

# AMAZÔNIA BRASILEIRA

## Preâmbulo a uma Discussão Antropológica da Questão Indígena

Renate Brigitte Viertler<sup>(1)</sup>

**RESUMO:** O presente artigo tem como objetivo elaborar um quadro panorâmico dos principais processos sociais que ocorrem na Amazônia Brasileira. Este referencial é de grande importância para os etnólogos que estudam os pequenos segmentos da sociedade amazônica, representados pelos remanescentes atuais de populações indígenas. Obrigadas a se adaptarem a profundas transformações das suas condições de sobrevivência, as tribos indígenas resistem, sem abrir mão de sua identidade étnica. Ao nível da consciência, os processos sociais emergem sob uma grande variedade de estereótipos que presidem o sentido das relações interétnicas.

**ABSTRACT:** This article intends to present an overview of the main social processes going on in Brazilian Amazonia. These processes must not be neglected by the ethnologists studying partly integrated Brazilian Indian populations. Indian tribes have been obliged to adapt to strong changes of their general conditions of survival without giving up their ethnic identities. At the conscious level, these macro and micro-social processes emerge as various stereotypes emerging from interethnic inter-relationships.

### INTRODUÇÃO

A experiência do trabalho de campo com os remanescentes das populações tribais indígenas do Brasil revela que, por mais mudados que nos apareçam à primeira vista, não podem ser considerados assimilados. Apesar de numerosas concessões, feitas principalmente na esfera de cultura material, da tecnologia, da indumentária, ou padrões alimentares, os grupos tribais brasileiros resistem como entidades étnicas *índias* muito diversificadas.

No caso do Brasil, a *resistência indígena* tem como fundamento um *ethos guerreiro-caçador*. Portanto, difere do sentido *camponês* que permeia a resistência indígena de áreas culturais hispano-americanas.

Em termos conceituais, a *resistência indígena* do índio brasileiro, por vezes, é concebida em termos da concepção de um *campesinato indígena*, proposta que ainda está por ser melhor aprofundada.

(1) Professora-adjunta do Departamento de Ciências Sociais da FFLCH-USP.

Uma coisa é falar de um processo de *acamponesamento* do índio em função da sua adaptação às novas condições de sobrevivência, outra, a de considerá-lo como pertencente a uma cultura *camponesa* engendrando formas específicas de resistência cultural.

Lembremos que a história do Brasil, no seu capítulo relativo à história das relações interétnicas, evidencia que grande número de tribos brasileiras chegou a prestar serviços *de guerra* ao *civilizado dominador*. Mercenários, bons conhecedores dos territórios interiores e das técnicas de sinalização e guerras de emboscada, sabemos de grupos Mundurucu, Bororo, Kayapó que ajudavam na tarefa do massacre e do amansamento de comunidades indígenas hostis.

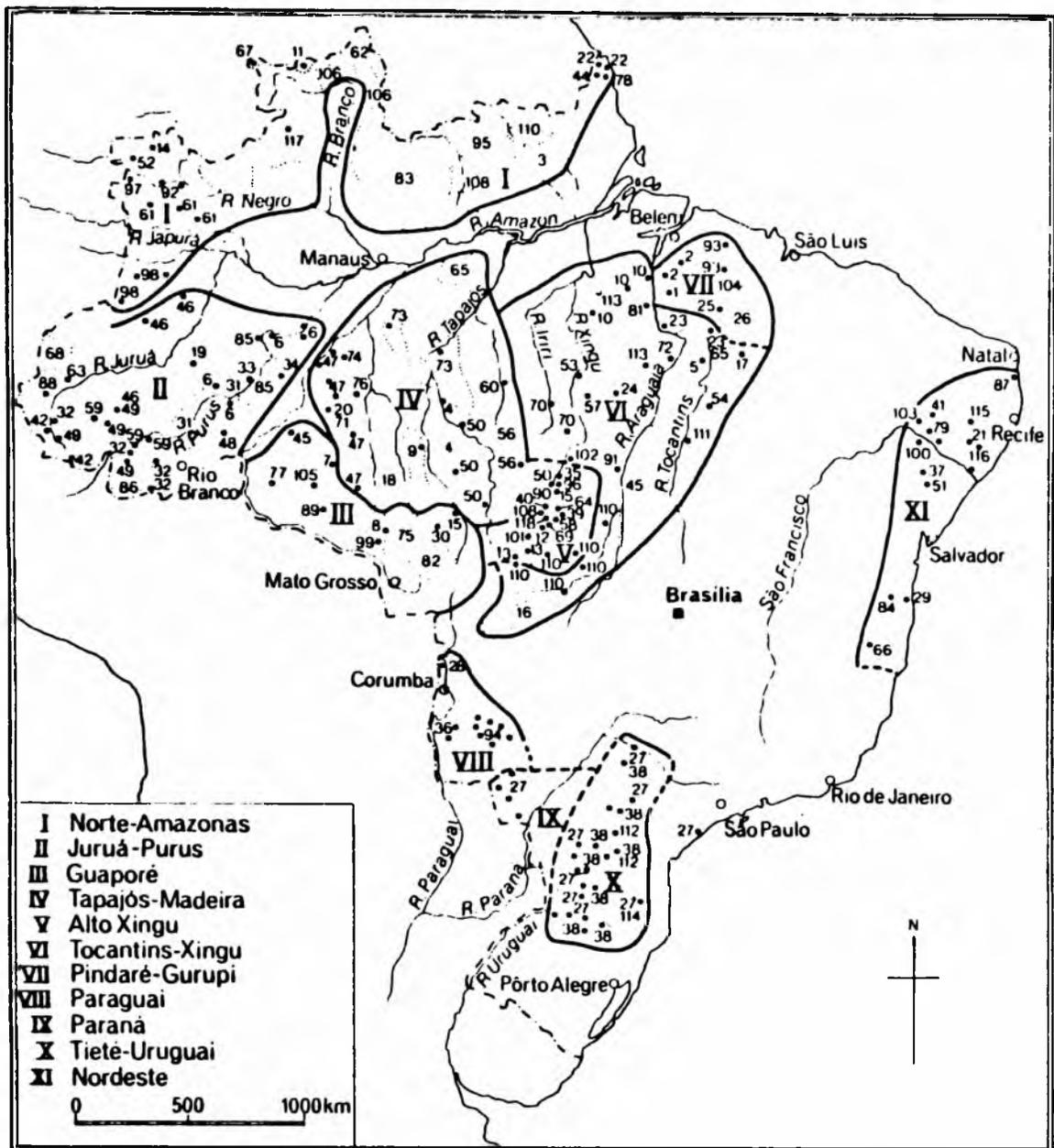
*A resistência cultural* das tribos brasileiras expressa-se por uma grande variedade de processos sócio-culturais que, no seu conjunto, levaram a

um crescente *enquistamento* dos grupos indígenas, em resposta à expansão das frentes pioneiras brasileiras. Este *enquistamento* ou *fechamento* intensificou-se com a *abertura* desordenada do interior brasileiro, primeiro, pela ocupação do planalto central, com a transferência do Distrito Federal do Rio de Janeiro para Brasília, em Goiás; depois, pela política desenvolvimentista da Amazônia, num esforço econômico de grandes proporções realizado pelo governo brasileiro e grandes empresas nacionais e multinacionais ligadas à agropecuária, à mineração e à especulação de terra.

Dada a grande concentração de tribos indígenas atuais na área correspondente à Amazônia Legal, o quinhão da Amazônia que mais



Fonte: DAVIS, S. *Victims of the miracle. Development and the Indians of Brazil*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977.



Fonte: DAVIS, S. *Victims of the miracle. Development and the Indians of Brazil*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977. p. 8-9.

interessa aos projetos governamentais, estas acabaram sofrendo os impactos deste processo por intermédio da invasão das suas terras tradicionalmente exploradas e da remoção forçada das próprias áreas de moradia.

Frente a estas pressões, as sociedades indígenas brasileiras desenvolveram vários processos de *proteção* e regeneração de suas próprias comunidades.

No caso dos índios Bororo do Mato Grosso, sociedade indígena que venho pesquisando desde 1970, a mágoa da perda de tantos pa-

## Map 2. Brazil: Indian groups and culture areas

### Key to indigenous groups of Brazil:

1 Amaneyé	31 Jamamadi	61 Makú	91 Tapirapé
2 Anambe	32 Jamináwa	62 Makuxi	92 Tariána
3 Aparai	33 Jaruára	63 Marúbo	93 Tembé
4 Apiaká	34 Júma	64 Matipuhý	94 Terêna
5 Apinayé	35 Jurúna	65 Mawé	95 Tiniyo-Pianokoto
6 Apurinã	36 Kadiwéu	66 Maxakali	96 Trumai
7 Arara	37 Kaimbé	67 Mayongóng	97 Tukána
8 Arikapú	38 Kaingáng	68 Mayoruna	98 Tukúna
9 Aripaktsá	39 Kalapálo	69 Mehinaku	99 Tupari
10 Asurini	40 Kamayurá	70 Menkranotire	100 Tuxá
11 Awake	41 Kambiwá	71 Moretebi	101 Txikão
12 Awéti	42 Kámpa	72 Mudjetire	102 Txukahamae
13 Bakairi	43 Karajá	73 Mundurukú	103 Uamué
14 Baniwa	44 Karipúna	74 Mura	104 Urubú
15 Beço-de-Pau	45 Karitiána	75 Nambikuára	105 Urupá
16 Borôro	46 Katukma	76 Numbiar	106 Wapitxana
17 Canela	47 Kawahib	77 Pakahanova	107 Wanikyana
18 Cinta-Larga	48 Kaxarari	78 Palikúr	108 Waurá
19 Deni	49 Kaxináwa	79 Pankarare	109 Wayána
20 Diarrói	50 Kayabi	80 Pankarani	110 Xavante
21 Fulmó	51 Kiriri	81 Parakanân	111 Xerente
22 Galibi	52 Kobewa	82 Paresi	112 Xetá
23 Gavião	53 Kokraimoro	83 Parukoto- Xarúma	113 Xikrin
24 Gorotire	54 Krahó	84 Pataxó	114 Xoklêng
25 Guajá	55 Krikati	85 Paumari	115 Xukurú
26 Guajajara	56 Kréen-Akarórc	86 Piro	116 Xukurú- Kariri
27 Guarani	57 Kuben-Kran- Kegn	87 Potiguára	117 Yanomamo
28 Guató	58 Kuikúru	88 Poyanáwa	118 Yawalapiti
29 Gueren	59 Kulina	89 Puruborá	
30 Irantxe	60 Kuruáya	90 Suyá	

Source: "Indigenous Groups of Brazil," in W. Dostal (ed.), *The Situation of the Indian in South America* (Geneva, 1972), pp. 434-42.

rentes, efeito do decréscimo populacional acarretado pela incidência de epidemias, faz com que associem o *civilizado* a um ser perigoso e impiedoso. Evitam-se casamentos mistos, principalmente entre homens Bororo e mulheres *civilizadas*; desprestigiam-se os Bororo que *vivem como Barae* ("civilizados") e que não sabem falar a língua dos antigos; retêm as prerrogativas cerimoniais (insígnias de prestígio, títulos de ancestrais, enfeites plumários tradicionais, conhecimento de cantos e mitos) nas mãos dos que *vivem como Boe* (*Bororo verdadeiros*); persistem em padrões de distribuição de alimentos e de outros

recursos materiais segundo valores de uma economia tradicional; enganam e burlam o *civilizado* por ocasião das trocas interétnicas; realizam cerimônias funerárias congregando parentes de muitas aldeias, ocasiões em que os *civilizados* devem total submissão aos chefes cerimoniais Bororo; incutem nas crianças o medo do **Baraedo**; acham-se no direito de enganar os **Barae**, pois estes não cumpriram as suas promessas; e, segundo os mitos, arrependem-se de tê-los criado e de terem-se submetido a seres incontrolláveis e desrespeitosos.

O Bororo quer as posses do *civilizado*, mas não quer ser *civilizado*. O **Baraedo** matou muitos Bororo por causa do “*meriri*” termo que significa *metais preciosos*, o que se explica pela história do contato interétnico iniciado por ocasião da exploração do ouro em Mato Grosso, em 1719. “*Meriri*” também significa *dinheiro*, remédio mágico que tudo pode. E os **Barae**, juntamente com todos os seus bens — o gado bovino, o cavalo, a galinha, o cachorro doméstico, a mandioca, a cana-de-açúcar, o dinheiro, a roupa, os utensílios de ferro — pertencem a um clã Bororo de pouco prestígio social já que, por sua imprevisibilidade, nem o **Baraedo** nem o “*meriri*” que ele tanto procura, podem ser vistos como garantias de benefícios para as comunidades. Em oposição, o prestígio ainda continua associado à generosidade e à partilha dos recursos materiais, decantadas pelas belas *falas* dos grandes homens.

Dada a virulência do processo de ocupação dos territórios indígenas por parte dos *civilizados*, aumenta o ritmo das transformações sofridas pelas sociedades indígenas. O fato de estarem resistindo aos impactos provocados pela expansão da sociedade nacional brasileira não significa que deixem de arcar com graves custos ou dificuldades de reorganização da vida social em suas comunidades.

Torna-se urgente documentar estes processos com o maior rigor etnográfico, embora seja indispensável inserir esta Etnografia num quadro mais geral de processos que valeria a pena considerar no caso, algumas características dos processos sociais que afetam a Amazônia Brasileira, cuja compreensão não poderia prescindir de alguns marcos históricos relativos à sua ocupação.

Sabemos também que a Amazônia, além de índios, é ocupada por contingentes *camponeses*, igualmente submetidos ao impacto de processos de usurpação de terras, mas cuja adaptação se reflete num alto grau de dispersão territorial, ao contrário dos contingentes *índios*.

A condição jurídica do índio brasileiro, os projetos de desenvolvimento econômico afetando territórios indígenas, a representação



política do índio junto ao Estado brasileiro e demais questões correlatas só podem ser devidamente avaliadas quando inseridas no contexto dos complexos processos sociais que afetam a população brasileira. Delineá-los é tarefa por demais difícil, razão pela qual me contentarei em resgatar apenas alguns elementos históricos e sociológicos pertinentes à história da ocupação da Amazônia. Trabalho mais abrangente e profundo sobre o mesmo tema implicaria em uma síntese multi e interdisciplinar que ainda está por ser feita.

## CARACTERÍSTICAS DOS PROCESSOS SOCIAIS

- *Delimitação e Características Geopolíticas da Amazônia*

*“A Bacia Amazônica é o maior sistema hidrográfico do planeta com uma área de 7 milhões de km<sup>2</sup>, que correspondem a 2/5 da América do Sul. Desse total, 4,8 milhões de km<sup>2</sup> formam a Amazônia brasileira, área que corresponde a 69% do território do país. O perímetro da bacia amazônica abarca as regiões norte, noroeste e sudeste do continente, englobando, além do Brasil, grande parte da Venezuela, Colômbia, Equador, Peru e Bolívia. A Amazônia representa 1/5 da disponibilidade mundial de água doce, 20% das reservas florestais do planeta e seu principal reservatório de oxigênio.” (Almeida Mello, 1987)*

*“Comparativamente aos demais Estados condôminos, o Brasil ocupa uma posição geográfica privilegiada na Bacia Amazônica. O país tem 69% da área total, serve de recipiente para todas as suas águas, controla sua desembocadura no Atlântico e tem limites com os demais países amazônicos, à exceção do Equador. Entretanto, embora represente 3/5 do território nacional, a Amazônia brasileira tem uma população inferior a 8 milhões de residentes (1986), dos quais 1/3 estão concentrados em Belém e Manaus. O extrativismo e a agropecuária são as principais atividades econômicas da região. Os recursos minerais, ainda não totalmente pesquisados, são imensos (ao sul do Pará, a província mineral dos Carajás, a hidroelétrica de Tucuruí). com uma geopolítica interna de valorização do espaço amazônico se articula uma geopolítica externa de projeção continental que tem, como uma de suas metas, a presença brasileira no Caribe e no Pacífico.” (Almeida Mello, 1987)*

- *A Ocupação da Amazônia: aspectos históricos*

Num rápido retrocesso histórico, lembremos que a estrutura agrária brasileira sempre se baseou em grandes propriedades, primeiro, à base do trabalho escravo, preponderantemente negro, depois, com base no trabalho livre de imigrantes, mestiços, índios destribalizados e negros libertos.

Para a Coroa Portuguesa, a Amazônia, além de uma vasta área propícia à indústria extrativa, representava uma via importante de acesso a remotas áreas interioranas, que cabia proteger de possíveis invasões por parte de representantes da América Espanhola. Por isto, erigiram-se fortes militares e missões religiosas que não poderiam deixar de interferir sobre os padrões de ocupação territorial dos grupos indígenas da área. Estes, quando não eram dizimados ou demograficamente reduzidos por epidemias trazidas pelos colonizadores, acabavam por se submeter à catequese religiosa e laica, relocar suas comunidades, engajar-se como mão-de-obra em atividades de coleta e perder o controle de vastos territórios de exploração. O desfecho do processo foi a sua crescente dependência econômica em relação ao branco e seu gradativo endividamento junto aos comerciantes, que lhes traziam facas, roupas, sal, cachaça etc., em troca dos produtos coletados<sup>(1)</sup>.

Se o período de 1600 a 1759 correspondeu à expansão portuguesa, a guerras, à catequese militar e religiosa dos indígenas da área, o compreendido entre 1759 e 1840 teve como características principais a expulsão dos jesuítas, a intensificação do extrativismo e a afirmação do poder secular comercial. A área era rica em madeiras, salsaparrilha, guaraná, poaia, caça e pesca, embora o cultivo fosse incipiente<sup>(2)</sup>.

---

(1) *Segundo Galvão, no século XVI, deu-se início a um processo de dizimação das populações indígenas ribeirinhas aos grandes rios da Amazônia, nas várzeas, ocupadas pelos portugueses. Seus remanescentes refugiaram-se em áreas mais inóspitas, as terras firmes, onde, por vezes, chegaram a confederar-se, formando novos aglomerados, contra o intruso civilizado, o que engendrou processos de readaptação recíproca e transculturação entre as culturas tribais de origens históricas, lingüísticas e geográficas muito diversas. Se, em 1900, o Brasil contava com uma população dividida em 230 grupos tribais, a intensificação dos contatos interétnicos e a perda dos territórios tribais chegou a reduzi-los a 87 grupos, em 1950. Os indígenas de algumas regiões tais como o rio Negro e o rio Içana revidaram a estas pressões do civilizado organizando movimentos nativistas desde 1834 (Galvão, 1979, p.30).*

(2) *Em determinado momento da história de suas relações com o branco, os Mundurucu produziam a farinha de mandioca consumida pelos regionais não-índios que, sem condições para fazerem suas próprias roças, obtinham alimento por meio da troca de instrumentos de ferro, artigos manufaturados e outros recursos muito apreciados por estes índios. Tais trocas propiciaram a crescente dependência e o endividamento comercial dos Mundurucu, atrelando-os inclusive às atividades de exploração da borracha. (Murphy, 1960).*

O apogeu do extrativismo deu-se com o **boom** da borracha, no período de 1840 a 1920, quando o trabalho da extração era realizado por algumas populações indígenas e contingentes de nordestinos advindos do Maranhão (Martins, 1981, p. 49). Os efeitos deste processo redundaram na inserção cada vez maior dos indígenas na teia de relações paternalistas com a classe dominante, representada por comerciantes, coronéis e latifundiários. Segundo as observações de MURPHY (1960), o **boom** da borracha deixou marcas indeléveis sobre a vida dos índios Mundurucu, parte dos quais trabalharam em seringais, passando a morar junto aos fornecedores brancos, dispersando as antigas aldeias.

A **Pax** (paz) comercial imposta pelo dominador branco na Amazônia acarretou, além da dispersão de comunidades indígenas, a coexistência de grupos tradicionalmente afastados ou mesmo hostis, alterando, em muito, os seus padrões de sociabilidade, produção e reprodução. Diluíram-se, rapidamente, as formas de organização política tradicionais centradas na guerra, e difundiu-se a prática da submissão a chefes brancos, ou a índios, homens de sua confiança, comprometendo-se, de maneira irreversível, a sua autonomia política.

- *A Situação Atual da Amazônia*

Conforme Martins, o Estatuto da Terra, imposto após o golpe de 1964, sob pressões americanas, visava medidas que modificassem a estrutura fundiária quando ocorressem tensões que pudessem conduzir a revoluções como a cubana (Martins, 1981, p. 95). A grande área, disponível para a remoção e assentamento de camponeses, desalojados pela concentração da propriedade ou removidos de áreas de tensão, era, exatamente, a área que correspondia à Amazônia e a partes do Centro-Oeste, sobretudo Mato Grosso, onde, conseqüentemente, passaram a se concentrar muitos lavradores, posseiros e pequenos proprietários expulsos de outras terras (Martins, 1981, p. 96; 105).

Pouco depois, esta política foi abruptamente alterada, passando a privilegiar não os desprovidos de terras, mas as grandes empresas que, por incentivos fiscais, eram estimuladas à implantação de grandes projetos agropecuários e de empresas mineradoras nacionais e multinacionais. Com isto, exacerbou-se o processo de concentração fundiária, propiciado pela abertura de um sistema rodoviário, visando desenvolver, a partir da década de 70, a região de



Fonte: MATTOS, C.M. *Uma geopolítica Pan-Amazônica*. Rio de Janeiro, José Olympio Editora, 1980. p. 70.

Altamira. Segundo Almeida Mello, existe uma relação entre esta geopolítica de integração interna de valorização do espaço amazônico, mediada pela implantação do sistema rodoviário, e as estratégias de projeção externa do Brasil, tendo em vista o controle de suas fronteiras. Sob o ponto de vista geopolítico, o Projeto Calha Norte, por exemplo, nada mais é do que uma das estratégias elaboradas pelo Brasil para consolidar o acesso à área da Guiana e do Suriname (área de acesso norte), visando projetar-se externamente em direção ao Caribe.

A rapidez da sua aprovação pela Presidência da República e da sua implementação, apesar das fortes reações das entidades de apoio ao índio e da sociedade civil, preocupadas com os efeitos deletérios desta apressada ocupação militar em área de exploração dos índios Yanomami, deixa entrever que se trata de um esforço governamental e privado de objetivos estratégicos: impedir uma hipotética intervenção soviética que, apropriando-se da questão indígena, pudesse desestabilizar a fronteira brasileira (Santilli, 1987, p. 22). Se a tática da ocupação militar e da defesa de fronteiras só po-



formações, que podem, ou não, redundar em sucesso. “*Nem sempre (ou quase nunca), as políticas de ocupação resultam em desenvolvimento efetivo.*” (Santilli, 1987, p. 6), fato sobejamente constatado, não só pela história de ocupação da Amazônia, mas da de todo o território nacional.

Evidentemente, a rapidez do processo de ocupação e de desenvolvimento empresarial em grande escala exarcebou o número e a violência dos conflitos pela terra, coisa que se refletiu no grande número de decretos presidenciais visando a reforma agrária em áreas de tensão eclodindo em todo o território nacional (Martins, 1981, p. 96-99). E mais do que isso. As tensões sociais de outras partes do País, causadas pelo acentuado processo de concentração fundiária afetando o Brasil como um todo, instigou novas correntes migratórias do Sul e do Sudeste brasileiros em direção à Amazônia Ocidental, e do Nordeste, para a Amazônia Oriental (Martins, 1981, p. 119). Imagine-se as dificuldades de ajustamentos recíprocos entre representantes de áreas culturais, classes sociais e origens étnicas em nome de projetos de colonização e de desenvolvimento promulgados por um Estado autoritário que, desprovido de recursos, optou por liberar a Amazônia à ocupação dos interesses empresariais nacionais e multinacionais. Tal opção, apesar de todas as tensões sociais que acarretou para os camponeses e os indígenas, obedeceu à lógica do Estado:

- 1º) garantiu a ocupação humana de uma imensa área, de grande importância geopolítica, mesmo que a custos sociais altos e indesejáveis;
- 2º) propiciou a garantia da implantação de insumos mínimos que pudessem garantir o abastecimento de contingentes humanos de áreas interioranas muito isoladas, junto a fronteiras e outros pontos estratégicos do território nacional, visando assegurar a integridade do território nacional e a expansão das zonas de influência brasileira no continente sul-americano.

- *Camponeses e Índios: um destino comum?*

De acordo com José de Souza Martins, especialista no estudo da realidade agrária brasileira, poderíamos imaginar uma trajetória social comum entre *posseiros* (camponeses) e *índios* brasileiros da Amazônia Brasileira, tendo em vista uma dinâmica social típica,

característica não só à região amazônica, mas a todo o território brasileiro.

Esta lógica baseia-se nos efeitos sociais acarretados pela renda fundiária, redundando numa lógica de concentração de terras e de expulsão sistemática de camponeses e índios das terras que ocupam. As frentes *pioneiras*, expressão de processos de incorporação de novas regiões pela economia de mercado, associadas a empresas agropecuárias, mineradoras, imobiliárias, comerciais etc., consideram a terra como mercadoria. Já nas frentes de *expansão*, representadas por contingentes humanos ainda não-integrados nas frentes *pioneiras*, a vida econômica não está baseada primordialmente nas relações com o mercado. Há uma dinâmica de interdependência entre as frentes de expansão e as frentes pioneiras, já que o fornecimento de excedentes produzidos pelas frentes de expansão só assumem valor de troca na economia de mercado. Camponeses e índios brasileiros ocupam áreas que correspondem a *frentes de expansão*, bem como a áreas de interesse geopolítico, subordinados ao Estado, que podem, ou não, implicar em interesses econômicos. Quando são de interesse econômico, na medida em que ocupam terras devolutas e terras tribais, camponeses e índios são frequentemente atingidos por *frentes pioneiras* que, apropriando-se da terra, expulsam os seus ocupantes (Martins, 1975, p. 43-50).

*“Posseiros e índios desejam a ocupação e o usufruto da terra, não a sua propriedade enquanto mercadoria. Contudo o posseiro é produto da expansão do capital, o índio não o é; o posseiro pode ser indenizado pelo seu trabalho, como um dos recursos para removê-lo da terra pretendida pela fazenda ou empresa. o índio não pode. A terra é sagrada, nela se baseia a organização tribal”* (Martins, 1981, p. 117)<sup>(1)</sup>

A partir desta perspectiva, o índio constitui um entrave aos desdobramentos históricos da lógica da renda fundiária, já que, incidindo sobre as frentes de expansão, acaba gerando tensões entre estas e as sociedades indígenas (Martins, 1975, p. 47). Desta forma, o camponês está fadado a disputar com o índio a terra necessária para ele, membro da frente de expansão, e para o índio, indis-

---

(1) Segundo a legislação brasileira, as terras tribais são propriedade da União, enquanto os índios detêm a sua posse e usufruto. Por esta razão, cabe ao governo federal providenciar as garantias da integridade destas terras indígenas por meio da decretação, delimitação e demarcação de reservas destinadas à ocupação e exploração dos índios.

pensável à manutenção de um patrimônio fundiário que garanta poder permanecer “*fora*” do mundo capitalista civilizado, cujos valores ele, veemente, rejeita.

Do ponto de vista da mobilidade física e social, o camponês é, antes de mais nada, um *nômade*, deslocando-se rapidamente de uma para outra área do território nacional, para trabalhar como mão-de-obra barata em fazendas ou empresas e cultivar um pequeno pedaço de terra. Com o cultivo, visa a sobrevivência de si mesmo e de sua família, além da venda de excedentes comerciáveis para a compra de recursos indispensáveis, endividando-se e submetendo-se, pelo voto, a chefes políticos locais ou regionais, por vezes, pelo mero direito de morar em um pequeno pedaço de terra (Martins, 1981, p. 45; 47).

O mesmo não ocorre com o índio. Este podia locomover-se mais livremente antes do controle estatal instaurado por meio das *reservas*, administradas por chefes de Postos Indígenas e missionários que, encarregados de zelar pelo seu funcionamento interno e pela integridade física dos índios, seus *tutelados* (vide adiante a seção: O Índio e o Estado), passaram a interferir nos padrões de mobilidade espontâneos de índios e comunidades indígenas inteiras.

Em inícios deste século, registraram-se numerosas migrações espontâneas por parte de grupos indígenas, por vezes geradas por decisões internas, por vezes, decorrência da pressão exercida por colonos, lavradores, garimpeiros, criadores de gado e pequenos proprietários. Tais migrações remontam ao século XVI, quando grandes contingentes Tupinambá migraram para o Norte do País, para, em seguida, embrenhar-se nas áreas interioranas mais afastadas, inacessíveis ao *civilizado*, geralmente áreas de *terra firme*, junto a cabeceiras de rios. Com isso, houve a redistribuição espacial dos grupos, grande redução demográfica e profundas transformações sócio-culturais (reaglutinação por intermédio de novas alianças e aculturação intertribal) em áreas de *terra firme*, geralmente menos bem aquinhoadas em termos de solos cultiváveis do que aquelas que tradicionalmente lhes era dado explorar.

O avanço desordenado das frentes de expansão, fruto da concentração fundiária na zona litorânea, exacerbou as tensões entre índios e *civilizados*. A construção de ferrovias e linhas telegráficas, visando a abertura de áreas do Brasil interiorano, incidia em territórios de ocupação de indígenas que reagiam violentamente. A

exacerbação das tensões levou à fundação do Serviço de Proteção aos Índios e à criação das primeiras reservas indígenas pelo marechal Rondon, representante do governo federal. Garantir a integridade das populações tribais naquele momento (segundo o lema "*morrer, se preciso for, matar (o índio) nunca!*") significava atribuir-se o direito, por parte do Estado, em interferir nos destinos e nas terras dos grupos indígenas brasileiros, em nome de valores humanitários reiterados pela população urbana da época. Segundo a visão positivista deste humanitarismo, os índios deveriam ser sistematicamente atraídos, pacificados e ensinados a integrar-se como mão-de-obra na sociedade nacional. Por outro lado, algumas destas *terras* indígenas, ao se subordinarem ao governo federal, acabaram por assumir importância estratégica para o Estado brasileiro ao mesmo tempo em que a sua salvaguarda, implicando na proteção dos seus ocupantes, as comunidades indígenas, passaram a desfrutar de uma política ideal de cunho protecionista, internacionalmente muito elogiada. Infelizmente, tal política acabou sendo desvirtuada, pois o antigo Serviço de Proteção ao Índio—S.P.I., posteriormente substituído pela Fundação Nacional do Índio—FUNAI, acabou por vender ou mesmo considerar como *territórios vazios, não-ocupados por índios* numerosas glebas, quando se tratava de fazer acordo com grandes empresas, projetos tecnocráticos e latifundiários de grande influência regional. O processo atual de avanço das frentes civilizadas é tão rápido que torna inútil qualquer tentativa efetiva de proteção das reservas mutiladas por rodovias, cercas e demais modalidades de invasão.

Segundo Cardoso de Oliveira, os Postos Indígenas, sediados nas reservas Terena e Tukano, teriam propiciado condições de resistência à assimilação destas duas tribos, já integradas na estrutura sócio-econômica regional (Cardoso de Oliveira, 1978, p. 26-27). A atuação dos Postos teria possibilitado a *regeneração* das condições demográficas necessárias à continuidade de formas de aliança tradicionais. Trata-se pois de influência favorável à manutenção dos padrões culturais indígenas. Segundo nossas próprias observações entre os índios Bororo, cobrindo um período que vai de 1970 a 1986, os Postos bem como as missões chegaram, por diversas vezes, a dificultar ajustes migratórios tradicionais dos Bororo. Indispensáveis à preservação da dinâmica da vida tradicional desta tribo, as flutuações, em termos de migrações temporárias ou mesmo-mudanças de uma para outra aldeia da mesma tribo, devem ser autorizadas pelos

chefes de Posto e pelos missionários, mormente quando envolvem deslocamentos para centros civilizados. Desta perspectiva, também ocorrem adaptações por *supressão* dos padrões indígenas tradicionais.

Conforme as pressões externas sobre as reservas indígenas, os Postos podem adquirir o caráter de *refúgios*, garantindo os mínimos vitais à sociabilidade tradicional indígena. O índio, por encontrar barreiras sociais, não poderia diluir-se no mundo dos *civilizados*. Quando deseja integrar-se, o faz de forma seletiva, desenvolve estratégias próprias ainda pouco estudadas pelos antropólogos. Embora tenham emergido lideranças indígenas em nível regional e nacional por influência da Igreja, constata-se uma grande defasagem entre as concepções dos jovens líderes indígenas, que vivem *fora* das suas comunidades de origem, e as dos chefes comunitários, os *velhos*, que conduzem os processos políticos ao nível local. As lideranças *jovens* utilizam estilos e imagens da oratória muito mais *civilizadas* do que *indígenas*. Expressam a adaptação, por parte do índio, às instituições políticas e religiosas da sociedade brasileira, que o transformam num *índio* genérico, o meio de barganhar pela proteção oficial, claramente estabelecida por lei.

O camponês, apesar de desfrutar de uma situação jurídica muito indefinida e encontrar-se como "*anomalia, como pessoa que está numa situação provisória.*" (Martins, 1981, p. 105) está, em termos culturais, muito mais *dentro* do sistema do que o índio, por sua vez, aquinhado com uma legislação mais definida. É que o camponês, quando perde as suas terras, perde apenas as suas condições de trabalho e os frutos da energia nelas dispendidos, visando o seu sustento e o de sua família. Diferentemente do índio, o camponês pode regenerar o seu modo de vida com relativa facilidade em qualquer outro pedaço de terra, que corresponda aos mínimos de produtividade. Isto porque, integrado nos padrões culturais, sociais e tecnológicos predominantes, o camponês pode regenerar as suas formas de sociabilidade, vigentes na maior parte das áreas rurais brasileiras, e baseadas nos mesmos padrões de clientelismo, coronelismo e compadrio, cultivado à base de uma tecnologia rudimentar e um catolicismo rústico.

Já o índio, quando desalojado e removido de suas terras, considera-se desvinculado de sua própria condição de existência física e espiritual, um perdedor de um *si mesmo*, indissolavelmente ligado

às terras. Nelas, dormem os ossos dos seus ancestrais que regeneram os recursos que alimentam, embelezam e dignificam a convivência dos vivos. Daí a resistência à remoção, a luta pela manutenção das reservas e o empenho em recriar, modificar e viabilizar os padrões culturais mais importantes dos grupos, gerando um fluxo cultural *justaposto* – mas nunca *dentro* – da história cultural do dominador *civilizado*.

O índio, apesar de atrelado aos avanços e recuos das frentes de expansão e sujeito à superexploração<sup>(1)</sup>, considera-se ligado a uma tradição pré-colombiana muito específica, irreduzível e imorredoura. Esta, metamorfoseada por aparências históricas inovadoras, continua resguardando o núcleo da sua auto-imagem, base dos seus movimentos de resistência e de suas reivindicações. Em vez de migrar, como o camponês, o índio *enquista-se* nas terras comunitárias que lhe restaram nas reservas junto aos Postos e às missões, oficialmente encarregados de zelar por seus interesses. Eis uma tarefa difícil de ser cumprida, face aos impactos das *frentes de expansão* e das influências mais deletérias dos interesses empresariais.

O *enquistamento* visa garantir a persistência de comunidades indígenas *ocupantes de terras invendáveis*, o que, como não poderia deixar de ser, as torna um evidente obstáculo aos avanços da sociedade nacional. A pacificação, sedentarização e intensificação do cultivo impostas por meio das *reservas* a sociedades indígenas, tradicionalmente guerreiras, sazonalmente migrantes, nem sempre redundaram no aumento das suas chances de sobrevivência, segundo GALVÃO (1979). É necessário lembrar também que este processo de *enquistamento* ou *fechamento* já é fruto da reação dos efeitos negativos do contato interétnico. Antes da interferência do *civilizado*, presume-se que tenha ocorrido maior número de flutuações populacionais, migrações sazonárias e deslocamentos espontâneos entre aldeias e regiões diversas, propiciados por incursões guerreiras, atividades de caça e de coleta etc. Com a intrusão do dominador, as populações indígenas foram compelidas a novas formas de ocupação do espaço e a ritmos de trabalho diversos. E, dos grupos tribais que lograram sobreviver na nova ordem, exigiu-se

---

(1) Segundo Martins, na troca desigual, "um índio que mais vende do que compra. . . produz o lucro extraordinário próprio da situação de superexploração, recebendo pelo produto do seu trabalho mercadorias cujo valor é menor do que o valor que criou. . . essa lógica perversa do capital atenua o impacto da mercadoria e do mercado nos grupos tribais, ao mesmo tempo que os obriga a recriarem suas condições de subsistência segundo suas próprias tradições, ainda que adaptadas" (Martins, 1986, p. 28).

formas profundas e rápidas de transformação sem que, com isto, deixassem de persistir certas atividades, geralmente de cunho ritual, modificações, por vezes, exacerbadas de padrões cerimoniais indígenas tradicionais. Mesmo as culturas indígenas menos isoladas são apenas *parcialmente* integradas, embora, sob o ponto de vista econômico e político estejam se abastecendo, cada vez mais, com recursos materiais e tecnológicos *de fora*, comprados a dinheiro ou trocados nos núcleos de ocupação civilizada<sup>(1)</sup>.

A dinâmica das relações entre *civilizados* e *índios* não pode ser reduzida à dinâmica das relações entre classes sociais. Bonfil concebe-a como uma relação dialética entre culturas indígenas e nacionais (Bonfil, 1981, p. 97), e, Cardoso de Oliveira, como sistemas de "fricção interétnica"<sup>(2)</sup>. razão pela qual, segundo as circunstâncias, apesar de sua *pobreza*, compartilhada enquanto classe de explorados, camponeses e índios podem vir a opor-se uns aos outros, deixando, assim, de ter um destino comum.

## O ÍNDIO E O ESTADO

Segundo a Constituição, o índio não pode exercer todos os seus direitos de cidadão. Na medida em que dispõe de uma capacidade jurídica apenas *relativa*, necessita de um tutor, que deve zelar pelos

---

(1) *Os estudos sistemáticos de Posey entre os Kayapó e os demais ecólogos culturais que trabalharam na Amazônia Brasileira, principalmente Gross, revelam a importância assumida por determinadas tradições culturais em especial, de cunho cerimonial, para as condições de sobrevivência das comunidades indígenas da atualidade. Trata-se, na verdade, de outros modos de produção, que, além de gerarem satisfação ética e estética, se justapõem ao sistema de produção do dominador, o sistema de produção capitalista. Segundo nos demonstram os estudos recentes feitos na Amazônia, a capacidade de suporte destes modos de produção tradicionais de natureza tribal envolve um sofisticado planejamento espaço-temporal das atividades de produção, da política demográfica das formas de ocupação do espaço físico visando a obtenção de recursos diversificados espalhados pelos territórios indígenas. A sofisticação destas técnicas adaptativas aos seus respectivos microambientes é totalmente ignorada pelos administradores civilizados o que, acrescido das invasões das reservas, inviabiliza a manutenção da dinâmica de abastecimento tradicional, dolorosamente interceptada por perdas territoriais e pela imposição de novos padrões de trabalho.*

(2) *A concepção de "fricção interétnica" seria o equivalente etnológico à concepção sociológica de "luta de classes" (Cardoso de Oliveira, 1978, p. 85). (...) "Como os fins tendem a ser contraditórios (pela própria natureza do 'sistema interétnico'), podemos dizer que — pelo menos em determinados momentos — a sobrevivência indígena, bem como sua integração regional, será função da não articulação dos regionais com referência a seus próprios fins" (Cardoso de Oliveira, 1978, p. 89). Associada à idéia de "sistema interétnico" está a de "potencial de integração", idéia esta do autor que se assemelha à de "potencial de adaptação", muito trabalhada pelos ecólogos culturais (Sahlins, 1966).*

seus interesses. A tutela do índio cabe a representantes autorizados pelo Estado, os integrantes da FUNAI, e a certas ordens religiosas por ele determinadas, que mantêm missões nas zonas interioranas do Brasil.

Os interesses do índio foram considerados relevantes apenas durante o período inicial de existência do Serviço de Proteção ao Índio—S.P.I., ao tempo em que era vivo o marechal Rondon, o seu fundador. Após 1930, dado o pouco prestígio de Rondon junto ao governo Vargas, o S.P.I., por falta de verbas, deixou de corresponder às expectativas, primando pela corrupção, pelo que acabou tendo que ser extinto. Em 1967, foi substituído pela Fundação Nacional do Índio—FUNAI, que logo tentou restabelecer a credibilidade do órgão com a criação de diversos parques, em áreas ocupadas por grupos tribais. Contudo, esta política durou pouco para ser substituída por outra, que visava integrar os índios, do modo mais rápido possível, como mão-de-obra para uma tarefa nacional gigantesca: a abertura e o desenvolvimento da Amazônia (Davis, 1977, p. 56). Reintroduzida a *renda indígena*, que havia causado fortes críticas durante os últimos anos de existência do S.P.I., exigiu-se o trabalho forçado dos índios para o Posto, sem que estes se beneficiassem dos lucros. Auspiciada pela própria FUNAI, a *renda* visava transformar os Postos em empresas lucrativas, com o objetivo de pagar funcionários, projetos agropecuários desenvolvidos em qualquer área indígena, em coordenação com o programa de abertura de estradas, que exigia a rápida contatção, pacificação e remoção de tribos hostis (Davis, 1977, p. 57-58).

Apesar de toda a legislação favorável ao índio, a prática confirma que, nos momentos críticos, a FUNAI tende a se omitir nos assuntos que interessam ao índio, seja por ordem de instâncias oficiais *superiores*, tal como o Conselho de Segurança Nacional, seja por pressões bem organizadas de latifundiários e grandes empresários.

A omissão da FUNAI vai contra os interesses dos seus tutelados, os indígenas, razão pela qual as entidades de apoio ao índio brasileiro têm se empenhado em cobrar constantemente, aos seus representantes, os deveres decorrentes da tutela.

Segundo Dallari, as riquezas do subsolo brasileiro interessam principalmente a empresas estrangeiras, favorecidas pelo complexo militar-tecnocrático, que decide os destinos do País, contando com a anuência da própria FUNAI (Dallari, 1985, p. 56-57). Esta prática governamental contradiz a própria Constituição e o Estatuto do Índio.



Do mesmo modo, a construção das grandes hidrelétricas, que inundam amplos territórios, tradicionalmente ocupados pelas populações indígenas, associada à mineração intensiva, tornam extremamente penosas as novas condições de sobrevivência dos índios que, removidos compulsoriamente de suas terras de origem, poderão ou não lograr suportar os impactos das doenças e da desorganização social, invariavelmente associados a tais práticas de interferência governamental.

## A CONSCIÊNCIA DO PROCESSO

- *Imagens e Estereótipos do Índio Brasileiro*

Segundo Cardoso de Oliveira, os índios são alvo de vários estereótipos elaborados em função do desconhecimento da realidade que vivem. São vistos como *bons, ingênuos*, posição que, inspirando-se na literatura romântica brasileira, caracteriza a imagem do índio por parte do homem das cidades. Já para o homem rural, ele é *perigoso, ruim*, em função das constantes tensões em que vive com os representantes de determinadas sociedades tribais (Cardoso de Oliveira, 1978, p. 65-72).

Nas cidades, apesar das campanhas de esclarecimento quanto aos problemas do índio, apoiadas pelos meios de comunicação de massa, pouco se consegue em termos de pressões reais sobre as autoridades governamentais, já que os impactos mais deletérios sobre os índios são desencadeados por grupos econômicos regionais, pouco controláveis pelo governo central (Cardoso de Oliveira, 1978, p. 69).

Em áreas interioranas como o Mato Grosso, por exemplo, mais próximas dos focos de tensão entre latifundiários, posseiros e índios, os mesmos meios de comunicação, em especial o rádio e o jornal, são utilizados para desencadear campanhas *contra* os índios. O objetivo é expulsar os *poucos* remanescentes indígenas, que *não trabalham* as terras tão vastas e tão boas das reservas, já que, geralmente, são menos erodidas e depredadas do que as do *civilizado*. Este argumento reflete a "*mentalidade estatística*" (Cardoso de Oliveira, 1978, p. 71), realçando a grande quantidade de *civilizados* sem terras e tantas terras ocupadas por tão poucos índios. Outro argumento que instiga à agressão e à violência locais contra os índios é o de que seria necessário aumentar a produtividade para obter lucros o mais rápido possível, para que possam

funcionar as empresas estabelecidas em áreas tidas como *vazias* mas que, na verdade, constituem territórios de exploração do índio, conforme a "*mentalidade empresarial*" (Cardoso de Oliveira, 1978, p. 73). E, mais do que isto, os índios devem pagar, e realmente o fazem, por meio da *renda indígena*, reinstaurada pela FUNAI, pelos benefícios que recebem do governo. Fica patente, portanto, que a política indigenista oficial do governo brasileiro inspira seus argumentos numa mentalidade própria aos detentores das grandes empresas.

O problema mais sério é que estes estereótipos são sistematicamente regenerados pelo processo de socialização informal e formal das crianças brasileiras. Pertencer ou não a uma família de advogados, residente em São Paulo, de grandes empresários ou posseiros, na Amazônia, é um ponto de partida decisivo para o processo de desenvolvimento por parte da criança *civilizada* de atitudes frente aos estímulos sociais associados ao índio:

- a convivência imaginária, representada por filmes, campanhas televisionadas, livros didáticos e de recreação, dias de comemoração ao índio celebrados nas escolas;
- ou
- à convivência real, representada por vivências de relações interétnicas mais ou menos tensas.

#### – *O Índio nos livros didáticos*

Nos livros didáticos oficiais, adotados em toda a rede de ensino público, o índio aparece como um índio genérico, embora as ilustrações correspondam a traços culturais de cultura Tupi. Nada se diz a respeito de eventuais diferenças lingüísticas e culturais, negando-se assim a sua grande variedade cultural. Esta só poderia ser transmitida às crianças se não fosse dificultado falar dos diversos *espaços* físicos – portanto, terras – e diversas histórias de relações com o branco – portanto, agressões, massacres e violências – responsáveis por tais diferenças culturais<sup>(1)</sup>

---

(1) Quando tive a oportunidade de participar de um programa de televisão destinado a um público infantil, não me foi permitido mencionar que os índios atuais tivessem problemas de terras, já que o interesse era divulgar diferenças culturais de costumes exóticos, rotinas diárias e formas de vida religiosa. A proibição tinha vindo do governador do Estado de São Paulo, o sr. Paulo Maluf.

– *A história do Brasil e o Índio*

Nos livros de história do Brasil, o personagem *Índio* aparece apenas nas primeiras páginas, quando oferece alimentos e assiste à primeira missa católica com os portugueses, que haviam vindo com o descobridor destas terras do *pau-brasil*, Pedro Álvares Cabral. Nas páginas subseqüentes, *Índio* desaparece. Não é de se estranhar pois, que, quando chegam às nossas universidades, os estudantes não deixem de perguntar: “*Mas estes índios aí, de que você tanto fala, estes. Bororo? Eles já não acabaram?*”

– *O Índio na literatura infantil*

A literatura infantil brasileira ligada ao índio também tende a privilegiar mitos e lendas, que, *adaptados* ao pequeno público, são muito bem ilustradas sob ponto de vista estético, nem sempre correspondendo a desenhos fiéis à realidade etnográfica. A interpretação de mitos, se já é difícil para especialistas adultos, acaba gerando estereótipos nas crianças não-indígenas, em função do caráter bizarro e incompreensível das histórias demasiado desligadas das suas experiências de vida. Por que esta predileção por mitos se, em nossas escolas, também não nos valeríamos de trechos densos e sofisticados do Velho ou do Novo Testamento (adaptados aos *catecismos* quando destinados aos jovens) para falar de nossa própria sociedade? Acredito que a ênfase em mitos realça uma intenção de *alheamento* da criança em relação ao índio. Procurar ver no índio expressões *míticas* ou *estéticas* constitui, na verdade, uma forma de relegá-lo ao artístico, ao imaginário, em suma, ao *exótico*, ao que está *fora* de nossas vidas e que pouco nos atinge<sup>(1)</sup>.

---

(1) Segundo Martins, “o desconhecimento da vida e da realidade do camponês, e sobretudo da história dos camponeses, leva a uma superestimação dos misticismos e ao desconhecimento das formas peculiares do seu materialismo” (Martins, 1981, p. 31). Ao meu ver, o mesmo acontece com o índio que, pouco conhecido, dá margem a especulações de caráter mítico e místico. Segundo os trabalhos de antropólogos inspirados pela *Ecologia Cultural*, tais misticismos e credências são, na verdade, “representações estereotipadas” de formas de conhecimento e de práticas que correspondem a padrões adaptativos indispensáveis à sobrevivência física, material e moral dos indígenas. Além disto, se mito não é história pois, no caso do índio, esta última se inscreve não só em tradições orais mas também em práticas sociais (tecnologia, cerimonialismo etc.), associar o índio ao mito é associá-lo a uma não-verdade histórica para a criança não-indígena.

## – A Igreja e o Índio

Também a Igreja brasileira, por parte dos adeptos da doutrina tradicional, não deixa de contribuir para uma imagem do índio estereotipada pelo *sofrimento*, imprescindível à sua redenção, à imitação de Cristo, "*Agnus Dei*", que teve de ser imolado para alcançar o seu lugar junto ao Pai celestial. Justifica-se pois o sofrimento dos indígenas como inevitavelmente ligado à lógica do mito cristão.

Em suma, *estético* ou *repelente*, *ingênuo* ou *perigoso*, *indolente* ou *sofredor*, tais estereótipos nos retratam sempre um índio genérico, concepção esta profundamente arraigada à consciência que tem o *civilizado* de alguém *fora e distante*, razão pela qual não importa desprovê-lo, efetivamente, dos seus mínimos vitais e sociais. Este caráter genérico do índio também permeia toda a legislação brasileira que, apesar de inspirada em valores humanísticos visando protegê-lo, não logrou impedir que ele fosse expoliado do seu tempo e do seu espaço reais, imprescindíveis à sua regeneração, em termos dignos, pela política indigenista oficial dos últimos cinquenta anos.

### ● *Imagens e Estereótipos do "Civilizado" Brasileiro*

As imagens construídas pelos índios em torno do *civilizado* ou *branco* também são genéricas. Nas comunidades indígenas, os conhecedores das tradições, os *velhos*, inserem-no em relatos míticos que, de maneira geral, tendem a ressaltar dois pontos:

- primeiro, que o *civilizado* foi criado por eles próprios, criatura ambígua e incontrolável que acabou tendo que ser afastada para longe;
- segundo, que o *civilizado* é dotado de poderes mágicos desmesurados, já que traz consigo artefatos sofisticados, dinheiro, armas de fogo, cachaça forte, além de difundir *feitiços* (doenças) mortais.

Dados estes poderes imensos, o *civilizado* pode roubar muita terra, parentes e a própria *auto-estima* do índio, tornando-o um *pobre*, sem o apoio tradicional de numerosos parentes, sem mulheres para casar, sujeito à sedução dos recursos materiais *estranhos* que não consegue produzir.

A atribuição de poderes mágicos ao *branco* decorre do desconhecimento, por parte dos indígenas, dos padrões culturais de nos-

sa sociedade. Ao ver dos *velhos*, a dinâmica de nossa sociedade é incompreensível e absurda, pelos efeitos destrutivos que acarreta, o que se pode perceber a partir do desabafo de um *velho* Bororo, Mano Kurireu, da missão salesiana de Sangradouro, que me dizia:

*“Vocês, ‘civilizados’ não têm respeito por nada,  
não têm lei, nem religião!”*

Coincidentemente este é o mesmo desabafo dos primeiros portugueses que, obrigados a conviver com os *estranhos* Tupinambá da costa brasileira, no século XVI, de que dependiam para obter a mão-de-obra necessária à extração do *pau-brasil* e conseguir os alimentos, diziam tratar-se de “*selvagens*” que não tinham “*nem fé, nem lei, nem rei*” O desconhecimento recíproco de grupos humanos forçados ao contato engendra temores, por sua vez canalizados, sob a forma de atribuição recíproca de qualidades mágicas e místicas dos agentes sociais envolvidos.

Esta concepção de um *civilizado* magicamente poderoso, até hoje sustentada pelos sábios tribais, diverge daquela que têm os jovens líderes indígenas da União das Nações Indígenas—UNI que, apesar de não conhecerem em maior profundidade suas culturas de origem, pelo fato de viverem nas cidades como Brasília, Cuiabá e São Paulo, defendem a preservação das diversas *identidades étnicas*, isto é, seus direitos sociais em continuar vivendo, de acordo com padrões culturais próprios, não-*civilizados*, vistos como simples *roupa* para defender seus próprios interesses. Apesar da diferença de objetivos, os jovens líderes indígenas usam imagens, metáforas e estereótipos fortemente inspirados na oratória política do *civilizado*<sup>(1)</sup>

Nos idiomas indígenas, geralmente, ocorre um rótulo lingüístico único para denotar todo e qualquer representante do mundo *civilizado*, seja ele de origem urbana, rural, nacional ou estrangeira.

---

(1) *Em seu depoimento do Folhetim de 3 de maio de 1981, p. 5, o índio Marcos Terena, fundador e atual presidente da União das Nações Indígenas, fala a certa altura: “ o índio não é um elemento econômico. Ele não produz, mas tem capacidade para aprender a fazer isso” (grifo da autora). Ora, o índio sempre produziu, só que dentro de um padrão de trabalho e um sistema econômico tradicionais, que não visam o lucro. Mais adiante, o jovem índio Terena continua: “Lá na aldeia não temos lendas, só credíces. ” fica patente a conotação pejorativa dispensada às lendas e credíces, que, afinal, nunca deixaram de existir nas comunidades locais. Por vezes podem tornar-se cada vez mais sigilosas, mas nunca deixaram de ter importância, já que constituem recursos indispensáveis à preservação daquele mínimo de tradições, necessário à resistência, frente aos impactos culturais, materiais e espirituais do civilizado.*

Por vezes, como entre os índios Bororo, pode ser feita uma diferenciação de categorias à base de características raciais tais como a cor da pele. Representantes da FUNAI, religiosos, políticos, assistentes, enfermeiros, comerciantes e pesquisadores, apesar de comportamentos sociais diversos quando estão em contato com as comunidades indígenas, são vistos como tendo sempre um único objetivo: burlar o índio com falsas promessas e mentiras, tirar-lhe o pouco de terras, enfeites tradicionais, mitos, danças e cantos que lhe restam por meio de fotos, fitas e filmes, posteriormente vendidos nas grandes cidades, tornando rico (*enricando*) o *civilizado* e empobrecendo o índio, o verdadeiro dono de todas estas riquezas.

A encarnação do máximo de expoliação possível é associada aos *paulistas*, donos efetivos das maiores glebas do Interior do Brasil e associados ao grande capital, personagens igualmente temidos pelos camponeses<sup>(1)</sup>

Imaginemos agora a experiência de uma *civilizada antropóloga paulista*, vivida entre os Bororo do Mato Grosso, em 1986. As dificuldades de entrada na reserva foram muito grandes pois, tanto para os índios quanto para os próprios *civilizados*, representantes locais da FUNAI, o *antropólogo* é, antes de mais nada, um preguiçoso, porque não trabalha na roça para comer. É também um perigoso *explorador*, um *ladrão* das riquezas culturais do índio que, como todo bom *civilizado*, só vai pensar em trocá-las por dinheiro. O *antropólogo* tem dinheiro pois, se não o tivesse, não poderia ter vindo de tão longe, carregado de tantas coisas e tão cheio de saúde. Se ele tem dinheiro é porque logrou acumulá-lo de forma indevida:

- primeiro, porque vendeu riquezas culturais que não lhe pertenciam, mas sim, ao índio;
- segundo, porque, ao permitir-se tal liberdade, deixou de dar o dinheiro e os imensos benefícios obtidos pela venda destas riquezas àquele que as criou, o índio.

Em suma, quem acumula dinheiro só pode ser mau, e a acumulação de bens e dinheiro, representada pelo "*civilizado antropólogo*", evidencia que este, além de mau e "*rico*", não é amigo do "*índio*", "*pobre*" (Martins, 1986).

---

(1) Segundo Martins, a *besta-fera*, um personagem do Apocalipse, é associada ao dinheiro que, segundo o *posseiro amazônico*, possui um caráter perverso e demoníaco, um inimigo, que representa a opressão política e a perda da liberdade (Martins, 1981, p. 132; 135).

**Ser amigo não é ter, mas dar riquezas (Clastres, 1977)**, característica dos verdadeiros chefes, dominadores, que sabiam corresponder às infundáveis cobranças dos seus súditos. Tais cobranças (trazer barcos, construir pontes e estradas, obter um caminhão, organizar muito dinheiro etc.) representam um ônus financeiro insuportável para antropólogos e entidades de apoio que não puderem contar com a disponibilidade constante de vultosas somas de dinheiro. Isto se torna desastroso para a continuidade de projetos de pesquisa alternativa, desengajados daqueles auspiciados por entidades financeiras tais como o Banco Mundial dos EUA que, por meio de grandes somas de dinheiro, desenvolve projetos de interferência junto às comunidades indígenas, que contam com todo o apoio da política indigenista oficial (Viertler, 1987).

A barganha pelo dinheiro instaura um forte faciocismo dentro das aldeias indígenas, entre as diversas comunidades de mesma tribo e entre diversas etnias indígenas junto à FUNAI, à Igreja, a entidades de apoio e aos próprios pesquisadores. Este processo interfere, cada vez mais, conforme o grupo tribal esteja mais ou menos isolado, nas condições de realização de pesquisas de campo, já que o antropólogo se vê na obrigação constante de participar ativamente na vivência de graves problemas econômicos e políticos que se abatem sobre as comunidades em que se encontra. É evidente que, por maior que seja o seu envolvimento pessoal, isto em pouco afeta a virulência de processos sociais que, de certa forma, refletem o faciocismo existente entre os próprios representantes da sociedade nacional brasileira.

Dentro da conjuntura atual de problemas que envolvem as populações indígenas da Amazônia Brasileira, só me resta perguntar:

- Qual o futuro destas populações que nas as submeta à corrupção desenfreada, à *besta-fera* tão temida porque consegue tudo o que quer, inclusive arrancar dos velhos os seus segredos mais caros?
- Que tipo de dados o antropólogo logra coletar em tais circunstâncias? Tratar-se-ia de valores e práticas sociais ainda plenos de sentido e de afetividade, ou estaremos lidando com *dados-mercadorias*, que sabemos, por vezes, inventados pelos índios, visando barganhar a obtenção de recursos materiais trazidos pelo pesquisador?

- E, finalmente, o que representa esta nossa Antropologia Social e Cultural neste contexto?

Nota-se que as *identidades étnicas*, na medida em que retratam o fluxo de criação cultural constante que uma população indígena é obrigada a desenvolver para lograr adaptar-se a inovações do seu ambiente de vida, são muitas vezes construídas por meio de elementos sociais e materiais não-indígenas, embora a intenção última seja sempre a de garantir um modo de vida alternativo à do *civilizado*. Estas criações culturais sofreram, em muito, pressões advindas da indústria da cultura e dos meios de comunicação de massa, tais como livros, jornais, o rádio, a televisão<sup>(1)</sup>. Se admitirmos a crescente dependência dos grupos indígenas em relação ao civilizado, não estaríamos tratando aqui de *subsistemas* ou *part-societies* da sociedade brasileira? Em caso afirmativo, tais *etnias indígenas* exigiriam novos métodos de pesquisa e outras estratégias de reflexão, não-contidas nos modelos antropológicos desenvolvidos no Brasil. Ao meu ver, tais *subsistemas* só poderiam ser bem estudados se, ao lado das técnicas consagradamente antropológicas (observação participante, estudos de comunidade, elaboração de microssistemas, estruturas de parentesco, sistemas de valores etc.) houver avanços à base de propostas de pesquisa inter e multidisciplinar. Sem isto, seria difícil desenvolver quaisquer cogitações sobre prognósticos, favoráveis ou não, em termos de sua eventual adaptabilidade às novas condições de sobrevivência. As pesquisas inter e multidisciplinares estão em florescimento entre os *brazilianists* norte-americanos, exímios conhecedores da diversidade de situações humanas que configura o mosaico amazônico, estratégia que, infelizmente, ainda não logrou infiltrar-se nos meios acadêmicos brasileiros.

---

(1) Atualmente, os índios Bororo reivindicam para si os direitos de venda de imagens e gravações de suas tradições culturais, em resposta ao aumento de equipes de civilizados ligados às indústrias da cultura e aos meios de comunicação de massa (gravadoras, filmadoras, equipes de televisão, jornais etc.).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA MELLO, L.I. Projeto de Pesquisa: a geopolítica do Brasil e a Bacia Amazônica. São Paulo, 1987. (Texto datilografado).
- BONFIL, G. Do indigenismo da revolução à antropologia crítica. In: JUNQUEIRA, C. & CARVALHO, E.A., org. *Antropologia e Indigenismo na América Latina*. São Paulo, Cortez, 1981.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *A sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro, Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, 1978.
- CLASTRES, P. *Society against the state*. New York, Mole, 1977.
- DALLARI, D.A. Minérios, índios e (in)dependência: In: *A questão da mineração em Terra Indígena. Cadernos da Comissão Pró-Índio/SP*, (4), 1985.
- DAVIS, S. *Victims of the miracle: development and the indians of Brazil*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977.
- GALVÃO, E. The encounter of tribal and national societies in the Brazilian Amazon. In: MARGOLIS, M.L. & CARTER, W.E., ed. *Brazil: anthropological perspectives: essays in honor of Charles Wagley*. New York, Columbia University Press, 1979.
- MARTINS, J.S. *Capitalismo e tradicionalismo*. São Paulo, Pioneira, 1975.
- . *Os Camponeses e a política no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- . *Não há terra para plantar neste verão*. Petrópolis, Vozes, 1986.
- MURPHY, R. *Headhunter's heritage*. Berkeley, University of California, 1960.
- SAHLINS, M. A cultura e o meio ambiente: o estudo da ecologia cultural. In: Sol Tax, org. *Panorama da Antropologia*. São Paulo, Fundo de Cultura, 1966.
- SANTILLI, M. *Projeto calha norte: leitura comentada da exposição de motivos*. São Paulo, 1987. (Texto datilografado).
- VIERTLER, R.B. Córrego Grande revisitada. *Revista da Universidade de São Paulo*, (4): 119-42, mar. 1987.
- WORLD BANK. Economic development and tribal peoples: human ecologic considerations. Washington, The Office of Environmental Affairs, July. 1981.

### FICHA CATALOGRÁFICA

VIERTLER, R.B. Amazônia Brasileira: preâmbulo a uma discussão antropológica da questão indígena. *Revista da Universidade de São Paulo*. São Paulo, (6): 98-126, jul./set. 1987.