tecno-burocracia.

A filosofia transcendental de Apel supõe uma diferença básica entre ciências naturais e sociais, já que nessas últimas o homem é ao mesmo tempo sujeito e objeto da ciência. Com esta postura se transcende da moderna lógica da ciência para uma teoria da experiência e se questiona o conceito de ciência neutra herdado de Max Weber, que se por um lado aceita que o conhecimento científico não se deriva exclusivamente de uma explicação causal dos fenômenos e supõe como inevitável uma valorização crítica do comportamento humano, se limita, no entanto, a uma

racionalidade instrumental que se satisfaz em compreender os fins pressupostos sem valorizá-los.

No caso do funcionalismo, onde se inclui, pelo menos implicitamente, uma valorização positiva da eficiência funcional, da formação e da adaptação da sociedade como um todo orgânico, é inviável um esforço interpretativo e crítico da vida social porque tudo se explica e se justifica através do sentido de auto-conservação e auto-perfeccionismo do organismo social. Por isso Apel responde a isto com energia afirmando que a ciência crítica da sociedade que concebe seu objeto por um lado como sujeito virtual da ciência, não pode renunciar a valorizar os próprios fins das ações humanas (1985:217).

A distinção lógico-abstrata entre juízos de fato inter-subjetivamente vinculantes e juízos de valor eminentemente subjetivos, se encontra superada pela pretensão de sentido de cada argumento - enquanto manifestação dialógica - em favor de uma ética mínima vinculante e inter-subjetiva.

O reconhecimento epistemológico da sociedade como sujeito e objeto das ciências sociais, se expressa metodologicamente através da distinção e mediação dialética entre 'compreensão' e 'explicação'. Apel, apoiando-se em Wittgenstein, localiza a compreensão como o método das ciências do espírito, enquanto a explicação o é em relação às ciências da natureza, o que destaca o interesse irrenunciável das ciências sociais por compreender o sentido das ações.

Apel considera impossível fundamentar racionalmente as próprias normas éticas e conclui, em princípio, que as normas morais, reconhecidas ou praticamente seguidas pelos homens, são relativas, em grande parte, à sua cultura ou à sua época, o que

reafirma seu caráter subjetivo. No entanto, a idéia de validade inter-subjetiva se encontra também pré-julgada pela ciência, ou seja, pela idéia cientificista de uma objetividade normativamente neutra ou alheia a valorizações. Dessa forma, Apel entra num beco sem saída, pois se é correto que uma ética universalmente válida só pode ser validada inter-subjetivamente, a responsabilidade solidária parece ser simultaneamente necessária e impossível. Onde terminam os direitos e as obrigações de uns e onde começam as dos outros?

O marxismo entende com Hegel o historicamente real como o racional e o racional como o real. Entretanto, esse conceito dialético da realidade, como desenvolvimento da história objetivamente necessária, se contrapõe tanto à objetividade cientificista como ao liberalismo da consciência moral.

A distinção entre ser e dever ser (equivalente talvez à praxis diante da teoria), entre fatos e normas, não pode ser resolvida ou substituída pela mediação de uma superciência dialética. A proposta hermenêutica fala da necessidade da compreensão diante da idéia da mediação, já que a formação de conceitos é resultado da operação de um jogo lingüístico, comum ao sujeito e ao objeto da ciência, o que indica a mediação dialética de subjetividade e objetividade.

O pragmatismo instrumentalista norte-americano, cujo maior representante é John Dewey, é basicamente o paradigma da razão prática no capitalismo onde esse aspecto da mediação-separação entre teoria e praxis é objetivável científica e tecnologicamente. Diante do pragmatismo de Dewey, o neokantismo de Max Weber argumenta que a racionalização pragmática encontra seus limites na política e relega

o problema ético da valorização de metas ao âmbito das decisões, em último termo, subjetivas e irracionais.

Como harmonizar então os planos do pensamento, a ação e a responsabilidade solidária na praxis social?

A filosofia analítica parte de três pressupostos fundamentais:

1. Normas não podem se derivar de fatos;
2. A ciência versa sobre fatos, sendo, portanto, impossível fundamentar cientificamente a ética normativa;
3. Somente a ciência produz saber objetivo. A objetividade se identifica com a validade inter-subjetiva, sendo portanto impossível fundamentar inter-subjetivamente a ética normativa.

Apel questiona se todas as ciências dotadas de conteúdo empírico sejam por isso ciências puras, construídas somente sobre fatos, fatos moralmente não valorativos. Propõe, por outro lado, renunciar ao questionamento da neutralidade axiológica da ciência.

As ciências humanas não tentam manipular os fatos da conduta como a lei - a fim de aproveitá-las tecnologicamente, se for possível - mas tentam sim reconstruir compreensivamente as ações, produções e instituições humanas, sendo impossível eliminar racionalmente as características valorativas na constituição primária do objeto. Quem deseje compreender as ações humanas deve se comprometer comunicativamente. Os próprios dados devem se constituir a partir de um enfoque, por sua vez, comunicativo e auto-reflexivo.

A ética que propõe Apel é uma ética comunicativa, resultante de um amplo exercício de consenso. É uma ética da formação democrática da vontade obtida mediante convênios, ou seja, uma ética que surge de um saber negociado que obriga a quem adquiriu a "competência comunicativa" através do processo de socialização a procurar um convênio com objeto de conseguir uma formação solidária da vontade em cada assunto que afete os interesses de outros.

A estratégia emancipatória, eticamente fundamentada, deve procurar, acima de tudo, um instrumental científico específico que permita provocar a auto-compreensão reflexiva dos homens para romper emancipatoriamente suas barreiras.

No entanto, existem dificuldades intelectuais na institucionalização da discussão moral porque tal institucionalização deve se realizar numa situação histórica concreta e sempre determinada pelo conflito de interesse.

Na mesma tradição cientificista das ciências duras, a integração de uma comunidade de investigadores responde não só à convenção de idéias, métodos, técnicas, teorias e leis, mas também a interesses, valores e orientações ideológicas que se encontram expressos no próprio paradigma. Daí ser pouco útil pretender alcançar uma atividade científica neutra e objetiva *per-se*, os paradigmas expressam uma estrutura de poder cuja condução e liderança correm a cargo de uma comunidade epistêmica, ou seja, uma comunidade de trabalho baseada em formas especializadas do conhecimento, nas quais os níveis culturais e as convenções sociais se encontram codificados e pautados com o fim de conservar seus domínios profissionais. Os membros de qualquer comunidade investigativa se encontram sob a influência das relações sociais e sob a existência dos 'especialistas' que, diante da posse de um determinado

saber ou poder (que funda a existência da comunidade epistêmica), exercem uma autoridade que muitas vezes se impõem sobre os outros investigadores para manter a condução e a hegemonia do quadro paradigmático.

A comunidade universal de comunicação é uma verdadeira utopia, mas como tal nos apresenta a necessidade de um compromisso solidário com a responsabilidade do trabalho científico.

Antropologia em crise

De acordo com a análise feita por T.S. Kuhn (1971) sobre as revoluções científicas, a antropologia constituiria uma ciência pré-paradigmática ou em crise.

Desde o século XIX e sem chegar a se constituir em ciência normal, a antropologia vem apresentando uma situação de crise que, parafraseando a Kuhn, dá conta do reconhecimento de que existem inumeráveis problemas que o paradigma original não pode resolver, embora seja inegável o desenvolvimento de investigações extraordinárias utilizando enfoques distintos que levantam uma polêmica enérgica, mas com pouca comunicação entre a comunidade de investigadores.

Da situação anterior, facilmente se poderia concluir que a antropologia tem problemas para constituir-se como ciência, devido principalmente a que seus praticantes não concorrem ao esforço coletivo de transformá-la em ciência normal, ou seja, produzindo um autêntico paradigma.

Num exercício de diálogo e polêmica com T.S. Kuhn, Roberto Cardoso de Oliveira (1994) considera que um paradigma, dentro da comunidade antropológica, deve ser tomado como sinônimo de modelo explicativo. Dessa perspectiva, a antropologia

moderna é constituída por um conjunto de paradigmas, cuja vigência se encontra apoiada à medida que são usadas por comunidades de profissionais. Dessa forma, se pode falar da existência de um equilíbrio poli-paradigmático como característica fundamental do estado atual da antropologia (Stocking, citado por Cardoso 1994).

No entanto, vem se insistindo na existência de uma profunda crise na antropologia, como produto de seu compromisso original com as necessidades de expansão capitalista das potências mundiais e sua incapacidade para explicar os fenômenos relacionados com o surgimento de novos atores em campos sociais atingidos pelo peso das tradições, da emergência de uma modernização tecno-econômica acelerada e de uma globalização dos sistemas de intercâmbio. Para seus críticos ortodoxos, a antropologia já perdeu seus objetos tradicionais de estudo embaixo das rodas do desenvolvimento.

Entretanto, fora da tradição evolucionista que construiu um corpus teórico geral que pretendia explicar a origem e o desenvolvimento da humanidade a partir de um prisma egocêntrico-ocidental, a atividade antropológica vem se orientando para produzir o que Robert K. Merton denominou como ‘teorias de meio alcance’, ou seja, descrições analíticas da diversidade humana com pretensões explicativas de fenômenos concretos em tempo e espaço que por si mesmas não podem sustentar nenhuma generalização ou fundamentar a construção de um paradigma dominante e ao mesmo tempo excludente (Cfr. Cardoso de Oliveira, 1994).

Podemos falar de um esgotamento dos paradigmas antropológicos? Existe insuficiência ou ineficácia das teorias relacionadas com os temas ou objetos investigados pela nossa disciplina?

A partir de Kant se consolida uma tendência epistemológica que considera as ciências duras como as detentoras do conhecimento e da atividade científica, endossada por uma comunidade de investigadores onde se sustenta um paradigma em vigência. Na opinião de Kuhn (1971), as ciências sociais seriam somente pré-paradigmáticas, ou seja, disciplinas que não conseguiram integrar uma verdadeira comunidade de cientistas que falem uma linguagem comum e, consequentemente, trabalhem dentro de um só paradigma.

Nesta valorização pesa muito uma espécie de perversão aritmética e geométrica que critica nas ciências sociais a sobre-valorização dos etéreos e subjetivos aspectos qualitativos em detrimento dos quantitativos, concretos e objetivos. Kuhn considera que o itinerário das revoluções científicas nas ciências duras tem uma continuidade entre os distintos paradigmas, uma verdadeira sucessão por ruptura onde o novo paradigma dominante substitui e elimina o decadente. No terreno das ciências sociais existe uma melhor coexistência de paradigmas, o que não garante o surgimento e operação de uma linguagem comum e, segundo Kuhn, a integração de uma verdadeira comunidade científica.

As diferentes tradições ou escolas antropológicas não representam paradigmas sucessivos, mas sim diferentes estilos e abordagens praticados simultânea, ou quase simultaneamente, dentro da dimensão contemporânea da nossa disciplina, o que gerou o desenvolvimento de tensões em sua prática e na difusão de seus resultados, obstaculizando o ideal de integração de uma comunidade científica com uma mesma linguagem, o que não constitui um impedimento para que cada escola ou tradição funcione como paradigma propriamente dito.

A escola francesa racionalista de sociologia, etnologia e antropologia estrutural que reuniu o esforço de autores como Durkheim, Comte, Lévy Brühl, Mauss e Claude Lévy Strauss, desenvolveu o método comparativo no estudo das categorias do entendimento humano como representações coletivas num plano eminentemente sincrônico.

A escola britânica de antropologia social dominada basicamente pelo empirismo desenvolveu uma luta aberta contra o evolucionismo de Morgan e Tylor. Através do conceito de cultura, tenta dar uma explicação estrutural-funcional para os fenômenos sociais numa dimensão sincrônica, outorgando maior crédito ao difusionismo alemão e privilegiando o trabalho de campo em comunidades aborígenes para desenvolver estudos comparativos dos níveis de organização social em escalas locais. A dimensão histórica se considera eminentemente especulativa para alguns de seus principais expoentes e como objetivo de grande alcance persegue a constituição de uma ciência da sociedade baseada em leis universais da natureza humana. Além dos autores clássicos do empirismo inglês, o itinerário desta escola contempla investigadores do porte de W.H.R. Rivers, A.R. Radcliffe Brown e Bronislaw Malinowsky.

O que seria a terceira tradição é representada pelo particularismo histórico-cultural impulsionado pelos estudos de Franz Boas, que resgata o conceito tyloriano de cultura e reinserta a dimensão histórica (como dimensão diacrônica) no horizonte da prática antropológica junto com uma forte preocupação pelo indivíduo. Os primeiros estudos boasianos apontam para o desenvolvimento de um amplo exercício comparativo dos chamados rasgos culturais entre grandes áreas geográficas. Mais

adiante serão os estudos sobre cultura e personalidade, bem como de mudança e continuidade na organização social e econômica de grupos indígenas e camponeses os que lhe darão o perfil característico a esta escola, onde se identificam Kroeber, Herskovitz, Mead, Linton e uma boa parte dos antropólogos norte-americanos da primeira metade do século XX. Estas tradições funcionaram como verdadeiros paradigmas dentro do espaço antropológico e que Roberto Cardoso de Oliveira (1988) convêm identificar em seu conjunto como uma matriz disciplinar, ou seja, um corpus articulado e sistemático que se nutre da prática de um conjunto de tradições que coexistem e se mantêm vigentes através da atividade investigativa de comunidades de profissionais da disciplina. Em outras palavras, os paradigmas dentro da matriz antropológica funcionaram como modelos explicativos da sociedade e da natureza humanas, a matriz disciplinar vem operando como língua materna, as tradições ou paradigmas como uma espécie de dialetos e as experiências individuais investigativas, uma vez socializadas, tornam-se um tipo de idioletos.

Na área da comunicação entre os paradigmas sociais não houve o interesse por realizar esforços interpretativos em meio de um diálogo permanente e cabal, ou melhor, o debate nublou as interpretações de cada um deles. Assim, a crise da disciplina deve ficar preferentemente no que acontece dentro de suas comunidades profissionais, que se encontram hoje em dia diante do desafio de superar as barreiras de sua incomunicação.

Atualmente se fala de uma antropologia interpretativa, pós-moderna ou hermenêutica, como um novo paradigma dentro de nossa disciplina que tenta responder aos desafios apresentados pela modernidade e pela globalização. O que

caracteriza esta tendência, no entanto, é justamente o não pretender formular um novo paradigma, mas sim expandir o horizonte de conhecimento da natureza humana, suas culturas e sociedades, através de um processo de conhecimento que, fora de toda pretensão positivista, reflete claramente seu próprio ato de interpretação (mas não tradução) e integre as dimensões do investigador e do investigado.

Antropologia como experiência humana do mundo

Na antropologia dos últimos vinte anos se registrou um importante movimento que pretende escapar da tentação de transformá-la numa disciplina *cientificamente correta*. O núcleo desse movimento se alimenta de princípios hermenêuticos, que deram origem a um longo e complexo debate que pretende responder os questionamentos de viabilidade da disciplina para estudar os fenômenos sociais do século XXI.

É nessa época que se reativa o uso da categoria de subjetividade a partir de uma perspectiva dinâmica, ou seja, assumindo a inter-subjetividade como o plano onde se materializa e expressa a vida social, abandonando a busca por uma objetividade utópica acima dos seres humanos. Também se resgata a perspectiva do papel central que desempenha o indivíduo e a vida como experiência individual que transcorre num plano histórico fazendo do sujeito seu ator principal.

Diante dos métodos tradicionais de registro etnográfico se propõe como alternativa a construção de um discurso etnográfico intersubjetivo e negociado entre a parte cognocente e a cognocida. A tensão fundamental desse esforço se encontra entre o afã interpretativo do investigador e a necessidade de registrar, com a maior

profundidade, toda a riqueza das percepções e saberes do sujeito investigado, sobre ele mesmo, sobre os 'outros' e sobre o 'outro'. Dessa forma, a antropologia tende agora a se interessar mais pelo conhecimento e a entender a diversidade de manifestações da natureza humana, daí que seus sujeitos específicos de estudo continuem construindo-se no terreno da prática concreta de investigação.

A proposta dilthiana de buscar no ser humano, e não no mundo, a coerência interna de seus conhecimentos é, sem dúvida alguma, uma grande virada no pensamento filosófico moderno.

Dilthey argumentava que o objeto da filosofia era desenvolver um esforço de compreensão da realidade do ponto de vista da vida humana, ou seja, partindo da vida vivida pelos indivíduos, de tal forma que a hermenêutica dilthiana pode ser resumida como o trabalho de interpretação e compreensão da experiência humana que surge da reflexão sobre os atos da vida. A história neste caso fica marcada dentro da dimensão humana como historicidade, ou seja, que toda idéia do mundo é produto da história (Dilthey 1974: 47).

No entanto, interpretar as experiências vitais tem para Dilthey o objetivo central de descobrir regularidades na conduta humana, ou seja, um afã explicativo da ação enquanto o exercício da compreensão se orienta para o trabalho com as experiências vitais como realidades subjetivas e específicas tentando encontrar o sentido da ação. Pode-se concluir que em Dilthey a interpretação adquiri uma dimensão psicológica ou mentalista, enquanto a compreensão se resolve num âmbito antropológico e é esta última linha a que H.G. Gadamer retoma para perfilar a hermenêutica como teoria antropológica da vida cotidiana.

Com relação à velha polêmica entre ciências naturais e do espírito, Gadamer (1991) considera que não é uma diferença de métodos o que as distingue, mas sim uma diferença de objetivos de conhecimento. A compreensão humana é para Gadamer uma interpretação e justamente propõe que a hermenêutica trabalhe como compreensão antropológica, como fusão de horizontes entre visões distintas de realidades distintas incluindo a do investigador.

Partindo de que todo conhecimento implica numa interpretação, Gadamer passa a formular que interpretar implica num reconhecimento da realidade em questão, ou seja, que a hermenêutica deve ser, acima de tudo, uma compreensão baseada numa experiência antropológica, num experimento da realidade. A hermenêutica gadameriana é portanto uma filosofia do sentido comum, um jogo interpretativo do ser humano onde a compreensão é o próprio modo de ser da existência humana e, portanto, é basicamente um assunto que se enquadra numa dimensão antropológica.

Max Weber (Cfr. Gadamer, 1991:601) falou em algum momento de sociologia compreensiva como uma sociologia que prepara as bases de uma economia social, uma sociologia compreensiva que desenvolve fundamentalmente o estudo da religião, direito e música, compreensão que tem por objeto conhecer o sentido da ação social, mas que minimiza o sentido da ação subjetiva do indivíduo e passa a desenvolver os tipos puros como construção conceptual e com poder classificatório e explicativo livre de valores e interesses, neutro e racionalista.

O discurso gadameriano propõe que a realidade seja captada originalmente através de uma experiência sensível (seguindo a Kant) e de um modo estético porque a interpretação se encontra coercionada a valores e marcada profundamente por

símbolos. Assim, se aceitamos que a realidade também é um processo simbólico, necessariamente requeremos de uma compreensão de seus símbolos. A interpretação se torna, desse modo, um ato de significação dos fenômenos que se expressa através da linguagem como um modo primário de experimentar o mundo. O não aplicar uma distinção estética entre os fenômenos permite a Gadamer propor uma fusão de horizontes no ato de compreender e interpretar, já que não se trata somente de uma instância científica, mas também basicamente de uma experiência humana do mundo.

O indivíduo ocupa um lugar na história à medida que interpreta suas experiências de vida, por isso o horizonte cultural do indivíduo é entendido como perspectiva de ator. A sugestão de fusão de horizontes parte de que existe uma relação vital de intérprete com o texto como produto de um encontro etnográfico, onde entram em jogo valores e interesses em forma de pré-compreensão, ou seja, aqueles elementos de juízo originais e primários que permitem desenvolver o processo da interpretação compreensiva como resultado do ser e do pensar, aí radica - segundo Gadamer - o problema central da hermenêutica, reconhecer que em toda compreensão se encontra uma pré-compreensão aplicada.

Entre a experiência vital e a razão

Gadamer se mostra céptico diante do papel que define Habermas sobre a razão e o pensamento filosófico. Considera que se sobre-estima o papel da razão em comparação com o desdenho pelas motivações emocionais da alma humana. A fé no diálogo livre de coerção, como base da ação comunicativa, parece ilusória. No

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

entanto, enquanto Dilthey pensa na interpretação literária como atividade hermenêutica por excelência, Gadamer a vê na conversação, no diálogo, na dialética da pergunta e da resposta, na prática da fusão de horizontes.

Um texto sempre estará sujeito a múltiplas representações e a novas interpretações. A compreensão hermenêutica é a capacidade de criticar e ver mais além do procedimento metódico porque qualquer procedimento de conhecer se encontra condicionado a preconceitos, pelo contexto onde o sujeito compreensivo adquiriu inicialmente seus esquemas de interpretação.

Interpretar para Paul Ricoeur (1987), seguindo a Freud, é descobrir ou resgatar o sentido-significado dos símbolos para assim explicar a ação humana e alcançar a auto-compreensão do ser.

Mas como articular esta interpretação com outras sem cair no ecletismo?

Ricoeur considera que a hermenêutica moderna deve aspirar a fundar uma teoria da interpretação que permita abordar a inteligência das significações de múltiplos sentidos (1987:25).

A tarefa hermenêutica por excelência para Ricoeur é interpretar os símbolos, ou seja, as expressões da linguagem humana que contêm sentidos ocultos e diversos níveis de significação porque estão expressando uma articulação entre pensamento e realidade. É, em resumo, recuperar o sentido das ações humanas.

Ricoeur acredita na possibilidade de que através da linguagem o homem se compreenda a si mesmo e a seu meio, sem sacrificar sua alta complexidade e diversidade. Já não se trata de encontrar a verdade através da razão, mas sim de compreender o ser descobrindo o sentido de suas ações.

O debate hermenêutico, apesar de tudo, não escapou da bipolaridade proposta entre objetivismo e relativismo. Gadamer representa a ala radical da hermenêutica ontológica, ao defender a independência total dos textos, enquanto Betti, Hirsh Jr. e Ricoeur concordam em que a tarefa do investigador é encontrar o sentido e o significado dos fenômenos. Historicidade e individualidade, por outro lado, são categorias mais ou menos aceitas por todos os hermeneutas dentro de seus *corpus* teórico e que indica seu alto grau de antropologização.

A investigação antropológica aspira hoje em dia a *entender* as culturas diferentes da cultura do investigador, precisa de descrições profundas de suas particularidades e do contexto onde suas ações adquirem sentido. Requer igualmente do estabelecimento do diálogo alternativo com o investigado que pode oferecer perguntas e respostas diferentes das nossas.

Dennis Tedlock (1986) indicou com clareza que infelizmente os antropólogos não levamos esse diálogo etnográfico até as últimas consequências, ou seja, até se ver refletido claramente na apresentação dos resultados da investigação. Esta tarefa contém um altíssimo grau de complexidade que motivou vários problemas como a prática de uma ventriloquia etnográfica, ou seja, quando o investigador tenta falar como um nativo qualquer ou a exagerar um positivismo textual, eliminando a voz do investigador e transmitindo exclusivamente a dos outros, bem como o tentar construir um texto polifônico ou heteroglósico que lhe resta responsabilidade ao investigador ou transformar o trabalho antropológico numa crônica estelar da experiência do investigador tomada como matéria-prima fundamental da análises etnográfica (Cfr. Geertz, 1989b: 154-156).

A esse respeito, Roberto Cardoso de Oliveira (1994a) insiste em apontar que o encontro etnográfico é acima de tudo a confrontação de, pelo menos, dois mundos de vida diferentes, a observação e o diálogo que surgem disso são considerados atos cognitivos preliminares do trabalho antropológico. A descrição etnográfica e a apresentação final do trabalho, como materiais que surgem da atividade intelectual do investigador, não devem buscar a tradução da cultura nativa, mas sim a interpretação e a compreensão de suas ações e estratégias através de um conjunto de ferramentas e métodos que a própria disciplina vem desenvolvendo.

Para Cardoso de Oliveira (1994b), explicação e compreensão são modalidades da interpretação antropológica que até certo ponto são complementarias, embora as modalidades interpretativas no terreno teórico possam ser classificadas como no seguinte esquema:

MODALIDADES INTERPRETATIVAS		POSIÇÃO EPISTEMOLÓGICA
EXPLICAÇÃO	COMPREENSÃO	
V	V	<i>Dialética ou dialógica</i>
V	F	<i>Monológica</i>
F	V	<i>Romântica</i>
F	F	<i>Céptica</i>

- 1) Dialética ou dialógica: combina explicação e compreensão
- 2) Monológica: busca exclusivamente explicações.
- 3) Romântica: só acredita no valor da compreensão
- 4) Céptica: coloca em dúvida a possibilidade tanto de compreender como de explicar.

A antropologia contemporânea deve ir ao encontro de outras formas de saber e de pensamento que não necessariamente expressam métodos e técnicas científicas, a grande contribuição de Gadamer é ter exorcizado o método diante da necessidade de conhecer a enorme diversidade da vida humana e isso nos permite sem dúvida expandir nossa capacidade interpretativa concentrando o esforço na reflexão intersubjetiva dos dados de campo. Nem os dados, nem os distintos textos falam por si mesmos na investigação antropológica, é o investigador o que os fazem falar, a chave está em como os fazem falar.

Nos últimos 20 anos houveram momentos de grandes contradições para a investigação social, onde a Antropologia em particular se colocou à prova como uma disciplina aberta para entender e interpretar as grandes mudanças da humanidade, mas acima de tudo, com uma disposição especial para se surpreender com os fenômenos da natureza humana.

O século XXI nos desafia a abandonar a Antropologia das grandes comparações e a busca pelos universais do comportamento humano por uma Antropologia da heterogeneidade que descenda ao mais profundo da diversidade e da riqueza da vida

social, das tradições culturais e das múltiplas determinações da individualidade e da subjetividade da vida cotidiana.

De preferência, a partir do aprofundamento de suas experiências de campo como verdadeiros encontros etnográficos e interculturais, o antropólogo pode navegar entre as distintas escolas, paradigmas, métodos e técnicas mantendo sempre a sensibilidade à flor da pele. Quando for o momento de textualizar essas experiências, deve utilizar todas as ferramentas possíveis incluindo a alegoria, a intuição e a imaginação para conseguir transformar o trabalho científico numa rica experiência do mundo vivo.

O desafio do momento para as ciências sociais contemporâneas é o de pensar o mundo como sociedade global, mas talvez para a tradição antropológica em particular esteja ocorrendo o contrário. Ianni (1994) entende a globalização como a intensificação das relações sociais em escala mundial, enlaçando em forma interativa as dimensões local, nacional e mundial. Não se trata de uma substituição de escalas, a sociedade global é, na realidade, somente uma rede virtual que promove o intercâmbio permanente entre grupos e indivíduos, sem alterar profundamente as relações desiguais desse intercâmbio.

A chamada globalização não anula a diversidade da natureza humana e, em mais de um caso, a promove no plano da desigualdade. Se alguém pensou que a globalização integraria a chamada ‘aldeia global’, as renovadas práticas de segregação racial, cultural e econômica, no mundo inteiro, o contradizem. O local se reconfigura em contraponto com o global e dentro dessa dinâmica o capital global condiciona e é

condicionado pelas contradições intrínsecas da modernidade, ou seja, a tensão permanente entre a tradição e as forças que tentam aboli-las.

As categorias de tempo e espaço, tradicionalmente utilizadas no plano local, são agora transformadas pela temporalidade e transterritorialidade que origina a Internet, miniaturando o mundo e dando valor real a um instante na tela do computador. A comunidade global integra virtualmente uma ‘performance’ supranacional, supra classista e supra cultural que, no entanto, recebe respostas de lugares não hegemônicos para construir uma nova utopia social utilizando, neste caso, as mesmas super estradas do cyber espaço.

A Antropologia do próximo milênio não pode negar que as múltiplas determinações da vida social se encontram atravessadas pelos caminhos da globalização, mas tem a certeza de que somente na dimensão micro, local, como dimensão humana, é possível captar com clareza o efeito globalizador.

Antropologizando a ciência

Nas relações sociedade-natureza os saberes e as práticas dos indivíduos se reproduzem em diversos níveis de vivências e leituras dos fenômenos naturais locais. Muitas vezes, no substrato empírico dos relatos mitológicos, se pode notar uma extrema coerência interna do relato em relação às características dos fenômenos observados. Nessas manifestações da empiria, originada nos elementos do patrimônio natural de um povo ou região, se conjugam uma diversidade de leituras e apropriações que formam parte de patrimônios culturais e sociais maiores ou mais amplos.

A esse respeito, D'Oliveira Campos (1996) refere o caso do símbolo de uma ave parecida ao *correcaminos* de norte-américa chamada Seriema (*Cariama cristata*) voz tupi que significa 'crista em pé', e sua relação com uma leitura do céu entre diversas culturas amazônicas, onde é possível constatar que noções de tempo, lugar e escala modulam, segundo o contexto ambiental, tanto a reprodução local de patrimônios como a capacidade de leitura e assimilação de elementos transmitidos de patrimônios externos ou alheios.

As formas de ler a ação social dependem muito do ponto de vista ou referência do observador/ator e podem diferenciar-se profundamente entre classes sociais, culturas, gêneros, idades e estilos de vida de uma mesma sociedade ou na interseção de diferentes culturas. No entanto, esta diferenciação pode tornar alguns referenciais como verdadeiros instrumentos de dominação, como no caso das coordenadas Norte-Sul equiparáveis a acima e abaixo, desenvolvimento - subdesenvolvimento e principal - secundário.

Em todo este assunto, é o ser humano o mediador de um processo de construção de representações simbólicas a partir de dados quase nunca empíricos, pois a partir do próprio fato de denominá-los dados já estamos imprimindo-lhes um conteúdo simbólico referente à nossa própria leitura do fato e do mundo.

Não funciona trabalhar somente com evidências empíricas de um fenômeno previamente teorizado, mas temos que aprender a trabalhar com indícios de que vamos construindo a partir de várias leituras do mundo que depois poderão se consolidar em representações conceituais mais sistemáticas e palpáveis.

Uma 'leitura' antropológica da ciência e do trabalho científico a partir do exposto acima, corresponde a mais uma dimensão da cultura e integra, portanto, um sistema cultural entrelaçado por uma "teia de aranha que o homem teceu de si mesmo" (Weber, citado por Mendelsohn e Elkana, 1981), onde o sentido comum é uma interpretação da experiência humana referida também a um sistema cultural.

Não existe uma teoria geral da cultura ou do sistema cultural que se aplique literalmente à ciência. A ciência é acima de tudo uma construção histórica e social que requer de constantes esforços comparativos e interpretativos a partir de descrições densas (Geertz) dos fenômenos estudados.

Dessa perspectiva, o trabalho científico, como uma dimensão a mais da cultura, se integra de experiências sistematizadas como base de dados, imagens do conhecimento determinadas socialmente (que são os sujeitos da descrição densa), bem como valores e normas que representam os interesses dos atores que intervêm nesse processo. As imagens do conhecimento são as grandes pontes entre as experiências sistematizadas e os interesses individuais e/ou coletivos.

Antropologia dos trópicos ou Antropologia tropical

Mas o que somos realmente hoje em dia? Que tipo de mundo habitamos e pretendemos investigar?

Já não somos completamente tradicionais porque as tradições não são imutáveis e nunca fomos modernos porque não consumamos um processo de purificação, de separação entre o mundo natural e o social (Latour, 1993). Os atores da era da globalização somos sujeitos híbridos, o produto de uma intensa relação inter-

subjetiva entre natureza e cultura contida na dimensão comunal hoje identificada como rede-ator e onde o conceito de sociedade é inviável por ser um plano de interação exclusivamente humano, inventado pelas ciências sociais, que não inclui as relações com os objetos da natureza e os fabricados pelo ser humano, o que impossibilita 'ler e textualizar' a profundidade os fenômenos da globalização.

Os antropólogos usam a etnografia profunda e um olhar integrador dos fenômenos da natureza e da cultura para estudar as culturas diferentes da nossa.

Se isto se pratica para investigar o 'outro', infelizmente não se faz para se investigar a nós mesmos. Um rasgo da chamada modernidade é a negação a nos vermos como um todo integrado de natureza e cultura. Não aplicamos a antropologia para vermos a nós mesmos.

É curioso que falemos de 'etnociências' para nos referirmos à produção de conhecimentos em contextos não-modernos, talvez como uma forma de diferenciá-las das ciências que integram o edifício do conhecimento moderno, o conhecimento de nossas sociedades.

Da tradição assimétrica do enfoque antropológico dos 'outros', não é viável uma antropologia do mundo moderno. A antropologia tradicional (assimétrica por natureza) se configura por sujeitos modernos que praticam olhares sobre povos considerados pré-modernos. Descarta o estudo dos objetos da natureza e se concentra exclusivamente nas culturas. Distingue claramente entre o conhecimento moderno chamado científico e os saberes, o primeiro fica livre de toda suspeita e se explica por si mesmo, o segundo é discutível e se explica socialmente.

O relativismo, paradoxalmente, é a postura que melhor se encaixa para acentuar a fratura entre a ciência (como conhecimento moderno) e os 'demais saberes' (como conhecimentos pré-modernos), porque o pensamento científico está fora e acima do campo da cultura. Por isso, a ciência, como signo do ocidente, transcende e permite relativizar as culturas, embora essa ciência só possa ser construída com instrumentos e aparelhos modernos que aparecem, muitas vezes, como entes independentes, super lógicos e objetivos à margem da natureza, da sociedade e das culturas. O relativismo cultural vem insistindo em que existe uma natureza universal e constelações de culturas distintas entre si, específicas, únicas e incomparáveis (Latour, 1993).

A antropologia do novo milênio deve partir de um olhar simétrico da natureza e da sociedade, da certeza de que a natureza é igualmente uma construção junto com a sociedade. Deve ser comparativa não só de diferentes culturas, mas também das particularidades que adquiri o binômio natureza-cultura, mas sem estabelecer distinções a priori entre um 'eles' e um 'nós'. Nesse exercício comparativo, se privilegia a extensão das redes que vinculam os atores, ou seja, o raio de ação das comunidades e a capacidade de 'conectividade' com outras comunidades de tal maneira que se substitua o olhar vertical, egocêntrico e evolucionista por um horizontal e descentrado do mundo.

No âmbito da chamada globalização, a 'antropologia simétrica' (Latour, 1993) se encaminha para o estudo das redes e as reivindica como as novas comunidades, já que as relações sociais já não podem se circunscrever a uma territorialidade ancorada num só tempo e espaço. As conexões entre o local e o global ganham interesse à medida que se estudam os processos e os atores das interfaces que fazem possível o

funcionamento das redes. Aliás, esta antropologia reivindica y resignifica o velho conceito de comunidade adaptado na era da globalização.

O antropólogo foi aos trópicos, à ‘periferia do mundo’ pretendendo reconstruir o centro e o próprio sentido das ‘outras’ culturas, ‘da totalidade de sua existência’ como diria Mauss (citado por Latour, 1993). Por outro lado, de volta para casa, reproduziu a assimetria ao mudar o estudo das ‘outras’ culturas pela das expressões marginais da própria em lugar de assumir o desafio de ‘se olhar no espelho’.

Paradoxalmente, uma das teses centrais de Kuhn é que os fatos científicos não são dados nem têm uma existência independente dos sujeitos, de seus aparelhos cognitivos e suas ferramentas conceituais, os fatos são construções sociais e têm uma gênese e um desenvolvimento, sendo que isso se expressa no tempo e de uma comunidade a outra (citado por Olivé, 1998). Daí que as questões importantes para entender a ciência e seu desenvolvimento devem ser analisadas desde a perspectiva de uma antropologia simétrica.

Outros dos grandes méritos de Kuhn, (Olivé, 1998) foi propor o retorno ao estudo das comunidades científicas, como comunidades epistêmicas, para situar o trabalho científico no âmbito da ação social e de onde poderíamos facilmente partir para determinar que a ciência só é uma das formas que utiliza o ser humano para conhecer e explicar.

Uma antropologia simétrica em seu olhar e descentrada em seu exercício comparativo pode impulsionar um diálogo entre paradigmas que busque mais que nada estabelecer processos de aprendizagem e não tanto de tradução que procurem interagir a nível comunitário e transcultural para favorecer a realização de ações

coordenadas e não tanto a busca de um acordo total. Em última instância, se requerem acordos mínimos para gerar plataformas de interesse comum apesar de crenças, normas, valores e procedimentos diferentes em cada comunidade e para os diferentes indivíduos. A enorme diversidade da natureza humana não deve excluir a possibilidade de uma relação dialógica entre distintos sistemas culturais onde caiba a crítica. Isto é o único que pode garantir a existência e a prática do pluralismo, porque o que pretende-se impor como universal é em essência anti-plural.

Capítulo II

INDIGENISMO, ANTROPOLOGIA E PROJETO NACIONAL

A origem da antropologia mexicana está ligada, indissolivelmente, ao terreno filosófico e político, com o preconceito que a persistência dos índios na sociedade mexicana coloca um conjunto de dificuldades ao projeto de Estado-Nação, surgido da revolução de 1910-1917, e apesar de que esse mesmo projeto identifique o passado indígena com as origens da cultura e da sociedade dominante.

Na Colônia, o clero inquisidor condenou os índios por idólatras, enquanto que Clavijero e Mier personificaram um indigenismo histórico de corte iluminista, que tratou de construir uma identidade crioula sobre a base de um passado indígena glorioso, cujos herdeiros diretos foram convertidos ao catolicismo para os seus bons comportamentos (Brading 1988).

Na época independente, liberais e conservadores coincidiram no enfoque do índio como um obstáculo ao desenvolvimento do país. Legislaram medidas com tendências a remediar o ‘atraso indígena’, diagnosticaram a origem da sua miséria na sua indianidade e suscitaram a dissolução índia na sociedade nacional mediante à mestiçagem, à colonização estrangeira, à educação em castelhano, à assistência médica, sua incorporação ao trabalho, sua assimilação na cultura ocidental judeu crista, tudo para que o índio deixasse de ser índio.

Qualquer movimento indígena reivindicatório era visto sempre como uma ameaça ao projeto mestiço e adjetivado como ‘luta racial’ ou ‘luta de bárbaros’ e teve como

resposta o genocídio como nos conhecidos casos das rebeliões maya e yaqui que se impulsionaram no nascimento do século XX (Reed 1976; Villoro 1979).

Na Revolução Mexicana Emiliano Zapata chefiou um projeto indígena e camponês cuja a luta era a recuperação da terra, concebida como um território histórico-cultural que permitisse às comunidades indígenas a manutenção, conservação e desenvolvimento das suas próprias culturas. O constitucionalismo, o projeto triunfador, ao contrário disso, contemplou a terra como um mecanismo produtivo que permitiria o desenvolvimento do país.

O conceito ideológico do México mestiço, revolucionário e nacionalista do século XX, apropriou-se da existência de um passado índio glorioso e com valores positivos. Em contrapartida, a existência dos índios contemporâneos requeria a transformação e incorporação à nova vida nacional que lhes necessitava na qualidade de trabalhadores.

No México é comum no mundo acadêmico, identificar-se a antropologia aplicada com o Indigenismo (Hewitt, 1988:31), ou seja, com uma antropologia que busca elevar níveis de vida da população indígena, mediante à intervenção de agentes externos e à manipulação da cultura local, para lograr uma adaptação positiva à sociedade moderna, a sociedade mestiça-nacional.

Até antes da revolução mexicana, a preocupação pela cultura dos povos era vista no México exclusivamente como um assunto de raça. A indianidade era, antes de tudo, um dos grandes problemas nacionais; o projeto do século XIX de modernização do país solicitava integrar uma sociedade nacional homogênea (Molina Enríquez, 1909).

Aos finais do século XIX os novos antropólogos começaram a contrapor, no debate etnológico ocidental, o conceito de cultura frente ao de raça. Um dos mais destacados protagonistas, Franz Boas, exerceu notável influência no nascimento da antropologia mexicana como fundador da Escola de Arqueologia e Etnografia Americana em 1909 na cidade do México e, como professor dos mais destacados indigenistas mexicanos na época: Manuel Gamio e Moisés Sáenz os quais na Columbia University também entraram em contato com John Dewey e assimilaram as idéias do pragmatismo norte-americano.

Assimilar, Incorporar, Integrar ou Que Fazer?

Manuel Gamio foi o primeiro encarregado da Direção de Estudos Arqueológicos e Etnográficos do novo governo mexicano em 1917 que dependia do Ministério da Agricultura. Gamio foi precursor indiscutível da antropologia aplicada no México e dos estudos regionais referidos às áreas culturais com perspectiva interdisciplinar. Ao fundar-se a mencionada Direção, ele enfatizou a necessidade de possuir pessoas especializadas nas investigações sociológicas, antropológicas e etnológicas que desenvolvessem estudos integrais, etnografias atualizadas e profundas, assim como, conhecimentos amplos das relações interétnicas.

“(...) a população mexicana é um conjunto de populações regionais, pouco conhecidas, anormalmente desenvolvidas e mais ou menos diferentes entre si, segundo o grau de diferenciação e de divergência das suas características inatas atuais; das condições geográficas, climáticas, botânicas e zoológicas

das regiões que habitam, e dos seus antecedentes raciais, culturais e lingüísticos” (Gamio, 1918).

Isso serviu para suscitar o estudo sobre a população do Vale de Teotihuacan como experiência piloto que fundasse um novo conceito de investigação antropológica. O projeto Teotihuacan, que durante oito anos (1916-1924) foi executado no Planalto Central, próximo à cidade do México, combinou arqueologia, etnografia, antropologia e desenvolvimento das comunidades, conformando assim o primeiro formato de investigação social regional das áreas rurais mexicanas (Cfr. Gamio 1922).

O projeto de Gamio era um programa oficial de mudança cultural induzida, que utilizava a educação elementar no idioma castelhano e a ação assistencial nas áreas da saúde, alimentação e da capacitação técnica como principais armas, mas ao mesmo tempo reconhecia que a modernização rural não podia se impor integralmente, mas sim, requeria uma adaptação às condições reais e específicas de cada região e cultura indígena. Sua visão da estrutura social mexicana, depois da revolução, enfatizava uma ampla diversidade geográfica-regional, uma heterogeneidade social, produto de uma distribuição desigual da riqueza, assim como, manifestações de diferenças biológicas produzidas pelos tipos de alimentação impróprios entre os grupos mais pobres. Essas circunstâncias levaram-no a concluir que México era uma espécie de ‘quebra-cabeças cultural’ onde se identificavam pelo menos três tipos de cultura material: a índia que qualificou como anacrônica e deficiente; a da população rural não-índia, que considerou de desenvolvimento

intermediário, pouco eficiente e, a moderna e eficiente identificada como a população das cidades.

Quem eram os verdadeiros índios para Gamio? Partindo de que as classificações lingüística, étnico-racial e cultural eram altamente imprecisas para a identificação e quantificação dos índios, no México, Gamio preferia supor que as línguas indígenas desapareceram e, com elas, as barreiras de comunicação entre os diversos setores e grupos da sociedade mexicana.

Com respeito aos aspectos raciais afirmou categoricamente que no México não existia, como noutros países, o estigma dos prejuízos raciais e, que isso se demonstrava pela presença de grandes personagens da política e da ciência que tinham uma origem indígena como Benito Juárez, que ele identificou como índio pelo tipo físico mas ocidental pelo pensamento.

Identificar o índio somente tinha por objeto aculturá-lo, assimilá-lo a um modo ‘moderno’ de vida; a classificação cultural tinha por objeto determinar o grau e a forma pelos quais se adquiria a mestiçagem, frente à certeza de que as comunidades índias viviam etapas evolutivas inferiores às sociedades mestiças e ocidentais. O México revolucionário, para ser moderno e eficiente, exigia, portanto, uma fusão de raças e manifestações culturais, a unificação lingüística e um equilíbrio econômico dos elementos sociais. Gamio rejeitou a idéia de um país multicultural, porque aceitá-la implicava conspirar contra o conceito da integração nacional surgido da revolução mexicana.

A chamada integração nacional era uma fórmula pragmática no pensamento de Gamio que incluía território, composição étnica, civilização e idioma. Daí se

desprenderam como tarefas a intensificação da mestiçagem, o logro de um standard cultural de vida, o melhoramento dos níveis de bem-estar social e a ampliação dos meios de comunicação. Como uma consequência obrigada, a educação se transforma aqui no meio nacionalizador e civilizatório por excelência e a “castelhanização” como o instrumento principal para conseguir *normalizar* o desenvolvimento da vida indígena que implicava conservar e estimular as condutas úteis e benéficas; extirpar ou corrigir o prejudicial; substituir o deficiente e introduzir o indispensável (1942). Para obter esse resultado, Gamio propôs rebalançar o papel jogado pelos chamados critérios convencionais e científicos nas comunidades índias, ou seja, os conhecimentos dos próprios índios e da sociedade ocidental respectivamente, concedendo a esse último, um valor preponderante.

“(...) deve-se generalizar o caráter científico que é o único que pode evitar determinados fracassos agrícolas, excluindo o convencional cujas idéias são geralmente erradas(...) para a predição de meteoros (...) não se tem que dar crédito ao que diz o empírico, mas sim, ao que assinalam os aparelhos e as observações das respectivas estações meteorológicas ” (1942).

Esse indigenismo pragmático, que Gamio foi construindo como produto da sua experiência de pesquisa e do seu trabalho como funcionário público, entra em contradição com a sua postura culturalista original obtida nas suas aulas com Boas e expressada, previamente, no seu livro *Forjando Patria. Pronacionalismo* (1916), no qual afirmou que a cultura é o conjunto de manifestações materiais e intelectuais que

caracterizam as agrupações humanas sem aventurar graduações referentes às superioridades culturais, nem classificar, anacronicamente, os povos em cultos e incultos. A cultura, acrescenta, é o resultado da mente coletiva dos povos e deduz-se diretamente dos antecedentes históricos, do meio e das circunstâncias que os rodeiam. Cada povo possui a cultura que é inerente à sua natureza étnico-social e às condições físicas e biológicas do solo em que habita. Esses conceitos se identificam plenamente com a tradição boasiana e concluíam categoricamente que a cultura ocidental não podia entender a população indígena, somente o etnólogo, provido de uma alma indígena virtual e abandonando todo o tipo de prejuízo racial, poderia se infiltrar entre os índios e realmente conhecê-los para lograr sua integração nacional. Ao finalizar o sexênio Cardenista, Gamio denunciou fracassos alarmantes no trabalho educativo e na assistência social no meio indígena mexicano:

“(...) quem estava encarregado de educar tinha preparação adequada para o meio urbano, mas geralmente desconhecia as condições físicas, econômicas, culturais e psíquicas dos indígenas, assim como a geografia das regiões que habitam ” (1940).

Alguma coisa estava acontecendo nesses anos que colocava na tela de juízo as ações do desenvolvimento do Estado mexicano e, muito especialmente, as aplicações do aparelho conceitual indigenista surgido do envolvimento da antropologia e da sociologia rural como instrumentos de apoio às tarefas de integração nacional. Uma antropologia que, obrigatoriamente, buscava um sentido prático e de aplicação

imediate ao meio indígena, mas que por outro lado tratava de organizar seu campo disciplinar através dos estudos integrais dotados de uma dimensão histórica apoiada, primordialmente, pela arqueologia; de perfis etnográficos amplos e detalhados assim como de um método estatístico sólido que permitisse o acesso a grandes conjuntos de dados e visualizar tendências.

Contudo, o Ministério da Educação em 1925, sob a responsabilidade do então secretário José Vasconcelos (1882-1959) político e escritor de textos clássicos do nacionalismo mexicano, considerou improcedente se deter no reconhecimento das diferenças étnica-culturais e decidiu impulsionar uma educação geral, baseada nos traços ocidentais da sociedade mestiça nacional. Algumas consequências disso foram: o fechamento do departamento que havia fundado Gamio, sua renúncia ao posto de Subsecretário de Educação e o debilitamento do campo disciplinar que havia inaugurado.

Apóstolos e Missionários

Desde a mesma criação do Ministério da Educação do novo regime da revolução mexicana com José Vasconcelos à cabeça, considerou-se como tarefa central o ensino do idioma castelhano nas áreas índias e, para isso, foi criado um Departamento de Educação e Cultura para a raça indígena (1921) com 50 professores que receberam a nomeação de *professores missionários ambulantes*. No ano seguinte, em todo o país, já havia 77 missionários e 100 professores rurais residentes. Vasconcelos interpretava esse trabalho como uma verdadeira cruzada onde se juntavam o esforço missioneiro católico, que tinha sido mal concebido na nossa

nacionalidade, com um proselitismo regenerador, que sem prejuízo de especializar-se nos aspectos técnicos da cultura moderna, obteve frutos dos espíritos tão fecundos como os antigos, cuja raiz era o amor ao semelhante (Cfr. Discursos, 1920-1950).

Empreendeu-se uma nova conquista de México com uma segunda evangelização, desta vez para *civilizar* mais da metade da população num esforço pedagógico, sem precedente no país. Os professores missionários tinham entre suas tarefas a elaboração de etnografias e o resgate dos vocabulários das línguas nativas; o privilégio do trabalho sobre o estudo; tinham que dotar de cultura aos índios, ensinando-lhes o castelhano; a promoção de uma visão épica das grandes culturas pré-hispânicas para recuperar o orgulho nativo. Eram os novos franciscanos salvando almas para a causa da castelhanização.

Os professores missionários numa primeira etapa eram verdadeiros promotores da educação rural e indígena, agitadores que atuavam nas áreas mais distantes, com maior população índia e mais conflituosas. A empresa era gigantesca já que junto com os professores residentes, deviam aprender o idioma nativo, conhecer as condições econômicas da região e preparar novos professores dentro dos mesmos índios.

Formalmente aprovado em 1923 pelo Ministro Vasconcelos, começou a funcionar o Plano das Missões Federais de Educação. A primeira missão começou o seu trabalho em Zacualtipan, estado de Hidalgo, sob cargo do Professor Rafael Ramírez Castañeda, antigo colega de estudos de Moisés Sáenz, na Escola Normal de Xalapa, estado de Veracruz. Esse primeiro tipo de missão cultural podia ser definida como

uma espécie de escola ambulante especialmente planejada para funcionar em curtos períodos com o objetivo de preparar e orientar os primeiros professores rurais.

Moisés Sáenz (1888-1941) substituiu a Gamio na Subsecretaria de Educação e deu um novo giro às ações educativas no meio rural e indígena. Estava contra o apostolado Vasconcelista e como bom pragmático Deweyano rejeitou o academicismo de Gamio. Sua aposta era por um programa de aplicações práticas e assim duvidava do modelo de investigação aplicado em Teotihuacan há cinco anos atrás, porque nessa experiência a etnologia se subordinou fortemente à arqueologia e o que necessitava a ação indigenista era desenvolver uma antropologia baseada numa sociologia prática, ou seja, uma antropologia social que estudasse a realidade, catalogasse os acontecimentos, descrevesse, generalizasse e enfocasse todo o conhecimento à aplicação imediata na solução dos problemas concretos. A antropologia social concebida por Sáenz era uma ciência eminentemente perceptiva e crítica da antropologia acadêmica e o verdadeiro artifício das chamadas Missões Culturais é que elas foram projetadas como equipes multidisciplinares que trabalhavam numa forma itinerante dentro das grandes regiões rurais.

Sáenz, igual que Vasconcelos e Gamio, considerou num princípio que a educação era o grande instrumento emancipador do índio que acabaria com as particularidades culturais que fragmentavam a sociedade nacional. Durante 1926 se criou oficialmente a Direção de Missões Culturais quando se suprimiram os missionários ambulantes originais por instrutores itinerantes em pequenas indústrias e ofícios.

Os apóstolos de Vasconcelos tinham como tarefa primordial a incorporação dos índios à civilização, educando-os para convertê-los em cidadãos e produtores.

Muitos dos professores missionários não se comprometeram com a ação social que deviam desenvolver para atraírem os índios e assim, redimi-los. Boa parte obtiveram o seu cargo por influência política; outros dedicaram-se ao comércio e inclusive alguns se corromperam e viciaram-se no álcool (Deputado José Galvez, 1923 citado por Santiago Serra 1973).

Um antecedente importante ao funcionamento das missões culturais aconteceu na chamada região huasteca no Veracruz, ali Francisco Veyro formou monitores índios que atuavam quase como missionários educativos e cuja experiência serviu para escrever o livro *La Educación del Indio* lançado em 1913.

Em 1932 o Diretor Federal de Educação de Veracruz, Federico Corzo, integrou uma comissão que revisou programas, métodos e sistemas das missões. Dessa revisão desde o ponto de vista dos chefes missionários foi destacado que a divisão política do país era alheia a toda forma de regionalização dos problemas geográficos, étnicos, econômicos e que se requeria de um enfoque das atividades por regiões específicas para conseguir-se um trabalho mais homogêneo e efetivo.

Com esses antecedentes, Sáenz projetou a famosa *Estación Experimental de Incorporación del Indio*, título de um efêmero projeto de investigação-ação antropológica que desenvolveu entre 1932-33 em Carapan, povo purhépecha localizado na Cañada dos 12 Povos do Estado de Michoacan. O objetivo principal era instalar um centro de observação, de experimentação e de ação para estudar-se o processo de assimilação do índio e ensaiar-se métodos de incorporação à sociedade mexicana.

Segundo Sáenz a característica de assimilação-incorporação mais importante era a mestiçagem e esta se encontrava diretamente relacionada ao desenvolvimento das comunicações. Contudo, estava convencido de que esta mestiçagem avançava por um caminho diferente do processo da nacionalidade porque estava convencido que no México a mestiçagem não tinha o efeito de unidade mas sim de contraposições e conflitos. As diferenças regionais entre norte e sul eram devidas às diversas composições que apresentava a mestiçagem, assim por exemplo, a do sul parecia ser um mestiço mais índio que ao do norte. A mestiçagem, no México (anotava Sáenz) era propriamente uma patologia originada pela conquista e que formava parte do mexicano típico com toda a carga cultural, étnica, social e econômica que isso implicava (1939).

Profundamente impactado pelo lamentável estado da educação na Cañada michoacana, pelo importante papel que jogava a terra como elemento e relação social mais importante da vida do índio assim como pelos raquíticos resultados do seu projeto em Carapan, chegou a concluir que a chamada incorporação do índio era uma ação que somente tentava obrigá-lo a negar-se e ser absorvido pela civilização ocidental.

Integrar só um México com todos os seus componentes era a tarefa central do pensamento indianista de Sáenz. Sua tese central considerava necessário integrar México a partir da fusão do índio com o ocidental num projeto original de nação. O veículo integrador seria um programa de comunicação intercultural que impulsionasse à reinterpretação das diversas características culturais para recolocar o processo de integração nacional. Necessariamente essa tese levou Sáenz a sustentar

que o programa comunicativo inter e intracultural exigia uma castelhanização acelerada. Ler e escrever era comunicar, mas fazê-los numa mesma língua de cobertura nacional era o que podia integrar realmente um país.

Integrar para Sáenz era mexicanizar e visto desta maneira convertia-se na antítese do indigenismo porque o problema não era a existência do índio mas sim a situação fragmentada e isolada em que viviam distintos grupos de mexicanos. O indigenismo somente colocava o índio numa reserva teórica e prática da integração nacional porque ser índio no México não é somente um fato biológico e racial mas também uma condição social profundamente marcada pela inferioridade. Por isso no projeto de Sáenz o índio deveria ser considerado um fator normal da nacionalidade, não sua negação.

Sérias diferenças com a política oficial exilam Sáenz na América do Sul como embaixador em Peru. Suas numerosas viagens ao interior de regiões índias no Centro e na América do Sul assim como suas relações com o pensamento de Mariátegui (1928) e Castro-Pozo (1924 e 1936) convertem-no num indianista que defende a pluralidade cultural e se opõe à incorporação obrigada ou dirigida da população índia como único caminho para resolver os retos do desenvolvimento latino-americano.

Na sua máxima obra *México Integro* lançada em 1939 na Lima, Sáenz expôs que a tarefa integradora devia lograr uma unificação material, espiritual e política; traçar o perfil de uma identidade nacional harmônica; garantir respeito à diversidade cultural e regional; homogeneizar a raça e conseguir uma comunidade espiritual com grande qualidade ética. Falou de uma reconstrução social e cultural que não poderia alcançar só pela educação, já que existia uma oposição essencial entre a escola e a

cultura, porque enquanto a escola instrui, homogeneiza, estabelece normas e pautas para civilizar, ou seja, uniformar, materializar e universalizar; a cultura reflete a qualidade especial de um grupo humano, mostra suas particularidades, seus mecanismos de identidade, o molde singular que ele contém.

Com todas essas contradições de fundo, ele acreditava que era possível amalgamar educação e cultura sempre e quando esse processo civilizatório partisse das referências próprias, nativas, autênticas e da influência ocidental para integrar-se uma chamada civilização indolatina.

Sáenz retorna do exílio justamente no final do governo de Lázaro Cárdenas para dirigir o Instituto Indigenista Interamericano, cuja sede foi fixada no México em 1940 como parte dos acordos do Primeiro Congresso Indigenista Latino-americano realizado no país neste mesmo ano e do qual foi presidente. A morte permitiu-lhe cumprir com essa responsabilidade somente por um ano.

A experiência de Carapan e o desenvolvimento do pensamento indianista de Sáenz se situam justamente no meio do processo dos ensaios indigenistas em México, entre o primogênito projeto Teotihuacan de Gamio na segunda década do século XX e a fundação dos primeiros Centros Coordenadores Indigenistas planejados por Alfonso Caso e Aguirre Beltrán durante a segunda metade do século XX.

A educação socialista do Cardenismo

Durante o regime de general Cárdenas (1934-40), o apostolado individual dos professores missionários e o perfil da missão cultural como brigada de agitação e organização social e política são transformados substancialmente. Em 1938 as

antigas missões são suprimidas por serem consideradas brigadas de choque e, seus integrantes foram recolocados no Departamento Autônomo de Assuntos Indígenas do próprio Ministério da Educação (Santiago Sierra, 1973).

O Ministro de Educação Narciso Bassols (1897-1959) foi encarregado de organizar a nova educação rural indígena para México. Seu projeto original incluía as missões culturais, uma escola para camponeses e outra de preparação para os professores rurais, como eixos de um novo programa educativo para o campo.

Bassols reconhecia nos seus discursos políticos que as missões culturais tinham surgido como uma espécie de brigada politizadora.

“brigadas de fermentação ideológica e de renovação dos conhecimentos e métodos dos professores(...) corpos que recorreram o país elevando o espírito dos camponeses, levando aos professores novas idéias e melhores tendências e contribuindo para enraizar, definitivamente, a escola rural na sua primeira etapa” (Santiago Sierra, 1973).

Mas, na instrumentação do novo programa educativo, as missões cumpririam exclusivamente as funções de capacitação didática aos professores rurais e como seminários de análise comunitário que auxiliariam um desejável planejamento econômico regional. As missões se localizaram por entidades federativas e não por critérios regionais e/ou etnoregionais, relegando a questão cultural num status quase folclórico.

Acima da manifestada diversidade étnico-cultural de México, a obra educativa de Bassols era um instrumento de assimilação dos novos elementos humanos dentro das formas de organização e do trabalho da sociedade mestiça, da incorporação à estrutura econômica e produtiva, de extensão da cultura da comunidade, com um claro propósito integrador e homogeneizador do distinto.

Bassols pensou a educação rural mexicana como uma educação de comunidades e povos inteiros frente ao conceito tradicional da educação dirigida ao indivíduo; uma educação coletiva e em certo sentido imposta aos indígenas, porque a colonização espanhola, no seu julgamento, somente havia se limitado em explorá-los, sem proporcionar-lhes educação. Dirigida aos adultos porque buscava mudar seus hábitos, costumes e modos de vida, substituindo-os pelos novos tipos de atividades agrícolas e industriais que lhes permitissem abandonar sua tradicional miséria. O trabalho educativo, no seu conjunto, devia conseguir a integração fazendo prevalecer os benefícios da ciência e da técnica da era industrial.

“(...) quando chegarmos a proporcionar às raças indígenas uma compreensão da vida e dos fenômenos naturais baseada na ciência contemporânea, entregaremos as maiores possibilidades de desenvolvimento”(Bassols, 1932 citado em Santiago Sierra, 1973).

Desta forma, a *grande cruzada educativa* passou a ser, na prática, a orientação técnica das escolas regionais campesinas que fortaleceriam a capacidade produtiva

dos índios e camponeses, para que enfrentassem o mercado. Segundo Bassols a base econômica determinava, primordialmente, a vida social do México cardenista.

Rafael Ramírez foi o típico expoente dessa geração de professores, os quais surgiram com a revolução mexicana e constituíram o motor do programa educativo do cardenismo. Formados na tradição positivista, também assimilaram os escritos da educação integral e racional anarquista, a educação técnica francesa e o pragmatismo norte-americano. Ramírez era um veracruzano que estudou a carreira de magistério junto com Moisés Sáenz na Escola Normal de Xalapa, estado de Veracruz, a princípios do século XX.

A nova escola rural mexicana nasceu praticamente com a chamada escola moderna que surgiu em todos os estados do litoral Golfo de México (Yucatán, Campeche, Tabasco, Veracruz e Tamaulipas), seu ideal era uma educação rural pragmática e ativa que conseguisse incorporar o índio-camponês à cultura mestiço-nacional, tendo como base principal a homogeneização lingüística da população ao castelhano. Incorporar era castelhanizar e o professor rural foi o mais valioso agente incorporador ao qual Ramírez manifestou as mais pontuais recomendações:

“... se tu, para dar-lhes nossa ciência e nosso saber fala-lhes no seu idioma, perderemos a fé que em ti possuímos, porque corres o perigo de ser tu o incorporado. Você se habituará ao idioma das crianças, depois irá assumindo, sem perceber, os costumes do grupo social étnico ao qual eles pertencem, logo suas formas inferiores de vida e, finalmente, você mesmo tornará-se-á um índio, ou seja, uma unidade a mais para ser incorporada. (...) a tua função

como professor de uma comunidade nitidamente indígena não consiste simplesmente em “castelhanizar” a gente, mas sim, transformá-la em gente de razão” (Ramírez, 1976).

A diferença de Gamio e do Sáenz indianista, Ramírez considerou que o problema rural em México era uma questão nitidamente econômica:

“O atraso social dos índios se deve, fundamentalmente, a sua extrema pobreza, e para ajudá-los a avançarem, a fim de que promovessem o desenvolvimento da sua própria cultura agora estancada, seria necessário melhorar antes suas condições econômicas” (Ramírez, 1976).

Coincidiu com Bassols em que a base econômica determinava a mudança sociocultural. Os índios -segundo Ramírez- eram definidos pela pobreza, pelo atraso social e cultural em que se encontravam.

De 1920 a 1940 (de Vasconcelos a Bassols) a educação rural passou do enfoque do individual, nas primeiras campanhas de alfabetização, para o da comunidade com a fundação das casas do povo e finalmente para o da região no contexto das escolas regionais campestres do cardenismo.

O professor rural com Vasconcelos foi antes de tudo um missionário que difundiu um chamado emancipador desde o trabalho educativo. Com as casas do povo e as escolas rurais, o professor foi o ator político que agitou, organizou e tratou de

conduzir a mudança social. Com Bassols, o professor foi um planejador econômico que participava no contexto de uma região para tentar transformá-la.

Os objetivos transitaram então da mera instrução básica que promovia Vasconcelos, para a firme intenção de incorporar o índio à civilização de Ramírez e Sáenz, até o planejamento e o desenvolvimento econômico regional de Bassols e a sua educação socialista que pregava que a pura instrução e a incorporação à vida civilizada não eram suficientes, mas sim, precisava-se dotar de meios ao índio-camponês para que lograsse, antes, o seu desenvolvimento econômico.

A experiência da educação rural se trasladou entre 1900-1940 do paradigma positivista que sustenta o caráter emancipador e incorporacionista da educação, para o paradigma socialista que privilegia o fator econômico como o agente central da mudança social. É digno de enfatizar-se aqui que a tese incorporacionista não foi abandonada em nenhum dos casos.

Durante esses 40 anos de educação rural, no México da revolução mexicana, seus principais líderes apresentaram características pessoais muito diversas e significativas que Aguirre Beltrán (Ramírez, 1976) cataloga numa forma compacta e peculiar. José Vasconcelos era um pensador humanista que se identificava com a tradição da religião cristã; Sáenz era também humanista mas identificava-se com o movimento protestante evangélico; Gamio era um intelectual positivista, racional e nacionalista, enquanto que Bassols era um pensador socialista influenciado pelo sindicalismo anarquista e Ramírez um pedagogo racionalista que se constituiu no principal operador do programa educativo de Bassols.

A educação rural com essas tendências teve o seu auge com a reforma do artigo 3º da Constituição em 1943 durante o início do governo de Lázaro Cárdenas. Dez anos mais tarde, o governo de Manuel Ávila Camacho promoveu uma contra-reforma executada pelo então Ministro da Educação Jaime Torres Bodet que desmoronou, praticamente, com o ideal da educação socialista mexicana. O conteúdo do artigo foi reformado por Cárdenas para intentar pegar o ideário democrático e patriótico da revolução mexicana junto aos princípios da ideologia socialista. A educação mexicana foi definida no cardenismo como gratuita, leiga, aleijada de prejuízos religiosos e baseada numa concepção racional e livre do mundo e do universo. A contra-reforma de Avila Camacho concentrou-se na eliminação do termo 'educação socialista' no texto constitucional e privilegiou uma orientação de justiça social e expandindo o caráter gratuito a toda a educação impartida pelo Estado.

Pode-se dizer que durante a primeira metade do século XX México transitou de um esquema de educação rural baseado num positivismo racionalista e pragmático para uma onda socialista com marcadas influências da escola racional e anarquista, e recalou num projeto compatível com a estrutura capitalista e dependente para a qual México se abriu depois da Segunda Guerra Mundial durante o governo de Miguel Alemán Valdez.

Indigenismo Proletário

Na década dos anos 30, Vicente Lombardo Toledano (líder sindical) e Luis Chávez Orozco (destacado historiador), ambos de orientação marxista, propunham autonomia e autogestão indígena relativa que poderiam adquirir concretude no

reconhecimento de etnoregiões e governos índios. Mas também, eles viam a necessidade da incorporação do índio à sociedade nacional através do trabalho e do comércio da sua produção. O Departamento Autônomo de Assuntos Indígenas, pensado por Sáenz anos atrás, foi dirigido por Chávez Orozco e desde aí, o Departamento promoveu congressos indígenas e uma política de impulso à reforma agrária e à educação rural.

O pensamento socialista mexicano da primeira metade do século XX, teve em Lombardo Toledano (1976) um diáfano expoente. Propunha a incorporação do índio à economia do país através do reparto agrário e da proletarização. Para ele, o indigenismo era uma tarefa prática e política. O índio teria que abandonar a sua etnicidade, por representar uma falsa consciência e, abraçar a consciência de classe para ascender ao nível de igualdade do proletariado. A nacionalidade, segundo Lombardo, é a mestiçagem realizada como triunfo sobre a opressão do conjunto das nações índias. A chamada ‘via mexicana ao socialismo’ era parte de um conceito de evolução econômica compartilhada, paradoxalmente, com a razão prática do capitalismo.

Gamio apoiava a integração sócio-econômica e cultural dos grupos índios na vida nacional. Sáenz preferia impulsionar a mudança sócio-econômica reforçando a consciência rural e a autodeterminação índia. Lombardo e Chávez estavam por um rápido desenvolvimento econômico, que fomentasse a organização e a consciência proletária no campo, sem abandonar a necessidade do reconhecimento de uma certa autonomia regional para os povos índios; enfim, pensaram num indigenismo proletário.

A aposentadoria obrigada de Gamio de seus cargos administrativos, a antecipada morte de Sáenz e a virada da política estadual após Cárdenas, são três fatores que contribuíram, significativamente, para a queda vertical do indigenismo mexicano em menos de 20 anos. Aguirre Beltrán (1970) marca o auge e o declínio do indigenismo entre 1925 e 1945, o que nos indica que ele tinha fracassado como movimento bem antes de converter-se numa instituição política oficial.

O Indigenismo Moderno

Com a criação do Instituto Nacional Indigenista (INI) em 1948 e a fundação do primeiro Centro Coordenador Indigenista em San Cristóbal Las Casas, Chiapas em 1951, inaugura-se um segundo ciclo do indigenismo mexicano. As bases de sustentação da nova crença indigenista foram obra de Alfonso Caso (1896-1970) primeiro diretor geral do INI e Gonzalo Aguirre Beltrán (1908-1996) quem dirigiu aquele primeiro centro coordenador indigenista no Chiapas.

Alfonso Caso assumiu que esse indigenismo de post-guerra tinha que se converter numa política de estado que tivesse como meta fundamental a integração nacional. Tal política foi resumida como um processo de aculturação planejado para introduzir e/ou conservar valores positivos na comunidade índia e para desterrar os negativos que se opunham ao desenvolvimento. A orientação positiva das metas do indigenismo se confirma naquela procura secular da igualdade entre índios e mestiços.

Caso formulou, desde a direção do INI, 14 pontos que identificou como as bases da ação indigenista, rejeitando, ao princípio, que a questão índia fosse um problema

racial já que considerava que a maioria da população mexicana era mestiça. Manifestou também seu apego ao princípio de unidade psíquico-biológica da humanidade, reconhecendo que existia igualdade nestes campos entre índios e mestiços. Assinalou a comunidade e não o indivíduo como o ator central do campo índio e, a aculturação como veículo que lograria um nível de igualdade com os trabalhadores rurais e urbanos para buscarem juntos uma emancipação econômica.

A ação indigenista devia ser planejada a nível regional e baseada num relativismo cultural e democrático que implicava o respeito e a conservação das tradições e costumes que favorecessem o etnodesenvolvimento, já que se buscava a participação dos índios em todas as ações indigenistas, rechaçando-se a tutela e o paternalismo de qualquer instituição.

O indigenismo devia ser uma ação integral que transformasse a comunidade indígena numa comunidade rural mais do país, rejeitando a segregação das comunidades e regiões índias. O processo de aculturação pretendia dar um tratamento diferenciado aos índios, mas orientado à conquista de um status standard para toda a população, porque ele tinha que considerar o ritmo de aceitação dos próprios índios e as mudanças e ajustes que surgissem de acordo às experiências e aos experimentos de aplicação concreta. O indigenismo, para Caso, não era outra coisa que a aplicação da antropologia social (Caso, 1962 em INI, 1978).

A presença de Malinowsky em México, bem como a sua influência em Julio de la Fuente (Cfr. “La economía de un sistema de mercados en México”, Acta Antropológica v1 núm.2 ENAH, México) reorientaram os estudos funcionalistas para o estudo das relações interétnicas, utilizando os conceitos de sociedade dual,

casta e classe para focar-se o assunto da integração regional antes que o nacional, reconhecendo a existência de uma poderosa estrutura de mediação mestiça entre os índios e a chamada sociedade nacional.

Gonzalo Aguirre Beltrán, médico e etnólogo, discípulo de Herskovits na Northwestern University num curso de verão, inspirado na experiência de Sáenz no Carapan, Michoacan, nos anos 40 tentou montar um centro piloto de estudos para a integração regional em Tantoyuca, um pequeno povoado na região huasteca de Veracruz, mas faliu como consequência das mudanças nos equípes de governo. Aguirre superou o funcionalismo clássico e avançou para um paradigma indigenista moderno, considerando o processo histórico para explicar as origens e características das relações interétnicas no México. Com os conceitos de região de refúgio, região intercultural, processo dominical, Aguirre define o índio já não como o sobrevivente de uma cultura em declínio, mas sim, como um habitante rural que é explorado como casta no meio de um sistema capitalista (1953, 1957 e 1965).

A velha desunião *incorporação ou pluralismo* segue presente no debate do novo ciclo indigenista da segunda metade do século XX. Até antes do governo de Lázaro Cárdenas (1934-1940) -alude-nos Aguirre (1994)- a ação indigenista tinha privilegiado a tese incorporacionista com o objetivo de dotar a México de um único idioma, neste caso o castelhano. Essa castelhanização, quase forçada, está presente tanto nos professores missionários de Vasconcelos, nas missões culturais de Sáenz como na escola rural de Rafael Ramírez e na educação socialista do mesmo Bassols. Em todos os casos, a castelhanização foi pensada como um veículo civilizador, como o ato mais nobre do Estado a favor do desenvolvimento.

A postura integracionista do novo indigenismo via no bilingüismo, como a castelhanização na língua materna, um instrumento que buscava o consenso baseado no relativismo cultural (Aguirre Beltrán, 1994). A proposta bilíngüe tinha um substrato bicultural, mas, lamentavelmente, sua aplicação concreta somente fortaleceu o processo de assimilação da população índia ao projeto ocidental. Existia uma contradição de fundo e esta era que os promotores bilíngües eram índios que foram habilitados como professores pelo chamado Instituto Federal de Capacitação do Magistério, o qual nunca aplicou a orientação bilíngüe e muito menos bicultural nas suas aulas. De fato, os promotores índios foram praticamente castelhanizados e foram às comunidades índias para reproduzirem esse processo de castelhanização, que em termos culturais deveria ser entendido como ocidentalização. Mais adiante analisarei como esses atores constituíram um campo de alteridade dentro da própria ação indigenista.

Outra característica importante é que esse novo ciclo indigenista gerou um corpus teórico que pretendia conduzir a política e as ações que partissem do Instituto Indigenista sob a direção de Gonzalo Aguirre Beltrán.

A teoria da *integração* foi entendida como homogeneização étnica, cultural, social, econômica e política que podia ser alcançada através de instrumentos como a mestiçagem, o bilingüismo, a aculturação e a redistribuição da dignidade, riqueza e do poder.

A teoria das *regiões de refúgio* concebeu, originalmente, a existência dos espaços de contato cultural e de exploração colonial da sociedade ladina (mestiça) sobre os

grupos índios. Estes espaços se encontravam regidos por um centro urbano ladino que exercia domínio sobre as comunidades índias que lhe rodeava.

A teoria da *investigação-ação* assumiu a perspectiva da ciência aplicada em que a investigação devia conduzir a aplicação concreta das medidas de redenção para o índio.

O INI montou seu esquema operativo sobre a base dos chamados Centros Coordenadores Indigenista (CCI) que Aguirre definiu como “organismos regionais de ação integral, cuja sede se estabeleceu numa cidade com primazia de uma jurisdição intercultural identificada como índia”(Aguirre Beltrán, 1992).

Os centros coordenadores tinham que desdobrar três ações fundamentais:

- 1.- Ação econômica agropecuária;
- 2.- Ação educativa;
- 3.- Ação sanitária.

Percebe-se a ausência de uma ação agrária que contemplasse o coração do conflito entre as comunidades índias e os proprietários mestiços. Evidentemente, a política agrária, depois do cardenismo, não fazia concessões ao relativismo cultural. Miguel Othón de Mendizabal (1890-1945) enfatizava que o problema do índio era basicamente um problema agrário e cultural. As leis de desamortização e reforma (1856-1857) lesionaram profundamente às etnias de México e fizeram surgir, com mais força, o problema agrário que se vinculava aos problemas derivados do isolamento geográfico e do amálgama cultural, produto da convergência das tradições nativas e da fé católica enraizadas na população índia.

Apesar de que o trabalho do INI sempre foi considerado como de uma coordenação das ações de intervenção no meio indígena entre oficinas do governo, de consultoria e, em alguns casos, de supervisão com o apoio direto do poder executivo federal, sua autonomia relativa se foi perdendo na voragem das sucessões presidenciais, a cada sexênio e, nos subseqüentes ajustes na política interna do país, ao longo de mais de cinquenta anos.

Durante seus primeiros 20 anos de existência (1950-1970) e sob o comando férreo de Caso no INI, fundaram-se, escassamente, 12 Centros Coordenadores Indigenistas em todo o país. Contrastando com governo de Luis Echeverría (1970-1976), que sendo já diretor do INI Aguirre Beltrán, fundaram-se 58 mais apesar de que nos anos posteriores, o instituto perdeu sua autonomia relativa e sua especificidade.

Fatigado pelas estruturas de supercoordenação que se orientaram mais para a assistência da população marginalizada e para o chamado combate à miséria, o INI perdeu uma batalha em nome dos índios. As experiências da Coordenação Geral do Plano Nacional de Zonas Deprimidas e Grupos Marginalizados (COPLAMAR) e do Programa Nacional de Solidariedade (PRONASOL), entre 1977 e 1994, mostraram até onde aquele novo indigenismo de meio século havia sido engolido pela descentralização da administração pública federal que trasladava o dinheiro, pessoas, aparelhos e instalações para encarregar-se dos marginalizados, nas mãos dos governos dos estados; conceito que englobava sem distinção a população índia do país. O paradigma marginal que tinha surgido dos teóricos dependentistas da CEPAL, com participação destacada dos economistas Raul Prebisch, Enzo Faletto e

Fernando Henrique Cardoso, se impôs sobre a teoria de Aguirre Beltrán que tinha sido construída expressamente para as condições nacionais.

A ação indigenista esqueceu-se dos índios rapidamente para diluir-se nos grandes e custosos programas governamentais de combate à pobreza extrema, os quais pretendiam também ganhar votos para o partido oficial (PRI). O relativismo cultural perdeu outra batalha aqui e, o processo gradualista de aculturação das primeiras bases de ação indigenista foi rechaçado por um discurso que surgia no meio da bonança petroleira, a qual pressagiava o desenvolvimento econômico e aceitáveis níveis de bem-estar para todos os mexicanos. O presidente López Portillo ao tornar conhecidas as maiores reservas petroleiras da história do país, enfatizava que os governos anteriores tinham ficado na administração da pobreza e que correspondia a ele administrar agora a riqueza que gerara a renda petroleira.

Ignacio Ovalle, um funcionário de pouco destaque que dirigiu COPLAMAR nos seus escassos 5 anos de existência na administração pública federal, montou um esquema de trabalho que identificou como *indigenismo participativo* que surgia - segundo ele- de um longo caminho percorrido pela Revolução Mexicana e, não somente como resultado da fundação do INI. Neste percurso, Ovalle distinguia 4 tipos de indigenismo na história de México (Cfr. INI, 1978)

Indigenismo de assimilação;

Indigenismo de incorporação;

Indigenismo de integração;

Indigenismo de participação.

Os indigenismos de incorporação e assimilação correspondem às propostas e ideais históricos de aculturação que Manuel Gamio e Antonio Caso sustentaram.

O indigenismo de integração aparece ligado ao pensamento indianista de Moisés Sáenz, que surge das suas experiências em Carapan e América do Sul.

O indigenismo de participação pretendeu aparecer como herdeiro da melhor tradição indigenista encorpada na experiência do cardenismo e nas idéias de Lombardo, Chávez Orozco, Bassols, Aguirre Beltrán, ou seja, aquela que defendia que o indigenismo devia promover a emancipação econômica do índio para que ele pudesse incorporar-se à sociedade nacional, sem perder a sua identidade. Surgiu assim a categoria do proletariado étnico que esteve presente durante toda a administração cardenista e se projetou ao debate acadêmico das décadas dos 70-80 acerca do destino dos índios e campesinos.

Ovalle enfatizou que a fundação do INI, em 1948, funcionou durante a contra-reforma que o Presidente Alemán executou como resposta ao cardenismo. Em contrapartida, a iniciativa COPLAMAR estava identificada com um novo momento culminante indigenista durante os anos 70 (governos de Echeverría e López Portillo) com a criação de 62 centros coordenadores indigenistas, nas principais áreas índias do país e com a realização do primeiro Congresso Nacional do Povos Índios em Janitzio, Michoacán, durante 1975, quando se oficializou o Conselho Nacional dos Povos Índios como um setor organizado do partido oficial (PRI). Esse Conselho foi integrado pelos representantes dos chamados Conselhos Supremos Indígenas os quais, em grande parte, foram organizados em cada etnia por representantes do INI e pelo partido oficial. A partir dessas experiências, tanto no terreno corporativo como

da autêntica luta indígena, foram integrando-se inúmeras organizações de índios que reclamavam, para si, um espaço e os direitos de interlocução com o governo e com a sociedade nacional.

A estratégia do COPLAMAR, como entidade suprainstitucional amparada no poder executivo federal, era organizar a ação indigenista através de programas instrumentados, muitas vezes, pelos mesmos centros coordenadores. Programou-se até mesmo a participação dos atores envolvidos, que na teoria deveria ser com a iniciativa dos próprios índios.

Finalmente, o trabalho indigenista ficou estagnado nas tentativas de reconstruir novas coordenações de alta hierarquia e a pugna de interesses entre o poder federal e os governos dos estados. Durante os três últimos governos mexicanos, aprofundou-se a descentralização administrativa e operativa, assim como, as ações indigenistas mudaram para o mundo camponês, ou seja, o INI passou a ser uma agência de assistência e financiamento para os camponeses pobres e índios. A definição de “pequenos produtores agrícolas de escassos recursos” igualou, de uma só vez, a índios, ladinos e mestiços. O próprio Aguirre Beltrán (1994:48), com essa franqueza e honestidade que sempre o caracterizaram, definiu a moderna política indigenista (que ele ajudou a planejar e aplicar) como uma política integrativa, congruente com a política de desenvolvimento capitalista dos governos da Revolução Mexicana que tinha como missão alcançar a incorporação do índio à estrutura industrial da sociedade dominante.

O Programa Nacional de Solidariedade (PRONASOL), pretendeu manter vigentes aspectos sociais e culturais dentro do governo de Carlos Salinas (1988-1994), mas

não conseguiu prescindir do esquema corporativo nas suas relações com o movimento campesino e indígena e, em muitas ocasiões e regiões, com mesmos coronéis dos quais tolerou a corrupção e a prepotência para chegar à operação dos seus programas. O INI, em particular, foi convertido numa agência de financiamento dos programas produtivos no meio rural e, nessa medida, terminou o segundo ciclo do indigenismo mexicano, distanciando-se, sensivelmente, das transformações que estavam experimentando as comunidades índias e suas regiões no meio das ações modernizadoras encabeçadas pelo governo salinista.

É certo que a tendência original no PRONASOL era outra, a de reconhecer a pluralidade dos organismos campesinos e apoiar projetos de autogestão (González Tiburcio, 1992), mas na prática muitas vezes suas ações e êxitos revitalizaram as estruturas, espaços e presença dos coronéis. Em outro sentido, o programa de solidariedade privilegiou seus apoios a grupos com capacidade produtiva de índole comercial e/ou susceptíveis de controle e regras, sob influência corporativa do grupo político que dirigia PRONASOL e que conseguiu montar uma estrutura operativa paralela ao partido oficial para brigar por espaços de poder com os velhos coronéis priístas.

No discurso político se proclamou reconhecer o pluralismo, bem como, a prática de consenso para qualquer tomada de decisão, mas sua correspondência com o conjunto das ações governamentais resultou divergente, já que o poder seguiu sendo patrimônio exclusivo de um partido do Estado e de um poder executivo referido a uma figura presidencial unipessoal que opera a recomposição de antigos mecanismos

de legitimação política que se encontram remetidos aos antigos *tlatoanis* mexicas, aos governantes coloniais e aos fazendeiros mexicanos do século XIX.

Em resumo, o PRONASOL e as ações que partiram desse programa em direção às etnoregiões favoreceram, em muitos casos, para que líderes, coronéis, chefes, assessores e funcionários reconstruíssem o controle corporativo, como neocorporativismo solidário, o qual seguiu operando com um férreo manejo da massa de produtores rurais que, através do logotipo tricolor, assumiram uma identidade assimilada que anulou sua diversidade e promoveu sua desmobilização.

Do Indigenismo ao Zapatismo

O Estado mexicano manteve, até finais da década dos anos 80, como divisa central, no seu trato com a população índia e campesina, a promessa da divisão de terras e do apoio técnico e de crédito para a conquista do desenvolvimento rural e da justiça social.

Da imagem quase-socialista da política agrária do sexênio cardenista no período 1934-1940, com as administrações de Salinas e Zedillo se percebeu um giro de 180 graus. Isso, porque para que México pudesse inserir-se na reconfiguração da economia mundial, como economia global sustentada no livre comércio, deveria incrementar a produção e a produtividade para obter níveis de eficiência e qualidade que lhe permitisse competir nos mercados internacionais; o Estado mexicano dos anos 90 proclamou o fim da divisão agrária, das empresas estatais, do controle sobre as áreas estratégicas da economia, da soberania sobre os recursos naturais como o petróleo, para declarar-se o país modelo do projeto neoliberal.

Entretanto, esse sonho cuidadosamente alimentado e cultivado por 5 anos, que culminaria com o TLC e NAFTA (Tratado de livre comércio para a região Norteamérica) acordou, no primeiro dia de 1994, no meio do levantamento de um exército de índios mayas, numa das regiões de México econômica e socialmente mais carente e, paradoxalmente, mais rica e diversa em matéria de recursos biológicos, herança cultural e grupos étnicos.

A imagem do México mestiço e cosmopolita, pronto para ocupar um lugar na sala da modernidade, foi eclipsado pelo México índio e rural que segue protagonizando processos de resistência, adaptação e mudanças de longa duração; ontem, com a primeira revolução social do século XX; hoje, com a luta do Exército Zapatista de Liberação Nacional (EZLN), que poderia converter-se na primeira revolução posmoderna do século XXI.

Uma vez mais a reforma agrária e o tratamento aos índios se converteram num binômio altamente explosivo para as atuais condições políticas e econômicas de México, isso como resultado da aplicação de um esquema forasteiro de integração regional e global que ameaça às tradições culturais que provêm de um mundo rural e índio. A guerra de Chiapas é um exemplo recente da vitalidade desse México que responde, desde a dimensão local-regional, aos golpes de um capitalismo selvagem de dimensão global.

Resultou extremamente revelador que as negociações entre o Exército Zapatista de Liberação Nacional e o Governo Federal Mexicano tenham iniciado com uma mesa de discussão sobre a cultura e a autonomia indígena (lamentavelmente até hoje está inconclusa), cujo conteúdo refletia os mesmos termos da polêmica que viu nascer a

antropologia mexicana a princípios do século XX: *Aculturação ou pluralismo*; do mesmo modo, reuniu velhos e novos atores do indigenismo, numa fase inédita na história das relações entre Estado mexicano e os índios-camponeses, numa mesa de negociações para pactuar uma paz justa e digna, com um setor tradicional da sociedade mexicana, que aparentemente, tinha sido derrotado pelo setor modernizador que dominou os governos pós-revolucionários.

O alcance das ações dos índios zapatistas excedeu o contexto regional e étnico para impactar a toda estrutura de gestão e de domínio do Estado mexicano. Mas, além disso, de forma particular, desafiou o desempenho das ciências sociais e da antropologia nos seus papéis de intérpretes da realidade social e nas suas capacidades aplicativas para assegurarem um desenvolvimento com equidade.

No meio da pior crise da sociedade e do Estado mexicanos, na sua história contemporânea, comunidades de índios se levantaram com armas contra o governo e, propuseram um diálogo, como mecanismo para obter a paz, sendo quando participaram múltiplos atores da sociedade, entre eles os antropólogos de sempre, cristalizando uma nova oportunidade para tentar uma aproximação entre a academia e a ação. Paradoxalmente, foram os índios desta vez, mas não os índios de sempre, os quais ganharam um combate a favor da antropologia.

Capítulo III

A ORGANIZAÇÃO DO CAMPO ACADÊMICO

Nem a criação do Instituto Indigenista Interamericano em 1940 nem a do Instituto Nacional Indigenista em 1948, lograram criar a atmosfera de convergência entre o indigenismo histórico e o desenvolvimento do campo disciplinar da antropologia mexicana.

Os esforços da cruzada educativa até 1940, assim como, a criação dos centros coordenadores indigenistas, na segunda metade do século XX, não diminuíram a distância apresentada de origem entre a perspectiva cultural e de assistência aos índios. A discussão e o debate acerca do seu destino se desenvolveram, fundamentalmente, nas universidades e nos centros de investigação, que funcionaram como trincheiras da liberdade de expressão e de pensamento frente às instituições e agências governamentais encarregadas do trabalho assistencial e da aplicação das políticas destinadas ao seu melhoramento. Aliás, a docência e a pesquisa antropológica no México, que se desenvolveram lentamente ao longo do século XX, têm dependido desde as suas origens do auspício e financiamento do Estado.

As Instituições

Durante os primeiros 20 anos se fundaram a Escola Internacional de Arqueologia e Etnologia Americana, a qual funcionou por acaso uma década e o Museu Nacional de Antropologia, História e Etnologia, como antecedente do atual.

Entre 1930 e 1980 se fundam as instituições educativas e de pesquisa de maior transcendência no país. Na década dos anos 30, o Instituto de Investigações Sociais da UNAM (Universidade Nacional Autônoma de México); nos anos 40, o Instituto e a Escola Nacional de Antropologia e História; durante os anos 50, fundaram-se o Instituto de Investigações Antropológicas da UNAM e a Escola, Instituto e Museu de Antropologia na Universidade Veracruzana. A década dos 70 viu nascer o Centro de Investigações Superiores do INAH (CISINAH) que a partir de 1980, converteu-se em Centro de Investigações e Estudos Superiores em Antropologia Social (CIESAS), além de outros programas docentes na mesma capital do país.

Cultura e Função

Os antropólogos mexicanos até 1970 foram profundamente influenciados tanto pelo particularismo histórico da escola boasiana como pela antropologia norte-americana funcionalista da metade do século XX. Buscaram a delimitação das *áreas culturais* e promoveram a elaboração de centos de monografias etnográficas dos grupos índios do país, para a obtenção dos dados empíricos que lhes permitissem o desenvolvimento da comparação das características culturais, dos processos de intercâmbio e difusão cultural.

Entretanto, o estudo antropológico não podia ignorar o fato de que numa grande parte do agro mexicano, a mestiçagem das tradições culturais índia e européia geraram povos que já não eram índios puros, mas tampouco sua classificação poderia ser a de ocidentais. Essa é talvez, uma das contribuições mais importantes dos projetos de pesquisa auspiciados pela Carnegie Foundation, que foram feitos no

UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL

AV. ALFONSO C. 11

México e na América Central sob a coordenação de Robert Redfield e Sol Tax, entre as décadas de 30 e 40, assim como, os que posteriormente financiaram à Smithsonian Institution na zona tarasca e Chiapas (Hewitt, 1988).

Para Redfield, as chamadas ‘comunidades Folk’ representavam o trânsito entre os mundos rural e urbano, entre um mundo estruturado e regido pelas fortes tradições culturais e outro com tendências a dissolvê-las e integrá-las à modernização.

Esses povos foram estudados como *conjuntos funcionais* com uma lógica própria, em que o todo e suas partes deviam ser estudados em si mesmos, num momento e lugar determinados. Desde essa perspectiva, o estudo histórico era improcedente devido à ausência de materiais escritos nos povos. O funcionalismo privilegiou os chamados estudos de comunidade, como o nível que explicava a funcionalidade dos elementos culturais locais. Por aculturação então, os funcionalistas entenderam a adaptação dos elementos externos à cultura local dentro de uma lógica funcional (Redfield, 1930). De alguma forma, esses estudos sobre o “continuum folk-urbano” são precursores daqueles que se orientaram na análises dos processos de modernização. Talvez um dos aspectos mais vulneráveis desse paradigma foi sua incapacidade de proporcionar ferramentas de análise à antropologia aplicada, para poder entender e explicar os aspectos políticos da mudança social e cultural.

Antropologia acadêmica X Antropologia aplicada

Redfield e seus colegas sempre insistiram que seus estudos estavam orientados ao *estudo científico da cultura* e não à conformação de um programa aplicado. Essa influência pôde ser observada, ao longo de toda uma época, nos conteúdos dos

números da revista *América Indígena*, órgão do Instituto Interamericano Indigenista, em cujas páginas se encontra resenhado o debate entre a antropologia acadêmica e a aplicada desses anos.

No célebre artigo de Sol Tax *Ethnic Relations in Guatemala* (1942) já se pode apreciar a consciência dessa ruptura, quando afirma que a política indigenista, em Guatemala, enfrentava-se com o dilema de manter e fomentar a cultura indígena, postura que identificou como um *indigenismo sentimental* ou melhorar as condições de vida material dos índios que implicaria a ruptura do seu mundo e da sua cultura, o que denominou *indigenismo social*. Esses dois tipos de indigenismos, que consigna Tax, estão de alguma maneira relacionados aos conceitos de antropologia cultural e antropologia aplicada vigentes na sua época.

Retomando o dilema da política indigenista proposto por Tax (1942), Julian Steward escreveu o artigo *Acculturation and the Indian problem* (1943) no qual utiliza os termos *antropologia científica e administração nativa*; um para referir-se à prática acadêmica dos antropólogos, outro para identificar o ofício dos indigenistas. Desta forma antropologia e indigenismo ficam claramente separados esta vez sobre a base de uma distinção epistêmica profunda que separa o trabalho científico da ação aplicada.

Dois anos mais tarde, o mesmo Tax retorna ao debate com o artigo *Anthropology and Administration* (1945) no qual aborda abertamente o divórcio entre antropologia acadêmica e antropologia aplicada, utilizando os referenciais da ciência e da política para qualificá-las, respectivamente. Tax considerou aqui que somente existia uma

espécie de investigação antropológica e que os antropólogos que fazem investigação com finalidades práticas não contribuem para a ciência.

Como resposta desde o campo da *administração nativa*, no editorial do número da Revista *América Indígena* na qual se publicou aquele artigo do Tax se colocou o seguinte:

“ As investigações sociais devem preponderância a uma meta eminentemente construtiva e não somente conformar-se com alcançar alto valor teórico e de categoria exclusivamente acadêmica (...) Se efetuaram milhares de investigações referentes aos grupos indígenas, as quais foram publicadas nos livros ou revistas, discutidas e finalmente, depositadas nas bibliotecas, onde serviram de fontes de consulta para estudos posteriores, igualmente estáticos e carentes de aplicação prática (...)

‘ Não propomos que os investigadores sociais realizem as conclusões construtivas que formulam, nem que implantem as medidas práticas que aconselham, mas é preferível que se dediquem às investigações científicas em que estão especializados, deixando a aplicação prática de umas e outras aos administradores ou realizadores aptos e capacitados.

‘ Por outra parte, o realizador pode desenvolver, e com freqüência o faz, úteis e importantes atividades que muitas vezes não ocorrem ao investigador. O ideal seria encontrar pessoas que possuíssem atitudes de investigador e de realizador” (pp.3-9).

Numa clara retificação, Sol Tax escreveu 7 anos mais tarde *Action Anthropology* (1952), no qual reconhece, implicitamente, que a antropologia aplicada deve tratar de combinar o objetivo de buscar a prosperidade dos sujeitos de estudo com o desenvolvimento de novos conhecimentos. A antropologia da ação não aplica conhecimentos adquiridos com anterioridade, mas sim, desenvolve conhecimentos *In Situ*. Não experimenta com os seus investigados, mas não se conforma com observar, descrever e explicar outras culturas, e sim procura conhecer e entender as percepções da gente que enfrenta os processos de mudança e que busca mudar o que dá origem a essas percepções. Tax reformulou também seu ponto de vista entre ciência e administração, propondo uma interação para transformá-la, para poder gerar assim novos conhecimentos. Mesmo assim, Tax insistiu em que a antropologia da ação podia ser confundida com o trabalho social, com a promoção assistencial ou o trabalho de um conspirador ou revolucionário.

Agustín Romano (1969) em virtude da reunião da Sociedade para a Antropologia Aplicada celebrada no México em 1969, reconheceu que a investigação dos grupos indígenas devia encontrar novos caminhos que permitissem obter conhecimentos mais amplos e ao mesmo tempo específicos, que fossem aplicáveis na resolução dos problemas de índole prática que afetavam a tais grupos. Mas dizia que isso não constituía, entretanto, o campo próprio do antropólogo aplicado, mas sim, do antropólogo social dedicado às ocupações práticas, concentrado no implemento das mudanças culturais e sociais através da ação.

Romano sustentava a supremacia dos aspectos práticos sobre os teóricos devido a que o antropólogo envolvido nos programas de desenvolvimento tem uma produção

escrita muito reduzida porque tem uma série de responsabilidades para cumprir e tomar providências que não lhes permite concentrar-se na redação dos seus conceitos teóricos. Segundo Romano, existia uma falta de relação absoluta entre os antropólogos de diversas tendências, o que se traduzia numa carência de informação e numa incompreensão mútua que devia ser corrigida. Um intercâmbio permitiria um maior avanço tanto no campo da antropologia teórica como no da antropologia aplicada.

Melatti (1977), antropólogo brasileiro, também contribuiu com o seu ponto de vista nesta polêmica assinalando 3 possíveis opções da aplicação da antropologia:

A antropologia distante, caracterizada pela dominação de um objetivismo que ressalta o distanciamento metódico com respeito à tomada de decisões e à aplicação concreta, dando ênfases à ética profissional do antropólogo.

A antropologia comprometida, que assume um compromisso com o desenvolvimento comunitário proporcionando conhecimentos e propostas.

A Antropologia participativa que definitivamente envolve-se nas tarefas de planejamento, direção e administração das ações de desenvolvimento.

Na mesma linha, Alfonso Villa Rojas (1971) opinava que:

“(..) as ciências sociais aplicadas poderiam ser o ponto de enlace da ciência e da prática. Assim, o participar nos programas administrativos através do planejamento, execução e observação contínua, apresenta uma oportunidade para a compilação de dados com certo grau de experimentação que não é possível em nenhum outro caso. É assim como as teorias sociais poderiam ser

reduzidas a hipóteses de trabalho que conduzam às predições sujeitas à comprovação mediante à observação de eventos subsequentes. É através dessa série de passos que a ciência e as técnicas de aplicação poderiam avançar”.

Roberto Cardoso de Oliveira (1977) sinalou a importância da ‘satelitização dos técnicos indigenistas’ junto ao antropólogo para garantir sucesso na ação indigenista e, além disso, o desempenho de uma ‘antropologia de ação’ que produza novos conhecimentos a partir da experiência aplicativa e de uma permanente prática crítica do trabalho. Só os conhecimentos empíricos continuamente atualizados permitirão aos equipes de antropólogos um relacionamento produtivo entre teoria e fatos para evitar qualquer possibilidade de aplicação de modelos de escritório.

Da Cultura à Estrutura

Apesar das permanentes reticências no campo acadêmico com respeito à obra e à trajetória de Gonzalo Aguirre Beltrán, a antropologia mexicana logrou superar com ele ao funcionalismo clássico e avançou com a sua teoria referente à natureza das relações interétnicas nas regiões de contato entre as comunidades índias e as populações mestiças. Incorporou a análise do processo histórico para explicar tais relações em unidades de observação limitadas pela perspectiva regional e traçou os instrumentos da ação indigenista.

Partindo de uma breve estada nos Altos de Chiapas, Aguirre concluiu que a territorialidade das comunidades índias encontrava-se referida ao espaço municipal e

que seus processos de identidade se concretizavam pela oposição e certa hostilidade existentes entre elas. Era a presença de uma ou várias cidades-mercado o que regulava e enlaçava as relações entre índios e mestiços e, portanto, o sítio obrigado para a instalação dos novos centros coordenadores da ação indigenista (1988:18).

Os problemas manifestaram-se quando essa análise se mostrou insuficiente para ligar os estudos das chamadas *regiões de refúgio* em conexão com o sistema nacional e inclusive mundial. O próprio Aguirre Beltrán explicou issos limites pelo complexo e sensível relacionamento do indigenismo com o poder estatal e pelo peso de conflitos maiores, como a questão agrária e a existência e operação das estruturas de poder que sustentavam o próprio estado e o partido oficial.

Tudo indica que a ação indigenista que partiu dos primeiros centros coordenadores do INI, não logrou quebrar com as estruturas de domínio sobre as etnoregiões, nem desenvolver processos de autogestão, autonomia e desenvolvimento social. Uma grande interrogante para esta época é por que as fundações estrangeiras ignoraram esses questionamentos e continuaram financiando os estudos monográficos da comunidade e da coleta de dados culturais. Provavelmente parte da resposta se encontra em que a teoria de Aguirre Beltrán ainda estava sendo processada e os paradigmas da cultura e a função no mundo antropológico tanto dos Estados Unidos como do México, conservavam vigência.

Durante a década dos anos 60, faz-se presente na antropologia mexicana a influência tanto dos africanistas britânicos (Nadel, Gluckman) como dos sociólogos e antropólogos franceses, árabes e africanos (Balandier, A.Abdel-Malek, Frantz Fanon) que assumem uma perspectiva histórico-estrutural baseada no

reconhecimento da existência do conflito, como a relação dominante entre as comunidades rurais e as sociedades maiores. Talvez, o autor mexicano que melhor reflete essa influência é Pablo González Casanova (1965) que partindo do conceito de *colonialismo interno*, que é uma expressão cuja originalidade é atribuída ao intelectual brasileiro Anísio Teixeira pela antropóloga Mariza Corrêa (1987:22), afirmou que o problema indígena era essencialmente a relação de domínio e exploração cultural da sociedade nacional sobre os índios, através de uma rede de relações sociais assimétricas derivadas de uma situação colonial. Desta forma, as comunidades índias foram enfocadas como colônias internas, como sociedades colonizadas dentro dos limites de um estado nacional que se encontrava igualmente sujeito a processos de colonização e domínio de maior escala (1974:103-108). Junto com as contribuições de González Casanova, as regiões de refúgio de Aguirre Beltrán caracterizadas basicamente como áreas de contato intercultural onde uma cidade-mercado mestiça governa uma constelação de comunidades índias, são identificadas pelo Cardoso de Oliveira como espaços de fricção interétnica nos quais se materializa um processo de domínio global. Cardoso estuda profundamente as relações interétnicas e a orientação do processo de aculturação entre o mundo índio e o mundo dos brancos concluindo que o sistema interétnico fica composto por subsistemas sociais com a mesma lógica de relacionamento que existe nas classes sociais e a sociedade global. Assim, a fricção interétnica fica localizada no mesmo espaço da luta de classes e caracterizada fundamentalmente pela presença do conflito (1978:83-131).

A chamada antropologia crítica em México, cujos principais autores lançaram aquele famoso livro *De eso que llaman Antropología Mexicana* (1970), não deixará de insistir nas contradições que mostra a ação indigenista, entre as medidas propugnadas pelas agências oficiais especializadas e pelas que conduzem outros agentes envolvidos da sociedade abrangente. Guillermo Bonfil (1995:359-368) com referência direta aos postulados da ação indigenista dos governos da revolução, que planejaram a criação e consolidação de uma nacionalidade mestiça forte e unida por uma mesma língua, assinalou que essa proposta de fusão harmônica das características das culturas da África, Europa e Mesoamérica ignorava a situação colonial e considerava o pluralismo como obstáculo para a consolidação nacional, quando o problema real era a estrutura colonial em que se desenvolviam as relações dos grupos índios com a sociedade abrangente. Em resumo, a política indigenista não tinha um caráter autônomo, era simplesmente uma expressão das relações que mantinha a sociedade dominante com os povos indígenas.

Do Indigenismo aos Estudos Rurais

Os paradigmas que foram moldando o campo disciplinar da antropologia mexicana, freqüentemente, ligaram-se às imagens preconcebidas no seu interior e pouco deixaram à investigação direta, vinculada à sua aplicação, no que se refere à contribuição dos novos dados e ao desenvolvimento de novas teorias.

O particularismo histórico-cultural viu, nas comunidades indígenas e camponesas, as sociedades primogênicas detidas no tempo, cujas características culturais procediam das matrizes susceptíveis de serem identificadas e catalogadas.

O funcionalismo viu na sociedade Folk a imagem da mestiçagem e a modernização num contínuo entre o mundo rural e o urbano, ou seja, o mundo rural transitando numa única direção.

O estruturalismo histórico, na vertente da ecologia cultural, viu no mundo rural uma alternativa econômica à irracionalidade capitalista; desde o 'dependentismo circulacionista', colocou as sociedades com forte presença índia na região periférica, sem possibilidades de desenvolvimento pelo efeito do intercâmbio econômico desigual; desde o marxismo ortodoxo o mundo índio-camponês era visto como uma sobrevivência de um modo de produção arcaico com tendências a desaparecer no capitalismo.

Sem dúvida, foi o estruturalismo histórico o paradigma que transformou, no México, a visão etnológica do índio pela sociológica de camponês; abandonou o estudo das regiões indígenas exclusivamente limitadas pelos critérios culturais e consideradas isoladas da sociedade maior, para desenvolver estudos regionais que analisassem a relação entre o campo e a cidade. Abandonou também o critério de considerar os elementos mentais como principal obstáculo à mudança sociocultural e concedeu muito mais atenção à relação entre meio ambiente, estrutura da propriedade da terra, tecnologia produtiva e organização social.

Rodolfo Stavenhagen (1969) viu na revolução mexicana de 1910-1917, a origem de uma grande diferenciação social no campo, onde se distinguiram dois gêneros de agricultura, dois modos de vida. Desde essa perspectiva, no mundo camponês se desenvolvem relações de produção semicapitalistas, já que não é dominante seu caráter assalariado e desprovido de meios de produção, mas sim, sua articulação a

um mercado dominado pela usura ou pela renda simples. No mundo da agricultura capitalista, as relações de trabalho são predominantemente assalariadas e a produção se orienta ao mercado de exportação. As comunidades camponesas não se encontram isoladas, mas sim, mantêm uma relação com os centros urbanos. A população camponesa apresenta uma diferenciação social nas classes, as que se estabelecem a partir da análise da estrutura da posse da terra (propriedade e extensão). A sociedade agrária contemporânea, segundo Stavenhagen, está composta, basicamente, por uma classe camponesa numerosa de trabalhadores sem terra, que representam um potencial de demandas sociais e econômicas altamente crítico nos países em vias de desenvolvimento.

Ricardo e Isabel Pozas (1971) com uma proposta marxista ortodoxa, definiram, claramente, que o mundo índio constituía uma intraestrutura dentro da estrutura capitalista mexicana, mas que o lugar que ocupavam os índios nas classes sociais do México era, indiscutivelmente, na fila do proletariado. Mesmo assim, anotaram que as relações sociais do mundo índio constituíam uma contradição secundária frente às que privavam na sociedade capitalista e que, a mudança social no interior das comunidades índias, dependeria do êxito que elas tivessem na incorporação plena no seu domínio econômico. Desta maneira, para os Pozas, a participação do índio na produção econômica capitalista, determinava sua capacidade de mudança.

Roger Bartra (1974) defendeu que os camponeses pertenciam a um modo de produção distinto ao do capitalismo, uma forma econômica mercantil simples. Ambos modos de produção se encontravam articulados na esfera da circulação, sob a hegemonia capitalista. Isso era porque a produção camponesa é o resultado das

unidades familiares em que não existe o salário e portanto, exploração. Finalmente, o camponês é explorado, mas na sua condição pequeno-burguesa. Os camponeses integram uma única classe no interior do modo de produção mercantil simples; enquanto, o capitalista tem duas classes fundamentais: burguesia e proletariado. Os camponeses integram uma formação econômica subcapitalista, com tendência a desaparecer no capitalismo e transformar-se nos proletários rurais, como resultado do próprio desenvolvimento capitalista.

Luisa Paré (1977) interpretou o campo mexicano como uma articulação de formas de produção não capitalista com o modo de produção capitalista. O capitalismo detona (*descampesiniza*) o mundo camponês paulatinamente e os camponeses, são transformados em proletários. Para a época de publicação da obra, a autora sustentava que esta tendência tinha gerado um tipo de camponês que podia definir-se como *semiproletário*, pelo seu caráter de produtor independente e pela sua condição de assalariado em determinadas épocas do ano. As classes sociais no campo são definidas então a partir da posse da terra, do montante e procedência do ingresso. Até 1991, esta autora seguia insistindo em que o processo de mudança no mundo camponês se mantinha à vanguarda nas tendências dominantes sobre o futuro dos camponeses mexicanos devido, principalmente, ao êxito que mostrava a política agropecuária oficial que lograva transladar as demandas camponesas por terra no terreno da luta pela produção e a associação com o capital agro-industrial (1991).

Outros autores identificados como ‘campesinistas’ durante os anos 80 conformaram duas miradas do mundo camponês:

Uma privilegiava a análise do campesinato através dos seus movimentos, da sua atitude frente às mudanças sociais e da sua relação com a propriedade (A. Bartra, 1976).

A outra sustentava a existência de uma economia camponesa, que se pode converter em opção transformadora da agricultura mexicana se recebe o apoio do Estado e capitaliza-se (Esteve e Gordillo).

Para os primeiros, os camponeses praticam formas pré-capitalistas de produção, que têm sido penetradas, parcialmente, pelo capitalismo. Assim é que são explorados mediante a transferência do valor da sua produção aos setores dominantes da sociedade, ou bem como assalariados rurais. Destaca-se o potencial revolucionário dos camponeses, apesar das suas relações de propriedade com a terra. Constrói-se um esquema de classes sociais para o campo mexicano, que leva em consideração a produção anual, extensão da propriedade, uso da tecnologia, destino principal da produção, emprego da força de trabalho, atitude frente às mudanças sociais. Aqui os camponeses não desaparecem, mas sim, podem ser os protagonistas da mudança social nos países de terceiro mundo.

A outra corrente sustenta que o setor 'comunero-ejidal', que são unidades camponesas que receberam terras divididas pela reforma agrária, constitui, potencialmente, uma opção econômica diferente da agricultura comercial de exportação. Esse setor integra uma economia camponesa que requer de capital e tecnologia para regenerar uma economia capitalista com marcado domínio estatal. Aqui os camponeses não desaparecem ou simplesmente se proletizam, mas sim, podem ser um fator de reorganização econômica (Cfr. Feder 1977 e 1978).

Durante os anos de 70 e 80, os antropólogos mexicanos debatemos sobre a persistência ou desaparecimento dos índios e camponeses na sociedade capitalista. Privilegiaram-se os aspectos econômicos e políticos das sociedades e grupos rurais, ficando em segundo plano o cultural. A explicação radicava em que prevalecia a certeza de que havia que mudar a estrutura produtiva, para depois mudar os valores, idéias e mentalidades.

Ao extrapolar os estudos antropológicos com a análise exclusiva das dimensões econômica e política do mundo rural, nosso campo disciplinar ‘desindianizou-se para campesinizar-se’, ou seja, a antropologia mexicana, atravessada pelas tradições do particularismo histórico-cultural e do funcionalismo, num primeiro momento, foi substituída por uma antropologia desenvolvimentista que se viu influenciada pelos paradigmas da sociologia rural, pelo marginalismo e pela economia agrícola que começava impulsionar fortemente os chamados estudos rurais. O leque da chamada nova antropologia se estende, então, entre estudos que reconhecem a inevitável expansão capitalista e o surgimento conseqüente das condições de crises e revolução, em que os camponeses serão exterminados (R. Bartra e Paré); inclusive se estende até aqueles que, pelo contrário, reconhecem a comunidade camponesa como a fonte de processos de resistência, adaptação e refuncionalização das tradições culturais no âmbito capitalista (Warman, Esteva e Gordillo). Mais adiante se deixa de falar de refuncionalização e no seu lugar a antropologia se ocupa do etnodesenvolvimento, da organização autogestiva e da sustentabilidade da agricultura tradicional como referentes alternativos para o desenvolvimento industrial (Stavenhagen, Toledo).

O Retorno à Cultura

Parece que as mudanças paradigmáticas que experimentou a antropologia mexicana entre 1950 e 1980 não corresponderam à necessidade de obter novas informações e de aplicar novas metodologias a problemas concretos. Durante muitos anos a base empírica foi a mesma do particularismo cultural e do funcionalismo, dos quais outras posturas ou filiações paradigmáticas pretenderam extrair novas interpretações.

O deslocamento do tema indigenista como eixo da formação antropológica, estendeu um amplo leque que não somente incluiu os estudos das sociedades agrárias, mas também, incursionou numa enorme diversidade de fenômenos como a migração, os assentamentos periféricos nas cidades, os processos políticos, a condição da mulher, o processo saúde-doença, antropologia jurídica, economia informal e as relações meio ambiente, ecologia e desenvolvimento entre outros, experimentando paulatinamente um retorno à utilização do conceito de cultura como o grande referencial de análise antropológica.

Nos anos 90, o debate sobre a questão agrária, no México, abandonou a pretensão de formular uma teoria geral que decifrasse o destino histórico dos índios e camponeses no capitalismo periférico, para assumir a tarefa de mergulhar nas metodologias de aproximação ao mundo rural que apresenta fortes mudanças, vive profundos desequilíbrios e contradições, mas que interage com a economia global através de admiráveis estratégias de adaptação e resistência.

Nos últimos anos, cientistas mexicanos estão participando no debate entre um enfoque neoestruturalista que se relaciona com conceitos marxistas político-

econômicos (Wolf e Roseberry) e os estudos de perspectiva construtivista centrada nos atores sociais (Norman Long).

Campos Sociais ou Redes-Ator

William Roseberry (1994) propõe retomar a proposta de Eric Wolf que coloca não se concentrar exclusivamente num objeto particular de estudo, mas sim, nas suas relações e conexões com outros objetos, que é o que constitui os objetos em si mesmos (1987). Do mesmo modo, mantém-se preocupado com os fenômenos de relacionamento do sistema capitalista, como modo de produção, com outras formas econômicas não capitalistas, bem como, com as relações estruturais entre distintas formas de organização para o trabalho e a comercialização do mundo rural.

Roseberry introduz um elemento muito importante na sua argumentação, que se refere à necessidade de dar conteúdo histórico-social às estruturas e às categorias integradoras da sua análise, porque considera que por si mesmas, essas estruturas são um arquivo vazio. É então o conceito de *campo social*, visto como um espaço de discussão, disputa e luta, onde se cristaliza o entrelaçado social dessas relações e conexões da história e da economia de uma sociedade.

O conceito de *campo* resulta particularmente útil para compreender-se as mudanças evolutivas sociais que têm ocorrido na história humana. Nele converge o estudo das relações interpessoais em padrões que, geralmente, consideram-se externos ou um simples assunto de acidente histórico e aquelas relações que formam parte integral de um conjunto social particular.

Max Gluckman e a antropologia britânica africanista partiram do que chamaram *situação social* como um conjunto complexo de relações, normas e acordos sociais, caracterizados pelos consensos e conflitos. O trabalho etnográfico explora aqui as ações dos indivíduos nas suas atividades dentro e contra as relações e normas, talvez utilizando um conjunto de relações ou instituições, para o seu próprio proveito, para eliminar ou escapar de outro conjunto de relações ou instituições. Nesta linha, a situação social complexa serve como marco para os dramas individuais e para que as atividades estratégicas individuais possam ter um peso bastante grande na análise do etnógrafo sobre a constituição da estrutura.

É evidente que existem sérias tentativas para a superação das limitações da análise social estrutural ao desviar a ênfase do social e do estrutural para o individual e eventual, ou, ao dirigir a atenção para as regras culturais que aplicam os indivíduos nos dramas sociais.

Dentro de uma perspectiva mais histórico-sociológica, o campo social coloca o local dentro das redes mais amplas e portanto, exige um conhecimento destas redes. Mas, as redes mesmas têm uma configuração única, social e histórica, em lugares particulares e em épocas particulares. O local é global, segundo este ponto de vista, mas o global somente pode ser compreendido como sempre e necessariamente local. Roseberry dirige sua atenção ao local e ao particular porque qualquer posição dentro do campo social tem uma configuração única, mas também se dirige para os centros de poder porque essa configuração única não existe isoladamente, mas sim, numa relação necessária com esses centros.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

É evidente a influência da leitura de Bourdieu sobre o pensamento de Roseberry. Bourdieu enfoca o mundo social como representação, como espaço construído em várias dimensões, sobre a base de princípios de diferenciação ou distribuição, constituídos pelo conjunto das propriedades que atuam no universo social e que se encontram referidas, basicamente, ao poder. O espaço social é, também, um espaço de forças construído sobre a base de campos, que respaldam as diferentes espécies de poder ou capital. O espaço social e as diferenças que nele se traçam, mediante a interação dos distintos campos de forças tendem a funcionar, simbolicamente, como espaço dos estilos de vida ou como conjunto de grupos caracterizados pelos estilos de vida diferentes (1990:282-292).

Em resumo, a postura neoestruturalista propõe três níveis de análise que relacionam economia, história e sociedade:

- 1.- O do modo de produção, como o marco em que se colocam os campos sociais nas épocas e nas relações básicas de classe.
- 2.- O do campo social, como o espaço de conexões e relacionamentos das totalidades sociais.
- 3.- O do campo de poder, como a categoria crítica que relaciona, analítica e especificamente, a economia e a história.

Um campo de poder, por sua vez, encontra sua especificidade em três dimensões cruciais relacionadas com:

A designação de sujeitos ou criação de identidades

As determinações e especificações do local e do global

A configuração dos cenários de oposição e luta

Se o objetivo é compreender uma forma social ou cultural particular, requer-se colocar esta forma dentro de um campo social particular para compreender a maneira em que este campo social está estruturado por um campo de poder que enlaça economia e história, assim como, para localizá-la dentro de um conjunto de relações atravessado pelas tensões e lutas.

O conceito de campo de poder está planejado para identificar um campo multidimensional de relações sociais, que demarca posições particulares para os sujeitos (individuais ou coletivos) através das quais estabelecem relações com outros sujeitos e instituições e agências que formam parte do campo. O campo nunca está limitado a uma localidade particular porque as relações sociais centrais que o definem formam parte da trama ou das redes de relações muito mais amplas. O campo se mantém numa espécie de tensão. Essa tensão e as lutas que o caracterizam, são uma força criativa e destrutiva, ao mesmo tempo, que mora no seu interior.

A análise neoestrutural de Roseberry, propõe um enfoque das estruturas com conteúdo social e histórico, ou seja, que vincule uma análise da economia política com campos sociais historicamente constituídos e, dentro deles, identifique os nós de poder que lhes aportem características definitivas.

Numa tradição diferente, estudos vêm sendo desenvolvidos que incorporam, centralmente, categorias de percepção, mecanismos e estratégias de interpretação sobre a vida cotidiana, sobre a mudança social e a interação da tradição e da modernidade desde a perspectiva e das manobras que empregam os atores rurais para

manterem vigente sua campesinidade (Cfr. González 1991, 1992, 1993; Torres 1994 e Villareal 1994).

À mistura do novo com o velho, que resulta dos chamados processos de modernização, somam-se as discrepâncias que se manifestam entre o discurso das políticas estatais, as diferentes interpretações dos atores sobre seus conteúdos e consequências e a prática social mesma, nas diferentes arenas ou cenários sociais.

Nessas arenas ou cenários, elaboram-se políticas que debatem os políticos, planejadores de programas e conselheiros econômicos; outros são frentes onde se implementam as políticas e onde os agentes governamentais exercem a discricção nas suas interpretações e aplicações de medidas particulares; assim também existe o nível dos próprios atores diretos que se esforçam para adaptarem-se, de forma organizada e cognoscitivamente, às ideologias dominantes e às condições de vida mutantes.

Essa complexidade das múltiplas dimensões da vida humana, enfatiza a necessidade de explorar como os valores se fortificam, transformam-se ou incluem outros valores. Portanto, deve-se analisar como os diferentes discursos e marcos valorativos se interconetam quando proporcionam formas específicas à vida cotidiana.

A diferença do estruturalismo, os neo-weberianos ou os postmarxistas, com a análise centrada no ator, busca-se mostrar os processos interativos através dos quais se constrói, reproduz e transforma a vida social. Sob essa perspectiva não se aceita a noção de *estrutura* entendida como uma série de forças ou condições externas que delimitam ou regulam os modos de ação específicos. No lugar disso, enfocam-se as maneiras em que as chamadas *percepções externas* são mediadas pelas estratégias,

interpretações e compromissos sociais dos diferentes atores e das redes-ator, gerando um padrão multivariado de formas sociais que representam respostas diferenciais a circunstâncias problemáticas similares, em outras palavras, manobras humanas encenadas no plano da cultura.

A análise centrada no ator social, portanto, orienta-se, principalmente, a três questões:

A explicação da diversidade e do seu significado social.

A análise das situações de *interface*, em que os mundos de vida dos atores se entrelaçam, acomodam-se ou chocam-se entre si.

O delineamento das capacidades que manifestam as práticas organizativas particulares para efetuar-se a mudança.

Neste sentido, é muito interessante observar uma visão diferente da política que se ocupa das maneiras complexas e sutilmente manipuladoras, nas quais os débeis influenciam nas negociações extraindo benefícios relevantes para si mesmos, como o agir de umas organizações camponesas no Chiapas que conseguiram sucesso imediato na suas demandas em paralelo ao espaço das negociações entre o EZLN e o governo. Ou bem, a análise do papel da confiança e de outros tipos de compromissos sociais que podem estar representando tipos de relações de dominação ou controle sobre grupos ou indivíduos, como pode ser a relação simbiótica que existe entre o coronelismo e o compadrio na tradição agrária mexicana.

Outra dimensão que requer da análise é a de como os valores e interesses divergentes dos atores se entretcem para estabelecerem acordos sociais funcionais. Como alguns estudos mostram, isso implica tanto uma apelação às autoridades superiores

como o uso das estratégias discursivas e práticas para envolverem-se mais indivíduos e assim mobilizar o apoio de uma rede mais ampla de atores. Esse envolvimento implica o traslado (ou a tradução) de papéis, valores e recursos, de maneira tal que se associem os interesses dos atores na resolução de uma situação problemática. A rede-ator, que resulta disso, está constituída por correntes dinâmicas de compromissos e interpretações as quais, por sua vez, compõem-se por atores, coisas e representações específicas e somente perduram enquanto os membros da rede permaneçam sem desafiar a ordem estabelecida por eles.

As pessoas se mobilizam pelas imagens e símbolos tanto como pela busca de conquistas materiais ou instrumentais. Essa mobilização implica ou se encontra referida aos processos de *construção de identidades*, em que se desenvolvem representações do mundo que representam e são utilizadas para assegurarem-se os compromissos e lealdades entre os atores participantes.

As identidades se encontram referenciadas às *comunidades imaginadas* e estas se materializam em redes-ator. Nelas, não somente participam os atores que se encontram cara a cara, como também, distantes de caráter individual ou coletivo, tecnologias relevantes, recursos materiais e financeiros, discursos e símbolos gerados pelos meios de comunicação.

A importância deste debate no fim do século protagonizado pelos postmarxistas e construtivistas parece reiterar o antigo enfrentamento entre os conceitos de cultura e estrutura. Mesmo assim, eu creio que no substrato das suas propostas e, especialmente, no enfoque dos fenômenos estudados, encontra-se um vivo interesse por retomar a dimensão da análise cultural em uma forma ampliada e mais complexa

mas, infelizmente, sem um esforço suficiente para enlaçar o trabalho científico com a ação política e relacionar isto com uma ética do cientista social num contexto expandido dos direitos humanos.

Academia, Política e Aplicação. Relações Perversas

Praticamente o campo disciplinar da antropologia se integrou dentro do Estado e fomentou, diretamente, as primeiras investigações e a fundação das principais instituições acadêmicas de México. Desde o projeto Teotihuacan de Gamio até a criação das instituições como o CIESAS, as relações entre os antropólogos e o Estado têm determinado o itinerário e a agenda das grandes questões da antropologia mexicana.

A partir do movimento estudantil e popular de 1968, muitos antropólogos se organizam para impugnar o Estado. Destaca-se a chamada *antropologia crítica* que desenvolve um notável esforço no campo teórico, mas não consegue formular uma proposta alternativa à teoria da ação indigenista de Aguirre Beltrán.

Na década dos 70, os antropólogos se organizam para a revolução e, a teoria marxista domina o panorama teórico da antropologia mexicana. Destaca-se o surgimento da *Nova Antropologia* como uma revista que pretende encaminhar os esforços para a construção de uma alternativa no campo disciplinar. Mesmo assim, nem a sociologia, nem a antropologia logram gerar uma teoria alternativa no campo aplicado. Cresce o INI sob a hegemonia do pensamento de Aguirre Beltrán. Dominam os estudos rurais e agrário; a antropologia indianista é acusada de etno-

populista e se insiste que a questão étnica se encontra incluída na problemática da pobreza rural e no movimento camponês.

Nos anos 80 e até 1994, os antropólogos indigenistas conduzem ou aplicam ações que justificam, ideologicamente, uma política que o presidente Salinas identificou como *liberalismo social*, que pretendia ser a alternativa latino-americana para a caída do socialismo real, para a crises do pensamento marxista mundial e para as conseqüências do chamado neoliberalismo.

As políticas de ajuste dos governos mexicanos, em concordância com os lineamentos extranacionais, fazem o INI perder a sua hegemonia e a teoria de Aguirre Beltrán, praticamente, arquiva-se para a posteridade, enquanto que se transita o COPLAMAR para o PRONASOL e, começa-se falar de um novo indigenismo pluralista e de participação. Fala-se da necessidade de reconhecer-se e assumir-se um México pluriétnico e pluricultural. Consolida-se, inclusive, a idéia de que *o país se fortalece promovendo uma unidade que incorpore, respeitosamente, as diferenças*, linguagem que, sem lugar para dúvidas, demonstra que a antropologia crítica tinha logrado permear círculos mais íntimos do poder e estabelecido relações perigosas entre a academia e o Estado.

Uma das projeções de mais sucesso na antropologia crítica é sem dúvida o que o campo disciplinar da antropologia mexicana chama de *etnopolulismo*, ou seja, uma perspectiva que expressou posições de intelectuais brancos, índios e mestiços de combate ao evolucionismo embutido nas teorias integrativas dos projetos governamentais e aquilo colocados pelas agrupações de esquerda marxista ortodoxa. Paradoxalmente muitos ‘etnopolulistas’ foram atraídos pelo Estado e

incorporados nas diretorias das agências indigenistas ou ficaram no assessoramento dos ministérios e os planos de participação e etnodesenvolvimento.

O etnopopulismo coloca a necessidade de outorgar um apoio irrestrito para os grupos étnicos mas aparece ele como seu principal representante. Concede um valor absoluto ao étnico colocando-lhe acima das classes sociais e as nações assim como de um plano histórico. Idealiza a comunidade étnica como uma unidade que tem um perfeito balanço com a natureza e com suas estruturas internas, nas quais a solidariedade e o mutualismo imperam.

A chamada *mexicanidad* pode ser definida como uma extensão do etnopopulismo que abrange a mais camadas da população e que coloca a necessidade de restabelecer os preceitos e as costumes pre-hispanicas, intentando praticar rituais, usando roupas e organizando-se como naqueles tempos dos aztecas.

Partindo da independência das lutas indígenas respeito aos movimentos dos brancos e mestiços, o etnopopulismo coloca que o novo projeto índio não terá sucesso no contexto dos projetos nacionais hegemônicos e sim aos margens deles procurando a realização de uma utopia neo-indiana como produto da mistura entre os origens mesoamericanos e os novos elementos puxados da modernidade.

Contudo pode-se afirmar que a produção teórica da antropologia mexicana tem oscilando de o particularismo histórico-cultural para o estruturalismo funcional, e do estruturalismo histórico para a procura de novos corpus teórico e interpretativos que utilizam um conceito abrangente de cultura.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

No campo da ação indigenista, o corpus teórico-prático de Gonzalo Aguirre Beltrán ainda não foi superado por novas propostas e isso deve ser interpretado como um dos resultados dessa fragmentação do campo disciplinar da antropologia mexicana.

Apesar disso, nessa história existem algumas tentativas de estabelecimento de conexões entre a academia e a ação indigenista através da fundação de instituições ou o financiamento dos projetos e programas específicos. Dentro de alguns deles, Aguirre Beltrán teve uma participação destacada.

A fundação da Direção de Estudos Arqueológicos e Etnográficos (1917) esteve ligada, diretamente, ao projeto Teotihuacan (1916-1924) já que ambos estiveram a cargo de Manuel Gamio. Lamentavelmente, os resultados obtidos dessa experiência, não se plasmaram nas aplicações concretas.

Os projetos estrangeiros implementados pela Carnegie Foundation, Smithsonian Institution e Summer Institute of Linguistics, entre 1930 e 1950, influenciaram notavelmente na academia mexicana e mantiveram laços importantes com as instituições governamentais, mas não conseguiram articular, permanentemente, os campos acadêmico e assistencial.

O INI, na sua fundação, promoveu projetos de grande importância, como aqueles ligados ao conceito de desenvolvimento de bacias hidrográficas em três regiões do país, a cargo de investigadores renomeados, como o próprio Aguirre Beltrán e Alfonso Villa Rojas. Seus resultados, sem dúvida, foram de grande valor para apoiar os planos de desenvolvimento do incipiente instituto que teria, posteriormente, muitas dificuldades para levá-los à prática. Durante os primeiros anos da década dos 50, tanto Aguirre como Villa Rojas encabeçaram esforços para a criação de

programas de estudos, na antropologia, encaminhados à formação de profissionais com uma vocação aplicada.

Villa Rojas organizou na Escola Nacional de Antropologia e História um programa de antropologia aplicada, apoiado, diretamente, pelo INI. Os dados que obtive não indicam, claramente, por que o programa não continuou, justamente quando o instituto indigenista mais o necessitava. Do que se tem notícia é que mais adiante, a OEA financiou um Programa Interamericano de Ciências Sociais Aplicadas, com sede na ENAH de México, que teve a mesma sorte que o anterior e, finalmente entre as décadas de 1970 e 1980, o CIESAS conduziu o programa de Formação de Etnolingüísticas, com o apoio do INI, que deixou de funcionar há vários anos.

Nesta história, Gonzalo Aguirre Beltrán tem sido a personalidade mais completa da antropologia mexicana e talvez o único que conseguiu articular os campos da academia, da ação indigenista e da política na sua trajetória profissional. Como funcionário do governo federal, Aguirre conseguiu uma bolsa para estudar um curso rápido de antropologia na Northwestern University, ao lado de Melville J. Herskovits, entre 1944 e 1945. Ao regressar a México, incorporou-se, novamente, ao governo federal como chefe do Departamento Demográfico e, um ano mais tarde, como Diretor Geral dos Assuntos Indígenas, no Ministério de Educação.

Desde esse cargo, ele executou o chamado Projeto Huasteco que pretendia instalar uma estação de investigação-ação na região huasteca de Veracruz, inspirada na experiência de Moisés Sáenz em Carapan, Michoacan. Esse projeto não deu certo devido às diferenças políticas entre Aguirre e o Ministro de Educação. Com isso, ele retorna ao seu posto no Departamento Demográfico.

Em 1949 ele ingressou ao INI e, rapidamente, encarregou-se de um projeto de investigação no planalto tarasco de Michoacán, que lhe permitiu acercar-se da problemática que implica ligar a investigação com a necessidade de aportar soluções para a orientação do trabalho indigenista. O mesmo ocorreu quando viajou a Chiapas, dois anos depois, para realizar as investigações que possibilitaram a instalação do primeiro centro coordenador indigenista, no México, e do qual foi o seu primeiro diretor. Aguirre fundamentou aqui sua famosa teoria das regiões de refúgio e sobre as relações interétnicas, assim como planejou a estratégia geral para a fundação dos próximos centros coordenadores. Foram causas políticas que os separaram de Chiapas e os situaram no extremo geográfico contrário do país. Em 1952 foi nomeado subdiretor do INI e encarregou-se, imediatamente, dos estudos que fundamentaram a criação de um segundo centro coordenador na serra tarahumara em Chihuahua, que resultou da petição expressa do presidente Alemán como um signo de correspondência ao vínculo de amizade pessoal que o unia com o Conselho Supremo Tarahumara.

A eleição de um novo governo no estado de Veracruz e a sua nomeação como reitor da Universidade Veracruzana, levaram-no de retorno à sua terra natal por um período de cinco anos (1956-1961), nos quais conduziu um ambicioso plano para construir o primeiro campo disciplinar integral da antropologia mexicana, fora da capital do país.

Veracruz era o único estado mexicano que tinha fundado, entre 1936 e 1943, um Departamento de Arqueologia e um Departamento de Antropologia ligados aos assuntos agrários dos índios e, integrados pelo pessoal formado em antropologia. De

fato os primeiros antropólogos e arqueólogos veracruzanos foram os professores de educação básica que ganharam bolsas do governo estadual para estudarem na Escola Nacional de Antropologia e Historia que tinha sido fundada recentemente na cidade do México.

Como reitor da Universidade Veracruzana, Aguirre absorveu esses departamentos e os converteu em Museu e Instituto de Antropologia criando, ao mesmo tempo, a Escola que se pôde manter nos primeiros quatro anos, graças a uma verba da Rockefeller Foundation. A escola de antropologia da Universidade Veracruzana, em Xalapa, foi a primeira escola fundada fora da capital do país. Essa trilogia de instituições aspirava, sob a condução pessoal de Aguirre, à convergência da antropologia acadêmica com a ação indigenista.

Xalapa, a capital de Veracruz, converteu-se nestes anos na sede de um projeto acadêmico-político para desenvolver um verdadeiro programa integral do indigenismo, no México. Entretanto, Aguirre não continuou na referida empresa, quando o reitor concluiu o seu mandato, pois decidiu participar na vida política do país como deputado do partido oficial e, cultivando esperanças de poder, converteu-se em governador de Veracruz nos anos que seguiram.

Sua carreira política nos cargos de eleição popular não teve muito êxito e, ao mesmo tempo, tampouco pôde consolidar o projeto acadêmico-institucional que tinha iniciado no seu estado natal, isso porque não conseguiu que as primeiras gerações de antropólogos veracruzanos se convertessem em fiéis discípulos da sua teoria e formassem a *escola*. O próprio Senhor Gonzalo comentou, muitos anos depois, que apesar do seu regresso às aulas na Escola Nacional de Antropologia e História,

durante os 60 e, da sua incorporação definitiva ao CIESAS, nos anos 80, ele nunca se converteu num totem da academia, devido talvez ao tremendo impacto do movimento estudantil de 1968 e ao fortalecimento do enfoque marxista nas escolas de antropologia, durante esse período.

Como Subsecretário de Educação e Diretor do INI, no sexênio Echeverrista (1970-76), Aguirre fundou os primeiros Centros Coordenadores Indigenistas, em Veracruz, vinte anos depois da sua estada nos Altos de Chiapas e da fundação das instituições antropológicas veracruzanas.

Finalmente, depois de uma bem sucedida carreira como funcionário governamental, regressou a Veracruz como investigador titular do CIESAS, com o objetivo de impulsionar um projeto de investigação antropológica que lograsse acrescentar o conhecimento das áreas interétnicas veracruzanas e gerasse programas de estudos de pós-graduação em antropologia, em colaboração com a Universidade Veracruzana, o que permitiu a fundação da unidade Golfo do CIESAS, mas não a criação de novos programas docentes.

Num período de 40 anos, Gonzalo Aguirre Beltrán protagonizou a experiência mais completa que qualquer antropólogo mexicano teve até a presente data, logrando articular um campo disciplinar próprio e quase individual que uniu a antropologia acadêmica com a ação indigenista.

A integração dessa formidável experiência conduzida dentro dos intrincados labirintos da política e da academia mexicana significaram para Gonzalo admiração e respeito dos antropólogos e políticos, mas também se tornou perversa para a sua própria trajetória intelectual e para o desenvolvimento da antropologia mexicana.

Capítulo IV

Prática Indigenista como Campo de Alteridade

A organização do campo disciplinar da antropologia mexicana manteve-se, nos últimos 50 anos, afastada das ocupações da produção do seu pensamento e da aplicação das medidas com tendências à emancipação dos índios e camponeses. Essa separação gerou campos de alteridade entre a academia e a ação indigenista.

A distinção entre investigação e a ação naturalizou-se como uma oposição entre o trabalho científico-acadêmico e o ofício indigenista. Essa distinção corresponde a uma visão fragmentada do processo de conhecimento que considera o saber científico como a única fonte de conhecimento verdadeiro.

No campo da ação indigenista, o corpus teórico-prático de Gonzalo Aguirre Beltrán ainda não foi superado com novas propostas e, isso deve ser interpretado como um dos resultados dessa fragmentação do campo disciplinar mexicano.

A literatura antropológica mexicana tem concentrado a discussão do indigenismo como política de estado e como parte do projeto nacional. Infelizmente, a ação indigenista propriamente dita não tem sido registrada nas histórias da disciplina que vêm sendo escritas e cuja importância se refere, justamente, à forma como foram interpretados e conduzidos, na prática, distintos paradigmas com a participação de diversos atores sociais, bem como, que tipo de saberes e discursos se geraram ao longo de quase um século.

Antropologia aplicada. Ciência ou ofício

No México, várias obras sobre a história da antropologia nacional foram editadas nos últimos quinze anos. Delas, a mais destacada é a de Hewitt (1988) que inspirada no enfoque de Thomas Kuhn, realiza uma minuciosa análise dos paradigmas utilizados pela antropologia mexicana ao longo de quase um século no estudo da questão étnico-camponesa; outra é a coordenada por Garcia Mora (1988) e editada pelo Instituto Nacional de Antropologia e História que é uma coleção de ensaios historiográficos, fragmentados ao longo de 15 volumes e que pretende, basicamente, exercer uma crítica ao indigenismo oficial e, finalmente a obra coordenada por Rutsch (1996) que utiliza um enfoque centrado na análise das fontes da história disciplinar e enfatiza seus mecanismos de transmissão. Nessas obras não se contemplam, a profundidade, os aspectos aplicados da disciplina, nem como os distintos paradigmas sofrem transformações quando são utilizados pelos técnicos e profissionais, muito menos, ocupam-se de documentar a memória e o imaginário dos supostos beneficiários. Essas ausências nas histórias da antropologia mexicana somam-se ao conceito de história da ciência utilizado nelas, no sentido de relato ou relação monológica do cientista para com os 'outros' e na falta duma análise das trajetórias profissionais, itinerários intelectuais, grupos disciplinares e os seus encontros com os atores sociais não integrantes do campo disciplinar. O estudo de Hewitt corresponde a um estilo mais 'sociológico', Garcia Mora desenvolve um estilo 'historiográfico' enquanto que Rutsch desenvolve uma linha baseada em

depoimentos e, em alguns casos, torna-se anedótica (Cfr. Cardoso de Oliveira e Guillermo Ruben, 1995).

A antropologia aplicada no México tem gerado discursos e saberes próprios nos itinerários da reforma agrária e no indigenismo. Paradoxalmente, as mudanças paradigmáticas que a antropologia mexicana experimentou, não foram o resultado dos problemas formulados pela investigação direta ou da sua aplicação a problemas específicos, mas sim, a busca de novas interpretações a uma base empírica que se considerava inquestionável.

Outro dos grandes paradoxos da antropologia aplicada mexicana é que não são antropólogos, mas sim, médicos, professores, zootecnistas, agrônomos, contadores, advogados e promotores técnicos do desenvolvimento da comunidade os que constituíram, em maioria, as gerações dos indigenistas mexicanos ativos a partir da década dos anos 50 e que trabalharam arduamente dentro do INI, com o objetivo de promoverem a mudança cultural induzida entre as comunidades camponesas índias.

Indiscutivelmente estamos frente a 'outras' histórias que, por desgracia, não têm sido registradas sistematicamente e não formam parte das histórias que de si mesma a antropologia mexicana tem elaborado como auto-reflexão disciplinar.

Existem poucos estudos sobre o 'ofício' indigenista e muito menos dos 'saberes' construídos pelos seus promotores, animadores e operadores. Pela mesma fragmentação disciplinar já anteriormente mencionada, a memória indigenista se encontra referenciada aos trabalhos assistenciais, de promoção e organização, assim como, dos aspectos administrativos de planejamento, programação e operação da dita estrutura. Por isso, o trabalho de investigação ocupa um espaço marginal nesta

recente memória e aparece, muitas vezes, como um trabalho realizado pelos indivíduos externos à estrutura do trabalho indigenista, pois se ocupam dos assuntos da teoria e da política distanciados das comunidades.

O indigenismo, como teoria para a ação dos indigenistas, constitui um conjunto de idéias e propostas com uma progressão linear quase sem rupturas, realizado pelos intelectuais preocupados com o futuro do índio e com o projeto nacional. Neste sentido, as idéias de Gamio, Sáenz, Ramírez, Aguirre são para o ofício indigenista e os indigenistas uma herança de obrigada continuidade.

Como política de estado, sob as características que apresenta a administração pública mexicana ao longo da sua história de constantes ajustes a zero, de apagar tudo o que foi feito pela administração anterior, da não permissão à sobrevivência das obras dos governos anteriores, o indigenismo se transforma numa espécie de enigma nacional que tem que ser decifrado operativamente a cada seis anos nos níveis regional e comunitário.

É assim como o ofício indigenista se inventa e se recria no México, a partir das interpretações e das imagens percebidas pelos seus operadores no âmbito da sua prática cotidiana e local, quase sempre sem uma referência clara aos grandes traços da política, às agendas, aos programas e à academia formulados nacional e internacionalmente.

Ofício indigenista. Questão de identidades

O INI é um organismo governamental e a sua principal função se identifica com a necessidade do Estado mexicano de integrar a população índia a um projeto nacional.

Mas, o longo trajeto que percorre uma política formulada nas mais altas esferas do poder até chegar à implementação local, mostra-nos ações indigenistas institucionais ou pessoais que nem sempre confirmam e inclusive, vão em contra dos lineamentos oficiais. Na realidade, o concreto e o cotidiano do labor indigenista não têm sido objetos de estudos que falem da sua permeabilidade às identidades étnicas, às ideologias racistas, às relações de classe e às próprias experiências de vida dos seus atores. Finalmente, o indigenismo se materializa nas ações indigenistas e elas somente podem ser o resultado do ofício indigenista que cada trabalhador tem aprendido e moldado com suas próprias experiências, interpretações e interações com o seu contexto social e cultural.

Em 1995 o INI tinha cerca de 4 mil empregados, dos quais 22% correspondia ao pessoal contratado por três meses a um ano. A maioria que goza de efetividade são trabalhadores administrativos ou são aqueles que conseguiram entrar antes dos anos oitenta. Os postos de confiança se localizam entre os caixas, administradores, chefes de departamentos, subdiretores e diretores. Ao contrário, quem trabalha por contrato acostuma ser os chamados técnicos de campo ou aqueles que ingressaram no INI nos últimos 10 anos. Pouco mais de 80% dos empregados indigenistas se encontram repartidos nas 23 delegações estaduais e nos 96 centros coordenadores, enquanto que o restante se concentra na cidade do México nos chamados escritórios centrais.

Até aqui podemos estabelecer uma primeira diferenciação que opera no trabalho indigenista, a referida na localização na estrutura institucional. Os que trabalham nos escritórios centrais têm funções diferentes aos dos centros coordenadores. No geral, a visita a um centro coordenador realizada pelo pessoal proveniente da cidade do

México deve-se a três possíveis razões: desenvolver oficinas de capacitação, promover ou avaliar projetos e trabalhos de supervisão ou seguimento dos distintos programas que estão ativos. Já, os trabalhadores dos centros coordenadores executam o trabalho de campo, de contato direto com as comunidades. Eles elaboram as informações, programam as atividades mensalmente, visitam as comunidades para realizarem reuniões, dão assessoria, capacitação e seguimento aos programas e atendem qualquer lineamento ou petição emergente que provenha dos escritórios das delegações ou centrais, quase sempre determinadas pelas relações políticas entre os governos locais e o poder federal.

Nesta etnografia do ofício indigenista constataram-se, de forma simples, dois tipos de atitudes:

- Aquela que assume o trabalhador indigenista com um sentido de compromisso, identificado com as necessidades e demandas indígenas que estabelece, muitas vezes, uma aliança com as comunidades para enfrentar à sociedade nacional hostil. Esse perfil coincidiria com aquele 'indigenista sentimental' definido por Tax (1942) e ao que Latour (1993) chama um mediador, ou seja, aqueles atores que interpretam e criam identidades que permitem operar sistemas de interface entre diversas culturas e conjuntos de saberes.
- A que corresponde a quem identifica este ofício como um trabalho a mais, inclusive como a única oportunidade que teve de emprego, onde tem que aplicar programas pré-planejados e cumprir com metas específicas que implicam conseguir e repartir recursos, assim como, capacitar membros das comunidades para a gestão administrativa. Muitas vezes esse tipo de trabalhador indigenista se queixa das

comunidades porque não correspondem às suas expectativas de cumprimento das metas e, inclusive, chega a sustentar que isso é produto da ignorância e do peso das tradições na população índia. Esse perfil foi caracterizado por Tax (1942) como ‘indigenismo social’ e que Latour (1993) define como intermediário, ou seja, atores que trabalham como conectores simples congregados em camadas, estamentos e grupos epistêmicos que neutralizam a possibilidade de fusão de horizontes culturais e que mantém a divisão entre ciências e saberes.

É sumamente interessante que na análise de algumas trajetórias laborais dos trabalhadores indigenistas Saldivar (1998) achou uma relação diretamente proporcional entre a distância geográfica-social e cultural que separa seus mundos das regiões índias e seus graus de identificação com as demandas e visões do mundo indígena, ou seja, a maior distância se observa uma maior identificação e, vice-versa. Uma constante observação entre os trabalhadores indigenistas é que as vivências laborais têm mudado suas atitudes e percepções referentes ao índio e à sua cultura. Essas mudanças também estão relacionadas a alguns fatores como o lugar de origem, nível educativo, condição econômica e filiação étnica. Assim é mais comum escutar um empregado dos escritórios centrais falar de como a experiência de trabalhar nas comunidades indígenas lhe permitiu desestruturar preconceitos e descobrir formas de vida totalmente diferentes da sua. Esse encontro com os ‘outros’ cria uma série de significados e símbolos que reforçam um espírito filantrópico que em algumas ocasiões prevalece nas atitudes de muitos trabalhadores indigenistas.

Ainda que existam fortes laços de identidade e simpatia pela população índia, entre os trabalhadores dos centros coordenadores é menos comum encontrar visões

românticas ou filantrópicas. De alguma forma índios e trabalhadores indigenistas compartilhem os mesmos problemas da região onde habitam, sua condição econômica não é muito diferente e sua filiação étnica, muitas vezes é a mesma. Também deve-se mencionar que esta identidade nem sempre opera num sentido positivo. O trabalhador dos escritórios centrais mostra uma atitude mais solidária e uma maior disposição para integrar-se, o que forma parte duma postura sentimental, porque suas entradas e saídas do mundo índio são claras e as fronteiras do seu mundo urbano-mestiço dificilmente são traspassadas por esses encontros esporádicos. Ao contrário, o trabalhador local cria, forçosamente, um status de diferença na sua vida cotidiana inserida no mundo índio. É evidente que não é o mesmo ser o técnico que dirige uma camioneta oficial, que traz os cheques do governo, e aquele que é um simples habitante. Inclusive essa diferença chega ser necessária para o técnico, pois lhe permite adotar um nível social de maior qualidade, autoridade, respeito e hierarquia. Ambos perfis constituem os extremos duma mesma ideologia que se encontra referenciada, diretamente, às diversas experiências laborais e à constituição de campos de alteridade no trabalho indigenista. Enquanto uma olhada forasteira trata de entender e amenizar as diferenças e romantizar seu trabalho, outra trata de afinçá-las em benefício do seu próprio trabalho e da sua situação pessoal. Em ambos casos é a percepção das diferenças o que permeia e define a orientação do trabalho e as expectativas do mesmo. Mesmo assim, as percepções das diferenças entre esses tipos de atitudes ou identidades laborais estão marcadas por um selo racista que molda sua olhada e condiciona o tratamento e a forma com que atuam no meio indígena.

Imaginário indigenista. Outras histórias

A partir do governo de Salinas (1988-1994) o discurso indigenista oficial adotou como objetivo prioritário conseguir a organização indígena para transferir para as mãos dos índios os recursos e funções do INI. Desta maneira, ‘organizar’ tornou-se a função predominante do INI e também ficou sujeita a diferentes interpretações e formas de aplicá-la.

Para muitos trabalhadores dos escritórios centrais identificados com as experiências de participação comunitária, a organização é consequência direta da obtenção duma boa resposta nas comunidades e isso se encontra fixado num processo de recuperação da identidade índia. Uma organização deficiente ou sua ausência é interpretada por essa visão como resultado de um processo de desindianização e da perda de valores comunitários na população. Por outro lado, uma perspectiva mais funcionalista e prática não aceita aquela visão romântica do caráter solidário intrínseco da comunidade, realidade que corresponde à maioria dos trabalhadores dos centros coordenadores e, especialmente, aos que são identificados como técnicos de campo. Aqui a organização é uma ação de caráter utilitário que persegue a obtenção de um bem imediato e, se isso fracassa é responsabilidade direta das comunidades por não ter habilidade para conseguir sucesso ou pelo peso das tradições.

Em várias ocasiões escutei, durante a realização da pesquisa de campo em distintas regiões índias de Veracruz, técnicos de campo se referirem a que o INI cumpria com ‘acercar o recurso e a capacitação’ às comunidades e, se isso fracassava era por culpa dos índios que não se organizavam bem ou não lhes interessava progredir. Mas, ao

mesmo tempo, essa interpretação vê com receio qualquer forma de organização que não fique dentro dos limites corporativos do indigenismo ou não tenha surgido num processo de interlocução direta com os programas oficiais. O trabalhador indigenista demonstra pouca tolerância com respeito ao que se apresenta como diferente neste campo e, muitas vezes, a auto-organização e a autogestão índia é acusada de ‘divisionismo’, ‘politização’, ‘manipulação feita por pessoas alheias ao meio indígena’, porque precisamente a organização dos índios se tornou na função que justifica a existência do INI.

Desta maneira, a ação indigenista pode adotar o ofício de mediador ou intermediário entre a população índia e a sociedade nacional, dependendo da atitude que assumam seus diversos operadores.

De tudo isso, os distintos atores indigenistas têm desenvolvido padrões de trabalho e comportamento que dão origem a ‘saberes’ que não têm sido identificados e absorvidos nem pelo campo disciplinar da antropologia mexicana, nem pela memória institucional. Em diversas entrevistas que realizei com trabalhadores do INI, assim como, com professores rurais e promotores de outras instituições que trabalham no meio indígena de Veracruz, pude identificar itinerários, perfis laborais e educativos, ideologias, cenários e vários tipos de atores que foram moldados e moldaram a ação indigenista nesse estado durante os últimos 30 anos. Neste trabalho foram incluídos trechos de depoimentos de ‘promotores bilingües’, professores rurais, um médico, um promotor de ofícios, um extensionista, um funcionário administrativo e um antropólogo, além de três histórias de jovens indígenas que mostram a grande diversidade e complexidade do mundo índio incluindo suas dramáticas contradições.

Dentro da relação básica de alteridade entre índios e não-índios, colocada no seio da sociedade nacional, o ofício indigenista desenvolveu outros campos e relações diferenciadas entre os seus distintos atores e frente ao próprio campo disciplinar da antropologia mexicana.

Desde o ponto de vista dos acadêmicos são eles quem produzem a ciência e o conhecimento, enquanto que os distintos atores indigenistas constituem o 'outro' frente ao campo disciplinar da antropologia. Mesmo assim, a dinâmica própria do trabalho indigenista tem gerado também relações de alteridade no seio mesmo das instituições, dos programas assistenciais, do trabalho educativo, da impartição da justiça e do próprio movimento indígena. Finalmente, o 'eles' conferido em bloco aos atores indigenistas pela antropologia acadêmica transforma-se, em diversos contextos e experiências, em um 'nós' que também acumula e discrimina um capital epistêmico utilizado para relacionar-se com um amplíssimo, complexo e variado mundo índio que aparece como horizonte de trabalho e campo de poder e dominação.

Os professores rurais, por exemplo, pretenderam desenvolver uma educação bilingüe e bicultural, ou seja, executar o trabalho educativo na língua materna e considerar as características culturais de cada um dos diferentes grupos e regiões sócio-econômicas. Mas do conceito à prática se escreveu um dos capítulos mais dramáticos do indigenismo mexicano. A maior parte dos promotores bilingües somente tinha estudos de primeiro grau e se confiou em poder capacitá-los em meses para tão complexa ação no meio indígena. Também se pensou que seria conveniente que continuassem seus estudos com a finalidade de obterem o título de professor

normalista, que oferecia o Instituto Federal de Capacitação do Magistério. Esse Instituto, lamentavelmente, nunca aplicou os princípios do bilingüismo e biculturalidade, portanto seus egressados sofreram um enorme choque cultural ao receberem o novo ensino. Expressavam-se com dificuldades num castelhano totalmente diferente ao que utilizavam os seus professores para a comunicação de idéias sobre teorias e técnicas, o resultado era que se acentuava nos promotores um sentimento de inferioridade da sua língua e da sua cultura. Os promotores bilingües eram os 'professores índios', professores rurais de segunda categoria que trabalhavam mais e ganhavam menos, esses professores índios regressaram às suas regiões com a firme convicção de que a castelhanização era o meio mais eficaz para emancipar a si mesmo e aos seus alunos.

Os promotores bilingües acabaram formando parte das comunidades indígenas e em muitas ocasiões, eram os intermediários entre a sociedade nacional e as comunidades étnicas, enquanto que para a sustentação dos programas e planos de ação oficial, geralmente, foram ignorados pelos técnicos e diretores dos Centros Coordenadores Indigenistas na elaboração dos programas locais e regionais. Essa atitude, no fundo, refletia uma situação de dominação de um grupo epistêmico para um conjunto de atores pertencente a um campo de alteridade dentro da própria ação indigenista.

Os povos índios, além de se encontrar inseridos na sociedade abrangente e não conseguir integrar um perfil homogêneo, são atingidos pelas relações e contradições sociais expressadas nas ideologias e praticas racistas que integram a educação e os processos de socialização de todos os mexicanos. Nesta guerra os índios sozinhos continuam perdendo uma batalha.

UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL

SEÇÃO CIRCULANTE

Testemunhal indigenista

Professores bilingües

[M.N. – M.B. 28/07/1997 Zongolica, Ver. México]

Eu nasci no estado de Hidalgo; meus pais não me puderam dar mais estudos do que a primária e com isso me incorporei ao serviço de promotor cultural bilingüe. Eu falo a língua náhuatl da Huasteca e tive um curso intensivo de três meses para preparar-me como promotor ou professor. Levavam em conta os trabalhos que se realizavam, o comportamento, a disciplina sobretudo, o elemento que mais ou menos não se disciplinava, pois tinha que abandonar o curso, ao final não estava contratado. Em realidade tivemos algo de sofrimento porque aí nos concentraram no palácio municipal de Tenango de las Flores, no estado de Puebla, cerca de Huauchinango e, alguns não levaram roupa adequada, nem cobertas para nos tapar, era uma zona fria e fazer o que, sofrer. A professora encarregada do curso era Angélica Castro de la Fuente quem nomeou 23 do nosso grupo que seríamos enviados a Zongolica, em Veracruz, porque lá requeriam nossos serviços.

Em 1966 tive que me apresentar na comunidade Los Reyes e, rapidamente, a autoridade municipal fez um ofício dizendo que não queria outro professor, outro promotor, porque ali já todos falavam o espanhol e não necessitavam um bilingüe, porque além disso já não se usava o náhuatl. Era mentira, pois até agora se segue falando. O que ocorreu é que os professores que o governo estadual pagava, pensavam que estávamos invadindo sua zona de trabalho. Além de que as próprias

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

comunidades se negavam a sustentar mais um professor, porque isso implicava dar-lhe um lugar onde viver e alimentação.

Tive que me ir a outra comunidade mais longe, onde também me rejeitaram e, ocorreu o mesmo com outra mais até que encontrei uma onde não tinha professor. Era um povoado pequeno com 22 crianças na idade escolar com as quais trabalhei dois períodos e pude me adaptar ao náhuatl desta zona, que é muito diferente da região de Hidalgo. Em parte nos entendíamos, mas existem palavras que eles consideram grosseiras, para não cometer erros, eu tive que averiguar através das pessoas que falavam pouco espanhol, perguntando como se diziam as palavras e assim ia adaptando meu trabalho e pois, me resultou bem, no primeiro ano quase todas as crianças aprenderam escrever e ler. Trabalhei com a cartilha náhuatl e me entenderam bem, sabe que foi um pouco difícil, mas consegui e a gente me aceitou muito bem e também me deram alimentos, ainda que simples, mas enquanto um come alguma coisa já é lucro, também porque no início do ano letivo nos suspenderam o salário durante 5 ou 6 meses e tínhamos que nos agüentar. Pouco a pouco fui mudando de comunidade e acercando-me a Zongolica. Primeiro consegui minha vaga como professor em 1969 e em 1973 me vim, definitivamente, para cá.

Ensinava em náhuatl, mas, ao mesmo tempo, ia traduzindo as palavras para o espanhol. Nessa época, diziam que era castelhanização, então era novo, não se tratava de falar 100% em náhuatl, mas sim, 50 e 50 para que assim a gente, as crianças entendessem e mudassem.

Algumas autoridades e gente poderosa não gostavam do nosso trabalho, por isso também não nos queriam aceitar na região. Não gostavam de que trabalhássemos bem e nos diziam:

Ensinam-lhes aí o que vocês queiram, ao final nunca sairão da ignorância.

As pessoas indígenas que não falavam espanhol tratavam de vender seus produtos e, muitas vezes, lhes pagavam o que eles queriam.

A fundação do centro coordenador foi mais ou menos algo positivo, ainda que também o governo mandava coisas que no lugar de ajudar à gente, prejudicava e, os que tinham algo de poder se aproveitavam utilizando aos indígenas:

- Diga que é para você e me traz.

E aí é onde nós, pois, tínhamos que falar com a gente e dizer não, pois nunca façam isso porque eles seguem aumentando seus lucros, mas muita gente pelo medo do patrão, pois fazia de novo.

As autoridades têm rejeitado a mudança colocando pretextos de que já existem muitas escolas e oportunidades para a juventude.

Muitos saem em busca de trabalho, alguns jovens se transladam a Orizaba para trabalhar ou buscar trabalho e daí surge que se envergonham da sua língua indígena, regressam e já não querem falar o idioma ou vêm falando, mas já vão misturando espanhol e o náhuatl. Eu, às vezes, lhes digo que nunca mudem suas palavras, que não tenham vergonha da sua língua, da sua origem, porque nós gostaríamos de dizer não somos indígenas, mas nossas fisionomias não se podem perder.

[A.M. – M.B. 29/07/1997 Zongolica, Ver. México]

Eu venho de San Luis Potosí. Meus estudos de educação primária foram concluídos num internato indígena e talvez por isso me dediquei durante 16 dos meus 30 anos de serviço ao trabalho dos albergues. Cheguei também dentro desses 23 promotores bilingües que chegamos na serra de Zongolica, Veracruz, no ano de 1967 e nos formamos com a professora Castro de la Fuente lá em Tenango de las Flores, Puebla.

Os albergues têm sido muito necessários para os filhos da gente necessitada, apesar de que têm chegado programas e apoios do governo, existe ainda muita gente. Num albergue recebemos crianças de diferentes comunidades e devemos estar muito atentos com a higiene porque a maioria chega sujo, nunca toma banho e pouco a pouco um tem que lhes inculcar o hábito do asseio.

Ensinamos o cultivo de hortaliças, de rabanetes, de alface, tudo o que se pode plantar. Era para as crianças alunos, para enriquecer um pouquinho a alimentação, porque naquilo 1977 os pressupostos que se recebiam para a alimentação e para todos os gastos do albergue realmente eram muito baixinhos, muito raquíticos. Por isso, neste caso, se ajudava às crianças para que elas mesmas plantassem suas hortaliças e fizessem o mesmo nas suas casas com as suas famílias.

Eu saía nas comunidades para convidar as famílias para que mandassem os seus filhos ao albergue. Não sei por que, mas muitas vezes tinha que batalhar bastante para juntar o número de alunos para a capacidade do albergue. Muitas crianças não se adaptavam porque era uma mudança forte sair da sua casa, uma mudança de convivência. Sempre aceitei um pouco mais crianças da capacidade, dormiam dois

em cada cama, porque sabia que cedo ou tarde alguns iam desertar. Me iniciei como encarregado do albergue em Tlakilpa faz 20 anos, mas pouco lhe posso dizer sobre quantos alunos que estavam no albergue continuaram ou se agora, pois tenham um trabalho. Os que ficaram nas comunidades eram os que tinham desertado dos albergues.

Uma vez, um pai de família me perguntou o que faziam as crianças nos albergues e eu lhe respondi que aprendiam o asseio, trabalhar, recolher a lenha, então me respondeu que se na sua casa não mandava os seus filhos pela lenha, para que os ia mandar ao albergue. Teve uma ocasião em que diziam que o governo alimentava as crianças para que engordassem e depois as vendiam.

Das meninas que eu conheço terá talvez umas cinco ou seis das que estiveram no albergue que conseguiram algum trabalho, mas as demais quase pelo regular regressaram a suas casas, aos trabalhos do lar ou se casaram porque vemos muito poucas profissionais mulheres.

Na parte fria da serra, pelo regular, um utiliza mais a língua materna que é o náhuatl, o que predomina aqui na região, porque as crianças desde o nascimento o aprendem. Para comunicarmos nós com eles, temos que utilizar mais a língua materna ou metade a metade com o espanhol para que o aprendam melhor, o importante é que a criança nos entenda tanto em espanhol como em náhuatl, claro talvez numa conversação porque não é o mesmo escrevê-lo, ainda que lhes ensinamos escrever também na sua língua materna. Mas quando entram numa secundária, tudo isso se acaba aí, ainda mais se vão a alguma escola da cidade, aí já não lhes vão falar na sua língua materna nem vão escrevê-la. Numa tele-

secundária, os professores somente falam espanhol. Mudanças, mudanças, que se chamem mudanças, pois muito pouco, têm existido diferentes tipos de programas que chegam como apoio à gente indígena, à gente mais necessitada, mas há gente que é líder da comunidade e é aquele que usa os programas. Os recursos ficam com gente que pode devolver o dinheiro que o governo manda, porque tem que recuperá-lo. Há gente que pode, mas há outra que nunca tem dinheiro.

Os jovens quando saem da sua comunidade aprendem o espanhol e muitas vezes nas suas casas já lhes dá vergonha de falar na sua língua materna com a sua família, com os seus vizinhos e tratam de falar em espanhol ainda que não falem bem. Os jovens enquanto não saem da sua comunidade, não vivem outro tipo de sociedade; ao saírem da sua comunidade convivem com outras pessoas, regressam já falando um pouco o espanhol e como que já lhes dá vergonha de falar sua língua materna. Nas áreas principais dos municípios quase não se nota isso porque a gente fala tanto o espanhol como o náhuatl, se alguém conversa com uma pessoa que talvez seja analfabeta da para entender porque fala um pouco de espanhol e um pouco de náhuatl.

[M.F. – M.B. 10/10/1997 Zongolica, Ver. México]

Sou tudinho de origem náhuatl, da serra de Puebla. Para continuar estudando o primeiro grau, meus pais me enviaram a um internato indígena onde os jovens índios sempre fomos os 'patinhos feios' da instituição. Supostamente, esse internato era para resolver os problemas dos índios, mas aí estavam as crianças da gente influente da região que não eram índios e os que éramos índios constantemente éramos rejeitados. Eu lembro dos castigos corporais que sofri por parte duma pessoa do internato cujo nome era Ricardo Becerra. Uma criança não se esquece quando recebe os primeiros golpes. Becerra só me tratava bem se a minha mãe lhe levava um frango, lentelhas, arroz e feijão, essa era uma realidade.

- Eu cuido do teu filho, mas sempre e quando me trouxeres algo.

Talvez essa discriminação da qual fui objeto me fez rebelde. Dentro da minha infância em algumas coisas manifestei minhas inconformidades quando eu via que não eram justas as disposições que me davam. Lembro que terminei o ciclo escolar, mas depois desse problema pedi aos meus pais para não seguir nesse internato de Comaltepec, me fui terminar primeiro grau em Zaragoza, Puebla, na Escola Primária República Argentina, ali eram quase puros filhos de camponeses, de 'ejidatarios' (donos de terras cedidas pelo governo), então é diferente o tratamento que se recebe, aí se podem demonstrar qual é o sofrimento que se tem.

Não me esqueço de quando diziam na escola 'mira un toca' (olha um bicho) e coisas dessas, quando tinha que meter palavras em espanhol e palavras em náhuatl porque a minha língua materna é náhuatl e aprendi de maneira direta o espanhol. Lembro quando na segunda série nos ditavam, porque antes na segunda série já faziam

ditado, a professora estava ditando um texto e dizia 'vírgula' e eu escrevia a palavra vírgula mesmo, não escrevia o signo porque não conseguia compreender o que estava ditando, apenas estava me castelhanizando. Ao terminar primeiro grau ingressei à Normal, e por falar nisso, eu não tinha bolsa de estudos, por isso eles diriam que eu era 'ouvinte externo'. Aí se fazia segundo grau e também pode se estudar três anos para professor de normal rural. Como a meio ano que eu estava na normal de externo, me disse uma das minhas irmãs que um outro curso estava se iniciando, que era para promotores culturais bilingües. Minha irmã já tinha dois anos trabalhando como promotora cultural bilingüe e então, foi a que me disse:

- Se queres trabalhar é a tua oportunidade.

Então tinha 16 anos e, antes de completar os 17, fui a Tenango de las Flores para solicitar meu ingresso com a professora Angélica Castro de la Fuente e iniciei, sem que seja motivo de vergonha, como promotor cultural bilingüe com estudos unicamente de primária e com meio ano que estive na Normal. Tive a sorte de que na hora de escolher me enviaram para a cidade de Orizaba, junto aqueles primeiros 23 promotores culturais bilingües em 1967.

Trabalhei primeiro como castelhanizador e logo como professor de primeiro grau, alfabetizávamos em língua indígena para logo já entrar de cheio no segundo grau com os livros nacionais. Me fui acercando a Zongolica no ano de 69 e já para 1973, me instalei como coordenador de albergues. Minha formação profissional foi no Instituto Federal de Capacitação do Magistério, em Xalapa, que depois mudou à Direção Geral de Melhoramento Profissional do Magistério.

As gerações de professores que entramos com primeiro grau para fazer segundo grau no Instituto Federal, no lugar de aprender inglês tivemos todos os conteúdos da oficina de redação, mas nos qualificaram como se fosse inglês. Sim, assim se qualificava e eu sinto que foi bastante bom porque ao menos corrigimos muitos problemas de pronúncia que temos os náhuahablantes para poder entender o espanhol.

Lembro que no ano de 78, quando fui chamado para ser supervisor escolar, pensei:

-Que coisa posso eu fazer para orientar aos meus companheiros?

Quando fui me inscrever na Universidade Pedagógica Nacional e recebi meus primeiros quatro volumes me disseram:

- Você vai ser autodidata

Definitivamente acreditei que isso não ia ser possível comigo, porque eu não me havia formado para ser autodidata, se tínhamos aulas escolarizadas como era difícil entender estas obras muito cansadas que até agora me recordo delas, eram como quebra-cabeças com pouca reflexão. Daí que decidi no ano de 80 ir a Puebla à Escola Normal Superior Justo Sierra para estudar a especialidade em matemáticas, o que realmente eu gosto; entretanto, optei pela especialidade de pedagogia que terminei até 1986. Mais adiante, tive a oportunidade de estudar filosofia educativa, aprendi que não somente no México existem grupos étnicos, mas sim, que em muitos países, que também têm existido grandes pedagogos que têm defendido que a criança, independentemente da sua situação social, deve aprender na sua língua materna, através de princípios elementares da pedagogia como ir do conhecido para o desconhecido, do próximo para o longe, do concreto para o

abstrato, o que significa que, efetivamente, ninguém pode aprender duma maneira direta uma língua estrangeira. Alguns índios que migram para trabalhar nos Estados Unidos, aprendem inglês antes que o espanhol, mas são circunstâncias totalmente da vida, que por necessidade se fazem, não pelo gosto dos grupos étnicos. Onde ficou o conhecimento científico que devíamos ter dado aos alunos? Eu respeito às religiões. Quero dizer-lhe que sou muito respeitoso porque por tradição, minha família sempre teve uma religião e digo que se as religiões nos vão ajudar a recuperar um pouco a moral, que bom, mas que sirva para isso e, não para que vivamos num estado de escuridão.

Os albergues indígenas iniciaram em 1962, aqui na serra de Zongolica, porque nesses anos não tínhamos escolas primárias em todas as localidades como atualmente as temos, então eram muito necessários e realmente os alunos que chegavam neles, era porque desejavam concluir sua instrução primária. Os alunos vinham, a maioria, das escolas primárias bilingües, no albergue escolar nós, os da educação indígena, os atendíamos no terreno da alimentação e hospedagem, mas a educação era dada pelos professores do sistema regular. Então, que coisa passava? Que estávamos integrando-lhes ao sistema da escola rural mexicana que, apesar de ser muito respeitada no país, não cumpre com as suas funções nas comunidades indígenas que são rurais, mas são indígenas, totalmente identificadas como um todo que a escola rural negou e onde os grupos étnicos são incorporados como si fossem uma sociedade estândar, homogênea. Esse foi o primeiro choque que tiveram nossos alunos quando chegaram à escola. Em 80 anos, a escola rural mexicana não tem conseguido resolver o problema da reprovação e evasão escolar nas áreas

indígenas. Nós levamos 20 anos com nossa prática de educação indígena e parece que aí vamos quase com igual sorte. Creio que se retomássemos nossos princípios dessa pedagogia bilingüe intercultural, avançaríamos muito mais rápido porque buscamos um bilingüismo fluido quando ensinamos o espanhol para que a gente se defenda e possa conviver com o resto da sociedade nacional.

Me preocupa muito ter uma identidade nacional, mas existe uma grande pergunta e que isso sim eu deixo a você para que ainda investigue:

-Pode ter identidade nacional alguém que não tenha identidade de mexicano?

Porque observe, existe identidade nacional de 'jarochos' (gentílico de Veracruz), de huastecos (da Huasteca), de 'yucatecos' (da península de Yucatán), de nortenhos, de 'jaliscienses' (Estado de Jalisco), de 'chilangos' (Distrito Federal), mas existem muitos que não sabem onde está a sua identidade. Observe que é desse país que temos mencionado tão pomposamente que é um mosaico cultural, que devemos partir daí para fazer essa grande unidade nacional, esse deve ser o reto e não propiciar que ocorra um distanciamento. Eu não estou a favor de que os índios façam suas próprias nações, existem índios que querem ser autônomos para criarem suas próprias nações, aonde levamos o país? Observe, olhe, lembre de que temos Chiapas, temos alguns outros estados que buscam sua independência que eu, até agora, não acabo de entender, não tenho alcançado entender qual o grau de autonomia que querem. Eu sei que por exemplo na Universidade Autônoma de México, seu nome diz autônoma, mas não é autônoma, tem que intervir o Estado porque do contrário o que seria, deve haver uma liberação de algumas ações que

temos que realizar, mas não no sentido total de independizarmo-nos deste país pluricultural. Devemos partir do fortalecimento da nossa identidade, assim como lhe dizia eu, a identidade de veracruzanos que seja de jarochos, que orgulhosamente o nortenho nos diga eu sou nortenho porque eu sou isso e daí surja o orgulho de ser mexicano, assim os nahuas que digam nossa identidade é nahua e a partir daí somos mexicanos. Se não temos uma identidade corremos o risco de perdermo-nos neste emaranhado pluricultural. Quantos indígenas estão perdidos na cidade? Simplesmente não estão perdidos, estão escondidos. Nas cidades existem grupos étnicos que não têm sido identificados porque se eles declaram-se como grupos étnicos ao melhor são marginalizados, por medo têm escondido sua origem.

Dos 23 promotores que chegamos há 30 anos, hoje somos mais de 400 em toda a zona. Temos crescido em quantidade e não em qualidade. Os jovens que estamos contratando somam-se aos professores que em determinado momento estão buscando justificarem-se no seu trabalho para não se identificarem como servidores públicos ao serviço duma etnia. Se acredita que o professor indígena já sabe, mas não é certo, é analfabeto na sua própria língua. Não podemos pedir que no segundo grau se fale náhuatl quando não ensinamos nas escolas formadoras de professores. A educação bilingüe intercultural pode servir realmente para fazer florescer essa etnicidade no México ou melhor, fará com que nos incorporemos mais rápido quando todos já saibam escrever e falar em espanhol e abandonam a língua indígena.

Queremos a convivência entre os índios e os não índios, o futuro será próspero se ensinarmos ao não-índio também conviver com o índio. Ao melhor, os indígenas nos

tempos de desgraça necessitam de ajuda externa, mas nos tempos normais não necessitam destas bolsas que pagam PRONASOL ou PROGRESA, que o pai usa muito luxuosamente para tomar suas cervejas, porque o que não custa se torna festa, e é difícil, é problema de educação porque as pessoas que fazem isso não têm educação e as etnias estão desintegrando-se pouco a pouco. Vamos ter um problema social se não levamos a educação aonde deve ser. Não creio que os índios sejam o problema. Nós, os professores indígenas, somos o problema, todos os professores da nação que temos, talvez, esquecido dos nossos princípios de educadores que estão ao serviço da nossa sociedade.

[F.N. – M.B. 12/05/1999 Chicontepec, Ver. México]

Nasci em Colatlán, município de Ixhuatlán de Madero, aqui na Huasteca veracruzana mesma. Fui primeiro à escola do meu povo que se chamava 'Cristóbal Colón' e que depois mudou para 'Carlos A. Carrillo' quando se transformou num internato para jovens indígenas. O governo apoiou muitos jovens indígenas egressados dos internatos como eu, para que ingressassem ao programa de promotores culturais bilingües que em 1964 oferecia um curso de capacitação na serra de Puebla, com a professora Angélica Castro de la Fuente. Nos deram dois meses de capacitação para que fôssemos castelhanizar as crianças monolingües.

No internato proibiram falar nossa língua nas aulas, todo aquele que era achado de falar mexicano era punido e tinha que carregar água, varrer, etc. Se tratava de que falássemos espanhol todo o tempo. Mas, saindo da escola, todos falávamos mexicano. De todas formas meus pais me insistiam que eu tinha que falar espanhol porque lhes fizeram crer que nossa língua não tinha nenhum valor.

Não fui professor por vocação, mais que vocação foi o interesse de obter algum benefício econômico, mas nós não acreditávamos que algum dia íamos ser professores dos alunos de primeiro grau, porque não nos disseram dessa maneira quando fomos a esse curso de capacitação.

O que aprendemos lá no curso foi relativamente pouco, fevereiro, março e abril, são como dois meses e meio, então não nos sentíamos tão capazes para podermos enfrentar uma situação que consideramos, atualmente, muito delicada, tudo o que é a educação e a distinção das crianças, então sim me sentia um pouco coibido para

enfrentar já diretamente as crianças e sobretudo os pais de família quando tínhamos que fazer alguma reunião. Nunca havíamos tido contato com outros povos, com outros lugares, mas sim, saímos das nossas casas, nos fomos lá, regressamos e agora já éramos professores, como que não dávamos crédito ao que ocorria nesse momento, nos sentíamos igual a eles, mas eles já não nos viam assim, eles nos viam como os professores dessas crianças que enviaram à escola.

No princípio era nada mais que castelhanizar, conversar com as crianças, dizer-lhes como se diz tal ou qual palavra, começando pelas coisas. Logo vieram mudanças em 1965, tinha que ensinar às crianças lerem e escreverem, mas na sua língua materna, o objetivo era utilizar o caderno ou a cartilha até lograr que a criança escrevesse frases ou orações em espanhol. Foi precisamente a língua materna que nos abriu passo para nossos povos para que começasse ter auge a educação indígena. Nos chamaram, trasladaram os professores que não falavam uma língua indígena, os tiraram e pediram nosso serviço e assim foi como cresceu a educação indígena.

Sempre tem sido aproveitado o indígena para qualquer ato político, qualquer ato social e sempre desprezado. Com o centro coordenador aqui recebeu benefícios o cidadão de Chicontepec, mas não das populações indígenas, receberam benefícios os líderes indígenas, mas nada mais uns quantos. Absorviam todos os programas e compravam o diretor do centro e ele se deixava levar por não sei, o dinheiro, ou porque se davam bem por não serem indígenas. Ultimamente se tem dito que os centros coordenadores também devem ser controlados ou coordenados pelos indígenas, o que mostra essa diferença entre o indígena e o centro coordenador porque realmente se é um centro coordenador indigenista, deve ser também dos

indígenas, entretanto quero dizer-lhe que em âmbito nacional talvez uns 10% são articulados pelos indígenas. Não é como quando chegamos a nossas comunidades e nos sentimos como parte delas, existe uma diferença, os técnicos ou dirigentes dos centros coordenadores não são indígenas, eles vão somente como um compromisso, uma obrigação, um dever de servir o que lhes pagam, não porque realmente sentem que ajudam os indígenas. Os senhores de Chicontepec rejeitam os indígenas, claro que alguns já faleceram, não permitiam nem que ficassem na frente das suas casas, eram tirados dali, quando queriam vender algum produto não lhes permitiam, esse é o rechaço que se tem desde a colônia até a atualidade.

Pertenci a uma organização que se chama de Organização dos Profissionais Indígenas Nahuas A.C. (OPINAC) onde nos davam tarefas de ler algum livro e expô-lo. Nos reuníamos periodicamente em alguma comunidade da qual fosse originário algum companheiro, não éramos muitos, éramos trinta elementos nada mais, mas isso nos serviu para ler livros sobre aquela escola ativa Summerhill. Foi em 1970 quando nasceu a associação com dois ou três elementos que começaram a refletir, são os mais estudiosos e, atualmente, alcançaram um perfil acadêmico bastante superior e estão na cidade do México, como Alonso López Mar, creio que é, atualmente, o assessor do Diretor Geral de Educação Indígena, e Moisés Hernández Hernández que foram os mais inquietos. Sentimos que havia que nos agrupar para termos mais força, para darmos mais força à educação indígena. Essa organização mais tarde se projetou em âmbito nacional, mas eu sinto como que aí perdeu a força porque começaram a nascer as ambições de poder. No ano de 1976, tivemos a entrevista com o candidato à Presidência da República que era López Portillo, em

Sonora, assistida pelo doutor Aguirre Beltrán, aí disse um discurso muito bonito sobre o indigenismo que nos permitiu que nos sentíssemos como até a presente data, precisamente por isso que eu não me aposentei, já vou cumprir 35 anos de serviço.

Nos primeiros anos fracassei. Fracassei porque ainda não encontrava o rumo de como suportar-me, de como suportar os povos. Ainda que todos me entendiam, eu não encontrava o fio de por onde começar e de por onde terminar, nem que era o que eu queria, nem para aonde ia. Numa comunidade aprendi qual era o tratamento que se deve dar ao camponês ou aos vizinhos, ali todos estavam unidos e já sabiam o que queriam, que sua escola tivesse piso, que estivesse pintada. Foi ali onde lhes falei desta maneira:

- Bem, vamos trabalhar desta maneira, si vocês têm milho, vamos trocá-lo por cimento. Como vêem?

- Sim , mas, Onde está o cimento?

- Não se preocupem, eu me encarrego disso, vou a Chicontepec, conheço onde vendem e possivelmente o senhor nos poderá trazer mais perto deste lugar e vocês o único que terão que fazer é levar o milho.

- Muito bem, professor

O que pensei se cumpriu e então as pessoas da comunidade começaram se manifestar:

- O professor cumpriu, o professor é bom

Já não era o professor isolado, já não era o professor que não queria conviver com os vizinhos, a convivência era estar mais próximo deles formando parte dos seus trabalhos.

Um professor rural

[A.G. – M.B. 24/01/1998 Coatepec, Ver. México]

Me deram a nomeação de professor titulado e não tinha mais que segundo grau, me mandaram para Acayucan nesse mesmo ano de 1957. Estive em várias escolas das áreas urbanas e nos povoados onde falavam puro espanhol, até que cheguei à colônia Hidalgo ou Casas Viejas, aí somente falavam popoluca. Não entendia as crianças, comecei jogar com elas, conversar até que elas começaram a querer-me.

Os únicos que falavam bem o espanhol, bem em termos gerais, eram o agente municipal, o juiz e o comissariado de terras. Eu não ia fazer divisão, nem ia de político, nem conseguir terras, nem contra as autoridades, nem contra ninguém, eu fui para trabalhar. Desde um princípio reconheci no povoado a presença do poder dum cacique. Tinha que seguir a tradição e reconhecer que alguém mandava, essa pessoa medisse que a gente tinha que saber que ele era quem mandava.

Nos insistem que temos que cuidar das tradições, que temos que cuidar de tudo e eu sempre me pergunto por que se vamos cuidar das tradições dum povo, não cuidamos da nossa verdadeira linguagem, ou deles, porque o espanhol trouxeram os espanhóis e nos impuseram, nós tínhamos nossas línguas. Por que não existem escolas normais para a gente da mesma região, para que os jovens estudem como ensinar e cuidar das línguas nativas? Porque não se pode cuidar, se não se sabe. Em contrapartida, o professor como eu que não sabia nada nem sabe nada de dialetos, muito menos popoluca, como ia cuidar dessa tradição, essa linguagem tão formosa e bonita, eu fui destruí-la com o espanhol porque eu não deixava as crianças falarem popoluca.

Modifiquei algumas tradições porque acreditava que era necessário. O cacique, seus genros, o juiz e o comissariado de terras tinham esposas e filhas jovens, mas elas não iam tomar banho no rio como todas as demais pessoas, e eles sim iam e se banhavam diante das mulheres. Eu chegava ao rio e me ia rio abaixo ou rio acima, mas sempre longe das mulheres, por respeito. Convenci primeiro aos poderosos e logo às demais pessoas para construirmos banheiros para homens e para mulheres, separados. Concordo que era um costume bonito que não tinha insanidade psíquica, que tinha respeito pelo corpo do homem que é formoso ainda que estejamos barrigudos. O insano era eu e creio que também os principais.

Desde o início lhes pedi o favor de não xingar a minha mãe em popoluca porque eu era muito bravo, queria respeito porque eu lhes respeitava e assim foi que me responderam:

- ‘Prope’ não se pode xingar a mãe em popoluca.

Naquela comunidade se tinha mal visto que não se tivesse casado e me insistiram para buscar uma mulher que me assistisse, aí existia uma repartição ou recolocação das viúvas entre os homens e também se vendiam as filhas.

Acredito que a época do apostolado do professor já passou, mas hoje o que temos em abundância são professores que não trabalham, se ausentam constantemente, somente pensam em cobrar seu salário. O professor deveria ser algo assim como um organizador, um trabalhador com sentido e compromisso social.

O Médico

[F.S.-M.B. 10/07/1997 Zongolica, Veracruz, México]

Eu sou originário daqui da região de Orizaba. Originalmente tinha que ser da geração 57-61 mas tive problemas com os meus estudos e terminei até 1962. Fiz o internato de pré-grau em 63 e, posteriormente, meu serviço social no estado de São Luis Potosí na área de Matehuala, zona ixtlera. O ixtle é trabalhado como a palha pelos camponeses, não existem indígenas aí, eu não trabalhei com indígenas, existem mestiços, mas todos também com poucos recursos, muito pobres porque naqueles anos não tinham vias de comunicação, se chegava por uma fenda e se faziam várias horas para chegar aos povoados, eu tinha que abaixar do trem de ferro numa estação próxima ao lugar onde os indígenas huicholes vão buscar os 'peyotes' (tubérculo alucinógeno). Deveria ficar um ano, mas na realidade estive meio ano porque queria regressar à cidade do México para elaborar a minha tese. Minha família foi e ainda é de modestos recursos econômicos. Saindo do colegial não sabia o que estudar, por pura equivocação estudei medicina. Dentro da minha família não existe antecedentes de alguém com estudos universitários. Se não tivesse sido médico, teria ido, por exemplo, à escola de arquitetura, mas teria sido um fracasso porque eu não conseguiria e nem outras escolas, por exemplo, a de leis ou a de ciências químicas. Creio que foi uma grande vantagem estudar medicina, é uma boa profissão que há de tudo, bons e maus estudantes. Reconheço que estudei pouco. Quando a banca de exame na Universidade viu o meu expediente, observou que eu tinha repetido muitas vezes, mas era pelo afã de passar as matérias; eu aprovei, mas

me recomendaram estudar muito. Através dos anos estudei muito, mas aprendi pouco. Trabalhei nestes hospitais que ainda existem, tinha que estudar e eu estudava pouco, pude continuar, mas com problemas familiares já não gostava da cidade do México e sendo do interior decidi trabalhar fora da cidade do México. Outro médico que chegou ao hospital foi quem me informou sobre o Instituto Nacional Indigenista, onde havia trabalhado, bem como com quem teria que falar. Assim, rápido, me fui a Oaxaca e lá conheci o INI.

Li algo sobre Los Índios de México de Fernando Benítez e me interessou, ainda que na minha terra não existem propriamente indígenas porque os que existiam vinham dos ranchos próximos e naquela época, quando era jovem, existia mais quantidade de habitantes indígenas nos ranchos. Não foi meu afã trabalhar com determinadas pessoas, mas sim, como médico geral.

Cheguei à cidade Tlaxiaco e daí fui comissionado a São João Mixtepec, um dos tantos municípios que existe em Oaxaca. Acredito que 20% dos seus habitantes falava o espanhol, a maioria era indígenas monolíngües. Uma auxiliar de enfermagem me traduzia tudo. Não tinha estrada, não tinha energia elétrica, era um prédio bem feito de cimento, onde cheguei a trabalhar. Minha profissão como médico era atender os doentes com a auxiliar, mas não me causou muito impacto trabalhar com um grupo determinado de pessoas, não experimentei grandes mudanças porque eu via puros doentes e não falava com eles, a moça traduzia, como aqui em Zongolica muitos anos também uma pessoa me auxiliou, pois eu não sei falar nem mixteco nem mexicano. Desgraçadamente muitos anos depois me interessou a questão social, porque tem que ver muito com a nossa formação

daquela época e parece que segue sendo em muitas faculdades de medicina em que a prioridade é a formação acadêmica. Eu não tinha tratado outro grupo étnico antes de chegar ao Instituto, minha esposa é indígena e muito mais jovem que eu, era promotora como seus irmãos que trabalhavam no instituto. A minha grande desvantagem é que estou me dando conta, nos últimos anos, que somente considerei o determinado padecimento que uma pessoa possui e, não considerei as suas famílias, os seus filhos, o que lhe causa as doenças; o Instituto também nos tem chamado a atenção para isso, mas talvez tarde demais.

Cheguei ao final de 1967, estive todo o ano de 68 e todo o de 69, parece que fui o último médico porque já ninguém foi lá em 70. Estou muito enraizado a São João Mixtepec porque daí é a minha esposa, aí está a parte materna dos meus filhos. Me casei com ela em 1969 e nunca me ensinou a sua língua materna.

Em 1972, vim a Zongolica para integrar-me ao novo centro coordenador, cujo primeiro diretor foi um antropólogo que veio encarregado de realizar um estudo que determinava a localização de tal centro. Ele era uma pessoa que usava barba e o cabelo comprido, tinha muita influência do movimento sandinista. O seguinte diretor foi um veterinário. O trabalho dos antropólogos é muito diferente e importante mas não desde o ponto de vista diretivo. Não tem que estar no comando um antropólogo, mas sim, orientar a questão da ciência à questão social.

Um índio é uma gente que tem pouca preparação, que é autóctone, que tem menos maneira de exteriorizar o que pensa. Se diz que uma pessoa é indígena somente porque fala uma língua autóctone, mas não o é assim, o indígena autêntico é o que está vivendo na sua comunidade e representa um obstáculo pelo seu isolamento.

O ‘promotor de ofícios’

[D.N. – M.B. 11/07/1997 Zongolica, Ver. México]

Eu nasci aqui cerca de Zongolica, numa congregação do mesmo município. Estudei até terça série. Mais tarde, quando necessitei o meu certificado, fiz um teste para poder ingressar ao serviço. Logo fiz meu segundo grau já nos anos 80 com o sistema aberto.

Antes meu trabalho era reparar máquinas dos engenhos de café, ficava um pouco e logo mudava de engenho. Minha mudança para mecânico se deve ao meu paizinho, foi a minha herança porque, graças a Deus, me facilitou muito a vida. Na idade de 15 anos fugi dos meus pais procurando aventura. Estive numa oficina em Cuernavaca, onde aprendi tudo isso. Logo regressei a Zongolica e me pus a trabalhar arrumando ou instalando máquinas de beneficio e moinhos. Mas como não era muito bem remunerado, busquei trabalho em Kimberly do Orizaba, fiz um exame com outros doze mecânicos e ficamos somente dois. Eu pedi a vaga de soldador porque conheço a soldadura autógena, a elétrica e a de estanho. No terceiro dia recebi um telegrama para que me apresentasse com o chefe de pessoal, mas depois de três horas de espera não pôde atender-me e me prometeu me chamar novamente. Quando regressei a Zongolica me andava buscando o chefe da Missão Cultural que acabava de chegar ao povoado e me propôs, de imediato, contratar-me. Realmente nunca havia eu trabalhado assim, era independente e me sentia meio estranho com isso das solicitações de trabalho. O chefe da brigada levou a minha

solicitude à cidade de México como instrutor de ferraria. Quando regressou me disse:

- Tenho más notícias para você, não tinha vaga para ferreiro

- Ah, tudo bem, ta bom, não tem problema, obrigado

- Mas eu não quero que você vá daqui, tenho muito boas referências de você, de todas as maneiras tem trabalho já consegui para você em México, mas como pedreiro, porque quem pediu está vaga não poderá entrar porque não sabe nem assinar, sabe o ofício, mas não sabe escrever, assim que quero que você entre como pedreiro e logo mudo você de ofício.

- Você me deixe que eu vou perguntar

Porque eu tinha seguro o trabalho da Kimberly. Fui conversar com uma das minhas primas e lhe disse:

- Olha, veja bem, tenho agora duas opções e eu acho que estão boas. Me inclino pela Kimberly ou aqui? Aqui também já me asseguraram o trabalho.

- Entra aqui porque aqui ta assegurado, chova ou troveja tu tens teu salário e é base.

- Pois é, sim me disseram que é base.

Tudo mundo me disse entra e me animaram. No outro dia entreguei todos os meus papéis e também me chegou o segundo telegrama da Kimberly, mas já não fui a Orizaba. Entrei como lhe disse de pedreiro e o primeiro que tive que fazer foi apresentar-me nos escritórios da SEP, na cidade do México, em 28 de março de 1972 e lá passei doze dias em exames de mecânica, ferraria, de reparos da carroçaria dos carros, soldadura, de encanador e de construtor e até de náhuatl. Saí

adiante em tudo até no idioma mexicano porque eu nasci numa comunidade onde se fala e o aprendi.

O que me examinou de náhuatl me fazia perguntas com um livrinho na mão e eu lhe pedi melhor que estabelecêssemos uma conversação. Me dizia uma palavra em náhuatl e queria que a repetisse em castelhano, ou ao contrário, mas não queria que conversássemos. Quando me pronunciou uma palavra que não reconheci me disse que não sabia náhuatl, o que passou é que estava lendo uma palavra que não se usava na minha terra porque o náhuatl tem muitas variantes, inclusive aqui na serra.

Inicie meu trabalho propriamente em 12 de abril de 1972 e junto com os outros instrutores de ofício estivemos trabalhando numa comunidade muito próxima de Zongolica durante um ano. Aí todos eram meus conhecidos e trabalhamos bem ainda que nunca pudemos contar com o material e ferramentas da SEP, mas sim, com o que as comunidades e nós dávamos.

É difícil isso das missões culturais porque eles querem que da noite para a manhã, aprendendo dos ofícios se começa ganhar dinheiro, crêem que é uma coisa de rápido. Além disso eles fazem gozação tudo tempo dos alunos adultos que têm vergonha de aprender. Muita gente tem vergonha de falar mexicano. Ocorreu que começaram dar bolsas de estudos nas escolas para aquele que falasse náhuatl, ia o comissionado perguntando nas escolas quem falava náhuatl e ninguém levantava a mão porque se envergonhavam. Posteriormente, quando viram que efetivamente lhes davam dinheiro todos as queriam. A gente da zona fria, que são os que emigram e se vão para baixo, já falam castelhano como as moças que vão a Orizaba e Córdoba a

A principal barreira para todos foi a língua, a comunicação foi através de interlocutores como Porfirio Olmedo, que era procurador dos assuntos indígenas, que dominava mais ou menos a língua e conhecia as comunidades que também o conhecia muito bem, auxiliaram aos promotores bilingües que nós ajudamos capacitar para o trabalho, todos eram promotores do desenvolvimento indígena.

Mas veja você, as pessoas que nos recebiam nas comunidades sempre eram mestiças, gente que tinha o poder numa loja ou que era criador de gado, ou que tinha mais terrenos ou que tinha certa cultura, vamos dizer, educação. Eram os que sacam as unhas e faziam as reivindicações, se faziam a voz de todos os demais com suas próprias interpretações do sentir da gente. Quem dominava as duas línguas era aquele que podia fazer isso, era um duplo valor dessas pessoas, sem eles praticamente não se estabelecia essa comunicação. Na realidade, não fomos muito bem capacitados nem informados sobre qual ia ser o nosso trabalho no cotidiano e sobre quais eram os obstáculos que teríamos que enfrentar, através da prática fomos aprendendo desenvolver nosso trabalho. O que sim nunca aprendi, foi o totonaco, nem se organizou um curso para o pessoal deste centro coordenador. Os mesmos caciques não permitiam que o pessoal tivesse comunicação direta com a gente.

Foram os caminhos que construiu PEMEX (Petróleos Mexicanos) para extrair o petróleo que também serviram para saquear os bosques de madeiras preciosas e para, sem pensar, abrir as comunidades totonacas. Se relacionaram com os petroleiros, chegava muito dinheiro, então impactava as comunidades, os petroleiros chegavam comprar tudo, até pessoas, o que se colocava na sua frente,

mas também fizeram com que mais pessoas chegasse nas comunidades, outros serviços e com eles, nós.

PEMEX era um fator de desenvolvimento, mas não deu emprego para muitos índios. Requeria pessoas capacitadas, coisa que o setor indígena, pois não tinha, os poucos que logravam ingressar tinham prestígio na sua comunidade, gente que tinha o dom de mandar e organizar e até da riqueza, vamos dizer, que tinham sua criação de perus ou sua horta bem cultivada, seu mercadinho, gente que fazia contato com os chefes petroleiros e eram convidados para trabalhar, mas até neste último escalão das categorias de trabalho. Também se faziam compadres deles e assim muitos petroleiros conseguiram terras porque compravam das pessoas as suas partes ou lhes quitavam.

Com os indígenas fazíamos nossas próprias propostas, claro que consensadas com o parecer deles, ainda que, às vezes, tinha programas de 'tirar linha', ou seja, 'eu te mando assim e não podes sair daí'.

Quando cheguei aqui não existia poluição. Os rios, os arroios, a vegetação não estava muito devastada, a gente não ficava na defesa e o INI quase era a única instituição que começava se introduzir nas comunidades desta região. As pessoas que saíram da comunidade têm levado ou deixado experiências não muito gratas, pois se envolveram com programas dos quais saíram prejudicados. Tudo é questão de experiência, assim como fomos bem recebidos e impactamos na comunidade, também temos sentido um retrocesso nesse impacto, a capacitação também deixa muito que desejar, os programas têm poucos recursos e não geram uma resposta econômica que satisfaça a demanda dos grupos indígenas. A partir do movimento de

reheldia do EZLN, a gente quer inclusive organizar-se fora do INI. Muitos deles dirigem caixas regionais de poupança e são os que apoiam os grupos políticos, não é o INI, nem nenhuma outra instituição.

De alguma maneira o INI tem construindo uma experiência muito valiosa e deve revalorizar as organizações indígenas nos aspectos dos espaços políticos porque doutra maneira pode ser ultrapassado por pessoas ou grupos que levantem eles mesmos suas bandeiras políticas e deixem o INI de fora, então o INI teria que se adaptar às novas condições de cada região em particular e lutar junto com ela para regulamentar a lei, o artigo 4º. O INI tem que ser modificável, há quem aposta na educação como principal motor do desenvolvimento, da mudança, mas, por exemplo, agora o INI se encontra desligado da educação indígena. O problema indígena não é do INI nem doutra instituição, mas sim, de todo o grupo das instituições, é todo um problema nacional. O INI deve saber levantar essa bandeira de coordenação e demonstrar sua especialidade através da gente que tenha experiência e estudos.

O Administrador

[R.C. – M.B. 15/05/1999 Chicontepec, Ver. México]

Sou de Tlacolulan e nasci em 1958. Aos dezesseis anos sai daqui de Chicontepec para estudar o segundo grau no Cerro Azul durante três anos. Graças a uma cunhada minha, que atendia o rádio no INI, foi que me informou de que necessitavam dum auxiliar administrativo. Depois de uns dias de prática me enviaram à cidade do México para fazer um teste e, graças a Deus, fiquei e até a data já vou para 22 anos de serviço.

Nos primeiros anos de trabalho fizemos promoção das lojas CONASUPO - INI, da capacitação dos jovens para os postos médicos da comunidade que prestavam contas à seção médica do centro coordenador. Também existiam alguns projetos de unidades bovinas de engorda e créditos para plantar milho e feijão. Primeiro trabalhei como caixa, pagava os salários do pessoal, assim estive talvez como 7 anos, depois me designaram a questão de contabilidade, de pressupostos e levava toda a questão dos créditos aos indígenas. Sinto que agora sim o nosso governo tem dado o impulso necessário a esta região, às comunidades, mas o que ocorre é que aqui a gente não tem consciência da importância e da presença do instituto, a gente não paga e disso eu me dei conta porque manejavamos documentos contábeis, documentos a cobrar. Talvez eles tenham na mente que como é recurso do governo não é devolutivo, não é recuperável, que isso já fica para eles, não se sabe a ciência certa. Assim estivemos até 1986 quando o governo nos instruiu para que formássemos os chamados Comitês Comunitários de Planejamento (COCOPLA) e fizéssemos um corte de 'apagar tudo e fazer conta nova' porque antes os recursos

que se recuperavam dos diferentes programas se mandavam a México, agora esse recurso já ficava para a comunidade como um fundo de poupança e inversão. Os COCOPLA se fundaram em todas aquelas localidades que tinham dívidas com o INI. Quatro anos mais tarde, se começam integrar os Fundos Regionais que já manejam mais recursos e que estão integrados por várias organizações. Em todo este tempo de presença do centro coordenador são contadas as comunidades que mostram o impacto social no seu benefício. Vou à igreja e já vê que aí se mistura todo tipo de gente, as pessoas da alta sociedade marginalizam as pessoas das comunidades, as rejeitam, não querem que nem as toquem porque se sentem vestidas impecavelmente. O padre não se opõe às tradições e rituais, ele disse claramente que não é para dar um sentido religioso aos rituais, mas sim, que é para ser feito como costume. Os jovens preferem não se identificar como indígenas, têm perdido valores, não respeitam, nem cumprimentam, estão confundidos e se refugiam nas drogas e no álcool.

Se diz que o INI transferirá suas instalações e funções aos Fundos Regionais, mas eu acredito que não, não estão preparados, não estão capacitados para que se chegue a essa situação, eles necessitariam estar mais envolvidos nisso, é um processo que vai demorar ainda. O Instituto me deveria dar uma oportunidade, sou técnico contábil mas me sinto com capacidade, não me dificultaria no sentido de que tenho uma visão aberta, ampla do que vou fazer, a máxima realização seria competir com pessoas mais preparadas, vamos ver se faço sucesso ou não, não sei que mudanças tenha a contabilidade agora, mas analiso que não são muitas. Que é a contabilidade? É dar e receber como diz a teoria geral.

UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL

ACERVO CIRCULANTE

O Antropólogo

[V. N. – M. B. 22/05/1999 Chicontepec, Ver. México]

Pertenço a uma das primeiras gerações de antropólogos da escola de Xalapa, Veracruz. Estudei entre os anos 1965 e 1969, anos de muita mobilização estudantil. A corrente política que dominava na escola não era precisamente favorável ao indigenismo, mas alguns de nós entramos em contato com o Instituto Indigenista Interamericano, onde era o diretor o Dr. Gonzalo Aguirre Beltrán, e mais tarde com o INI e com o seu diretor o Dr. Alfonso Caso, assim que quando terminamos os cursos ficamos perto dessas pessoas e foi quando nos apoiaram, para isso então tinha uma bolsa de estudos da Universidade Veracruzana, por dois anos e me fui ao INI tomar um curso de desenvolvimento da comunidade que durava um ano e preparava o pessoal para trabalhar no próprio instituto, uma vez concluído isso, se fazia um curso de indução, durante 15 dias. O curso de desenvolvimento da comunidade foi ditado por pessoal responsável pelas áreas técnicas do INI, chefes do departamento e diretores de área.

Quando cheguei a México, me disseram:

- Para que vocês conhecem o que realmente ocorre no trabalho indigenista, vocês irão aos Centros Coordenadores onde estão antropólogos que os entenderão.

Fui à zona Cora-Huichol onde estava o antropólogo Salomón Nahmad, ele era o diretor do centro coordenador e foi quem me deu minhas primeiras orientações do trabalho indigenista, como se conduzia essa política indigenista. Estive no campo

durante seis meses e regressei aos escritórios centrais onde recebi orientações teóricas do trabalho administrativo, como se elaboravam os programas desde os escritórios da cidade do México e se levavam até as comunidades indígenas. A conclusão desse curso coincidiu com a morte do Dr. Caso, mas afortunadamente, para nós, chegou o Dr. Aguirre Beltrán à direção do INI, que já nos conhecia desde que éramos estudantes. Tanto Aguirre como Nahmad nos pediram que convidássemos mais egressados da Universidade Veracruzana para colaborar com o INI.

Regressei um ano mais à zona Cora-Huichol já contratado pelo INI para apoiar programas de saúde, procuração da justiça e para observar distintas cerimônias tradicionais. Tentei de não me meter com o trabalho administrativo, mas depois desta primeira experiência, fui nomeado diretor dum centro coordenador que não pude evitar. Aí me dei conta que era urgente a capacitação do pessoal dos centros e me tocou fazê-la pessoalmente, tratando também de localizar o pessoal que chegava da cidade do México para trabalhar no centro coordenador. Então tinha que motivar as pessoas e dar-lhes orientação, sobretudo porque alguns dos centros coordenadores nos quais trabalhei estavam em zonas inacessíveis e não era fácil que uma pessoa do Distrito Federal se adaptasse a uma comunidade indígena. Esse contato nós tínhamos, não nos era difícil ter esse choque com a cultura dos povos indígenas, para mim, não era difícil adaptar-me, mas para essa gente sim; desenvolver um trabalho comunitário com essa gente tinha suas dificuldades para poder alcançar as metas.

A filosofia do INI era capacitar, orientar e coordenar as ações no meio indígena. Agora compete a nós planejar e impulsionar a organização e autogestão dos grupos de produtores. Quando comecei trabalhar no Instituto, me encontrei com uma grande apatia, não somente no pessoal, mas sim, nas próprias comunidades. Somos os técnicos os que têm essa relação mais estreita com as comunidades, nos identificamos, vemos e sentimos a problemática das comunidades, alguns com misticismo e outros com indiferença, mas o que chamamos pessoal administrativo é diferente, já não tem essa comunicação, rejeitam os índios e geram inclusive problemas de questões sindicais. Nós não temos, como indigenistas, a influência que um professor de educação indígena tem na comunidade e, existindo essa diferença do pessoal administrativo se chega inclusive ao choque com os líderes, mais a partir do surgimento dos fundos regionais de solidariedade que estabelece que os produtores sejam autônomos. Com o fundo regional chega o camponês e agarra o telefone, com o fundo regional se mete nos escritórios, nas instalações, possui muito espaço que num princípio definitivamente é mal visto pelos administradores, aos quais tivemos que explicar que era a normatividade, a nova estratégia política do governo que fala de entregar as instalações aos índios. Os companheiros mais antigos estavam assustados, pouco a pouco foram vendo isso como normal, agora já têm telefone os senhores, recebem um recurso, mas tem faltado a capacitação ao camponês.

É muito importante capacitar aos indígenas no que se refere aos seus processos organizativos, fortalecimento das suas próprias organizações e despertar essa consciência de superação por parte deles mesmos para se poder apropriar dos

programas, os recursos são entregados a eles, mas eles devem participar levando a organização e a boa marcha do programa, afrontando os problemas, sentindo o programa como deles não como da instituição, por isso é muito importante esta capacitação para o processo administrativo e de organização.

Houve um tempo no qual a publicação das obras ou dos livros de investigações indigenistas que se estavam fazendo por parte do INI eram realmente fraquinhas. Através dos convênios que houve com outros países e universidades estrangeiras, contrataram-se outros antropólogos com uma espécie de bolsa de estudos no INI, com isso se resgatou esse trabalho de investigação que estava fazendo falta no Instituto e se tomou como condição o apoio a estas pessoas durante um ano, com o compromisso de fazer um livro, uma obra, uma investigação que ia ser publicada pelo INI. Assim se enriqueceu muito o trabalho de publicações de obras etnográficas sobre os diferentes grupos indígenas do país porque não foi numa única região, houve muitas pessoas que vieram e fizeram esse trabalho porque dos próprios trabalhadores do INI não estava saindo mais que puros informes mensais. O trabalho de investigação tem se perdido nos centros coordenadores, antes era indispensável para criar um deles porque se fazia a investigação específica da região que se ia atender, de toda a sua problemática produtiva, social, étnica e cultural. Agora nos vamos já diretamente receber a solicitude das propostas e aplicar os programas. Mas, quem ou o que vai suprir o INI? Mal ou bem, a empurrões ou como seja, o Instituto segue trabalhando. Os místicos vão sempre adiante porque a esses não se tem que obrigar, ainda que contra a sua seguridade econômica, o seu bem-estar, mas a ação indigenista deve ser sustentada sob um bom

programa de compensação, de apoio econômico para o pessoal. Aqui conhecemos a gente, nos domingos estamos trabalhando, cedo estamos fazendo uma assembléia. Quem substituirá este pessoal? Politicamente poderia dizer que já não existirão os indígenas e apagar a instituição, mas apagar a instituição é querer apagar a sua história. Eu acredito na capacidade dos indígenas, mas o INI leva 50 anos trabalhando nas comunidades indígenas, o que lhe tem custado muito trabalho, tempo e esforço para chegar ter os conhecimentos e a sensibilidade com que conta seu pessoal nas comunidades indígenas; querer desaparecê-lo é mais bem uma questão política.

JOVENS INDIGENAS. Outros tempos, outros índios

O Catequista

[F.N. – M.B. 30/07/1997 Zongolica, Ver. México]

Tenho 31 anos, sou nahua da zona fria da Serra de Zongolica, em Veracruz. Na minha família somos 6 irmãos, duas mulheres e quatro homens. Me dá muita dó lembrar quando a minha mãe ficou viúva com 6 criancinhas, o maior tinha 14 anos. Ela nos levou como pintinhos para zona quente procurando trabalho. Íamos descalços, tenho fotografias, descalços com calções de manta como todo índio pobre. As pessoas gozavam da gente e não entendíamos o que falavam, nem eles sabiam o que nós falávamos. Nos colocavam apelidos, nos diziam coisas feias e nos cuspiam. Se a mamãe nos mandava comprar 'tortillas' nos tiravam o dinheiro e regressávamos chorando, ou nos derrubavam no rio quando íamos tomar banho. Nos faziam muitas grosserias. Quando víamos uma bicicleta, nos esquivávamos porque tínhamos medo, os meninos nos empurravam para que nos atropelasse a bicicleta ou o carro e assim tantas coisas que nos fizeram. Quando nos escutavam falar náhuatl gozavam mais ainda de nós. Minha mãe me entregou numa família que buscava 'um mocinho para lavar os chiqueiros dos porcos', tinha 8 ou 9 anos, ia pelo leite, varria, levava um menino da casa à escola. Nunca me pagaram, em troca me davam roupa usada, me trocaram as calças de algodão cru pelas calças deles e me compraram sandálias porque diziam que nos víamos mal com pé nu. Enquanto vive com eles, sempre comi no final, depois que todos da casa tinham comido. Eles não sabiam quem éramos, creio que nem sequer sabiam que éramos veracruzanos,

nos diziam 'inditos' ou 'indígenas' e eu perguntava Por quê? às pessoas que nos levaram, que iam cortar café ou cana e que falavam um pouco o espanhol. Por quê eles são 'pinomes' e nós somos 'macehuas'? Por quê quando saíamos pelas ruas e queríamos também entrar ao cinema não nos deixavam? Talvez porque nos viam sujos com as roupas de algodão cru.

Dizem meus irmãos que lhes pagavam a metade quando iam trabalhar no campo e quando exigiam e lutavam pelo pagamento completo as pessoas somente riam deles porque não falavam nossa língua.

A família que me tinha de mocinho nunca me mandou à escola, me colocou vender cerveja, vendia sem saber fazer as contas, então o que fazia era desenhar bolinhas e as caras dos senhores no cartão da cerveja que virava com muito cuidado para que não me vissem como apontava, porque me dava muita vergonha.

Minha mãe lavava para fora, fazia 'tortillas', tudo o que podia para tratar de nos sustentar, mas não alcançava e estive ao ponto de nos dar para essas famílias às quais tinha nos encarregado. Então ela decidiu que regressaríamos à comunidade em que vivia antes com o meu pai. Minha avó mandou avisar que queriam tirar o seu terreno porque aí iam construir. Regressamos a casa e outra vez nos instalamos. Dois irmãos fomos à escola, os demais foram trabalhar.

Quando regressei à minha terra, diziam meus avós que eu já era grande e como tínhamos deixado o calção de algodão cru e agora usávamos calças e sandálias de couro, diziam que já tínhamos mudado. Minha mãe nos mandou trabalhar na recolha de café, mas somente íamos por 20 dias e regressávamos. Como um dos

meus irmãos não quis continuar os estudos, então eu fui à escola com 13 anos e rápido aprendi, não reprovei e segui adiante.

A educação que recebi não foi a adequada para mim pessoalmente agora que sei que existem outras oportunidades; os professores não aceitavam que falássemos em náhuatl. Os professores nos diziam que não usássemos nossa língua porque se escutava feio. Teve um professor que nos dizia que éramos animais selvagens. Apesar de tudo, eu continuei para o segundo grau, mas aí fracassei, não pude seguir por falta de dinheiro, de condições para estudar e para ir todos os dias à escola com o uniforme limpo e bem passado.

Novamente fui trabalhar na terra quente, desta vez no corte da cana de açúcar. Fui a uma safra com os meus irmãos, comecei ter dinheiro e levá-lo a minha casa, por isso não me interessei pela escola.

Nós formamos uma organização independente no meu povoado, com a idéia de trabalhar unidos. Montamos uma cooperativa de caminhões e uma loja com a ajuda dum sacerdote que nos ofereceu cursos de direitos humanos e política. Dávamos cursos a outros grupos mais pequenos e o decanato da serra organizou um grupo de tradutores da bíblia em que eu fui o coordenador.

Tinha um ônibus abandonado da prefeitura e começamos exigir que nos doassem, estávamos loucos porque éramos jovens e estávamos bem audaciosos. Despintamos o ônibus e o consertamos, eu fiquei como secretário administrativo da cooperativa de transporte, começamos trabalhar com o ônibus, colocamos petróleo porque não tínhamos para diesel e funcionava! As passagens fazíamos a mão, muito rusticamente. Quando a prefeitura se deu conta que as coisas funcionavam, nos

pediu que entregássemos o ônibus, mas nos resistimos, aí colocaram a polícia e a prefeitura nos tirou à força.

O sacerdote nos convenceu com os seus sermões e com a sua forma de falar sobre a teologia da libertação. Nos falou do tinha ocorrido com um bispo em El Salvador e nos dava boletins como se fossem armas e nós ficávamos loucos também com isso e começamos ter choques com a autoridade e exigíamos que as coisas mudassem, éramos jovens dispostos a morrer e não nos importava que nos maltratassem, íamos às comunidades como se fôssemos pequenos padres e reuníamos muita gente, por isso começaram nos vigiar e gravar nossas reuniões. Esse sacerdote foi transferido daqui e veio no seu lugar um que trouxe a ordem de apagar todo o trabalho que tínhamos logrado. O novo padre queimou documentos do arquivo que tinha livros sobre cultura, coleções nossas de cantos, queimou tudo, tudo, isso feriu a gente, molestou tanto que fecharam a igreja e obrigaram-no ir embora daí. Nós dissolvemos a organização e alguns agora somente nos aproximamos da igreja para cumprimentar o novo padre e bem, para chegar à missa como tudo cristão, mas já nos mataram a moral.

Como catequistas soubemos das instituições indigenistas que andavam trabalhando na zona, os professores bilingües não falavam o náhuatl da zona, vinham de outros lugares e então era o mesmo que impor o castelhano, porque não podíamos nos comunicar com o professor. Como era possível que chegava um médico à comunidade que não aprendia a língua e que se a senhora dizia que lhe doía a cabeça, pois o doutor entendia que lhe doía o estômago, coisas assim que nós víamos que estavam mal e foi quando quisemos intervir.

A manifestação em Chiapas, muita gente sente que foi um bom passo que foi dado em âmbito nacional, o que fizeram está bem porque já não se agüenta, eles estão pedindo coisas que também nos fazem falta.

O que queríamos neste momento é que realmente os povos indígenas se desenvolvessem, que valorizassem suas línguas, os seus costumes, suas formas de eleger a sua autoridade, que houvesse um governo que realmente olhasse para nós, um governo que não subisse a inflação, os preços, a mercadoria, isso seria alcançar um bom desenvolvimento dos povos. Que nós, como indígenas, também chegássemos a ser governantes, que também nos valorizassem, que também temos direitos.

Agora que estou trabalhando aqui na rádio do INI, fico sabendo de tudo isso. Temos que fazer com que a rádio oportunize a que nos conheçamos e que as autoridades nos valorizem. A gente espera não somente difundir seus costumes, sua música, mas o que queremos agora é manifestar a dor e dizer os sentimentos, esperamos que a rádio seja como uma janela onde se possa ver, buscar a claridade, a luz, as letras, que seja como a verdade, a voz deles que venham e falem se há uma injustiça, se eles querem denunciar esse injustiça, se existe algo que os prejudique, se querem pedir às autoridades através da rádio para que não lhes fechem as portas, para que lhes escutem. Isso é o que queremos, devolver a voz às pessoas.

Se o INI e a rádio desaparecem, o único que vou fazer é regressar ao campo, pois eu não estudei, mas não me desanimo regressar ao campo, aí vivi e nem por isso o mundo me fechou. Sinto que conheci algo, um pouco para ajudar os meus irmãos, meu povo e estou contente com que a gente da minha comunidade tenha me aceitado, muitas amizades me dizem que eles gostariam de que eu fosse autoridade.

Aí digo não, mas eu tenho muita aceitação, não me elogio, mas sim, sou bem amiguelo, eles não ligam para minha idade e me consultam, vai gente de idade a minha casa para pedir-me conselhos. Os anciãos que formam o conselho consultivo da rádio, que foram autoridades, me dizem: tu é 'tata', tu é jovem, mas é um 'tata', tata significa ser uma pessoa de respeito, ou seja, uma pessoa que já fez alguma coisa na vida, então sim vale a pena a minha existência.

Duas Cartas ao Rei

[R.T. – M.B. 07/11/1997 Zongolica, Ver. México]

Sou uma moça indígena de 26 anos. Os meus sobrenomes são nahuas. Terminei o segundo grau à distância, através da televisão em 1990 e quero estudar comunicação em alguma universidade. Toda a educação que recebi foi em castelhano e me lembro de quando pequena, quando estudava primeiro grau, sentia que tinha sobrenomes diferentes, como que os próprios professores nos inculciam a idéia de que ter sobrenomes espanhóis era melhor.

Eu também fui catequista e participei no movimento da cooperativa de transporte lá no meu povo com esse sacerdote jovem que se adaptava a tudo. Falava com os jovens como jovem, com os anciãos e com as crianças, se adaptava a todas as idades, isso me serviu muito. Como catequista e como parte do grupo de tradutores nahuas da Bíblia aprendi finalmente o idioma náhuatl porque quando tinha quatro ou cinco anos, escutava o náhuatl e o entendia junto com o meu irmão porque tínhamos uma vizinha que falava puro náhuatl, então minha mãe ia dar de comer e nos deixava com ela. Nós falávamos em espanhol e ela em náhuatl, isso ajudou para que começasse compreender o náhuatl, ainda que no primeiro grau não conseguisse dialogar em náhuatl, mas devido a que o sacerdote me convidou para as traduções, isso me ajudou muitíssimo como também o meu trabalho de professora bilingüe.

Foi devido às reuniões com os jovens que começamos a organização. Essa organização surgiu da Igreja. Analisávamos, víamos todos os problemas que a comunidade tinha, quais eram os prioritários e trabalhávamos. No dia de Todos os

UNICAMP

BIBLIOTECA CENTRAL

Santos os jovens começamos organizar grupos de trabalhos para limpar os cemitérios que, tradicionalmente, era o serviço dos adultos varões. Isso foi visto com bons olhos pelos adultos e nos entusiasmos porque os rapazes iam trabalhar e, as mulheres lhes levavam comida. Começamos celebrar o dia das mães, apesar de que não é uma tradição indígena, mas também analisamos que não se festejava o dia dos pais. Então fizemos uma comemoração para os pais e eles se alegraram muito porque nunca na história das suas vidas tiveram isso. Assim fomos fazendo as coisas até que vários jovens nos unimos com os adultos, homens e mulheres para fazermos a organização.

O mais importante que ocorreu foi poder viajar. A primeira vez não sabia aonde ia. Gente do INI me chamou para representar a juventude indígena do México numa viagem para celebrar o Quinto Centenário fazendo o terceiro percurso do Cristovão Colombo, os mexicanos éramos 10 e o primeiro ponto da nossa viagem foi Madrid, Espanha.

Quando chegamos à Espanha, me dei conta de que tudo era diferente, sim tinha conhecido gente com os olhos azuis e tudo isso, mas um ou dois que chegaram por aqui na investigação ou algo assim, mas ver gente na sua maneira de falar diferente, na sua forma de vestir, na sua forma de atuar, para mim foi um choque muito forte. Tinha gente que te ignorava, mas tinha outros que se interessavam por saber onde moravas, quase não sabem dos indígenas, nos chamam de selvagens. Regressei à Espanha mais duas vezes e comprovei que sabem pouco dos índios, te perguntam do México que difundem os meios, o que tratamos foi de que não nos agarrassem como peças de museu.

Numa das viagens me pediram para que fizesse uma carta dirigida ao rei da Espanha para solicitar que recebesse a todos os jovens da América. Eu a redigi de forma muito simples e me dirigindo a ele pelo pronome tu, isso o surpreendeu e chamou sua atenção porque sim nos recebeu e perguntou quem tinha escrito a carta. Creio que a partir daí, o rei me pareceu alguém próximo porque anos depois regressei a escrever-lhe para que me ajudasse conseguir uma bolsa de estudos para estudar comunicação, porque não me escutavam, nem o governo de Veracruz, nem o Ministro da Educação. Finalmente me receberam e prometeram ajudar-me, mas até o momento não tenho conseguido nada.

Sempre nos colocam obstáculos para aceder aos estudos. Eu sinto que o problema mais grande que existe é a linguagem, não conhecem o nosso pensamento. Antes de aprender náhuatl, pensava que os índios não faziam piadas, muito menos que as senhoras falassem palavras de duplo sentido no seu idioma. A primeira limitante para que os mestiços nos entendam é a língua porque se eles falassem e entendessem o nosso idioma, entenderiam nossa forma de ser e de pensar. Quando um índio não pode expressar-se bem em castelhano, o consideram ignorante. Essa é a razão que eu vejo porque nunca tem ocorrido um entendimento entre indígenas e mestiços.

O Músico

[M.T. – M.B. 06/11/1997 Zongolica, Ver. México]

Meus sobrenomes são nahuas, sou índio pelos quatro lados. Tenho os estudos de primeiro grau por conhecimentos, mas não por documentos.

Eu vi como os policiais golpearam o meu pai e o levaram para a prisão acusando-lhe de que não me mandava para a escola e me tinha trabalhando no carvão. Daí me nasceu a inquietude e tive a satisfação de conhecer muitos amigos que eram maiores que eu, mas que sim estudavam e me abriram os olhos aos 12 anos, me explicavam os meus direitos, as minhas obrigações e quem somos, somos indígenas. Nesse tempo, ainda me lembro, não se podia falar mexicano na escola, no primeiro grau eu tive professores que nos deram dez varadas por falar uma palavra em náhuatl.

Me iniciei na música como aos 8 anos e tocava nas ruas e aí fiquei sabendo de como era a conduta de repressão em toda a área. Os policiais metiam na prisão a gente porque assim conseguiam um dinheiro extra para a prefeitura e para eles mesmos; não era justiça, era negócio. Me incorporei a uma banda que era do meu pai que tinha músicos já muito mais avançados de idade, inclusive substituí o meu avô que era clarinetista e o diretor original da banda. Eu tinha 4 anos e o meu pai não acreditava que eu entraria como clarinetista, mas tive a satisfação de que em 15 dias comecei a tocar o clarinete numa festa e o meu pai então começou ensinar-me ler a música e me comprou um clarinete velho. Isso vai ocorrendo de geração para geração, agora o filho do meu irmão toca o instrumento, meu filho que tem 13 anos feitos já toca o saxofone que iniciou aos 9 anos, porque isso representa um ingresso

econômico e além disso, é uma maneira de nos preocupar pelos jovens para que não tenham vícios. Meu primeiro filho não queria, mas aos 8 anos já gostou e se entusiasmou, toca bem com a banda e o grupo eletrônico.

Quando fui à cidade, não busquei trabalho nas fábricas. Fui direto à música e isso tenho que agradecer aos ancestrais, ao meu pai que me orientou a estudar a música por nota. Quando alguém está na cidade, se sente desconcertado, realmente perdido porque encontra as pessoas que desconfiam da gente por sermos índios, mas eu ia com muita auto-estima e orgulho. Não fui pedir nada de graça porque realmente eu tinha meu trabalho e esse trabalho era a música e então, eu cheguei conhecendo música e não demorei para conseguir emprego.

Toquei nos cabarés quando tinha uns 14 anos e me vi muito ingênuo porque eu encontrava moças jovens mais ou menos da minha idade ou talvez um pouquinho maiores, que se drogavam com cimento. Me atrevi falar com as jovens para convencê-las que deixassem a droga e se organizassem, mas o que consegui foi uma surra. Cumprimentava nas ruas as moças que trabalhavam no cabaré e elas me ignoravam, até que como aos 20 dias depois, entendi qual era o seu negócio. Graças à cidade comecei conhecer na própria carne como são os vícios e quais são os luxos que os grandes poderosos economicamente se dão que, sem-vergonha na cara, podem destruir as jovens, pois o dinheiro pode tudo. Tudo isso acentuou a minha idéia sobre a luta, ainda que seja ingênua, porque isso sim, desgraçadamente fui muito ingênuo nas minhas atitudes.

O indigenismo não significa pura honestidade, o indígena pode chegar a ter inclusive grandes privilégios econômicos e ser ajuizado, não temos a faculdade de

agredir o mestiço, de dizer que o mestiço é sinônimo de corrupção e o indígena sinônimo de ingenuidade, de pobreza, de honestidade, não, eu acredito que não, nem eu mesmo realmente me sinto 100% honesto. Quem sabe já está na hora de deixar isto de que indígena-mestiço é contradição total, eu estou tendo necessidade de estudar espanhol e não por isso me desoriento.

Coube a mi numa época levantar a auto-estima dos companheiros. Como? Dizendo-lhes e os colocando escrever tantas coisas e, com muita dificuldade as escreviam, de plano não escrevem. Então, na presença deles, ensina-lhes como se fala e assim não perdem a sua auto-estima:

- Que eu não sei falar espanhol.

- Isso não é condição para que tu não saibas dos teus direitos, tu os defende!

- Como?

- Falando em náhuatl.

- Olha, mas não me entendem.

- Não te importa, isso é problema do interlocutor, se não o entendem, não tem importância, esse é seu problema

Tenho conversado com os professores, que realmente têm nas suas mãos a transformação da sociedade, que não sejam traiçoeiros, que façam com que a gente primeiro recupere sua auto-estima, porque realmente está bem débil. Quando alguém faz um trabalho que gosta, sempre trabalha com vontade para que se veja bem. Eu na música sou exigente comigo. Por que não vou tocar melhor? A inversão eletrônica que significa dinheiro, ajuda preservar a banda e muitas outras coisas. A gente tem que ser mais universal e, ao ser mais universal, não necessariamente

necessita abandonar tudo o que é. Eu sou da opinião da liberdade, mas por outro lado, que você venha com um casaco, ou com um terno, uma gravata e uns sapatos bem lustrados e uma calça e uma camisa bem passadas, automaticamente você subirá a auto-estima que eu nem lhe conto, se sente outro, não? E quando alguém vai com as suas sandálias, com a calça remendada, por muito que tenha valor para falar, não o faz. Muita gente influi com a sua maneira de vestir, então se dizemos ao índio para conservar a sua identidade, escuta-me, é como um abuso. As pessoas têm que se tornar mais universal, ou seja, que tenham conceitos universais e finalmente que diga que gosta de ser assim, mas que seja livre. Eu, francamente, não gosto do folclore. Estivemos fazendo os enfeites para o dia de Todos os Santos, mas não com esse Cristo que seria o conquistador, aqui é a idéia duma mãe, que não é nem sequer o Deus masculino, mas sim, uma Deusa, a mãe criadora, que é a quem se oferendou, porque ela é quem tem os mortos, os defuntos e, nem sequer aqui eles são chamados de mortos, são defuntos, seres que passaram duma etapa de vida mundana para uma etapa que agora é purificada, isso é visto com muito respeito e se tem o místico de que estão com nós. A diferença está em muitas coisas. O essencial é invisível aos olhos, como diz um provérbio e assim o sustento. Nós quando chegamos e colocamos a oferenda, invocamos aos que sentimos que estão aí.

Estou louco para buscar estes livros que falam da virgem da Guadalupe. Por qué as famosas aparições? Essa é mais bem tática de espanhol, mas enfim creio e não creio. Um dia que vou lá atrás da estrada, me paro e digo:

- Olha virgenzinha, se você é realmente virgem e já te respeita todo mundo, ou melhor não é, ou melhor foste uma das sedutoras do critério indígena. Eu não posso te respeitar assim, não me mandes uma maldição, melhor algo que mostre tua existência ou simplesmente não fiques brava por não te reconhecer como tal

A mística existe dentro de mi. Curiosamente minha filha nasceu no dia 12 de dezembro, no dia de Guadalupe talvez como uma resposta a minhas perguntas.

Nós não estamos aqui longe das cidades porque quisemos, mas sim, porque nos obrigaram. Agora querem que regressamos? Suportarão? O resgate indigenista não é somente no que se refere às línguas e aos costumes. O resgate indigenista implica muitas outras coisas.

Capítulo V

ANTROPOLOGIA, MOVIMENTO INDIO E ZAPATISMO

A luta indígena no México tem a sua origem nas suas raízes mesmas como nação. Os grupos índios, quando chegou o conquistador europeu, adaptaram diversas estratégias frente à sua presença, desde a resistência feroz e indomável, até a franca colaboração e a vassalagem.

A história do México registra inumeráveis movimentos e rebeliões dos índios, ao longo de quase 500 anos, dispersos numa ampla geografia profundamente limitadas pelas características regionais e locais. Por outro lado, a figura do índio está sempre presente na épica nacional como a massa de combatentes pela independência frente à Espanha, tal como o valente soldado da pátria que combate as agressões estrangeiras e, também como o campesino armado da revolução mexicana. Sem dúvida alguma o que mais os índios têm feito na história do México é lutar e, este esforço de grande vigor tem tomado diversos caminhos e formas de expressão que não permitem facilmente defini-lo e classificá-lo.

Alguns autores (Mejía e Sarmiento, 1987) consideram que tais lutas, na realidade, refletem todas e cada uma das demandas que a população nacional expressa, mas que em alguns casos se tingem de um ponto de vista étnico-cultural. Outros (Bonfil, 1987) sustentam que a luta índia é o resultado de um renovado esforço dos grupos índios por levar adiante todo um projeto civilizatório que sirva como alternativa sociocultural às sociedades mestiças. Com o estilo peculiar zapatista, têm vozes que

se expressam (López e Rivas, 1995 e 1996) no sentido de que as lutas índias estão gerando um movimento que enfrenta ao neoliberalismo e abre condutos para profundos processos de democratização e mudança social para as sociedades no seu conjunto.

Desde a política e a academia, sérios problemas vêm se apresentando, constantemente, para explicar os problemas da formação social e o papel dos atores na construção da nação mexicana. O pensamento evolucionista apresenta tanto no positivismo como no marxismo essas lutas como ‘arcaísmos’, como manifestações anacrônicas de uma sociedade que ainda não chega a modernizar-se por completo. A identificação dos atores participantes neste assunto se tem dado, fundamentalmente, sobre a base de um padrão binário e auto-excludente que provoca sérias tensões ao longo da história do México.

Tais tensões se expressam entre distintos níveis de organização social e encontram sustentação numa base ideológica claramente identificadas. A existência dos povos índios nega um ideal de sociedade nacional profundamente racista, assim como a persistência de costumes e tradições índias questiona a vigência de um Estado fundado na razão ocidental e no positivismo que no seu conceito de nação centralista e hegemônico, não comportam concessões às regiões e comunidades.

Com a conquista e a colonização espanhola a comunidade índia perde a representação e o reconhecimento que recupera, parcialmente, no seu trânsito à conformação das chamadas repúblicas dos índios e das prefeituras municipais que simbolizam instrumentos na tentativa de conservar ou recuperar territórios. As reformas de Cádiz diminuíram o poder imperial e fortaleceram as elites e

caciquismos regionais, ocasionando, paradoxalmente, o descontentamento do índio que se expressa violentamente na guerra da independência no começo do século XIX. Durante este século, o Estado independente constrói um projeto nacional que enfrenta e encurrala os índios quando expropria suas terras comuns por meio de uma lei jacobina conhecida como Lei Lerdo (1856) que privatizou as terras de comunidade e da igreja procurando a diminuição de seu poder. Essa tensão provocará em menos de cinquenta anos a revolução agrária de 1910 como resposta à guerra territorial, ideológica e cultural praticada contra os índios em torno de 4 séculos e como sinal das revoluções sociais do século XX. Essa guerra, além de expressar-se em autênticas campanhas de extermínio, fez a oposição sistemática de conceitos tais como:

- Modernização X tradição;
- Sociedade branca e civilizada X povos índios bárbaros;
- Razão, educação ilustrada e bons costumes X selvagismo e comunalismo índio

Posteriormente, já dentro dos governos postrevolucionários esse esquema de guerra de castas ou guerra racial se transformou num enfoque de luta de classes e, a partir do zapatismo, o Estado pretende reduzi-lo à manifestação de batalhas inter-religiosas, interétnicas e de lutas autonômicas que atentam contra a soberania nacional.

O conceito moderno de nação no México surge como um modelo projetado por um grupo de intelectuais e políticos crioulos e mestiços que impõem sua particular idéia de nação frente a uma enorme realidade diversa constituída de etnias, povos e

regiões. A Nação moderna se impõe como um contrato social de todos os mexicanos, ainda que a maioria o tenham ignorado num princípio. Na realidade, nesse amplo leque da diversidade comunal e regional do México também existem idéias de nação mas estas são mais sentidas e imaginadas que pensadas e expressamente formuladas como projetos. Daí que têm surgido mais reclamações de autonomias locais e não tanto conceitos claros do Estado Nacional. Nessas autonomias reclamadas não figuram tanto os cidadãos individuais, mas sim, as estruturas comunitárias, os povos e as colônias (Villoro, 1998).

As lutas índias de hoje

Nos últimos 30 anos um amplo espectro das lutas indígenas se tem catalogado e que se encontra referido a múltiplos temas:

- ☐ Luta pelas terras, territórios e autonomia política
- ☐ Defesa do hábitat e dos recursos naturais
- ☐ Produção e comercialização dos produtos agropecuários e artesanato
- ☐ Demanda dos serviços básicos (educação, saúde, habitação, energia)
- ☐ Introdução das vias de comunicação
- ☐ Liberdades políticas e de cidadania
- ☐ Direitos humanos e de trabalho
- ☐ Demandas das mulheres e das meninas
- ☐ Defesa do patrimônio cultural

Todos e cada um deles com as características, expressão e alcance nos níveis local e regional mas nunca com a transcendência de constituir um movimento nacional.

A organização indígena mostra no México distintos processos de agrupamento que vão desde os mais típicos exemplos de simulação e corporativismo até expressões altamente complexas que se orientam à ação direta e ao enfrentamento com o Estado. Durante as primeiras décadas do século XX e sob o nascente regime da revolução mexicana as organizações indígenas não foram dignas do registro na história. Inicialmente, integraram-se sociedades de intelectuais que se orientaram à redenção do índio como uma característica que negava a imagem de um mundo moderno e revolucionário, assim vemos surgir a Sociedade Indianista Mexicana de Francisco Belmar e a Sociedade Unificadora da Raça Indígena que posteriormente mudou o seu nome à Sociedade Unificadora e Moralizadora da Raça Mexicana, o nome em si mesmo explica as motivações dos tais organismos.

É durante o governo de Lázaro Cárdenas (1934-1940) quando ocorrem vários congressos regionais índios auspiciados pelo partido oficial e que tem como resultado palpável a integração do Conselho Supremo da Raça Tarahumara no estado de Chihuahua que se une à nascente Confederação Nacional Campesina (CNC) braço corporativo agrário do partido oficial. Também é criada a Federação Nacional dos Estudantes Indígenas que surge principalmente entre os jovens que freqüentam as normais rurais ou vivem nos albergues que o governo tinha promovido. Em contrapartida, os intelectuais indigenistas formaram a Sociedade Mexicana de Antropologia, sob os auspícios de Alfonso Caso quem mais adiante seria o fundador do Instituto Nacional Indigenista, assim como, o Conselho de Línguas Indígenas que impulsionou o emérito lingüista Maurício Swadesh.

No período 1940-1970 nascem outras organizações no âmbito indígena que repetem o esquema anterior, ou seja, são organismos que pretendem se constituírem como associações representativas dos setores da população índia mas que na realidade funcionam como grupos de opinião e/ou pressão frente ao Estado e que buscam a inserção na estrutura corporativa do partido oficial. A juventude aparece representada pela Confederação Nacional dos Jovens Indígenas que mais adiante inclui as comunidades índias dentro de seu universo representado. O mesmo ocorre com a União Nacional das Organizações Indígenas que uma vez vinculada à Confederação Nacional das Organizações Populares (CNOP) pretende assumir-se como o setor indígena do partido oficial. Os profissionais e intelectuais aparecem virtualmente representados pela Associação Mexicana de Profissionais e de Intelectuais Indígenas, basicamente composta por professores rurais do meio indígena que buscam a congregação da inteligência índia para converter-se num verdadeiro intermediário entre seus povos e o Estado.

A realização do primeiro Congresso Indigenista Interamericano durante a primavera de 1940 em Pátzcuaro, Michoacán detonou a criação do Instituto Indigenista Interamericano, assim como a principal agência governamental para os assuntos dos índios no México o Instituto Nacional Indigenista (INI), mas pouco logrou fazer em favor da organização dos próprios índios. As três recomendações básicas e os onze acordos pontuais das Resoluções do dito Congresso não fazem alusão, em momento nenhum, à necessidade de promover a organização dos povos índios (INI, 1978).

Os anos posteriores e especialmente o sexênio do presidente Echeverría (1970-1976) registraram um auge nas ações oficiais no meio indígena, assim como, no surgimento

dos diversos tipos de organizações índias e dos profissionais vinculados à antropologia e ao indigenismo. Aqui destacam a fundação do Colégio de Etnólogos e Antropólogos Sociais A.C. , como organismo alternativo à Sociedade Mexicana de Antropologia que consegue a expulsão do Instituto Lingüístico de Verão, melhor conhecido pela abreviatura inglesa S.I.L., do território mexicano e a Aliança Nacional de Profissionais Indígenas Bilingües A.C. (ANPIBAC), composta basicamente pelos professores rurais de origem índio que buscaram constituir-se num novo interlocutor da população índia com o Estado.

Desde o INI foram criados praticamente em cada grupo étnico índio os chamados Conselhos Supremos que pretendendo resgatar uma suposta tradição organizativa pré-hispânica, converteram-se em organismos sobrerrepresentados que entraram em perfeita sintonia com a mecânica corporativa que o Estado praticava com as organizações gremiais do campo e da cidade. A partir deste esforço, o governo do Echeverría impulsionou a celebração de um Primeiro Congresso Nacional dos Povos Indígenas em 1975, cujas principais resoluções apontaram para a inclusão da condição étnica na econômica do trabalhador urbano e rural, assim como, reconhecer que os índios requeriam aprender castelhano para articularem sua luta ao conjunto do povo mexicano. Organizado pela Conferência Nacional Campesina (CNC) este congresso enfatizou o caráter agrário das demandas indígenas e reconheceu como sujeitos da reforma agrária a todos os índios de México. A fundação do Conselho Nacional dos Povos Índios, vinculada ao partido oficial, demonstrou que o Estado mexicano tinha assumido então a responsabilidade de organizar diretamente os

índios frente às tímidas tentativas dos grupos de profissionais e intelectuais indígenas de converterem-se nos mediadores ou intermediários político-culturais.

A realização de um segundo Congresso Nacional Indígena em 1977 confirmou a tendência antes descrita. Inclusive suas resoluções foram elaboradas previamente por uma equipe de funcionários em forma de programas para o desenvolvimento. Assim, desse Congresso saiu a proposta da criação do COPLAMAR (vid.supra) que com uma clara orientação dos teóricos da dependência e da marginalização econômica (CEPAL) substituiu à teoria e à prática indigenista desenhada pelo Aguirre Beltrán no INI e se converteu na nova instância da supercoordenação das ações assistenciais no meio rural e indígena.

De novo ... os índios

No meio de um longo período de crises econômicas que prejudicaram seriamente às atividades agropecuárias depois de 1975, as lutas indígenas tiveram tendências fundamentalmente para a convergência com a luta agrária tanto no terreno oficial como no independente. Mas apesar de que praticamente o fator índio foi assimilado à condição do trabalhador-produtor rural, algumas lutas locais ou regionais dos povos índios fortaleceram seu selo étnico, principalmente nos estados de Michoacán, Oaxaca e Chiapas, os dois últimos caracterizados por uma maior densidade e diversidade de povos índios no país. Quinze etnias habitam no Oaxaca enquanto que catorze em Chiapas das cinquenta que moram em todo México.

Durante os anos 80's, antropólogos mexicanos e de vários países da América, assim como, diversos atores da luta índia como Rigoberta Menchú, organizaram um

seminário sobre a questão étnico-nacional na Escola Nacional de Antropologia e História (ENAH) de México e disso surgiu o Conselho Latino-americano de Apoio às Lutas Indígenas (CLALI) que teve no documento "*A questão étnico-nacional na América Latina*" um pronunciamento continental a favor da ruptura da disciplina antropológica com o indigenismo como política de Estado. Neste documento também se expressou claramente a necessidade de que os antropólogos estabelecessem um compromisso de acompanhamento das lutas índias no marco das lutas democráticas de distintos países latino-americanos.

A luta eleitoral pela presidência da república em 1988 mostrou um aspecto de caráter étnico pouco observado nos últimos 50 anos. Cuauhtémoc Cárdenas adquiriu uma imagem quase mítica a partir do seu rompimento com o partido oficial, bem como porque leva o nome do último imperador azteca que combateu os invasores espanhóis e é filho do general Cárdenas, amigo dos índios e um dos presidentes que repartiu a maior quantidade de terras na história do país. Cuauhtémoc regressava do fundo das raízes do povo mexicano para libertá-lo do jugo de um partido de Estado e de um regime político tão autoritário e repressivo como o próprio império espanhol de Carlos V e Felipe II. Ainda que virtualmente ganhador das eleições, uma fraude cibernética deu o triunfo a Carlos Salinas, o candidato oficial e típico representante de uma classe política formada no estrangeiro junto dos teóricos do neoliberalismo.

A primeira campanha de Cárdenas e sua posterior gira pela defesa do voto, despertaram sentimentos muito diversos na população mexicana, alguns dos quais se viram refletidos num movimento chamado 'a mexicanidade' que é o resultado de uma complexa mistura de características do pensamento mesoamericano com uma

ideologia esotérica e ambientalista que se mostra em ocasiões com tendências negativas ao ultranacionalismo e a um etnicismo intolerante.

Com motivo da comemoração do V Centenário da chegada de Colón às terras americanas, organizaram-se mobilizações de caráter étnico em todo o continente, tanto de corte oficial pelos governos em turno, como pelos organismos independentes e inclusive de oposição a ditos regimes. Enquanto esse setor organizou uma jornada internacional chamada *"500 anos de resistência indígena, negra e popular"* que culminou com um Encontro Continental na Nicarágua, no México o governo de Salinas impulsionou uma tímida reforma ao artigo 4º da Constituição com a intenção de dotar os chamados direitos humanos dos povos índios com um estatuto jurídico, enquanto que transformava completamente todo o artigo 27 e emitia quase imediatamente uma lei regulamentaria que consumou o processo de contra-reforma agrária.

Esses foram alguns dos avanços que, junto com a memorável marcha Xi'nich dos povos índios de Chiapas em 1991, que percorreu a pé mais de mil quilômetros para chegar à cidade do México e expor as suas demandas que não foram atendidas, emolduraram a explosão da rebelião zapatista em 1994.

As políticas da administração de Salinas para o agro praticamente foram constituídas ignorando-se o fator étnico na análise do campesinato mexicano. Não somente se proclamou o fim da reforma agrária e a luta pela terra no horizonte da população rural pobre, como também se insistiu, até a saciedade, em que os novos sujeitos rurais interlocutores com o Estado eram as organizações econômicas campesinas que deveriam mudar de estratégia para lutarem no terreno da produção e comercialização

dos produtos do campo. Aceitava-se que existia uma camada da população em condições de extrema pobreza e que tinha que ser assistida, mas somente para conduzi-la para o esquema da organização produtiva e para a sua inserção aos circuitos da economia global. Esse era o cenário dominante que precedia a marcha do TLC ou NAFTA justo na data em que detonou o movimento zapatista em Chiapas. A aparição dos índios armados e com os rostos cobertos, como um reto para que a sociedade nacional se identificasse, foi um enérgico chamado de atenção ao país e aos cientistas sociais da urgente necessidade de conhecer sua história e suas distintas configurações socioculturais, antes que nos limitar à aceitação e conformação dos oráculos das grandes teorias do ocidente. Com o levantamento zapatista se ativaram os estudos étnicos desde uma perspectiva política que demonstrava a aportação índia a um projeto que lamentavelmente segue sendo bastante alheio à maioria dos índios. Existe notável ausência de estudos que descubram a dinâmica das relações interétnicas e das etnias com a sociedade mestiça e o Estado, assim como, do que realmente pensam e desejam estes atores e se estão dispostos a construir algo chamado *nação mexicana*, conjuntamente.

Zapatismo: resposta local ao neoliberalismo

A insurreição zapatista no estado de Chiapas planejou uma luta pela autonomia das comunidades e povos índios “concebida no contexto de uma luta nacional, como parte da autonomização da sociedade civil no seu conjunto” (Cfr. El Diálogo de São Andrés e os Direitos e Cultura Indígena. Ponto e Seguido, 1996). Também é uma resposta desde um sítio não hegemônico ao neoliberalismo globalizador e às

tradições políticas e do pensamento social dominantes no México, utilizando as superestradas do cyberspace e o poder da mídia.

A revolução dos índios com rifles de madeira, de cara ao mundo através dos meios de comunicação, questionou severamente o indigenismo dos governos da revolução mexicana, as diversas estratégias e ideologias políticas e, fundamentalmente, o pensamento antropológico e as suas aplicações no México ao longo de quase 100 anos, nos quais a caracterização do chamado “problema indígena” não refletia uma preocupação autêntica pela natureza pluriétnica do país, nem pela participação dos índios no desenvolvimento deles mesmos.

Assim, a objetivação do índio como obstáculo para o desenvolvimento e para a modernização ou como vítima da exploração e da exclusão social tem estado presente tanto no discurso oficial do Estado, como nas análises sócio-antropológicas marxistas e não marxistas. Vários antropólogos têm insistido (Stavenhagen; López e Rivas) no paradoxo de que tanto as perspectivas neoliberais, como as do marxismo ortodoxo e pragmático compartilham fortes doses do pensamento evolucionista e etnocêntrico que as elites européias e norte-americanas têm gerado ao longo de vários séculos e que se expressam nas práticas e nos discursos racistas.

Contra tudo isso e contra as práticas cotidianas da sociedade mexicana de negar o componente índio no seu recente passado e de utilizar formas discursivas e condutas estigmatizadoras e discriminatórias contra o que se considera ‘naco’ (pessoa considerada de mau gosto e sem cultura), contra a presença contemporânea e cotidiana do índio nas nossas vidas, é que a rebelião zapatista inicia um processo de desestruturação dos discursos e ideologias racistas buscando um reposicionamento

do ser índio no México. A expressão mais acabada desse impacto está documentada na realização da Mesa sobre Direitos e Cultura Indígena, em São Andrés Sacam Ch'en, Chiapas que López e Rivas (2000) considera o debate mais importante e rico da história da antropologia mexicana nos últimos anos e que, infelizmente foi a única mesa de diálogo desenvolvida entre o EZLN e o governo mexicano entre 1995 e 1996.

O diálogo de São Andrés não fez um relançamento da 'questão indígena', mas sim, os índios rebeldes armados levaram ao centro da discussão o problema de toda a nação frente aos palpáveis efeitos do neoliberalismo e da mundialização. Assim, as demandas indígenas adquiriram caráter nacional e identificaram-se plenamente com os amplos setores sociais não-índios, ainda que de maneira temporal. À mesa de São Andrés se sentaram diversos atores da sociedade inteira e com isso se redimensionaram as relações entre o social e o étnico num país como México. Por suposto nessa Mesa alguns assistentes mostraram abertamente prejuízos raciais e sociais contra os índios, como o fato de não os aceitarem como interlocutores competentes, capazes de exporem e defenderem idéias próprias, assim como de imaginarem novas formas de construção da nação e de Estado, desde uma perspectiva multifocal e não centralizada.

Como se pôde observar, desde 1994 os zapatistas armados não centraram seus esforços no desenvolvimento de um movimento setorial, corporativo, aglutinante e homogêneo, ou seja, não trabalharam na linha da criação 'de um movimento indígena nacional', mas sim, que partindo de uma ação local-regional, com um impressionante impacto nos meios eletrônicos e escritos de todo o mundo,

convocaram uma convergência social e política de corte nacional que surpreendeu a políticos e intelectuais, superou a autodefinição dos partidos como únicos atores políticos e impulsionou o debut da chamada sociedade civil nestas atividades com a participação inclusive dos índios não-armados que encarnaram, através de distintas formas de organização, a luta e a representação, uma nova dimensão étnica e política como sujeitos autonômicos, ou seja, como atores das novas experiências e propostas que enriqueceram e reativaram a luta social no mais amplo sentido do termo.

López e Rivas (1995) assinala que a reivindicação autonômica, como eixo da nova dimensão étnico-política dos índios no México, aparece não faz muito tempo e encontrasse relacionada a três fatores:

- A promulgação do regime de autonomia regional na costa atlântica da Nicarágua, em 1987
- A campanha de contracelebração do quinto centenário da primeira viagem de Cristóvão Colombo a terras americanas
- Os esforços das organizações sociais e políticas por reconhecer na Constituição Política a composição multicultural e multiétnica da nação mexicana

Deve-se agregar aqui um quarto fator, desde o meu ponto de vista, que é o relacionado às formas e mecanismos de respostas que têm gerado os setores e grupos sociais mais vulneráveis às políticas de ajuste e reconversão econômica e geopolítica que se produzem nos países subdesenvolvidos e com forte e variada composição étnica, o que não fica circunscrito à dimensão continental, mas sim, que tem uma enorme variedade de manifestações em todo o mundo.

O movimento zapatista é uma expressão de resposta ao capitalismo selvagem e global desde uma perspectiva local-regional e, ao mesmo tempo, uma confirmação da vitalidade de lutas ancestrais no âmbito agrário por conservar ou recuperar características de identidade étnica e cultural. O problema, ao parecer, está agora com a própria antropologia que, como disciplina ligada originalmente às necessidades dos impérios e governos pró-coloniais, enfrenta-se hoje a necessidade de assumir o reto de transformar o 'problema do índio' na possibilidade de repensar a nação longe de uma unidade histórico-geográfica e lingüística e impulsionar um projeto multifocal, transétnico e transcultural.

Até antes de 1994 o Estado mexicano e os indigenistas tinham considerado suficiente realizar uma consulta de elite dirigida aos intelectuais, líderes indígenas, funcionários governamentais e expertos consultores de política social, para determinar os termos da reforma do artigo 4º constitucional que seria feito compatível ao Convênio 169 da OIT, à Declaração dos Direitos Humanos da ONU e à Declaração Geral da OEA. Nesse processo se intensificou o discurso pluralista, tolerante e inclusivo tanto do governo mexicano como das organizações agrárias, índias e políticas com respeito à integração nacional, mas destacando a divergência nas ópticas.

Enquanto que para o governo mexicano adotar uma posição plural implicava reconhecer a existência de um amplo espectro de culturas populares, fomentar a organização índia orientada à produção agrícola, florestal e artesiana em torno ao PRONASOL, assim como, projetar uma imagem turística do país com muitos rostos. Organismos índios independentes viam a oportunidade para introduzir no debate

constitucional a necessidade de integrar governos regionais, reorganizar a divisão municipal de territórios étnicos e seus distritos eleitorais, assim como, confrontar os conceitos mesmos de índio, comunidade, povo, tradição, costume, identidade, desenvolvimento, autonomia, autogestão presentes nos discursos tanto do indigenismo oficial como das novas organizações índias.

Ninguém colocava em dúvida que México era um país pluriétnico e pluricultural, o que se colocava em debate eram as formas e os meios mediante os quais essa pluralidade seria reconhecida no projeto nacional. Em efeito, se a existência de uma ampla diversidade sócio-cultural que propõe a existência de diferentes mexicanos é aceita, então o reto da antropologia e da sociedade mexicana seria como incorporar as diferenças a um projeto de TODOS os mexicanos em que os ‘outros’ sejam reconhecidos e, ao mesmo tempo, auto-reconheçam-se como parte ativa e decisiva da nação. Aqui podem se destacar, basicamente, duas visões.

A igualitarista é antes de tudo uma proposta de homogeneização cultural, universalista que pretende apagar ou salvar as diferenças étnico-culturais com a igualdade cidadã aplicando um princípio de simetria jurídica que estruture as relações sociais.

Entanto a particularista ressalta a necessidade de reconhecer e aceitar as diferenças étnico-culturais num plano de equidade aplicando um princípio de simetria multifocal e multicultural que sustente o direito à diferença.

Entretanto, a grande ausência nesse debate até 1994 foi a percepção de que os próprios índios tinham, ou seja, como eles e elas querem ser reconhecidos e, se no princípio lhes interessa se incluírem num projeto nacional que por séculos tem sido

do domínio dos brancos e mestiços. Até o momento a Nação, como projeto excludente das identidades profundas, tem utilizado o Estado como principal instrumento para afundar a ruptura e a tensão nas relações entre a sociedade nacional e os povos índios, na busca obsessiva de uma integração homogênea. Longe de consegui-lo, é visível que não existe uma identidade mexicana, mas sim, diversas identidades em conflito que se constróem, agrupam-se ou dividem-se como parte das estratégias étnicas que surgem nos contextos e mediante problemas concretos em que se manifestam as mais diversas individualidades.

Como, então, pensar a autonomização da sociedade mexicana?

Por acaso não existe uma respeitável distância entre os conceitos e as práticas autonômicas?

De quais autonomias estamos falando?

Autonomias para favorecer a integração nacional; autonomias como estatuto jurídico negociado entre os povos índios e o Estado ou autonomias como novos cenários para a prática democrática de toda a sociedade em que os direitos coletivos e o imaginário comunalista não devem afogar, pulverizar ao indivíduo.

De qualquer forma, a possibilidade de exercer-se práticas autonômicas, no México, encontra-se entrelaçada não somente com o marco jurídico, mas também, fundamentalmente, com as relações sociais dominantes de toda a sociedade. Daí que existam e surjam novas táticas e estratégias para lutar e operar as autonomias a partir da geração de um amplo catálogo de identidades que utilizem indistintamente manobras de integração ou desconsiderações relacionadas diretamente com a capacidade de reconhecimento do 'outro' e dos critérios e políticas de inscrição e

auto-inscrição utilizados nos distintos segmentos e cenários da sociedade nacional como as organizações índias, os partidos políticos, as agências governamentais, o sistema educativo, as igrejas e os organismos da sociedade civil.

A contribuição do EZLN a esse debate aponta, definitivamente, que se deixe para atrás o México mestiço e pluricultural para imaginar-se a construção de um México autônomo sobre as bases da auto-estima, auto-respeito e afirmação de todas e cada uma das inscrições étnico-culturais. O que ficou bastante claro nas reuniões de São Andrés, seus acordos e a negativa governamental de cumpri-los, é que, necessariamente, as lutas pelo reconhecimento e o direito à diferença se executam no mesmo espaço da luta pelo poder onde um amplo e complexo processo de afirmação de uma ideologia racista, que está presente desde as mesmas origens do México como nação, tem o seu lugar. Finalmente, em São Andrés o imperativo de redefinir uma nova relação entre os povos índios, o Estado e a sociedade cedeu, frente ao peso específico de um racismo intrínseco, ao chamado projeto nacional surgido da revolução mexicana.

Racismo, o lobo da nação

O racismo no México está intimamente relacionado à ideologia nacionalista que perfila um modelo de nação sustentada numa unidade excludente, simbolizada biológica e culturalmente na mestiçagem que se desprende como a única e autêntica identidade de todos os mexicanos.

Os processos de formação das nacionalidades modernas incluem uma boa dose de etnocentrismo e racismo, tanto naqueles casos de concepções cívicas em que a nação

aparece como uma comunidade de cidadãos inscritos individualmente que professam lealdade a um corpo político cujo desenvolvimento depende de uma homogeneidade cultural baseada na modernidade, no universalismo e numa identidade imaginária; como as étnicas que se fundamentam na tradição, no particularismo e na inscrição das comunidades concretas em que a identidade faz uma interseção com os processos coletivos atuantes e participativos. Nos estados pós-coloniais existe inclusive uma complementaridade entre essas duas dimensões do sentimento nacional.

A unidade nacional tem sido construída negando as diferenças, tanto por via da inclusão que apaga identidades particulares, como por via da exclusão que separa e isola os ‘outros’. Por isso nas raízes do nacionalismo habita o racismo porque sua aspiração de desenvolvimento e homogeneidade são associados à mestiçagem entendida como ‘branqueamento’, não como o reconhecimento das cotas étnicas que são compartilhadas nos indivíduos concretos.

No debate mexicano contemporâneo, a raça foi substituída pela etnia e as primeiras formulações da ação indigenista se identificaram com um racismo de assimilação que propôs acabar com as diferenças impulsionando a mestiçagem (Castellanos, 1998).

A mestiçagem é a fundamentação racial do Estado nacional, porque sua unidade está firmada na integração racial. Porém, a mestiçagem não somente é nacionalismo, mas também é o imaginário nacional plasmado na pintura, na literatura, na poesia, na retórica e inclusive na idéia do ‘típico’, do ‘representativo’ nacional ou mexicano. As imagens da Virgem da Guadalupe (a virgem morena mãe de todos os mexicanos), do ‘charro’ (ginete), da ‘china poblana’ (o feminino do charro) e do ‘mariachi’, da

bandeira tricolor e dos filmes e estereótipos mexicanos difundidos durante a primeira metade do século XX, expressam uma unidade nacional como produto de uma pretendida integração cultural.

Dentro dos parâmetros da unidade nacional, a identidade mestiça joga um papel central e integrador e, portanto, a alteridade tem como única perspectiva sua assimilação ao projeto nacional. Esse projeto tem conquistado articular o biótipo com formas de representação socioculturais, tomando a forma de uma fobia referente à alteridade cultural, de um imaginário biológico do social (Machuca em Castellanos, 1998). Desta maneira o racismo não é uma herança do passado, mas sim, um fenômeno que se reproduz e atualiza-se no seio de cada família mexicana e transmite-se desde cedo na socialização e nas auto-estradas da globalização.

Outro tipo de racismo é o que se fundamenta na prática das identidades que expressam preconceitos, estereótipos e manifestam atitudes diferenciadas frente à mestiçagem em pró e em contra. Assim é possível documentar práticas de exclusão que partem inclusive desde os campos subalternos como o desprezo dos negros para com os asiáticos e latinos nos Estados Unidos ou a ‘mexicanidade’ que pretende restaurar uma imaginária república do Anáhuac.

México é um país cujas raízes mesoamericanas e coloniais combinam o racismo e o etnicismo nas relações entre a sociedade nacional e os povos índios. Se num princípio essas relações se fixaram num rechaço e na preservação das diferenças como prática excludente, mais adiante tornar-se-ão inclusivas, mas desde a perspectiva de fomento à relação e contato para diluir as diferenças. Ambos os processos têm exercido violência simbólica e física em contra dos definidos como

‘outros’, neste caso os índios. Por isso o EZLN insistiu em São Andrés no reconhecimento das diferenças, mas sobre a base de eliminar as desigualdades que têm gerado tanto as políticas excludentes como as assimilacionistas, imaginando uma nação onde todos pudessem caber, um mundo onde habitariam vários mundos.

Entretanto, os acordos de São Andrés, em si mesmos, não alcançaram refletir essa aspiração tão vasta e sim, ao contrário, mostraram conteúdos que em certos momentos se contrapõem, quem sabe como testemunha dessa luta permanente no seio da sociedade mexicana entre as ópticas universalista e particularista que não escapam ao impacto tanto do nacionalismo racista como do etnicismo militante.

O Documento Nº 1 (1996), dos mencionados acordos que é uma declaração conjunta entre o EZLN e a representação governamental, fala da construção de um pacto social integrador que surja no marco de uma profunda reforma do Estado. Firma o compromisso do Governo Federal de impulsionar a participação da sociedade civil num novo esforço da unidade nacional para abandonar mentalidades, atitudes e comportamentos discriminatórios para com os indígenas, para desenvolver uma cultura da pluralidade e da tolerância. O imaginário da sociedade mexicana colocado neste documento, desenha uma sociedade mais moderna e eficiente, vigorosa e unida, plural e tolerante, mais justa e menos desigual. Desfaz a tese do integracionismo cultural e põe nas mãos dos povos índios o desenho das políticas de desenvolvimento apegadas às configurações locais e regionais.

Concede um reconhecimento aos povos índios como novos sujeitos de direito com garantia constitucional de livre determinação e autonomia, mas assegurando ao mesmo tempo a preservação da unidade nacional. Os índios são reconhecidos sob a

jurisdição do Estado mexicano, mas ao mesmo tempo, devem ser respeitados seus usos e costumes sempre e quando não coloquem em risco o pleno respeito aos direitos humanos. Estabelece-se o respeito à diferença dos povos índios, mas baixo o suposto da sua igualdade fundamental frente à lei.

Planeja uma educação intercultural que incorpore os saberes índios aos planos e programas de estudo das escolas públicas e privadas, mas com a aceitação tácita de que o idioma oficial será o castelhano.

O princípio de sustentabilidade do acordo aos lineamentos do Convênio 169 da OIT estabelece compromissos de apoio a técnicas tradicionais de cultivo, produção e exploração dos recursos naturais, mas fundamentalmente, refere-se a casos de indenização frente a fatos consumados em que o hábitat dos povos índios tinha sido lesado.

Outro aspecto interessante é a livre determinação e a autonomia que aparecem limitadas pela soberania nacional e os interesses dos distintos níveis do governo. Entretanto, estabelecem-se possibilidades de livre associação a nível municipal e transferência de recursos e fundos públicos para serem administrados pelos próprios povos índios, mas dita possibilidade fica circunscrita às reformas que cada legislatura estatal tenha para conceder ao seu favor. No Documento N° 2 dos Acordos, precisa-se, claramente, a limitação sobre a qual se fala:

“As reformas legais que se promovam deverão partir do princípio jurídico fundamental da igualdade de todos os mexicanos ante à lei e aos órgãos jurisdicionais e, não criação dos foros especiais para alguma pessoa,

respeitando o princípio de que a Nação Mexicana possui uma composição pluricultural sustentada originalmente nos seus povos indígenas.” (p.1)

Outras determinações foram expressadas pelo EZLN no momento mesmo da assinatura dos documentos e, posteriormente, num documento aparte (CCRI-EZLN, 1996) especialmente o relacionado à necessidade de resolver o problema agrário e reformar o artigo 27 da Constituição, conforme o espírito de Emiliano Zapata, referido à propriedade da terra e a reforma agrária; a insuficiência dos compromissos do Estado com o desenvolvimento sustentável; a transformação do modelo econômico, sem um prazo definido, que mantém enormes desigualdades e relações de exploração das mulheres e homens índios; as garantias com que os índios sujeitos aos processos judiciais comuns devem contar; a preocupação com a atenção à população migrante e finalmente, a falta de precisão nos pontos tão importantes como a autonomia diferenciada no âmbito municipal e o acesso aos meios de comunicação.

Finalmente, a discussão do tema agrário se trasladou para outra mesa de diálogo que nunca se concretizou. Na redação dos documentos pesou muito a vontade de legislar e, muito pouco a disposição do governo federal para concretizar decisões e ações. Esse longo caminho que se vislumbrou através das salas das distintas legislaturas, desapareceu, repentinamente, quando o presidente Zedillo, em nome da nação, negou-se a assinar e apoiar tais acordos, cancelando o reconhecimento dos ‘outros’ na formação de uma nova pátria.

UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL
SEÇÃO CIRCULANTE

Como se pôde observar, na Mesa de São Andrés, o debate sobre a integração nacional não está resolvido e, o futuro das instituições e agências que conduzem e executam a ação indigenista é tão incerto como o do próprio pensamento antropológico mexicano.

Sem dúvida, serão os índios os que continuarão lutando nas suas próprias batalhas pelo reconhecimento de uma cidadania cultural que garante a aceitação e respeito das diferenças em termos de equidade e a favor de TODOS.

CONCLUSÃO GERAL

A perspectiva teórica-metodológica deste trabalho se afasta da pretensão de fazer da antropologia uma ‘ciência normal’ e pretende fazer da investigação antropológica uma experiência voltada para o mundo da vida tomando claramente posições e expondo com transparência seus interesses. Isso não implica ausência de uma ‘consciência metodológica’ nesta tese que tenta expor com certo rigor acadêmico uma análise sobre o desenvolvimento do pensamento antropológico mexicano e sua relação com as experiências da prática indigenista.

Não se renuncia a valorizar os materiais tratados e os próprios fins das ações analisadas porque existe a certeza de que a tarefa do cientista social é basicamente um processo inter-subjetivo, à medida que o pesquisador como sujeito se aproxima e entra em contato com a realidade de outros sujeitos.

A época atual nos apresenta a necessidade de proceder em nossos trabalhos com um amplo critério e com muita imaginação e criatividade. Como indicado no texto em questão, é preciso exorcizar o método diante da necessidade de conhecer a enorme diversidade da vida humana para expandir nossa capacidade interpretativa e de entendimento. Essa tarefa não pode ser cumprida ao pé da letra se não lançamos um olhar simétrico para enfocar todos os sujeitos e comunidades de estudo num exercício comparativo multifocal e sem um centro dominante, que nos permita, antes de mais nada, aprender dos ‘outros’ bem como entender e ser entendido por eles. A

isto corresponderia transformar essas aproximações em verdadeiros encontros de saberes que gerem novos conhecimentos.

O pensamento antropológico surgido da Revolução Mexicana no começo do século XX pratica um olhar sobre os índios e camponeses assimétrica e comparativamente referida à cultura ocidental como centro e imagem do status de desenvolvimento e organização social que deve ser alcançada. Nesse exercício comparativo se diagnosticou as culturas e povos nativos como obstáculos à integração nacional.

Apesar de que os primeiros trabalhos de investigação tiveram uma cobertura regional e objetivos específicos orientados para favorecer a aplicação dos conhecimentos adquiridos, a antropologia mexicana experimentou uma fratura entre a tarefa acadêmica e a ação que ‘conspirou’ praticamente contra a possibilidade de que a geração de teorias explicativas da realidade nacional e suas expressões em regiões e povoados fosse alimentada com os resultados de um trabalho de campo permanente.

Ocorreu que a antropologia e o Estado revolucionário e nacionalista coincidiram em determinar como prioritário integrar uma nação sem ter conseguido conhecer e entender todos os seus componentes potenciais. Insistiu-se até o cansaço que o México requeria de uma ‘fusão de raças’, uma ‘convergência de culturas’, um só idioma e uma só nacionalidade para alcançar o desenvolvimento.

Se por um lado considerou-se inaceitável a tese assimilacionista de construir um único México eliminando ou rejeitando as diferenças étnicas-culturais por serem entendidas como obstáculos à integração nacional, por outro, a tese incorporacionista não é menos criticável, porque propõe somar as diferenças num México que dissolve sua diversidade a favor da mestiçagem. Ambas contêm uma boa dose de racismo.

Nem o paradigma positivista que sustem o caráter emancipador da educação ocidental sobre os índios nem o socialista que vislumbra sua incorporação ao trabalho assalariado como o primeiro passo para sua libertação, abandonaram as teses assimilacionistas e incorporacionistas diante da questão indígena durante a primeira metade do século XX.

A separação precoce entre as tarefas de investigação e as de atenção ao índio, o predomínio das teses incorporacionistas para fundar o projeto nacional e a virada política do Estado depois do governo cardenista, contribuíram notavelmente para o fracasso do indigenismo como movimento emancipatório e como promotor de um encontro inter-cultural da nação.

O indigenismo moderno nasce no México como uma resposta própria à necessidade do Estado de contar com uma política expressa para o meio indígena. Aguirre Beltrán é o autor dessa teoria própria, como teoria de integração e de ação indigenista, que propõe um processo de investigação-ação para levá-la a cabo. Além de proporcionar as bases operativas das principais instituições indigenistas que até agora operam no México, Aguirre Beltrán tem o alto reconhecimento de ter colocado em prática sua própria teoria, não menos incorporacionista, desde os mais altos cargos de responsabilidade, embora seus resultados não tenham sido os esperados. A trajetória desse indigenista destacado mostra até onde as relações entre o Estado e a antropologia se tornaram perversas no México e como a velha disjuntiva entre barbárie ou civilização acabou se impondo acima do conjunto das teses assimilacionistas, incorporacionistas, marginalistas e até as modalidades pluralistas discutidas dentro do Diálogo de San Andrés no Chiapas.

O indigenismo moderno, como tarefa institucional, se distanciou mais da antropologia à medida que no campo acadêmico ocorreu o afastamento da questão étnica devido à avalanche de estudos rurais a partir dos anos setenta e mais adiante, bem como aos ajustes realizados na máquina estatal como produto da irrupção dos teóricos da marginalidade, da dependência e do neo-liberalismo. Os índios simplesmente desapareceram do discurso pragmático dos governantes e dos planejadores para serem somados à categoria de ‘pequenos produtores agrícolas de escassos recursos’.

Os últimos 50 anos dessa história, apesar de registrar a fundação das principais agências de assistência ao indígena e do estabelecimento de centros indigenistas em todas as regiões indígenas, confirmam esse afastamento entre a produção intelectual e as ações tendentes à emancipação do índio bem como da vigência da ruptura epistêmica entre o chamado trabalho científico e a geração de outros saberes provenientes do terreno da ação indigenista.

Outro aspecto importante que cabe ser mencionado é que durante esse período a antropologia no México apresenta uma desestruturação em campos de alteridade excludentes como consequência de seu desenvolvimento no contexto de uma sociedade profundamente marcada por ideologias e práticas racistas.

Assim temos que, frente ao trabalho acadêmico-intelectual dos antropólogos se menospreza o esforço e a determinação dos trabalhadores indigenistas que, em sua maioria, não são antropólogos e apresentam diversos perfis de relacionamento com o meio indígena, diante deles se abre um universo indígena com toda sua amplitude, diversidade e contradições. O resultado disso é a existência de um estatuto

acadêmico que sustenta um ‘nós’ como consciência do espírito e da integração nacional que situa o trabalhador indigenista num primeiro nível de alteridade que representa internamente outro ‘nós’ institucional, mas que é visto pelos antropólogos como uma dimensão do ‘outro’, diferente e inferior. Finalmente, o universo índio não pode representar um ‘nós’ mas sim um enorme ‘outros’ como produto dos olhares de antropólogos e indigenistas. A identidade índia se manifesta num nível do ‘outro’ diferente e multiplicado exponencialmente, aquele que corresponde aos povos e às comunidades.

A insurreição zapatista de 1994, além de todas as contribuições para a luta social, ganhou uma batalha que os antropólogos e indigenistas já tinham abandonado: sentar aos atores sociais e institucionais da integração nacional para reclamar-lhes a ausência de ‘outros atores’ na mesa onde se discutia o futuro da nação. Arcaísmo ou não, o zapatismo desenterrou a questão étnica-nacional para voltar a situá-la dentro da agenda dos grandes assuntos nacionais, junto com a reforma agrária e a justiça social.

O desfecho desse episódio luminoso da história recente do México é, infelizmente, pouco animador. O que se esperava daquela mesa integrada por todos os convidados era o início de uma longa conversa entre os comensais que abrisse verdadeiros espaços de reconhecimento, comunicação, convivência e aprendizagem intercultural que anunciasse o México autônomo e multicultural do próximo milênio. Em vez disso, alguns comensais não gostaram do cardápio, nem do ambiente, nem da companhia. O México diverso, mas marcadamente desigual, injusto e racista se apoderou do cenário. Como nos velhos tempos, a palavra empenhada pelos

poderosos não foi cumprida e acabaram abandonando a mesa, se irritando muitíssimo de ter que dividir um projeto de país com todos os participantes, alguns desses que até a pouco tempo atrás praticamente nem se quer existiam.

Nos últimos quatro anos os comensais não voltaram à mesa e o cardápio parece não ter mudado. Já não existe possibilidade de escrever cartas ao rei como nos velhos tempos e a impactante surpresa da revolta milenária navegando pela Internet perdeu seu vigor.

Que futuro tem os projetos nacionais no nosso país?

Como e com que elementos pensar num novo pacto social inclusivo das particularidades étnica-culturais em meio do processo globalizador?

Que querem os índios a final de contas?

Estas e outras perguntas não são para uma ciência impossível, mas sim para refundar uma prática social viável da antropologia, cuja experiência disciplinar possui profundas raízes nas origens de nossas sociedades.

É preciso desenhar novas cartas de navegação para imaginar novos mecanismos de convivência humana e reconhecer que, apesar de ter sido resgatado pelos 'outros dos outros' daquela batalha quase perdida que durou séculos, não tivemos a coragem de pegar o espelho nas nossas mãos e levantá-lo para ver o nosso rosto e as nossas entranhas.

BIBLIOGRAFIA

Agger, Ben
FAST CAPITALISM
University of Illinois Press 1989

Aguirre Beltrán, Gonzalo
ANTOLOGIA DE MOISES SAENZ
Oasis S.A.
México D.F. 1970

Aguirre Beltrán, Gonzalo
"Formación de una teoría y una práctica indigenista" en INI 40 AÑOS
INI
México DF 1988

Aguirre Beltrán, Gonzalo
EL PROCESO DE ACULTURACION Y EL CAMBIO SOCIOCULTURAL
UNAM
México DF 1957

Aguirre Beltrán, Gonzalo
REGIONES DE REFUGIO
INI
México DF 1965

Aguirre Beltrán, Gonzalo
"Panorama de la Antropología Social y Aplicada" en ARQUEOLOGÍA E
INDIGENISMO 1968

Aguirre Beltrán, Gonzalo
FORMAS DE GOBIERNO INDIGENA
UNAM
México DF 1953

Aguirre Beltrán, Gonzalo
TEORÍA Y PRÁCTICA DE LA EDUCACIÓN INDÍGENA
FCE-UV-INI-Gob. de Veracruz
México 1992

Aguirre Beltrán, Gonzalo
 EL PENSAR Y EL QUEHACER ANTROPOLÓGICO EN MÉXICO
 Univ. Autónoma de Puebla
 Puebla, Pue. 1994

Alexander C., Jeffrey
 "O NOVO MOVIMENTO TEORICO"
 Revista CIENCIAS SOCIAIS
 ANPOCS II 4
 1987

Apel, Karl-Otto
 LA TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA
 Taurus Barcelona 1985

Arce, Alberto y Norman Long
 "La dinámica de las interfases de conocimiento entre los burócratas agrarios y los campesinos: un estudio de caso jalisciense".
 Revista CUADERNOS, Nueva época 1988

Báez Landa, Mariano
 "Imágenes de la modernización. Una perspectiva de escenarios y actores del sector social cafetalero en Veracruz"
 Tesis, Maestría en antropología social
 CIESAS, Xalapa 1993

Báez Landa, Mariano
 "Café y formación regional. Una contribución al estudio de la región Xalapa-Coatepec"
 Tesis Lic. en Antropología
 Universidad Veracruzana, Xalapa. 1983

Báez Landa, Mariano
 "Soconusco: región, plantaciones y soberanía" en Fábregas et al LA FORMACION HISTORICA DE LA FRONTERA SUR
 CIESAS, Cuadernos Casa Chata 124
 México DF 1985

Bartra, Armando
 "Sobre las clases sociales en el campo mexicano" en
 CUADERNOS AGRARIOS Núm. 1
 México 1976

Bartra, Roger et al
 ESTRUCTURA AGRARIA Y CLASES SOCIALES EN EL CAMPO MEXICANO.
 Editorial ERA, México 1974

Bassols, Narciso
 OBRAS
 FCE
 México DF 1979

Berger, Peter y Thomas Luckman
 LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA REALIDAD
 Amorrortu
 Buenos Aires 1979

Bonfil Batalla, Guillermo
 MEXICO PROFUNDO. UNA CIVILIZACION NEGADA
 SEP, CIESAS
 México 1987

Bonfil Batalla, Guillermo
 OBRAS ESCOGIDAS
 INI-CIESAS-INAH-DGCP-SRA
 México DF 1995

Bourdieu, Pierre
 SOCIOLOGÍA Y CULTURA
 Grijalbo-CNCA
 México D.F. 1990

Brading, David
 LOS ORIGENES DEL NACIONALISMO MEXICANO
 Edit. ERA
 México 1988

Brizuela, Alvaro y Gladys Casimir de B.
 "Facultad de Antropología. Materiales para su historia"
 mecanoescrito
 Xalapa, Ver. 1991

Cardoso de Oliveira, R. e G. Raul Ruben (orgs)
 ESTILOS DE ANTROPOLOGIA
 UNICAMP
 Campinas, SP 1995

Cardoso de Oliveira, Roberto
 SOBRE O PENSAMENTO ANTROPOLOGICO
 Tempo Brasileiro/CNPQ
 Rio de Janeiro 1988

Cardoso de Oliveira, Roberto
 A ANTROPOLOGIA E A 'CRISE' DOS MODELOS EXPLICATIVOS.
 IFCH-UNICAMP
 Campinas, SP 1994

Cardoso de Oliveira, Roberto
 "OLHAR, OUVIR, ESCREVER"
 Aula Inaugural. Cursos de Graduação.
 IFCH-UNICAMP
 Campinas 1994a

Cardoso de Oliveira, Roberto
 "A DUPLA INTERPRETAÇÃO NA ANTROPOLOGIA"
 Mecanuscrito
 IFCH-UNICAMP, Campinas 1994b

Cardoso de Oliveira, Roberto
 SOCIOLOGIA DO BRASIL INDIGENA
 Tempo Brasileiro
 Rio de Janeiro 1978

Cardoso de Oliveira, Roberto
 "Posibilidad de una antropología de acción entre los Tükuna" en AMERICA
 INDIGENA vol.XXXVII núm.1
 Instituto Indigenista Interamericano
 México DF 1977

Castellanos, Alicia y Juan M. Sandoval (coords.)
 NACION, RACISMO E IDENTIDAD
 Nuestro Tiempo
 México D.F 1998

Castro-Pozo, Hildebrando
 NUESTRA COMUNIDAD INDIGENA.
 Lima 1924

Castro-Pozo, Hildebrando
 DEL AYLLU AL COOPERATIVISMO SOCIALISTA.
 Lima 1936

CCRI / E.Z.L.N. y grupo de asesores

"El diálogo de San Andrés y los derechos y cultura indígena. Punto y seguido."

Fotocopia

México 1996

Chartier, Roger

"Le monde comme représentation"

ANNALES E.S.C. número 6, Junio

Paris 1989

Comas, Juan

LA ANTROPOLOGIA SOCIAL APLICADA EN MEXICO. TRAYECTORIA Y ANTOLOGIA.

Inst. Indigenista Interamericano

México DF 1964

Corrêa, Mariza

HISTORIA DA ANTROPOLOGIA NO BRASIL (1930-1960)

Vértice, UNICAMP

Campinas 1987

Díaz Polanco, Héctor

LA REBELION ZAPATISTA Y LA AUTONOMIA

Siglo XXI

México D.F. 1997

Dilthey, Wilhelm

TEORIA DE LAS CONCEPCIONES DEL MUNDO

[Traducción de Julián Marías]

Revista de Occidente

Madrid 1974

Acuerdos de San Andrés

DOCUMENTO NÚMERO 1

INI

México 1996

D'Olne Campos, Marcio

"Sofrimentos e prazeres das 'Seriemas': leituras e apropriações de patrimônios naturais e culturais."

Mecanoescrito

IFCH-UNICAMP Campinas 1996

Esteva, Gustavo
 LA BATALLA POR EL MEXICO RURAL
 Ed. Siglo XXI
 México

Feder, Ernest
 "Campesinistas y descampesinistas"
 COMERCIO EXTERIOR núms. 12 Diciembre y 2 Enero 1977-1978

Fischer, M.
 "DA ANTROPOLOGIA INTERPRETATIVA à ANTROPOLOGIA CRÍTICA."
 ANUARIO ANTROPOLÓGICO
 Tempo Brasileiro
 Río de Janeiro 1985

Foucault, Michel
 EL ORDEN DEL DISCURSO
 Varias Eds.
 1971

Gadamer, H.G.
 PHILOSOPHICAL HERMENEUTICS
 University of California Press
 Berkeley 1977

Gadamer, H.G.
 VERDAD Y METODO. FUNDAMENTOS DE UNA HERMENEUTICA
 FILOSOFICA.
 Sígueme
 Salamanca 1991

Gamio Martínez, Manuel
 FORJANDO PATRIA. Pronacionalismo.
 Porrúa Hnos.
 México D.F. 1916

Gamio Martínez, Manuel
 "La investigación de los grupos indígenas mexicanos" en: ARQUEOLOGIA E
 INDIGENISMO
 México D.F. 1935

Gamio Martínez, Manuel
 "Calificación de características culturales de los grupos indígenas" en:
 ARQUEOLOGIA E INDIGENISMO
 México D.F. 1942

Gamio Martínez, Manuel

"Nuestra estructura social, el nacionalismo y la educación" en: ARQUEOLOGIA E INDIGENISMO

México D.F. 1935

Gamio Martínez, Manuel

"Algunas consideraciones sobre niveles culturales de los grupos indios y mestizos" en: ARQUEOLOGIA E INDIGENISMO.

1940

Gamio Martínez, Manuel

ARQUEOLOGIA E INDIGENISMO

SEP, Col. Sepsetentas

México D.F. 1972

Gamio Martínez, Manuel

LA POBLACION DEL VALLE DE TEOTIHUACAN

INI

México

García Mora, Carlos (coord.)

LA ANTROPOLOGÍA EN MÉXICO. Panorama histórico

INAH Biblioteca INAH

México 1988

Geertz, Clifford

LOCAL KNOWLEDGE

Basic Books

NY 1983

Geertz, Clifford

EL ANTROPOLOGO COMO AUTOR

Paidós-Studio

Barcelona 1989

Geertz, Clifford

LA INTERPRETACION DE LAS CULTURAS

Gedisa

Barcelona 1989b

Giddens, A.

LA TEORÍA SOCIAL, HOY

CNCA-ALIANZA EDITORIAL

México D.F. 1991

Giddens, A.
 LAS NUEVAS REGLAS DEL MÉTODO SOCIOLÓGICO
 Amorrortu
 Buenos Aires 1993

González Casanova, Pablo
 LA DEMOCRACIA EN MEXICO
 ERA
 México DF 1965

González Chavez, Humberto
 "Los empresarios en la agricultura de exportacion en Mexico: un estudio de caso."
 Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe Núm. 50 junio
 1991 pp. 87-114

González Chávez, Humberto
 "El nacimiento de una empresa agroexportadora. el encuentro de un hortifruticultor y
 un ganadero."
 Ponencia
 Guadalajara, Jal. 1992

González Chávez, Humberto
 "Neoliberalismo y neocentralismo. La política salinista hacia las asociaciones agrícolas
 de productores."
 Ponencia
 México D.F 1993

González Tiburcio, E.
 "Seis tesis sobre el Programa Nacional de Solidaridad"
 EL COTIDIANO, núm.49, julio-agosto 1992 pp. 3-7

Gordillo, Gustavo
 CAMPESINOS AL ASALTO DEL CIELO
 Ed. Siglo XXI
 México

Gudiño, Maria Rosa y Guillermo Palacios
 "Peticiones de tierras y estrategias discursivas campesinas ... En ESTUDIOS
 CAMPESINOS EN EL ARCHIVO GENERAL
 RAN-CIESAS
 México D.F. 1999

Habermas, Jürgen
 CONCIENCIA MORAL Y ACCIÓN COMUNICATIVA
 Península
 Barcelona 1985

Habermas, Jürgen
DIALÉCTICA E HERMENÉUTICA
L&PM
Porto Alegre-SP 1987

Hewitt de Alcántara, Cynthia
IMÁGENES DEL CAMPO: LA INTERPRETACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL
MÉXICO RURAL.
COLMEX
México DF 1988

Ianni, Octavio
"GLOBALIZAÇÃO: NOVO PARADIGMA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS"
Revista Estudos Avançados pp.8-21
1994

Instituto Nacional Indigenista, I.N.I.
INI 40 AÑOS
Instituto Nacional Indigenista
México DF 1988

Instituto Nacional Indigenista, I.N.I.
INI 30 AÑOS DESPUÉS. Revisión Crítica
Instituto Nacional Indigenista
México DF 1978

Kuhn, T.S.
LA ESTRUCTURA DE LAS REVOLUCIONES CIENTÍFICAS.
FCE
México 1971

Latour, B.
NUNCA HEMOS SIDO MODERNOS. Ensayo de antropología simétrica.
Ed. Debate
Madrid [1991]1993

Leyva Solano, Xochitl
"Chiapas es México. Autonomías indígenas, luchas políticas con una gramática
moral." En: Revista EL COTIDIANO
UAM
México D.F. 1999

Lombardo Toledano, Vicente
EL PROBLEMA DEL INDIO
SEP, colecc. Sepsetentas
México DF 1976

Long, Norman

"Cambio rural, neoliberalismo y mercantilización: el valor social desde una perspectiva centrada en el actor."

Ponencia XVI Coloquio del COLMICH: Las disputas por el Mexico rural.

COLMICH

Zamora, Mich. 1994

López y Rivas, Gilberto

NACION Y PUEBLOS INDIOS EN EL NEOLIBERALISMO

UIA-PLAZA Y VALDEZ

México DF 1995

López y Rivas, Gilberto

NACION Y PUEBLOS INDIOS EN EL NEOLIBERALISMO

UIA - Plaza y Valdéz

México D.F. 1996 (2ª ed. Corregida y aumentada)

López y Rivas, Gilberto

LOS RETOS DEL MOVIMIENTO INDIGENA MEXICANO

PRD/LVII Legislatura del Congreso de la Unión

México D.F. 2000

Mariátegui, J.C.

SIETE ENSAYOS DE INTERPRETACION DE LA REALIDAD PERUANA

Varias ediciones

1928

Mejia Piñeros, Ma. Consuelo y Sergio Sarmiento

LA LUCHA INDIGENA: UN RETO A LA ORTODOXIA

Siglo XXI

México DF 1987

Melatti, Julio Cezar

"El papel del antropólogo en los proyectos de desarrollo de la comunidad" en AMERICA INDIGENA vol.XXXVII núm.1

Instituto Indigenista Interamericano

México DF 1977

Mendelsohn, E. y Yehuda Elkana

"Un acercamiento programático a la antropología del conocimiento" en ANUARIO DE SOCIOLOGIA DE LAS CIENCIAS vol. V

D. Reidel Publishing Company

Dordrecht-Boston-London 1981

Molina Enríquez, Andrés
 LOS GRANDES PROBLEMAS NACIONALES
 Varias ediciones
 México DF 1909

Olivé, León
 "Thomas S. Kuhn y el estudio de la ciencia" en Revista CIENCIAS No. 50
 UNAM
 México DF 1998

Paré, Luisa
 EL PROLETARIADO AGRÍCOLA EN MÉXICO.
 Ed.Siglo XXI, México 1977

Paré, Luisa
 "El debate sobre el problema agrario en los setenta y ochenta"
 Revista NUEVA ANTROPOLOGÍA_XI 39 JUN
 CONACYT/UAM-I
 Mexico DF 1991 pp. 9-26

Peirano, Mariza G.S.
 "O ENCONTRO ETNOGRÁFICO E O DIÁLOGO TEÓRICO"
 Trabalhos de Ciencias Sociais. Série Antropologia 53.
 Fund.Universidad Brasilia
 Brasilia 1986

Perez Ruiz, Maya Lorena
 "¡Todos Somos Zapatistas! Alianzas y rupturas entre el EZLN y las organizaciones indígenas."
 Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas
 UAM- Iztapalapa
 México D.F. 2000

Pires do Rio Caldeira, Teresa
 "A PRESENÇA DO AUTOR E A PÓS-MODERNIDADE EM ANTROPOLOGIA"
 Novos Estudos
 CEBRAP 21 jul
 Sao Paulo 1988

Popper, Karl
 LOGICA DAS CIÊNCIAS SOCIAIS
 Tempo Brasileiro
 Río de Janeiro 1978

Pozas, Ricardo e Isabel H. de Pozas
 LOS INDIOS EN LAS CLASES SOCIALES DE MEXICO
 Siglo XXI
 México DF 1971

Ramírez Castañeda, Rafael
 LA ESCUELA RURAL MEXICANA
 SepSetentas
 México D.F. 1976

Redfield, Robert
 TEPOZTLAN: a mexican village
 Chicago University Press
 Chicago 1930

Reed, Nelson
 LA GUERRA DE CASTAS EN YUCATAN
 Edit. ERA
 México 1976

Ricoeur, Paul
 FREUD: UNA INTERPRETACIÓN DE LA CULTURA
 Siglo XXI
 México D.F. 1987

Ricoeur, Paul
 INTERPRETAÇÃO E IDEOLOGIAS
 Francisco Alves
 Río de Janeiro 1990

Romano, Agustín
 "La política indigenista de México y la antropología aplicada" en AMERICA
 INDIGENA vol.XXIX núm.4
 Instituto Indigenista Interamericano
 México DF 1969

Roseberry, William
 "Cuestiones agrarias y campos sociales"
 Ponencia XVI Coloquio del Colmich: Las disputas por el mexico rural.
 El Colegio de Michoacán
 Zamora, Mich. 1994

Rutsch, M. (org.)
 HISTORIA DE LA ANTROPOLOGÍA EN MEXICO
 Plaza y Valdéz
 México 1996

Sáenz Garza, Moisés
MEXICO INTEGRO
SEP. Dir.Gral.Educ.Tecnológica Agropecuaria
México D.F. 1976

Sáenz Garza, Moisés
CARAPAN. BOSQUEJO DE UNA EXPERIENCIA.
Gil S.A.
Lima 1936

Sahlins, Marshall D.
CULTURA Y RAZÓN PRÁCTICA
GEDISA
Barcelona 1988

Saldívar, Emiko
"El trabajador indigenista al final del milenio: prácticas cotidianas del indigenismo"
Ponencia en el II Congreso Nacional de Sociología del Trabajo
Xalapa, Ver. 1998

Santiago Sierra, Augusto
LAS MISIONES CULTURALES (1923-1973)
SEP col. Sepsetentas
México D.F. 1973

Sariego Rodriguez, Juan Luis
"Ideologías y Modelos de Desarrollo en la Sierra Tarahumara".
Ponencia 2000

Schutz, Alfred y Thomas Luckman
LAS ESTRUCTURAS DEL MUNDO DE LA VIDA
Amorrortu
Buenos Aires 1973

Segato, R.
"UM PARODOXO DO RELATIVISMO: O DISCURSO RACIONAL DA
ANTROPOLOGIA FRENTE AO SAGRADO."
Série Antropologia #86
Universidade de Brasília
Brasília 1989

SEP, S.E.P
LAS MISIONES CULTURALES EN MEXICO 1932 - 1933
Secretaría de Educación Publica
México D.F. 1933

UNICAMP
BIBLIOTECA CEN
SEÇÃO CIRCULA

Stavenhagen, Rodolfo

LAS CLASES SOCIALES EN LAS SOCIEDADES AGRARIAS

Siglo XXI

México 1969

Steward, Julian

"Acculturation and the Indian problem" en AMERICA INDIGENA vol.III núm.4

Instituto Indigenista Interamericano

México DF 1943

Sullivan, Paul

CONVERSACIONES INCONCLUSAS. MAYAS Y EXTRANJEROS ENTRE DOS GUERRAS.

Gedisa

México D.F. 1991

Tax, Sol

"Anthropology and Administration" en AMERICA INDIGENA vol.V núm.1

Instituto Indigenista Interamericano

México DF 1945

Tax, Sol

"Action Anthropology" en AMERICA INDIGENA vol.XII núm.2

Instituto Indigenista Interamericano

México DF 1952

Tax, Sol

"Ethnic Relations in Guatemala" en AMERICA INDIGENA, vol.II Núm.4

Instituto Indigenista Interamericano

México DF 1942

Tedlock, Dennis

"A TRADIÇÃO ANALÓGICA E O SURGIMENTO DE UMA ANTROPOLOGIA DIALÓGICA"

Anuario Antropológico 85

Tempo Brasileiro

Rio de Janeiro 1986

Torres, Gabriel

"THE FORCE OF IRONY: studying the everyday life of tomato workers in western México"

Ph.D. Tesis

Wageningen Agricultural University 1994

Villareal, Magdalena

"WELDING AND YELDING: power, subordination and gender identity in the context of a mexican development project"

Ph.D. Tesis

Wageningen Agricultural University 1994

Villa Rojas, Alfonso

"Antropología aplicada e indigenismo en América Latina" en AMERICA INDIGENA vol.XXXI núm.1

Instituto Indigenista Interamericano

México DF 1971

Villoro, Luis

LOS GRANDES MOMENTOS DEL INDIGENISMO EN MEXICO

CIESAS

México 1979

Villoro, Luis

"El futuro de los pueblos indios"

LA JORNADA, 24 de Julio

México 1998

Warman, Arturo et al

DE ESO QUE LLAMAN ANTROPOLOGIA MEXICANA

Nuestro Tiempo

México DF 1970

Wolf, Eric R.

EUROPA Y LA GENTE SIN HISTORIA

FCE

México 1987

ANEXO 1

El proyecto nacional

METODO INTEGRADOR	ACCION INTEGRADORA	CATEGORIA INTEGRADORA	POLITICAS CULTURALES	CATEGORIA FILOSOFICA
Exterminio	Eliminar a los diferentes	Civilización	Racismo, segregación, exclusión	Desigualdad
Asimilación	Eliminar las diferencias	Civilización	Educación, organización productiva	Igualdad
Incorporación	Diluir las diferencias	Nación, mestizaje, identidad nacional	Racismo encubierto, nacionalismo, etnicismos	Igualdad
Integración	Integrar a los diferentes	Identities, etnicidad, ciudadanía jurídica	Pluralismo, universalismo	Igualdad
Reconocimiento	Aceptar y respetar a los diferentes	Ciudadanía cultural	Multiculturalismo	Equidad

ANEXO 2

Cronología para un seguimiento de la Antropología Mexicana

AÑOS	DOCENCIA E INVESTIGACION	INSTITUCIONES Y AGENCIAS INDIGENISTAS	PROYECTOS, PROGRAMAS Y ACCIONES	ASOCIACIONES PROFESIONALES	ORGANIZACIÓN Y MOVIMIENTO INDIO
1900-09	- Esc. Intal. De Arqueología y etnología americana				
1910-19	- Museo Nacional de Antropología, historia y Etnología	- Dirección de Antropología del Ministerio de Agricultura (Gamio)		- Sociedad Indianista Mexicana (Belmar)	
1920-29		- Misiones Culturales (1º ciclo) - Escuelas rurales, internados indígenas (Sáenz)	- Proyecto Teotihuacan (Gamio)	- Sociedad Unificadora y Moralizadora de la Raza mexicana	
1930-39	- Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM) - Depto. De Antropología en la escuela de Ciencias Biológicas (IPN)	- Depto. Autónomo de Asuntos Indígenas (Gob. Federal) - Misiones Culturales (2º ciclo) - Clausura de escuelas rurales - Depto. De Educación Indígena (SEP)	- Proyectos Fundación Carnegie - Estación Carapan (Sáenz) - Instituto Lingüístico de Verano (SIL)	- Sociedad Mexicana de Antropología (Caso) - Consejo de Lenguas Indígenas (Swadesh)	- Federación Nacional de Estudiantes Indígenas - Consejo Supremo Tarahumara (PRI)
1940-49	- Instituto Nacional de Antropología e Historia - Escuela Nacional de Antropología e Historia	- Instituto Indigenista Interamericano (Sáenz, Gamio) - Instituto de Alfabetización en Lenguas Indígenas (SEP) - Dirección Gral. De Asuntos indígenas (SEP)	- Proyectos Smithsonian (Redfield, Beals, Foster) - Proyecto de N. Whetten		- Confederación Nacional de Jóvenes Indígenas - Unión Nacional de Organizaciones Indígenas (PRI)

40-49 (cont.)		- Instituto Nacional Indigenista (Caso) - Misiones Culturales (3º ciclo)	- Proyectos por cuencas hidrológicas		- 1º Congreso Indigenista Interamericano (Pátzcuaro 1940)
1950-59	- Instituto de Investigaciones Antropológicas (UNAM) - Instituto, Museo y Escuela de Antropología (Aguirre Beltrán, Veracruz) - Programa de Antropología Aplicada (INI-ENAH, Villa Rojas)	- Primeros CCI de INI (Chiapas, Yucatán y Oaxaca) - Patrimonio Indígena del Valle del Mezquital - CREFAL (Pátzcuaro)	- Proyecto Mezquital (I.I.I. Gamio)		
1960-69	- Programa Interamericano de Ciencias Sociales Aplicadas (ENAH, OEA)	- Mas CCI de INI en Nayarit, Guerrero y Michoacán	- Centro de Desarrollo Comunitario (Zacapoaxtla, Puebla) - Programa Medicina Indígena (Chiapas)	- Asociación Mexicana de Profesionistas e Intelectuales Indígenas	
1970-79	- Centro de Investigaciones Superiores del INAH (más tarde CIESAS) - Programa de Formación Profesional de Etnolingüistas (INI – CIESAS)	- Máxima expansión INI entre 70-76 (Aguirre Beltrán) - COPLAMAR desplaza INI. Atención a marginados (Ovalle 1977) - Misiones Culturales (4º ciclo)		- Colegio de Etnólogos y Antropólogos Sociales A.C. - Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües A.C.	- Consejos Supremos (INI) - Consejo Nacional de Pueblos Indios (PRI) - 1º Congreso Indígena de Chiapas (1974) - 1º Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (1975)

70-79 (cont.)					- 2º Congreso Nacional de Pueblos Indígenas (1977) - Movimiento Nacional Indígena
1980-89			- Expulsión del Instituto Lingüístico de Verano (SIL)	- Consejo Latinoamericano de apoyo a las luchas indígenas	- Campesinización de luchas indias (CNP)
1990-2000		- Programa Nacional de Solidaridad (créditos y recursos para proyectos productivos. INI canal de distribución)	- Reforma al artículo 4º constitucional (1992) - Acuerdos de San Andrés, Chiapas (1996)		- Movimientos étnicos en Michoacán, Oaxaca y Chiapas - Ambientalismo y Mexicanidad - Comité 500 años - Marcha Xi'Nich - Levantamiento Zapatista (EZLN) - Consejo Nacional Indígena - Asociación Indígena Plural por la Autonomía

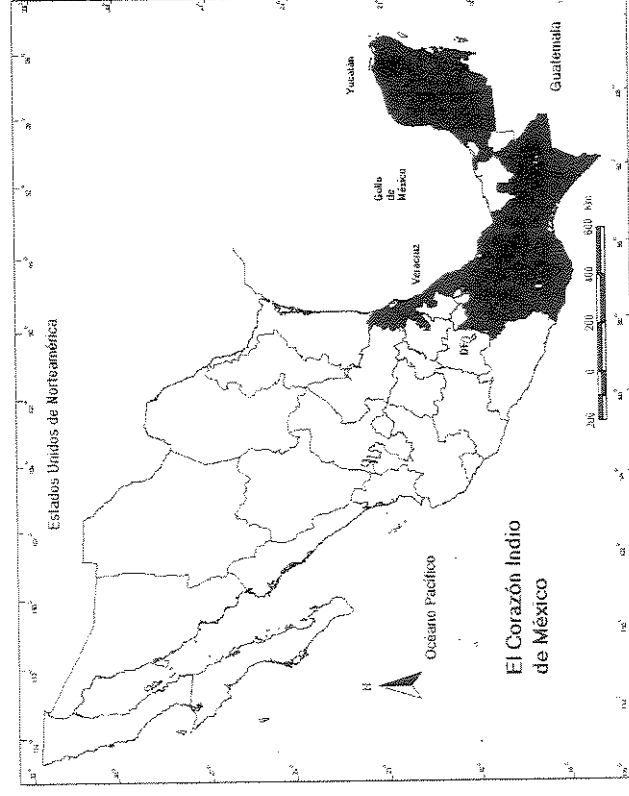
ANEXO 3

Indios de México. Datos básicos

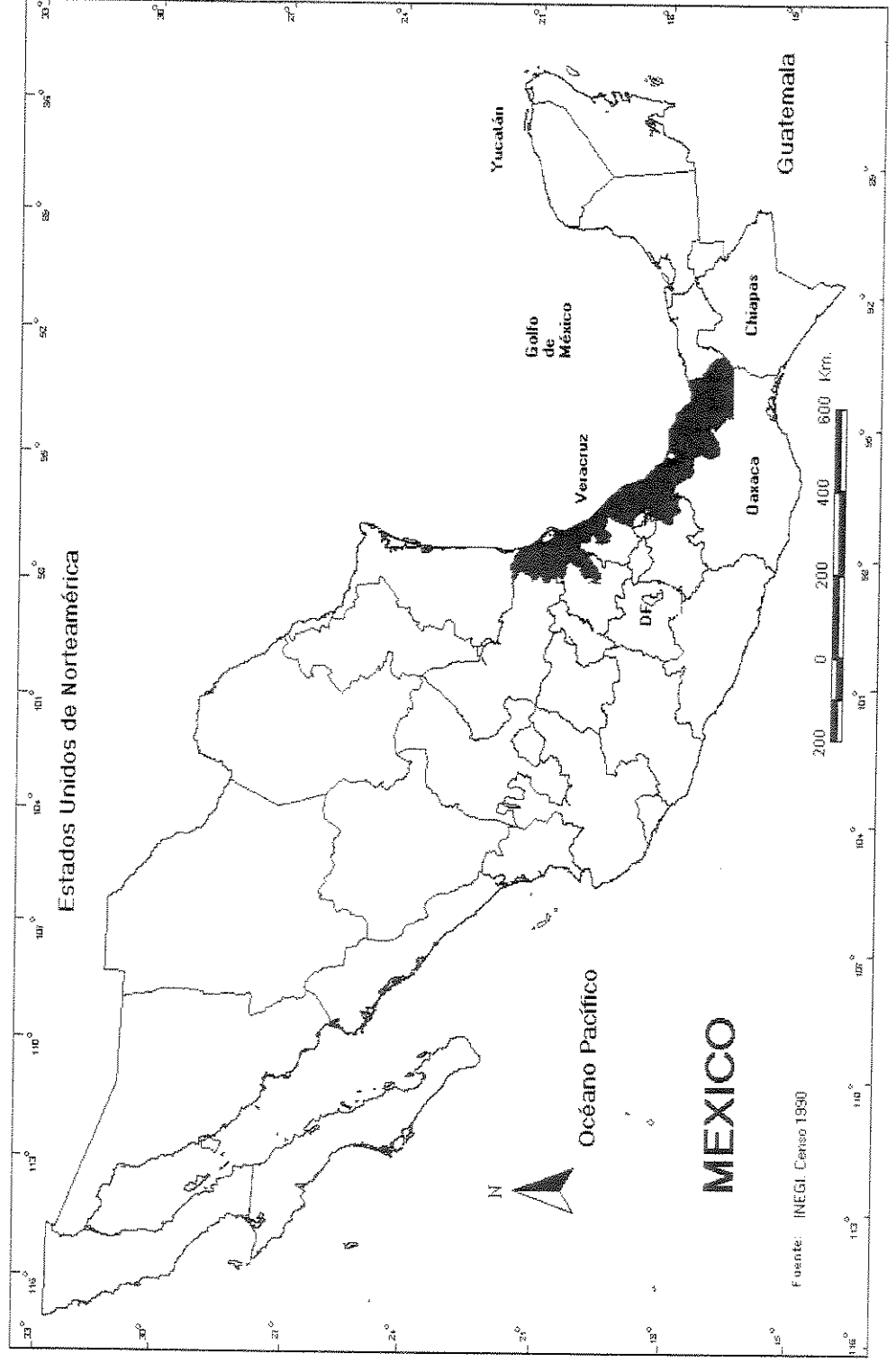
Población Total mexicana: 100 millones + -

Población india: 10 millones (10 %) 56 Etnias

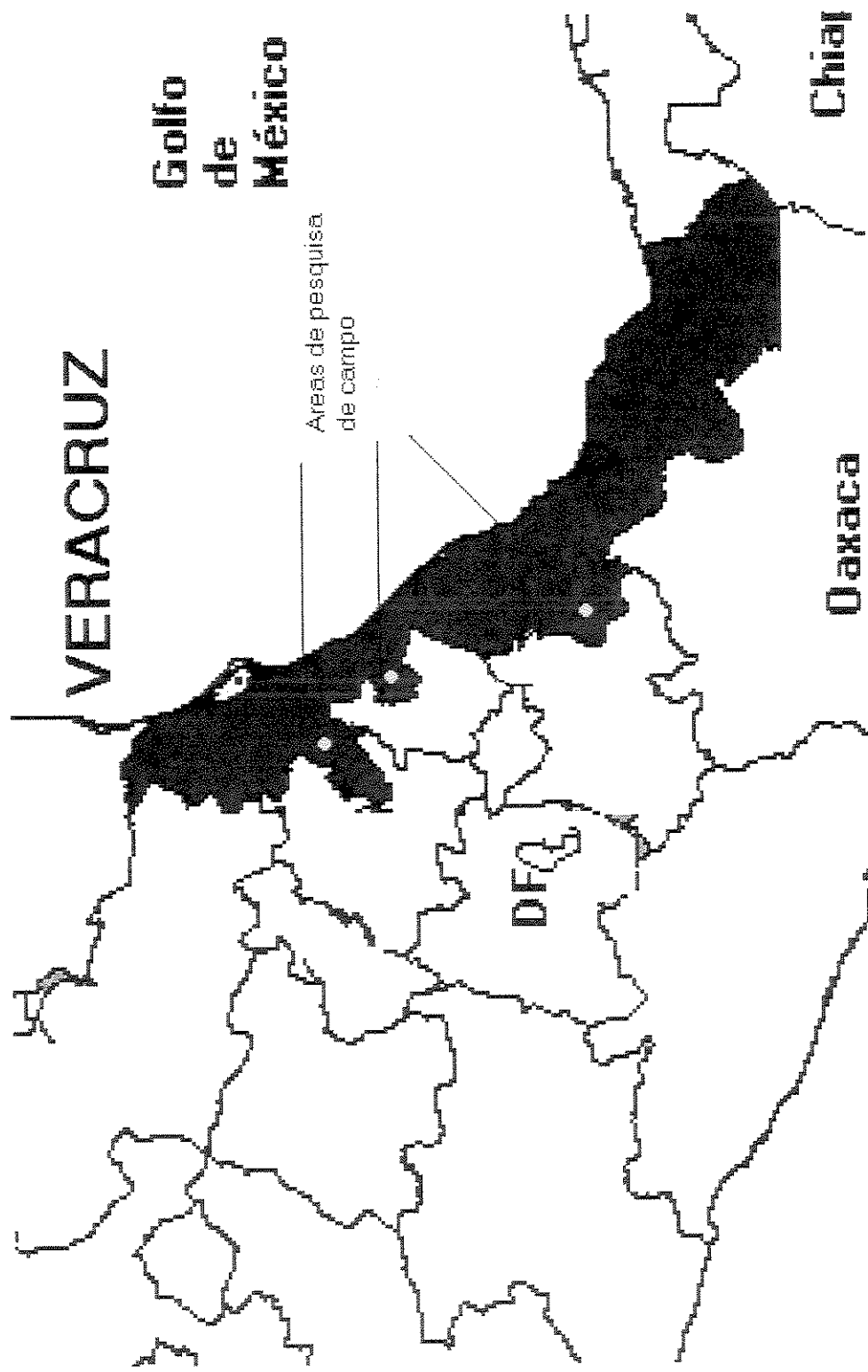
- 18 % menores de 5 años
- 80 % bilingüe
- 15 % monolingüe
- Más de 50 % concentrados en 5 estados (Oaxaca, Chiapas, Veracruz, Yucatán y Puebla)
- Se ignoran cifras de población india en ciudades y migrantes al extranjero

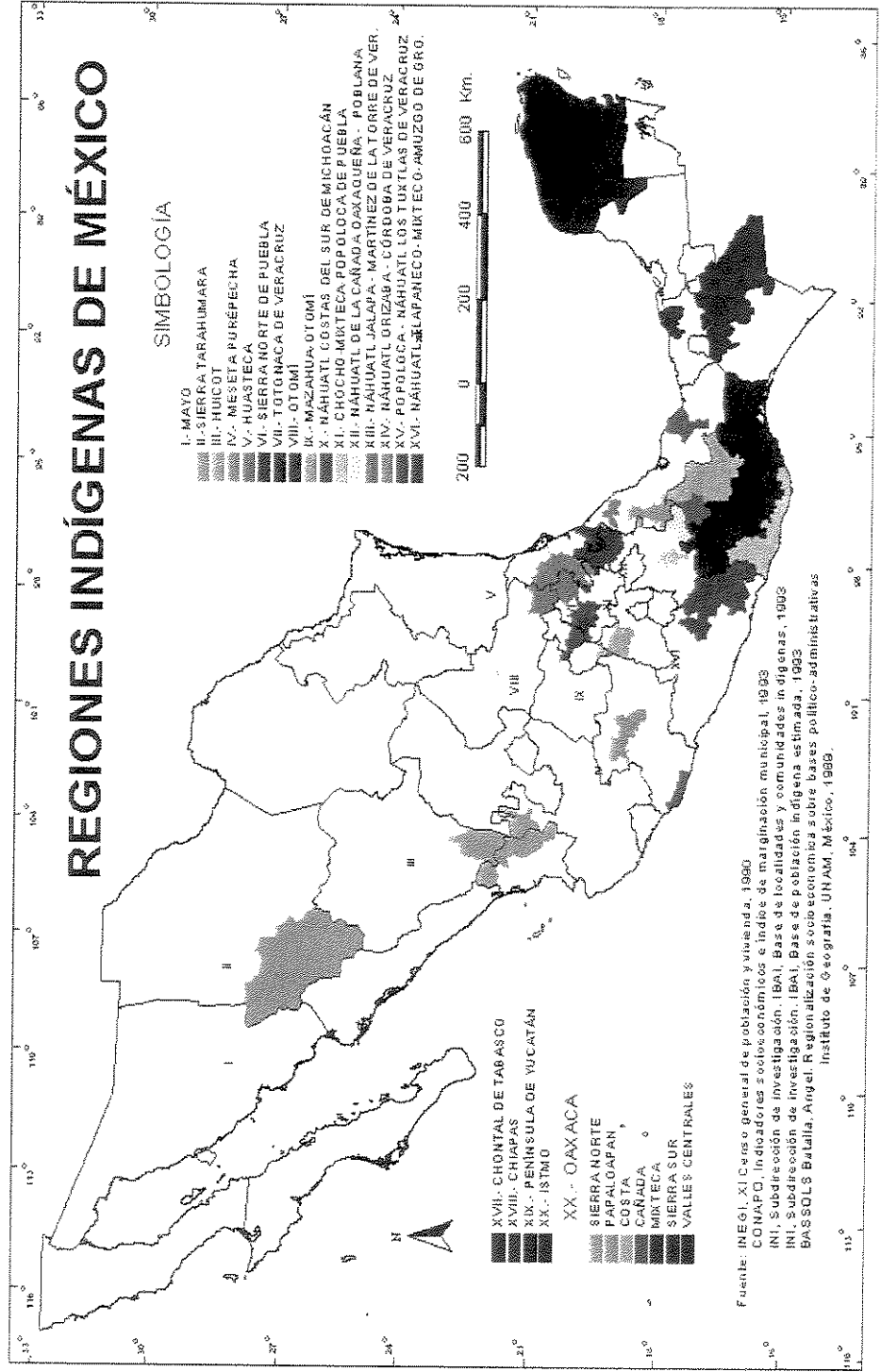


MAPA 1

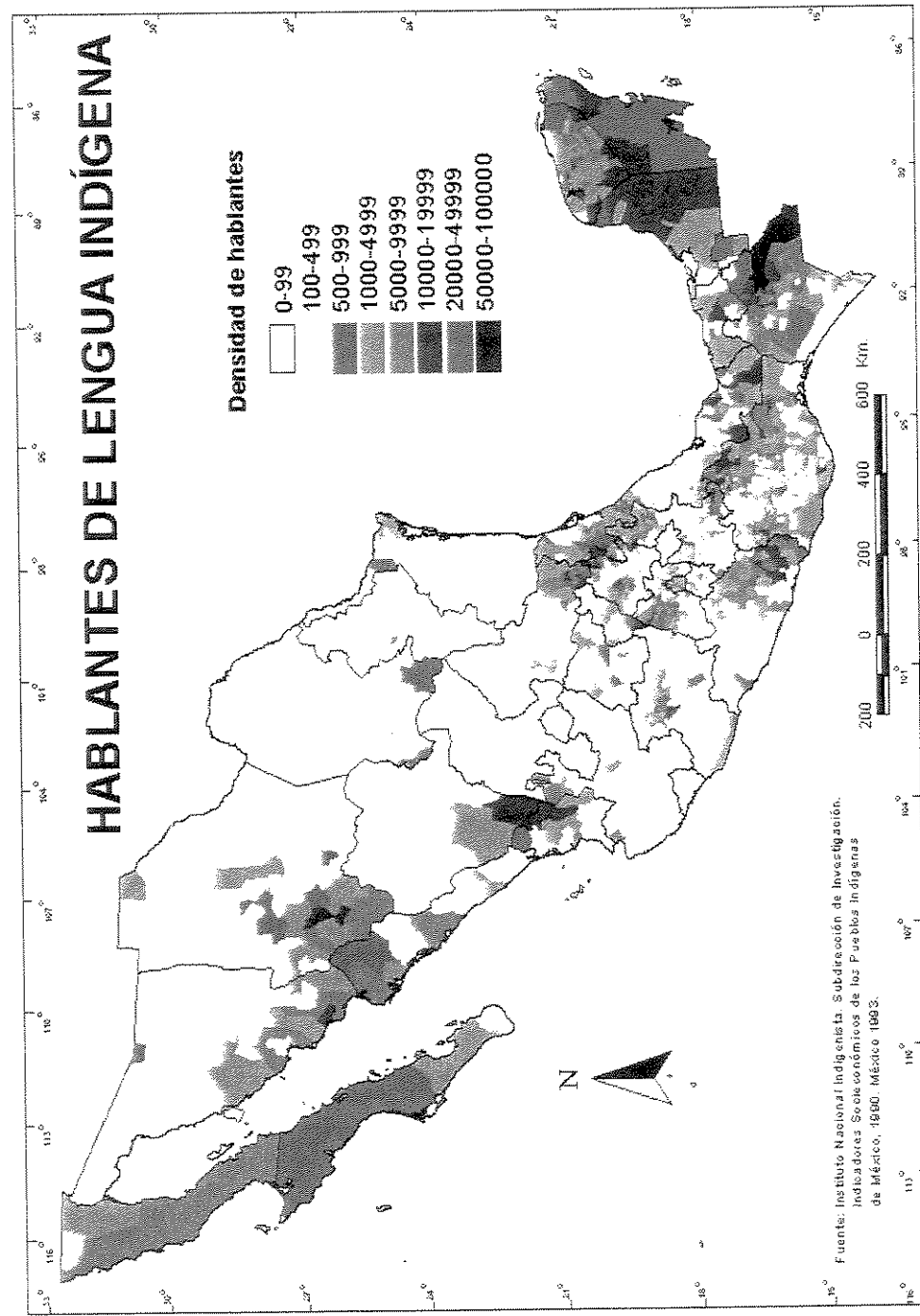


MAPA 2

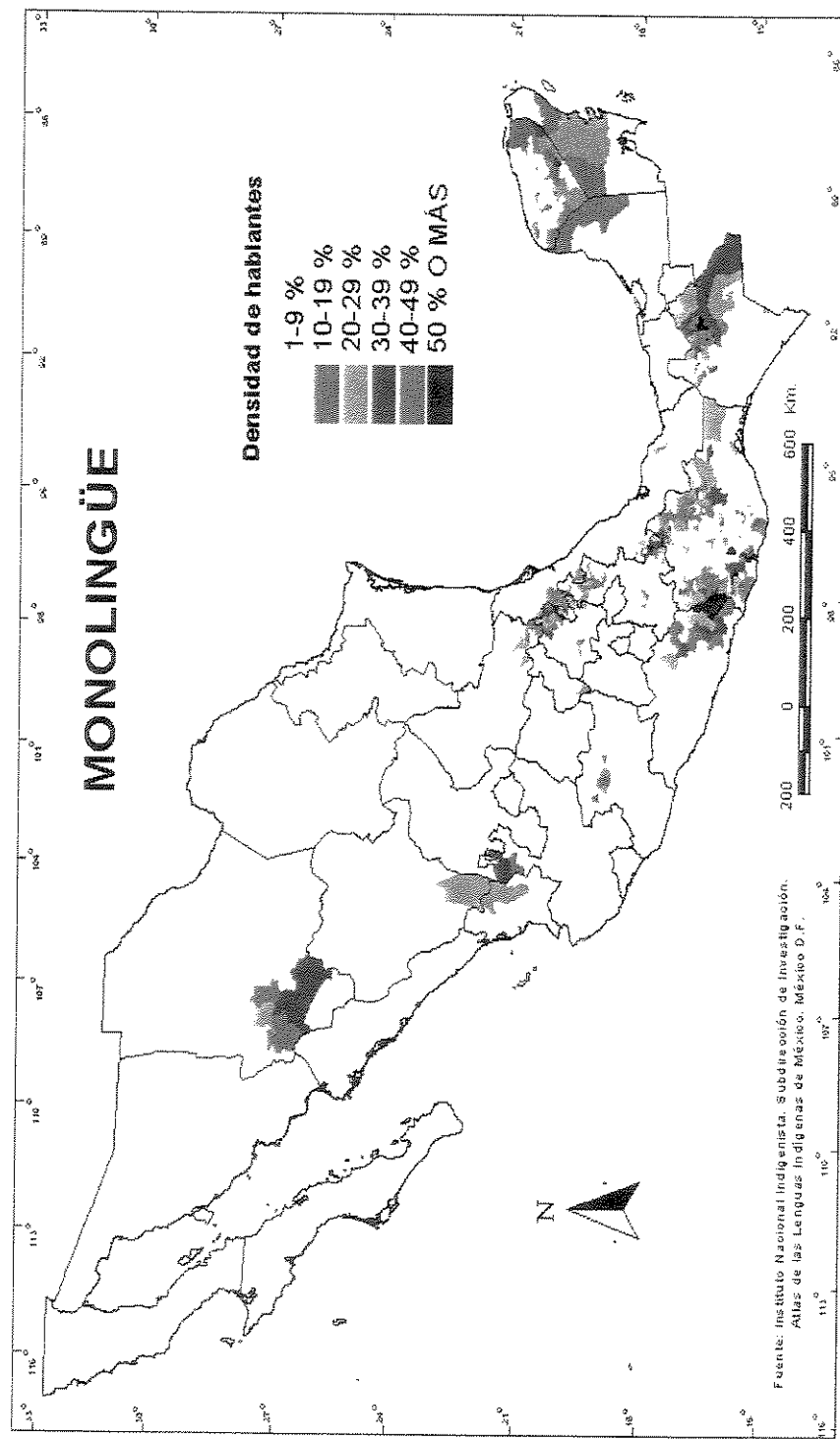




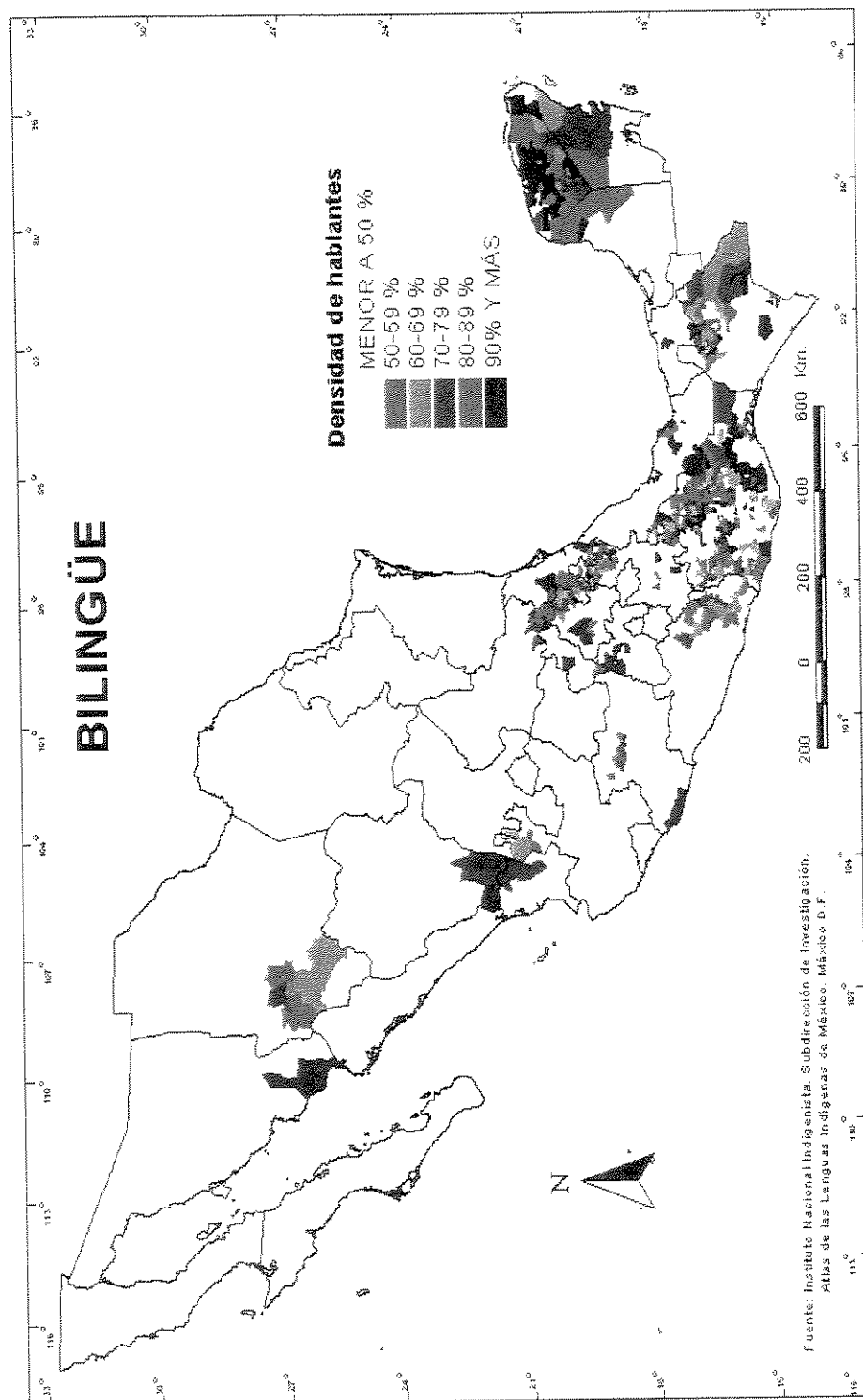
MAPA 4



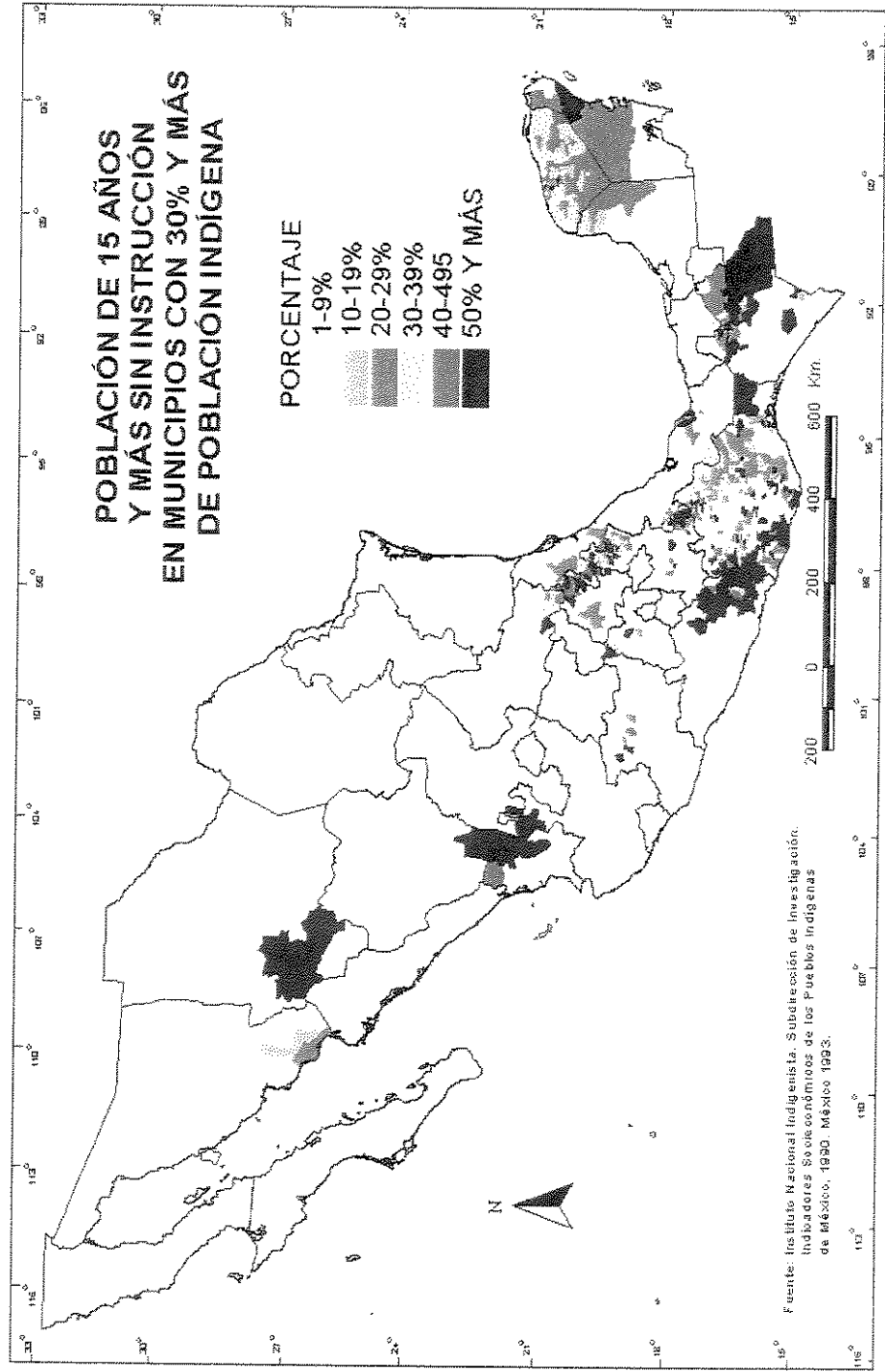
MAPA 5



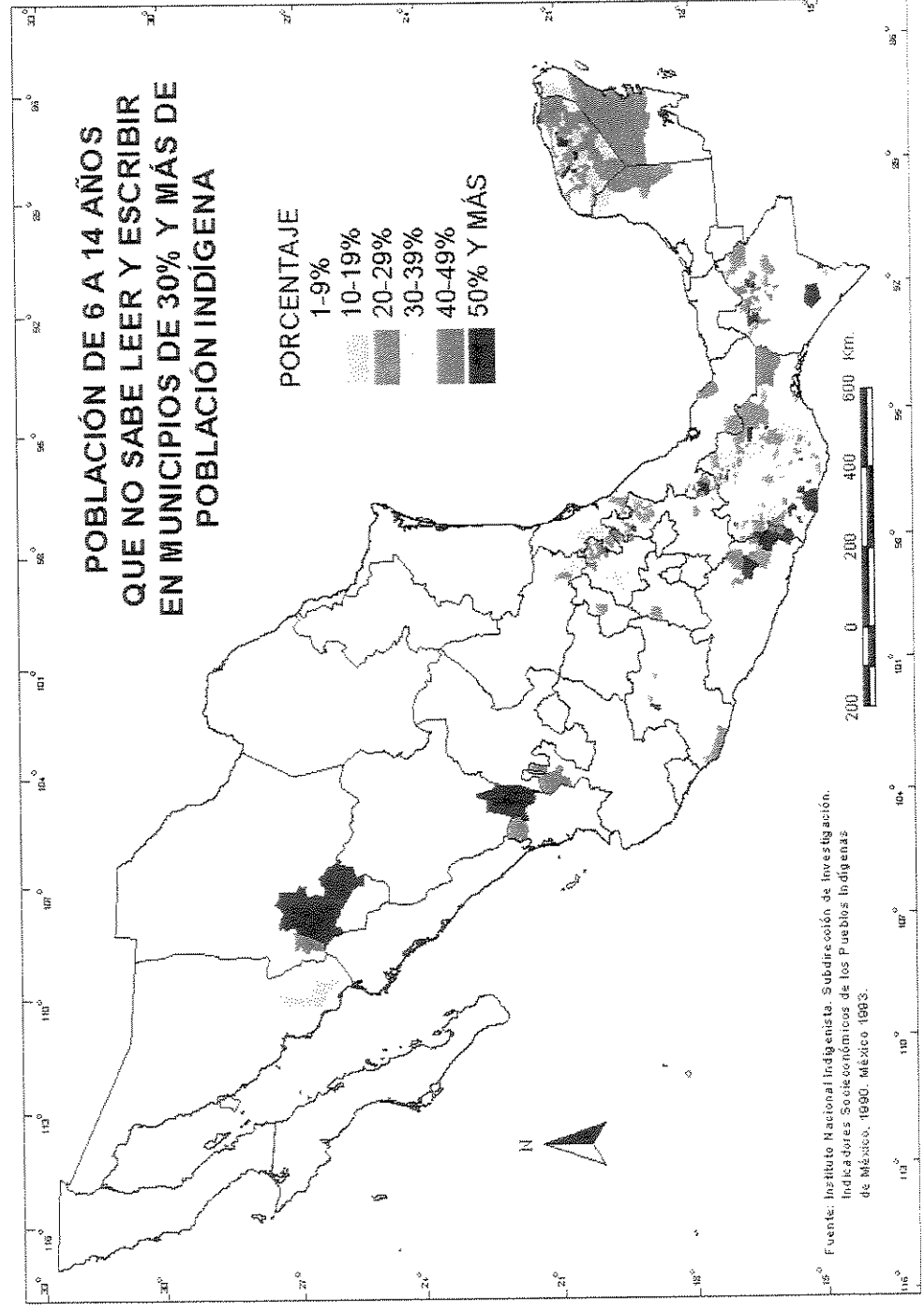
MAPA 6



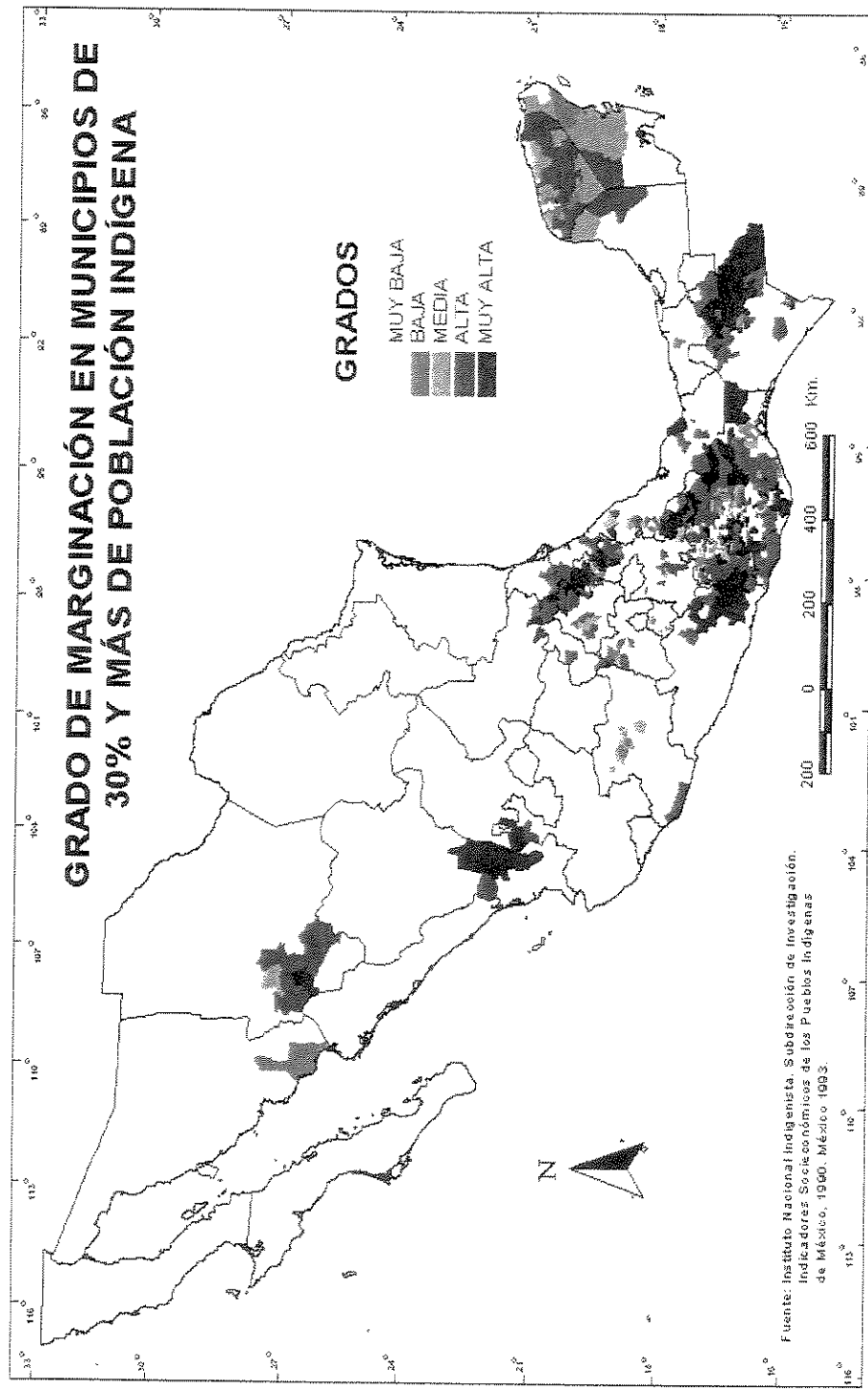
MAPA 7



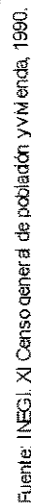
MAPA 8



MAPA 9



INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA
MUNICIPIOS CON COBERTURA SEGÚN UNIDADES OPERATIVAS



El Subdirección de Investigación, IBAT, Base de cobertura temoral, 1993

44 Subdirección de investigación. IBAI. Bases de cobertura temática, 1993.