

Organização
Aracy Lopes da Silva
Luís Donisete Benzi Grupioni

A TEMÁTICA INDÍGENA NA ESCOLA

NOVOS SUBSÍDIOS PARA
PROFESSORES
DE 1º E 2º GRAUS

MEC

MARI

UNESCO

Este livro, dedicado aos professores de 1º e 2º graus e a seus alunos, abarca uma ampla variedade de temas e reúne as contribuições de vinte e dois autores, referentes a mais de duzentos povos indígenas que habitam o Brasil. Seu tema de fundo é o *convívio na diferença* afirmado como possibilidade efetiva. Analisam-se, aqui, as condições necessárias para o convívio construtivo entre segmentos diferenciados da população brasileira, visto como processo marcado pelo conhecimento mútuo, pela aceitação das diferenças, pelo diálogo. A reflexão sobre os povos indígenas e sobre as lições que sua história e suas concepções de mundos e de vida podem nos trazer, aliada ao exame dos modos de relacionamento que a sociedade e o Estado nacionais oferecem aos povos indígenas constituem um campo fértil para pensarmos o país e o futuro que queremos.

A TEMÁTICA INDÍGENA NA ESCOLA
Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus

Aracy Lopes da Silva Luis
Donizete Benzi Grupioni

Organização

MEC/MARI/UNESCO

MEC

MARI

UNESCO

A TEMÁTICA INDÍGENA NA ESCOLA

Novos subsídios PARA PROFESSORES DE: 1º E 2º GRAUS

ERRATA

ERRATA

1. Entre as páginas 41 e 42 deverá ser incluída a tabela reproduzida ao lado, que foi suprimida por um erro de impressão.

2. O povo Wayana-Apalai ocupa um território localizado no Estado do Pará e mio Amapá, como está indicado na página 362. Do suco venenoso extraído da mandioca produz-se o tucupi, que é um caldo consumido juntamente com peixe, e não um beiju de tapioca como foi indicado na mesma página

3. A segunda foto da página 107 é de uma menina wayana fotografada pela antropóloga Paula Morgado.

| | NOME | OUTROS NOMES ou grafias | UF(Brasil) Países/limitrofes | POPULAÇÃO censo/estimativa | ANO |
|-----|------------------|--|---------------------------------|-------------------------------|--------------|
| 129 | Palikur* | Aukwayene, Aukuyene Paliku'ene | AP Guiana Francesa | 722 (470) | 1993 1980 |
| 130 | Pananá | Krenhakarore, Krcnakare, Índios Gigantes, Kreen-Akarore | MT | 160 | 1994 |
| 131 | Pankararé | Pancararé | BA | 723 | 1991 |
| 132 | Pankararu | Pancararu | PI- | 3.676 | 1989 |
| 133 | Pankaru | Pancaru | BA | 74 | 1992 |
| 134 | Parakanã | Paracanã | PA | 567 | 1994 |
| 135 | Parcci | Parcsi | MI' | 803 | 1994 |
| 136 | Parintintin | | AM | 130 | 1990 |
| 137 | Patamona* | K.ipoi | RR Guiana | 50 (5.500) | 1991 1990 |
| 138 | Pataxó | | BA | 1.759 | 1989 |
| 139 | Pataxó Hã-Hã Hac | | BA | 1.665 | 1993 |
| 140 | Paumari | Palmaii | AM | 539 | 1988 |
| 141 | Paumelenho | | RO | ? | |
| 142 | Pirahã | Muia Piraha | AM | 179 | 1993 |
| 143 | Piratuapuia* | Piralapuya, Piraiapuyd | AM Colombia | 926 (400) | 1992 1988 |
| 144 | Pitaguari | | CE | ? | |
| 145 | Potiguara | | PB | 6.120 | 1989 |
| 146 | Poyanawa | Poianáua | AC | 300 | 1985 |
| 147 | Rikbaktsa | Canoeiros Erigpaktsa | MI' | 690 | 1993 |
| 148 | Sakiriabar | | RO | ? | |
| 149 | Sateré-Maué | Sataré Mawé | AM | 5.825 | 1991 |
| 150 | Sural | Aikewara | PA | 173 | 1994 |
| 151 | Suruí | Paiter | RO | 586 | 1992 |
| 152 | Suyá | Suiá | MI' | 186 | 1994 |
| 153 | Tubajara | | MA | 7 | |
| 154 | Tapayuna | Beicho-de-Pau | MI' | 48 | 1990 |
| 155 | Tapcba | | CE | 1.143 | 1992 |
| 156 | Tapirape | | MI' | 332 | 1989 |
| 157 | Tapuia | | GO | 7 | |

Presidente da Republica
Fernando Henrique Cardoso

Ministro de Estado da Educacao e do Desporto
Paulo Renato Souza

Secretário Executivo
João Batista Araújo e Oliveira

Secretaria de Educação Fundamental
Iara Gloria Areia Prado

Departamento de Políticas Educacionais
João Cardoso Palma Filho

Assessoria de Educação Escolar Indígena
Ivete Maria Barbosa Madeira Campos

Comitê de Educação Escolar Indígena
Marineusa Gazzetta (presidente), Adair Pimentel Palácio, Aladio Teixeira Junior, Aracy Lopes da Silva, Bruna Franchetto, Daniel Mateinhos Cabixi, Domingos Venssimo, Jussara Gomes Gruber, Luis Donizete Benzi Grupioni, Marina Kahn, Nelmo Roque Scher, Raquel Figueiredo Teixeira, Ruth Maria Fonini Monserrat, Sebastiao Cruz, Sebastiao Mario Lemos Duarte, Selia Ferreira Juvencio.

Participação e colaboração **da Unesco** Enza
Bosetti

Distribuição:
Assessoria de Educação Escolar Indígena
Ministério da Educação e do Desporto
Esplanada dos Ministérios Bloco L - Sala
610 70.047-900 - Brasília - D.F.

Mari - Grupo de Educação Indígena/USP
Cidade Universitaria - Butanta
Caixa Postal 8.105 05508-900
- Sao Paulo - S.P.

Brasília, 1995



"A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus" é uma publicação do Ministério da Educação e do Desporto, resultado do programa de promoção e divulgação de materiais didático-pedagógicos sobre as sociedades indígenas brasileiras, apoiado pelo Comitê de Educação Escolar Indígena do MEC.

**A Temática Indígena na Escola:
Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus.**

1ª Edição: 1995.

Ministério da Educação e do Desporto
Mari - Grupo de Educação Indígena/USP
UNESCO

Organização

Aracy Lopes da Silva
Luís Donizete Benzi Grupioni

Preparação dos originais e revisão:

Aracy Lopes da Silva
Luís Donizete Benzi Grupioni
André Luiz da Silva

Digitação dos originais:

André Luiz da Silva

Pesquisa e seleção de fotografias:

Luís Donizete Benzi Grupioni

Redação das introduções das partes:

Aracy Lopes da Silva

Projeto gráfico:

Luís Donizete Benzi Grupioni
Realização: IMESP

Capa:

Ettore Bottini
(A partir de foto do acervo de Lux B. Vidal)

T 278 A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus /
org. Aracy Lopes da Silva e Luís Donizete Benzi Grupioni — Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995.

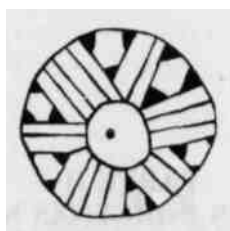
1. Etnologia - Brasil 2. Sociedades indígenas - Brasil 3. Antropologia Cultural e Social - Brasil 4. Cultura indígena - Brasil 5. Preconceito racial - Brasil I. Lopes da Silva, Aracy, org. II. Grupioni, Luís Donizete Benzi, org.

CDD (20ª ed.) 306.08981

Eunides do Vale CRB8 - 1166

ISBN 85-900110-1-1

SUMÁRIO



| | |
|-----------------------------------|----|
| PREFACIO | |
| <i>Antônio José Barbosa</i> | 13 |

| | |
|---|----|
| INTRODUÇÃO: EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE | |
| <i>Aracy Lopes da Silva</i> | |
| <i>Luís Donisete Benzi Grupioni</i> | 15 |

PARTE I

AS SOCIEDADES INDÍGENAS NO CENÁRIO POLÍTICO- JURÍDICO BRASILEIRO E INTERNACIONAL

| | |
|--|----|
| 1 "Os índios" e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil | |
| <i>Carlos Alberto Ricardo</i> | 29 |
| 2 Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito | |
| <i>João Pacheco de Oliveira</i> | 61 |
| 3 Os direitos dos indígenas no Brasil | |
| <i>Sílvio Coelho dos Santos</i> | 87 |

| | | |
|---|--|-----|
| 4 | O impacto da conservacao da biodiversidade sobre os povos indigenas <i>Andrew Gray</i> | 109 |
| 5 | O futuro da questao indigena <i>Manuela Carneiro da Cunha</i> | 129 |
| 6 | Pensando as escolas dos povos indigenas no Brasil: o Movimento dos Professores do Amazonas, Roraima e Acre <i>Marcio Ferreira da Silva</i> <i>Marta Maria Azevedo</i> | 149 |

PARTE II
AS SOCIEDADES INDIGENAS NA HISTORIA,
NA CULTURA E NA LITERATURA BRASILEIRAS

| | | |
|-----------|---|-----|
| 7 | Os indios antes de Cabral: arqueologia e historia indigena no Brasil <i>Eduardo Gdes Neves</i> | 171 |
| 8 | A contribuicao dos povos indigenas a cultura brasileira <i>Berta G. Ribeiro</i> | 197 |
| 9 | O desafio da historia indigena no Brasil <i>John Manuel Monteiro</i> | 221 |
| 10 | Filhos do norte: o indianismo em Goncalves Dias e Capistrano de Abreu <i>Marta Rosa Amoroso</i> <i>Oscar Cala via Saez</i> | 237 |

**PARTE III SOCIEDADES, LINGUAS E
CULTURAS INDIGENAS NO BRASIL**

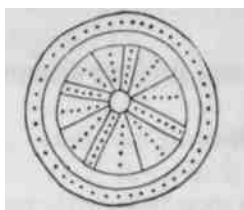
| | | |
|-----------|---|-----|
| 11 | Nossos contemporaneos indigenas <i>Roque de Barros Laraia</i> | 261 |
| 12 | As linguas indigenas no Brasil <i>Raquel F. A. Teixeira</i> | 291 |

| | | |
|----|--|-----|
| 13 | Mito, razão, história e sociedade: interrelações nos universos socioculturais indígenas <i>Aracy Lopes da Silva</i> | 317 |
| 14 | Economia de subsistência e projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas <i>Joana A. Fernandes Silva</i> | 341 |
| 15 | O sistema de objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura material <i>Lux B. Vidal</i> <i>Aracy Lopes da Silva</i> | 369 |

PARTE IV RECURSOS DIDÁTICOS PARA PROFESSORES

| | | |
|-----------|--|-----|
| 16 | Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil <i>Antônio Carlos de Souza Lima</i> | 407 |
| 17 | A antropologia e o mundo contemporâneo: cultura e diversidade <i>Ornar Ribeiro Thomaz</i> | 425 |
| 18 | Sociedades indígenas: introdução ao tema da diversidade cultural <i>Antonella Maria Imperatriz Tassinari</i> | 445 |
| 19 | Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil <i>Luís Donisete Benzi Grupioni</i> | 481 |
| 20 | Estratégias pedagógicas: a temática indígena e o trabalho em sala de aula <i>Ana Vera Lopes da Silva Macedo</i> | 527 |
| | INFORMAÇÕES SOBRE OS AUTORES | 569 |

Sumário dos boxes



| | |
|---|-----|
| O povo indígena kiriri <i>Marco T. S. Nascimento</i> | 67 |
| O destino de um grupo caçador e coletor: os Avá-Canoeiro <i>André A. Toral</i> | 73 |
| A revisão do Estatuto do índio e a legislação indigenista <i>Lidia Luz</i> | 91 |
| Convenção 169 da OIT - um instrumento de defesa dos direitos indígenas <i>Lidia Luz</i> | 102 |
| Sociedades indígenas e natureza na Amazônia <i>Eduardo Viveiros de Castro</i> | 116 |
| Biodiversidade e sócio-diversidade <i>Laymert Garcia dos Santos</i> | 122 |
| O conhecimento indígena da natureza <i>Isabelle Vidal Giannini</i> | 206 |
| A dança dos números: a população indígena do Brasil desde 1500 <i>John Manuel Monteiro</i> | 224 |
| O ocaso do romantismo: a polêmica Nabuco-Alencar <i>Angela M. Alonso</i> | 241 |
| O nacionalismo romântico de José de Alencar <i>Angela M. Alonso</i> | 247 |
| Os Kaimbé de Massacará e sua organização política <i>Jorge Bruno S. Souza</i> | 266 |
| As estações do ano e o estilo de vida Pirahã <i>Marco Antônio Gonçalves</i> | 278 |
| Da exploração predatória ao manejo florestal <i>Isabelle Vidal Giannini</i> | 351 |

| | |
|--|------------|
| Programa Waiãpi: controle territorial e diversificação do extrativismo <i>Dominique T. Gallois</i> | 356 |
| A casa Waiãpi <i>Dominique T. Gallois</i> | 383 |
| A aldeia Kayapó <i>Lux B. Vidal</i> | 386 |
| Cerâmica <i>Berta Ribeiro</i> | 387 |
| Cestaria Mundurukú e Wayana <i>Lúcia van Velthem</i> | 391 |
| Arte plumária <i>Sônia Dorta e Lúcia van Velthem</i> | 394 |
| Plumária Kayapó <i>Lux Vidal</i> | 396 |
| História e história Karajá <i>André A. Toral</i> | 451 |
| Estratégias matrimoniais e sociabilidade em um grupo Tupi: os Tenharim do Amazonas <i>Edmundo Antônio Peggion</i> | 460 |
| Dos índios, dos caras-pálidas e dos dois <i>Cássio Noronha Inglês de Souza</i> | 560 |

Sumário dos Ensaio Fotográficos

| | |
|---|-----|
| Os índios e os políticos: embates e negociações | 56 |
| Povo Guarani (São Paulo)..... | 82 |
| Povo Kaxinawá (Acre)..... | 106 |
| Povo Kuikuro (Alto Xingu/Mato Grosso) | 125 |
| Encontro, assembléias e manifestações públicas: a organização dos povos indígenas | 142 |

| | |
|---|-----|
| A conquista da escrita pelos povos indigenas..... | 162 |
| Povo Karaja (Tocantins) | 193 |
| Povo Tiriya6 (Pard)..... | 217 |
| Crianças e jovens nas Comunidades Indigenas | 229 |
| Povo Tuyuka (Amazonas)..... | 288 |
| Povo Xavante (Mato Grosso) | 312 |
| Festas e Rituais Indigenas | 336 |
| Processamento da Mandioca entre os Wayana-Apalai (Amapa)..... | 362 |
| Povo Maku (Amazonas)..... | 420 |
| Povo Kikrin (Para)..... | 442 |
| Habitacoes Indigenas..... | 474 |
| Povo Yanomami (Roraima)..... | 522 |

Prefacio

A Constituição da Republica Federativa do Brasil, promulgada no ano de 1988, assegura aos indios o direito de manterem a sua alteridade cultural e institui, como dever do Estado, a tarefa de proteger estes grupos. Recentemente, o Ministério da Educação e do Desporto recebeu a atribuição de oferecer aos indios uma educacao especifica e de qualidade. E, pela primeira vez na historia da educação de nosso pais, são eles objeto de uma política educacional que tem como princípios o respeito à diversidade étnica e cultural des-tes grupos e o reconhecimento dos seus saberes tradicionais, transmitidos ao longo de muitas gerações.

Abriu-se, assim, caminho para o reconhecimento das diferenças culturais existentes em nossa sociedade e da importância de gerarmos modelos educativos e praticas pedagógicas que possam satisfazer as necessidades básicas de educação do povo brasileiro. Este é um dos compromissos que o Estado brasileiro assumiu ao elaborar o Plano Decenal de Educação para Todos. Trata-se, portanto, de oferecer um programa adequado a realidade das minorias étnicas do Pais e, também, de reverter a imagem preconceituosa e equivocada ainda existente sobre as sociedades indigenas.

E este justamente o objetivo maior deste livro: fornecer um conjunto de informacoes confiáveis sobre as mais de 200 sociedades indigenas que habitam o territorio brasileiro, questionando algumas idéias equivocadas e amplamente difundidas no senso comum. A leitura dos artigos que integram esta coletanea levará o leitor a repensar o lugar do indio na sociedade brasileira: a perceber a contemporaneidade e a diversidade destas sociedades e a legitimidade de seus projetos de future

O livro é composto por vários artigos, escritos por especialistas de diferentes universidades, que procuram estimular a reflexão critica de professores e estudantes quanto ao lugar e a imagem dos índios nos currículos e nos manuais escolares, ao mesmo tempo em que buscam oferecer sugestões pedagógicas e de postura para o tratamento da questão indígena na escola.

E, assim, com grande satisfação, que o Ministério da Educação e do Desporto acolhe a iniciativa, do Comitê de Educação Escolar Indigena, de editar esta coletânea. Uma obra que recoloca os indios no curso da nossa história, mas que também mostra a atualidade destas sociedades e suas perspectivas de futuro Esperamos que ele seja lido e discutido amplamente.

Antonio Jose" Barbosa Secretario Executivo
do ministério da Educação e do Desporto



INTRODUÇÃO: EDUCAÇÃO E DIVERSIDADE

**ARACY LOPES DA SILVA LUIS
DONISETE BENZI GRUPIONI**

Este livro, dedicado aos professores de 1ª e 2ª graus e a seus alunos, abarca uma ampla variedade de temas e reúne as contribuições de vinte e dois autores, referentes a mais de duzentos povos indígenas que habitam o Brasil. Em meio a tantas informações, idéias, análises e páginas, onde encontrar a unidade do livro, o eixo que articula o que nele vem apresentado? E como encontrar o material específico que se busca?

O melhor será começar este livro justamente por duas revelações: a primeira, é que os capítulos estão agrupados segundo a sua proximidade temática em conjuntos precedidos por uma apresentação que explicita as questões tratadas em cada parte do livro. Os capítulos se constituem em textos autônomos, que podem ser lidos e consultados independentemente uns dos outros. A segunda é que, apesar disto, o livro está construído através de um fio condutor, que articula as diferentes contribuições em torno de uma problemática central.

O tema de fundo deste volume, referência constante na produção dos trabalhos aqui reunidos, é o *convívio na diferença*: a afirmação da possibilidade e a análise das condições necessárias para o convívio construtivo entre segmentos diferenciados da população brasileira, visto como processo marcado pelo conhecimento mútuo, pela aceitação das diferenças, pelo diálogo. Nestes tempos de violência generalizada no país, a reflexão sobre os povos indígenas e sobre as lições que sua história e suas concepções de mundo e de vida social podem nos trazer, aliada ao exame dos modos de relacionamento que

a sociedade e o Estado nacionais oferecem as sociedades indígenas constituem um campo fértil para pensarmos o país e o futuro que queremos.

Vivemos um período marcado por fortes referências temporais e históricas: já se vão mais de quinhentos anos desde o descobrimento da América e estamos no limiar do século XXI. Temos, atrás de nós, experiências acumuladas e, a nossa frente, projetos de futuro a definir. O presente se define, pois, como momento de reavaliar e de reinterpretar o que fomos e o que pretendemos ser.

Em vista disto, os trabalhos do MARI - Grupo de Educação Indígena do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo tem se pautado pela preocupação com as possibilidades de uma *educação para o respeito a diversidade socio-cultural*, condição para a comunicação e a articulação de grupos sociais diversos que, apesar disto, e mantendo suas especificidades, sejam capazes de uma convivência definida por democracia efetiva e paz.

A relevância das preocupações com as possibilidades do convívio na diferença e da educação para o respeito a diversidade sócio-cultural é bastante evidente quando se trata de considerar os povos indígenas no contexto brasileiro mais amplo. Mas são temas igualmente presentes nas sociedades complexas e parte integrante da experiência cotidiana em um país como o Brasil, dono de uma multiplicidade de culturas e maneiras de ser, dada a sua natureza pluricultural e multirracial, e profundamente marcado por desigualdades sociais e intolerância frente a diferença entre os segmentos sociais que o constituem.

Examinando a questão de uma perspectiva mais global, deparamo-nos com migrações internacionais renovadas, agora preferencialmente em sentido sul-norte, transnacionalização não só da economia mas também dos próprios grupos sociais, padronização de comportamentos e linguagens, que ocorrem simultaneamente a explosões motivadas pelo ressurgimento de identidades étnicas, redefinição de fronteiras nacionais... Alguém já afirmou, de modo muito feliz, que a etnicidade (a organização de grupos sociais através do critério ^Tônico e o uso político de sua identidade diferenciada em relação aos demais segmentos da população de um país) é a hidra do século XX: por mais que se tente acabar com ela, sempre renasce (Carneiro da Cunha, 1987).

Neste final de século, presenciamos movimentos a primeira vista contraditórios. Bastaria, como ilustração, pensarmos na União Européia, que se forma sobre especificidades nacionais, e o leste europeu, que se revela mosaico tenso de povos, culturas, identidades diversas; as guerras étnicas de Ruanda e Etiópia e o movimento político pelo fim do *Apartheid* na África do Sul; a luta contra o racismo e a discriminação, de um lado, e o recrudescimento e o renovado interesse por posições neofascistas ou neonazistas, de outro.

Por mais homogeneizadora que se pretenda a ação do Estado, concebido a partir da Revolução Francesa como modelo capaz de garantir a igualdade dos cidadãos perante a lei, as associações e motivações étnicas, intermedia-

rias entre o indivíduo e o Estado, persistem, ao lado da consciência crescente da ineficiência do Estado para, na prática, garantir a igualdade juridicamente afirmada (Maybury-Lewis, 1983). Alguns dos maiores desafios políticos e sociais do século XXI serão, com certeza, a redefinição da ideia do Estado-nação e a reelaboração de procedimentos e noções que garantam, aos cidadãos e aos povos, tanto o direito a igualdade quanto o direito a diferença.

O desafio que se nos coloca, então, é o de como pensar a diferença. Diferença entre povos, culturas, tipos físicos, classes sociais: estará fadada a ser eternamente compreendida e vivida como desigualdade? Como relações entre superiores e inferiores, evoluídos e primitivos, cultos e ignorantes, ricos e pobres, maiores e menores, corretos e incorretos, com direitos e sem direitos, com voz e sem voz?

Esta é, na verdade, uma questão que permeia toda a experiência social e política e nos atinge individual e coletivamente. Pode-se tratar dela falando de assuntos aparentemente tão distantes quanto os mitos indígenas; deve-se, obrigatoriamente, pensar nela quando consideramos a situação mundial no limiar do século XXI; ganha-se muito quando pensamos sobre ela na experiência cotidiana. Por exemplo, a do professor e sua(s) turma(s) de alunos: como é tratada e vivenciada na sala de aula e no contexto da escola a diferença, o diferente?

Como o problema central da Antropologia (cf. Lévi-Strauss, 1950 e Geertz, 1978) é, justamente, pensar a humanidade enquanto uma coisa só, formada por seres que compartilham uma mesma e única natureza, de um lado, e, de outro, compreender e definir essa natureza humana em relação a diversidade sócio-cultural produzida como sua marca distintiva e necessária, caberia, ainda, perguntar: que contribuições traria esta disciplina para a reflexão aqui proposta a professores e estudantes? Que tipo de conhecimento terá produzido, em suas articulações com outras disciplinas centrais para o tema proposto, como a Arqueologia, a História e a Linguística?

Este livro tem, por isso tudo que vimos até aqui, três objetivos principais: um deles, é propiciar a seus leitores o acesso a informações sobre as sociedades e culturas indígenas no Brasil, possibilitando-lhes conhecimentos que possam contribuir para a superação da distância que tantas vezes e por tanto tempo se construiu entre estes setores da população brasileira: os índios, de um lado; a população escolar não-índia e seus valentes professores, de outro (todos sabemos o quanto é difícil ser professor no Brasil...). Um levantamento recente (ver Ricardo, neste volume) apontou, como resultado preliminar, o grande abismo que há na comunicação cultural entre índios e brancos no Brasil. Não há canais regulares e institucionalizados de comunicação e o conhecimento acumulado até agora sobre as populações indígenas pelos não-índios é fragmentado e parcial: apenas metade dos povos indígenas que habitam hoje o país foram objeto de estudos básicos por parte de etnólogos e linguistas e, das mais de 170 línguas indígenas faladas no Brasil, apenas 10% possuem

descrições completas. Junte-se a isto o fato de que boa parte da bibliografia existente não está publicada, permanecendo restrita ao uso de especialistas e estudiosos nas universidades.

Este livro pretende contribuir para a superação dessa situação, colocando a disposição dos professores informações de acesso relativamente difícil para o público não especializado junto ao qual seriam eventualmente divulgadas daqui a alguns anos. Os autores dos ensaios que compõem essa coletânea entendem que o envolvimento de professores e estudantes neste projeto é absolutamente fundamental. Ainda mais quando nos voltamos a analisar a forma como, via de regra, os manuais didáticos ainda tratam os índios, suas sociedades e seu papel na história: a partir de formulações esquemáticas e baseadas em pressupostos ultrapassados.

Um outro objetivo é, através dessa problemática específica (a questão indígena no país), abrir caminho para uma reflexão múltipla, independente, pelos professores de 1º e 2º graus e seus alunos sobre os temas centrais do livro, apontados acima. Por que escolhemos, como interlocutores, a escola, os alunos, os professores? Porque a escola é, exatamente, espaço de troca, diálogo, descobertas, convivências. E ela abriga - especialmente a escola pública - uma fantástica riqueza em diversidade. Tão rica e tão fantástica que, por vezes, chega a assustar: como lidar, numa escola pública de uma grande cidade, por exemplo, com as diferenças de hábitos, de concepções, de formação, de expectativas, de origens regionais, de cor, de religião, de cultura entre os alunos, nas situações concretas do dia-a-dia? Como, numa pequenina escola rural, dar conta da heterogeneidade entre os alunos, que pode também manifestar-se ali (imaginemos, por exemplo, uma escola rural que receba alunos índios e não-índios...)?

Respeito a diferença, saber conviver com os que não são exatamente como eu sou ou como eu gostaria que eles fossem e fazer das diferenças um trunfo, explorá-la em sua riqueza, possibilitar a troca, o aprendizado recíproco, proceder, como grupo, a construção... Tudo isto descreve desafios e vivências que têm, cotidianamente, lugar na escola. Ela é o *nosso* mundo, para nós, que somos professores, estudantes, diretores, supervisores, secretários, orientadores. Os projetos de futuro - do país, do mundo - podem bem começar por este *nosso* mundo...

Ha ainda um outro objetivo, que temos em vista ao escrevermos este livro: e o de trazer a Antropologia e os resultados de suas pesquisas acadêmicas para mais perto da vivência das pessoas que escolham fazer a sua leitura. A Antropologia, como o nome diz, é a ciência *do* homem. Queremos que ela seja também *para* o homem. E, se uma de nossas preocupações é com a possibilidade e as condições para o diálogo intercultural, começamos por nós mesmos, através deste exercício de comunicação com um público mais amplo que aquele constituído pelos especialistas. Nesta tarefa, contamos com a colaboração imprescindível de profissionais com formação específica em outras áreas

do conhecimento, como a Arqueologia, a História e a Linguística, que trabalham na interface destas disciplinas com a Antropologia e que compartilham das preocupações deste livro.

Neste trabalho, há uma recorrente explanação de conceitos-chaves da Antropologia, da Linguística e da História Indígena e um combate a noções que não se sustentam da perspectiva das ciências humanas, mas que estão firmemente arraigadas no senso comum. São aqui discutidas criticamente ideias como as de que os índios não têm passado ou que representam um estado fossilizado do desenvolvimento humano; de que a aculturação é um caminho sem volta e que aponta para o desaparecimento inevitável de formas culturais distintas em meio a um processo homogeneizador e globalizador mundial ou, ainda, de que os índios preservam a natureza circundante porque são parte dela. Como os conceitos propostos no livro são, exatamente, armas para a construção de novas visões propiciatórias da compreensão da diferença como valor, dominar tais conceitos significa, ao mesmo tempo, libertar-se de percepções estereotipadas, muitas vezes preconceituosas e quase sempre empobrecidas, e abrir-se para novas maneiras de olhar e entender o mundo, os outros, a si próprio.

Alguns desses conceitos - os julgados essenciais pelos autores - aparecem repetidamente ao longo do livro e são explicitados através de formulações variadas, definidas pelo estilo de cada autor e o contexto específico de cada capítulo (os temas, a metodologia e os objetivos do ensaio). Assim, embora diante da mesma maneira básica de pensar um certo problema (a cultura, a história indígena, a diversidade cultural, a evolução, a humanidade etc.), reafirmada na apresentação sucessiva e reiterada dos conceitos ao longo do livro, o leitor terá, a sua disposição, uma rica variedade de modos de formulá-la. Com isso, esperamos que o acesso a novas ideias e aos pressupostos teórico-conceituais consagrados pelas pesquisas no campo das ciências humanas seja garantido.

Os textos aqui reunidos abrangem uma variada gama de assuntos e de estratégias de abordagem. Pretendemos fazer com que, aqui, os leitores encontrassem uma retomada, mais diversificada em termos temáticos, da discussão iniciada há alguns anos com a publicação de *A Questão Indígena na Sala de Aula. Subsídios para professores de 1º e 2º graus* (São Paulo, Brasiliense, 1987 e 1992 [2ª edição]), embora o presente volume se preste perfeitamente à iniciação ao estudo do tema de que trata, prescindindo, a rigor, da leitura do anterior. Naquele volume, toda a primeira parte foi dedicada à análise e à crítica da forma pela qual os índios apareciam nos manuais didáticos, enquanto a segunda parte trouxe propostas para um novo tratamento da questão indígena. Neste livro, optamos por aprofundar temas de caráter mais específico, embora interligados por uma problemática central, de modo que o leitor pudesse encontrar as fontes críticas e informativas.

Para satisfazer as expectativas e necessidades dos professores que trabalham com os alunos, de faixas etárias variadas, compreendidas pelo ensino

de 1º e 2º graus, os capítulos aqui publicados apresentam graus diferentes de dificuldade e destinam-se ao uso por professores de matrículas distintas. Assim, por exemplo, há ensaios que abordam a questão da biodiversidade, capazes de subsidiar atividades nas aulas de biologia ou ciências; outros, analisam a arte e o sistema de objetos nas sociedades indígenas e se prestam a utilização para atividades no campo da educação artística; alguns tratam das ideias cosmológicas e das teorias sociais dos índios: podem interessar a discussão em aulas de filosofia; para os professores de português, há um ensaio sobre o indianismo e há sempre a possibilidade do trabalho com textos, inclusive míticos. Os professores de história, geografia, estudos sociais e sociologia vão encontrar subsídios para o trabalho com seus alunos em praticamente todos os capítulos deste livro.

Uma das características deste livro é que há uma sobreposição parcial (conceitual, como já vimos, mas também temática) proposital entre os vários textos que o compõem. Os ensaios ecoam uns nos outros, em maior ou menor grau, permitindo o trabalho articulado com temas e textos variados mas coerentes. Mas são capítulos de certo modo independentes, que podem ser lidos e trabalhados em si mesmos.

O volume está organizado em quatro partes. Em todas elas, além dos textos que dão título aos capítulos de que o livro se compõe, há boxes escritos por colaboração de outros autores, que especificam, ilustram ou aprofundam itens ou questões presentes nos textos, complementando-os. Os textos destes boxes, por serem curtos e escritos em linguagem acessível, podem ser reproduzidos e trabalhados diretamente com os alunos.

A primeira parte do livro trata de questões jurídicas e políticas relativas aos povos indígenas no Brasil e considera os debates que, neste campo, estão atualmente em curso, tanto em fóruns internacionais, como nacionais. A problemática do contato entre índios e não-índios e as questões que levanta, relativas à identidade étnica, à cidadania, às relações entre o estado nacional e as minorias, às alternativas econômicas e à biodiversidade são abordadas nesta primeira seção do livro que inclui, também, a discussão da organização política dos índios e seus projetos e reivindicações no contexto de sua condição de cidadãos brasileiros índios. Ela se presta, assim, não só à discussão e ao reconhecimento do lugar do índio na sociedade brasileira, mas a uma discussão maior sobre o exercício pleno da cidadania do conjunto dos indivíduos que compõem o Brasil.

A segunda parte examina a presença indígena na pré-história, na história, na historiografia, na literatura e na cultura brasileiras, através de ensaios que analisam criticamente este campo, revelando novas orientações e descobertas que, segundo nossa avaliação, precisam urgentemente sair da academia e atingir as escolas de 1º e 2º graus.

A terceira parte permitirá uma aproximação às sociedades e culturas indígenas, que são aqui descritas e analisadas em suas especificidades. Temas pon-

tuais, como a diversidade linguística, a economia indígena, a cultura material, a arte, os mitos e os rituais são aqui abordados, de modo a proporcionar ao leitor um mergulho, provavelmente pleno de descobertas, em mundos novos. A parte final do livro pretende oferecer aos professores de 1º e 2º graus materiais, sugestões e fontes de informação que os estimulem ao debate com os seus alunos e colegas, favoreçam o desenvolvimento ou aprimoramento de uma visão crítica dos materiais didáticos tradicionalmente disponíveis, facilitem sua ação pedagógica em sala de aula e o prosseguimento de suas leituras e pesquisas sobre a questão indígena. Nossa expectativa é que lhes possa ser útil e estimulante!

Agradecimentos

Gostaríamos de expressar nossos agradecimentos a várias pessoas e instituições que colaboraram na viabilização deste livro. Um primeiro agradecimento deve ser feito aos autores dos artigos e dos boxes que compõem esta coletânea e que aceitaram o desafio de escrever textos precisos para um público bem mais amplo que aquele formado pelos especialistas, a quem normalmente -e por que não dizer, unicamente- dirigimos os nossos trabalhos. Esperamos que este esforço de comunicação seja enriquecedor para ambos os lados. Temos certeza de que os profissionais que a nós se juntaram na confecção deste livro ficarão satisfeitos com os resultados que esta iniciativa propiciara, com o alargamento do campo de seus interlocutores, trazendo-lhes novos questionamentos e inquietações. E esperamos que os professores de 1º e 2º graus também se beneficiem com os conhecimentos e considerações aqui escritos e organizados especialmente para eles e se sintam valorizados e amparados pela academia.

A idéia de publicar um volume sobre os índios, especialmente dirigido para professores de 1º e 2º graus, vinha sendo gestada há alguns meses e amadureceu no contato que temos tido com professores da rede pública de ensino do Estado de São Paulo, durante os cursos de difusão cultural que o **MARI** oferece semestralmente sobre as sociedades indígenas no Brasil. Nestes cursos, temos procurado apresentar um panorama da diversidade sócio-cultural indígena, a situação atual destas sociedades e suas relações com o Estado e com segmentos da sociedade envolvente, bem como a forma pela qual a antropologia brasileira tem compreendido estas sociedades e os diferentes processos sociais que as envolvem. Nas discussões com os professores percebemos a necessidade da produção de textos escritos especialmente para eles e com a preocupação de seu aproveitamento em salas de aulas: textos que lhes permitissem compreender as deficiências dos criticados livros didáticos, mas que também lhes apontassem caminhos alternativos e inovadores no tratamento desta temática na escola. Notamos, também, que nos últimos anos, a questão indígena tem ocupado um espaço maior nos currículos de 1º ?

e 2º graus, o que fez aumentar o interesse pelo tema e a demanda por um tipo de livro como este.

Foi, portanto, com satisfação que vimos o Ministério da Educação e do Desporto, através da Secretaria de Ensino Fundamental, acolher e propiciar a viabilização deste livro, possibilitando que o mesmo atingisse uma tiragem de âmbito nacional. Expressamos, aqui, o nosso reconhecimento ao Sr. Ministro de Estado da Educação e do Desporto, Murilo de Avellar Hingel, ao Secretário Executivo do MEC, Antonio José Barbosa, a Secretaria de Educação Fundamental, Maria Aglae de Medeiros Machado e ao Diretor do Departamento de Política Educacional, Célio da Cunha. Agradecemos também o empenho e a dedicação de Ivete Maria Barbosa Madeira Campos, da Assessoria de Educação Escolar Indígena do MEC, e de Solange Maria Paiva de Castro, da Coordenadoria de Organização e Desenvolvimento da Educação Fundamental, a nos guiar em caminhos certos para a obtenção dos recursos públicos necessários a produção deste livro.

Agradecemos também aos membros do Comitê de Educação Escolar Indígena que, ao formularem o programa de apoio à produção de materiais didático-pedagógicos sobre as sociedades indígenas para o MEC, contemplaram a produção de materiais para a sociedade brasileira não-indiana, mostrando sua preocupação com a forma deficiente com que as sociedades indígenas são ainda tratadas nos manuais escolares. Os membros do Comitê apoiaram desde o início a iniciativa de publicação deste livro, dando sugestões e viabilizando seu financiamento por parte do MEC e da UNESCO. Esta colaboração é fundamental na distribuição e divulgação do livro, para que possa chegar a um maior número de escolas públicas em todo o Brasil.

O apoio da Universidade de São Paulo, facultando-nos acesso a equipamentos e fornecendo materiais de consumo, foi fundamental para que o livro pudesse ser produzido em um curto espaço de tempo. Gostaríamos de registrar nossos agradecimentos à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, na figura de seu Diretor, Prof. Dr. João Baptista Borges Pereira, ao Departamento de Antropologia e ao Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, através da Profa. Dra. Paula Montero e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, através de seu Coordenador, Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani. Cabe, ainda, um agradecimento especial aos funcionários Mariana Vanzolini, Eleni de Souza Leão, Ivanete Ramos Roza e Roseli Inácia de Oliveira.

Todo o trabalho de preparação e organização dos originais do livro foi feito em conjunto com André Luiz da Silva, aluno do curso de graduação em Ciências Sociais da USP e bolsista-trabalho no MARI (COSEAS/USP). Sua dedicação, paciência e seriedade fizeram com que momentos enfadonhos e penosos deste tipo de trabalho se tornassem criativos e prazerosos.

Gostaríamos, ainda, de agradecer à Profa. Ruth Maria Fonini Monserrat, pela checagem de informações sobre a filiação linguística de vários grupos

indígenas citados neste livro; a Marina Kahn, Fanny Ricardo e Alicia Rolla, do Instituto Socioambiental, pelas informações sobre grafia, localização e população de sociedades indígenas; a Profa. Maria Rosario Carvalho, da UFBA, pelos dados relativos às publicações sobre os grupos indígenas do Nordeste; as várias entidades de apoio aos índios que nos enviaram suas publicações, nos emprestaram fotografias e nos forneceram informações atualizadas sobre os grupos com os quais elas trabalham, especialmente a ANAI-BA, CIMI, GTME, INESC, CCPY, Instituto Socioambiental e Anistia Internacional; a Marcos Santilli, que colocou à nossa disposição o acervo fotográfico do médico Rubens Belluzzo Brando, e aos antropólogos que nos cederam fotografias de suas pesquisas de campo que foram reproduzidas ao longo deste livro.

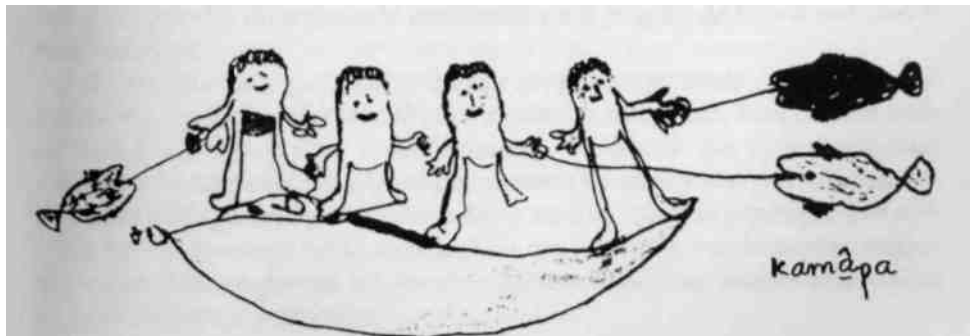
Bibliografia:

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela - "Da identidade residual, mas irreduzível" In *Antropologia do Brasil. Mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense, 1986.
- GEERTZ, Clifford - "O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem" In *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Ed. Zahar, 1978.
- LEVI-STRAUSS, Claude - *Race et historic* Paris, UNESCO, 1950.
- MAYBURY-LEWIS, David - "Vivendo Leviata: os grupos étnicos e o Estado" In *Anuário Antropológico/83*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1985.
- MAYBURY-LEWIS, David (org.) - *The Prospects for plural societies. Proceedings of the American Ethnological Society*. Washington D.C., 1984.

Parte I

As sociedades indígenas no cenário político-jurídico brasileiro e internacional

DESENHO MYKY



Apresentação

Os últimos vinte anos presenciaram, no Brasil e no mundo, uma crescente visibilidade dos grupos étnicos e das populações nativas dos diversos continentes nos cenários nacionais e internacionais, graças, seja a sua mobilização em prol de seus direitos enquanto populações diferenciadas, seja pelas ameaças que vêm sofrendo em várias partes do globo, seja, ainda, pelos conflitos e guerras étnicas que têm abalado profundamente grandes contingentes neste fim de século.

Ao mesmo tempo, em nível mundial, cresce, de um lado, a consciência ecológica e a necessidade premente de garantia de condições ambientais propícias para o futuro da humanidade; de outro, a consciência de que as populações nativas detêm conhecimentos originais e extremamente valiosos sobre os ambientes em que vivem e que souberam preservar. Estes conhecimentos se revelam, agora, estratégicos frente aos desequilíbrios causados pelo avanço sem limites da civilização ocidental.

Esta parte do livro está dedicada ao exame da situação das populações nativas, no que concerne a discussões sobre seus direitos a igualdade (enquanto cidadãos de países específicos) e a diferença (enquanto povos com identidade, cultura e saberes próprios) ora em curso no cenário internacional, seja em órgãos como a ONU (Organização das Nações Unidas) e a OIT (Organização Internacional do Trabalho), seja nos fóruns que debatem a exploração e preservação das florestas tropicais. Trata-se, portanto, de enfrentar questões relativas a biodiversidade mas também, e principalmente, a sociodiversidade. O tema de fundo proposto aqui para reflexão e debate é, nada mais, que os desafios para a convivência, em um mundo globalizado, entre grupos e sociedades diversamente constituídos e o projeto de futuro que queremos construir.

A parte que se segue abordará estas questões remetendo-as especialmente ao caso brasileiro. Terras, direitos e ciências indígenas, bem como o estado e as bases atuais para o conhecimento, no Brasil, dos povos indígenas e o convívio com eles são alguns dos assuntos tratados a seguir. Destacam-se, ainda nesta parte, informações sobre o movimento de organização dos próprios índios, que hoje estão constituindo organizações e associações indígenas e atuando, em fóruns nacionais e internacionais, na interlocução sobre os seus direitos e interesses.

1

"OS ÍNDIOS" E A SOCIODIVERSIDADE NATIVA CONTEMPORÂNEA NO BRASIL

CARLOS ALBERTO RICARDO

O Brasil, que vai completar 500 anos no ano 2000, desconhece e ignora a imensa sociodiversidade nativa contemporânea dos povos indígenas. Não se sabe ao certo sequer quantos povos nem quantas línguas nativas existem. O (re)conhecimento, ainda que parcial dessa diversidade, não ultrapassa os restritos círculos acadêmicos especializados. Hoje, um estudante ou um professor que quiser saber algo mais sobre os índios brasileiros contemporâneos, aqueles que sobraram depois dos tapuias, tupiniquins e tupinambás, terá muitas dificuldades.

Em primeiro lugar, porque há poucos canais e espaços para a expressão diretamente indígena no cenário cultural e político do país. Via de regra, vivendo em locais de difícil acesso, com tradições basicamente orais de comunicação e na condição de monolíngües, com domínio precário do português, as diferentes etnias encontram barreiras para se expressar livremente com o mundo dos não-índios. Seus pontos de vista são tomados geralmente fora dos contextos onde vivem, mediados por intérpretes freqüentemente precários, e registrados, finalmente, como fragmentos e em português. Aqui, por exemplo, são raríssimos os registros em língua nativa do que se poderia chamar de arte oral. Não há publicação que contemple sequer uma amostra dos gêneros praticados atualmente, como também são raríssimos os museus indígenas, a literatura publicada ou vídeos de autores indígenas.¹

Em segundo lugar, porque sabe-se pouco sobre os índios. Basta mencionar, por exemplo, que das 206 etnias relacionadas no quadro adiante (das mais

de mil que, segundo estimativas², existiam nessa parte do mundo quando da chegada dos europeus) e das cerca de 170 línguas nativas existentes hoje no Brasil, talvez apenas metade tenha sido objeto de pesquisa básica por parte de etnólogos ou linguistas³, resultando numa bibliografia especializada (artigos e monografias), cuja maior parte não está publicada ou é acessível apenas em língua estrangeira⁴.

O público leigo interessado em conhecer mais a respeito dos índios está diante de um abismo cultural e terá que se contentar com uma bibliografia didática rala, quando não preconceituosa ou desinformada⁵. Como exemplo, vale registrar que apenas em uma das enciclopédias⁶, dessas que se vendem

1. Há exceções como, por exemplo: o *Museu Magiita* dos Ticuna, que funciona desde 92 na cidade de Benjamin Constant (AM), ou o *Centro Cultural da FOIRN* (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro), que está em construção na cidade de São Gabriel da Cachoeira (AM), com inauguração prevista para abril de 95. Os livros *Antes o Mundo não Existia, a mitologia herídica dos índios Desdna*, dos autores Umusin Panlon e Tolaman Kenhi'ri (versão em português, Livraria Cultura Editora, SP, 1980) - que será reeditado pela FOIRN/UNIRT em 95 - numa versão revista e ampliada, assim como *Toru Duwiigii, nosso povo* (narrativas orais de dois Ticuna, publicadas em edição bilingüe em 1985, RJ, Museu Nacional/SEC/MEC/SEPS/FNDE) são obrasônicas no gênero. Há alguns escritos de autores indígenas, em língua nativa, feitos especialmente para publicações de caráter didático utilizadas em programas escolares não oficiais. Publicações que reinem mitos são mais frequentes, mas este é apenas um dos gêneros. Ainda assim, as mais completas foram publicadas no exterior. Há registros publicados de músicas indígenas, quase sempre fragmentos e a maior parte também no exterior. No Brasil há algumas poucas exceções, destacando-se, por ordem cronológica: *A Arte Vocal dos Suyd* (Tacape, Série Etnomusicologia, São João del Rei, 1982); *Paiter Marewá* (Memória Discos e Edições Ltda., SP, 1984); *Kaapor, Cantos de Pássaros e Morrem* (UNICAMP/MINC/SEAC, 1988), *Bororo Vive* (Museu Rondon/UFMT, Cuiabá, 1989) e o CD *Etenhiritipá, Cantos da tradição Xavante* (Associação Xavante de Pimentel Barbosa e Núcleo de Cultura Indígena/SP, setembro/94). Na área de vídeo, a década de 80 assistiu ao ingresso em cena de alguns videomakers indígenas, entre eles Sía Kaxinaua (AC), um dos poucos que finalizou produtos que já foram exibidos em mostras e festivais no Brasil e no exterior. Outro destaque é o *Projeto Vídeo nas Aldeias*, do Centro de Trabalho Indigenista (SP), coordenado pelo videomaker Vincent Carelli, que estimula o intercâmbio cultural entre diferentes povos indígenas através do vídeo, treinando e acompanhando videomakers indígenas, como Raimundo Xontapti Gavião Parkateje (PA) e Kasiripina Waiapi (AP), e também produzindo vídeos próprios, cuja marca é o *audio* direto em língua nativa, com legendas em português e outras línguas.

2. Ver a respeito "Línguas Indígenas 500 anos de descobertas e perdas", de Aryon Dall'Igna Rodrigues, in CIÊNCIA HOJE, revista de divulgação científica da SBPC, vol. 16, número 95, novembro de 1993, pags. 20 a 26.

3. "Das 170 línguas indígenas do Brasil, aproximadamente 80 receberam alguma descrição, em geral da fonologia segmental ou de detalhes da gramática. Menos de 10% das línguas têm descrições completas de um bom nível científico" (cf. Moore, D. & Storto, L.: *Linguística Indígena no Brasil*, MPEG, Beldm, mimeo, 1993, pag. 03).

4. Não há um balanço atualizado a respeito do estado das pesquisas, etnológica e linguística, sobre os índios no Brasil. Os últimos balanços bibliográficos a respeito são os de: Seeger, A. & Viveiros de Castro, E.: "Pontos de vista sobre os índios brasileiros: um ensaio bibliográfico" (*Boletim Informativo e Bibliografia de Ciências Sociais*, IUPERJ, n 2, 1977); "The Present State of the Study of the Indigenous Languages of Brazil", de Aryon Dall'Igna Rodrigues (1985); e o artigo de Moore & Storto, mencionado na nota anterior, a sair na revista AMÉRICA INDÍGENA (México). Vale lembrar uma série de publicações de referências, muito prezada pelos especialistas da área, denominada *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira* (vol. I, SP, 1954 e vol. II, Hanover, 1968, ambos de Herbert Baldus e o vol. III, Berlim, 1984, de Thekla Hartmann).

5. Ver a respeito *A questão indígena na sala de aula, subsídios para professores de 1ª e 2ª graus*, coletânea organizada por Aracy Lopes da Silva (Ed. Brasiliense, SP, 1987, 253 pags.), que traz análises críticas na primeira parte e orientações positivas na segunda.

6. Trata-se da *Larousse Enciclopédia*, Brasil A/Z, Editora Universo, SP, 1988.

nas bancas de jornais e revistas, destinada a um público estudantil de primeiro grau, constam verbetes sobre etnias nativas contemporâneas no Brasil, ainda assim com diminutas quatro linhas de texto, em média, para cada uma. Neste panorama, o presente livro é uma honrosa e bem-vinda exceção, que vem se somar a outros esforços equivalentes⁷.

Mas há ainda o noticiário de imprensa. Apesar do interesse da mídia pelos índios nos últimos 25 anos, o que se informa, e, portanto, o que se "consome" sobre o assunto, são fatos fragmentados, histórias superficiais e imagens genéricas, enormemente empobrecedoras da realidade. A coisa mais comum de se ler ou de se ouvir na imprensa são notícias com o nome das "tribos" trocado, grafado ou pronunciado de maneira aleatória. Não raro um determinado povo indígena é associado a locais onde nunca viveu, ou ainda a imagens que, na verdade, são de outro povo indígena⁸.

Os arquivos das redações dos jornais diários têm informações descontínuas sobre as "tribos" em pauta, sem nenhuma densidade cultural ou histórica específica. Basta lembrar, por exemplo, as etnias que, por circunstâncias históricas, ocuparam concretamente o espaço do "índio de plantão" no noticiário e no imaginário do país em diferentes épocas: como o foram, na década de 40, os Karajá da Ilha do Bananal, ou os Xavante de Mato Grosso, que logo após os primeiros contatos com os "civilizados" apareceram, nos anos 50, vestindo ternos brancos numa loja da rede Ducal em São Paulo e, depois, voltaram, nos anos 70, com Mário Juruna. Ou ainda como os Krenakares, os "índios gigantes", "pacificados" e removidos para que uma rodovia ligando Cuiabá a Santarém fosse aberta na floresta, nos anos 70. Ou ainda os Kayapó guerreiros, de Raoni e Paiaká, do sul do Pará, nos anos 80, ou os Yanomami de Roraima, vítimas da invasão garimpeira há dez anos e, mais recentemente, o retorno dos velhos Guarani que, misteriosamente, passaram a produzir suicídios em cadeia de jovens. Até os famosos "índios do Xingu", desde muito

7. Um clássico disponível, de espectro geral, é o livro *Índios do Brasil*, do antropólogo Júlio César Melatti (Hucitec, SP, 48 ed., 1993, 220 pgs.). Sobre o passado, ver o impressionante *Mapa Etno-Histórico de Curitiba* (BGE/RJ, 1981, 97 pgs + mapa), a *Coletânea Histórica dos Índios do Brasil*, organizada por Manuela Carneiro da Cunha (Cia. das Letras/SMCSP, 1992, 611 pgs.) e, especificamente sobre as relações entre índios e não-índios no Brasil na primeira metade deste século, o livro *Os índios e a civilização*, de Darcy Ribeiro (Vozes, Petrópolis, 1982, 509 pgs.), outro clássico. Para um mergulho mais profundo no universo de um povo indígena específico ver *Araweté, o povo do Ipixuna*, de Eduardo Viveiros de Castro (CEDI, SP, 1992, 192 pgs.), versão para um público mais amplo de um trabalho monográfico de grande envergadura, e o vídeo documental *Araweté*, de Murilo Santos (CEDI, Vhs, 28, 1992). Para uma visão contemporânea abrangente das várias situações regionais enfrentadas pelos povos indígenas e suas relações com o cenário nacional e internacional, ver o *Aconteceu Especial Povos Indígenas no Brasil* (série publicada pelo CEDI, SP, desde 1980), especialmente o volume dedicado ao período 1987/1990 (592 pgs., com fotos, mapas, quadras, notícias e artigos analíticos) e o volume a sair em 95, pelo Instituto Socioambiental, referente ao período 1991/1994. Há bons títulos na chamada literatura infantil, como os trabalhos de Cica Fittipaldi e Rubens Matuck, por exemplo.

8. Exceção a regra é o periódico mensal PORANTIM, publicado desde 1979 pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI), órgão oficial da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), da Igreja Católica Romana.

tempo no noticiário e presença obrigatória em qualquer coleção de postais sobre o Brasil, não passam de uma referência genérica e grosseira para se tratar de um conjunto de 17 povos que hoje vivem no chamado Parque Indígena do Xingu, alguns deles tão diferentes entre si como os brasileiros dos russos.

Sequer sabemos os seus nomes

Os povos indígenas que viviam no que veio a se chamar Brasil eram agrestes e atualmente a maioria não domina a leitura e a escrita. Foram - e continuam sendo - "batizados" por escrito por "brancos", antes mesmo que alguém deles compreendesse a língua. Como muitos povos nativos não se expressam em português e não foram pesquisados por antropólogos e linguistas, e outros tantos ainda vivem "isolados", desconhecidos, há um espaço aberto para todo o tipo de confusão semântica e ortográfica, além das mudanças por correção e acréscimo a partir de novas informações.

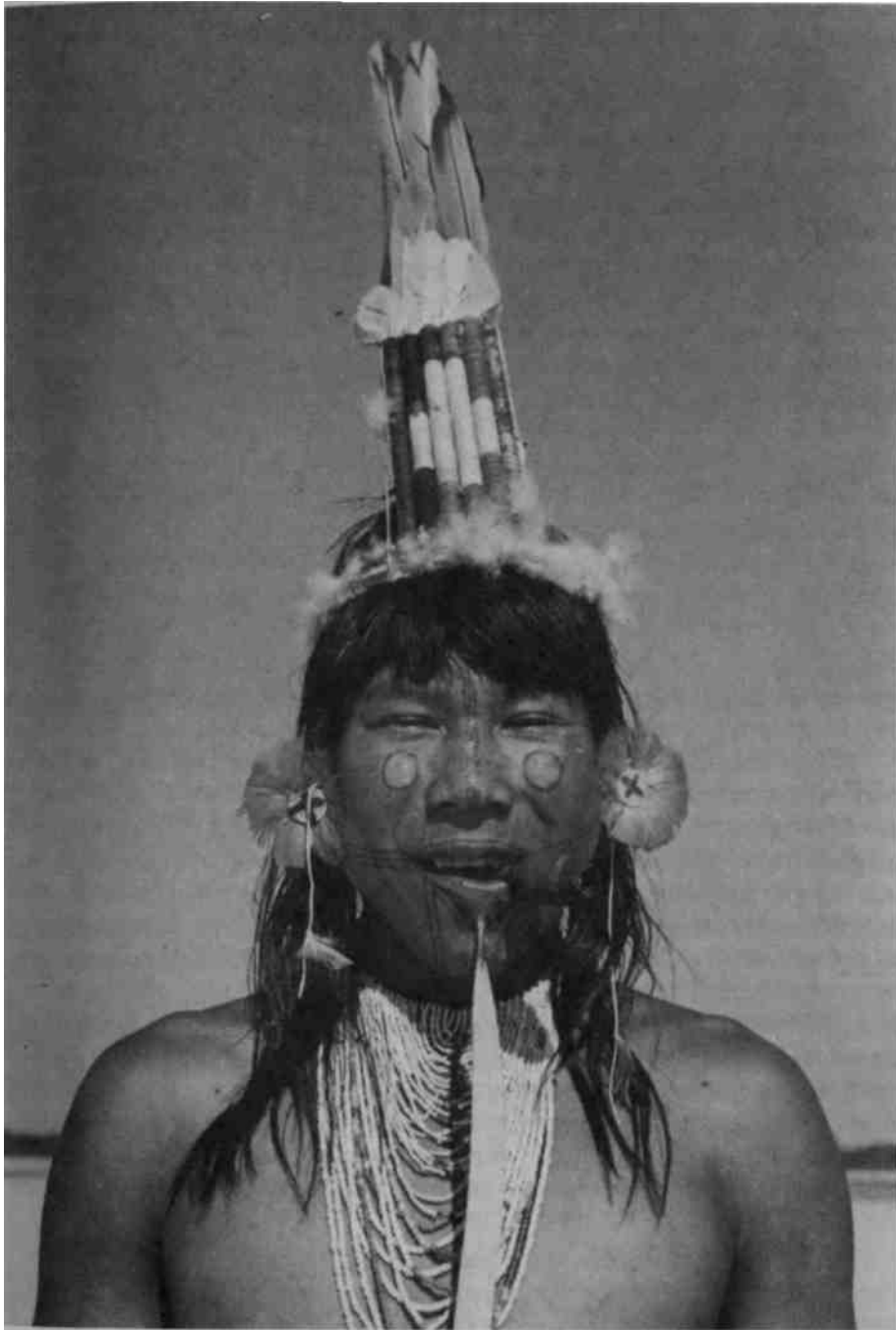
Sobre a confusão de tipo ortográfica, atualmente há uma grande variabilidade na maneira de grafar os nomes das etnias indígenas. Para dar apenas um exemplo, uma das sociedades indígenas que hoje habitam áreas no estado do Acre, tem sua designação escrita de pelo menos quatro maneiras diferentes: caxinaua, cashinaua, kaxinawa e kaxinaua.

O que se poderia chamar uma "convenção de nomes oficiais dos índios", usada pela FUNAI, é aleatória, oriunda dos seus funcionários (sertanistas) e combinada com outras tomadas de empréstimo dos antropólogos. Convêm padrões diferentes e há mudanças constantes. Vários dos povos atuais são conhecidos por nomes que apareceram pela primeira vez em trabalhos antropológicos. A tendência é que esses nomes se tornem internacionais e apareçam com a mesma grafia em todas as línguas. A razão básica pela qual os antropólogos grafam o nome de uma determinada maneira tem a ver com a escolha de um mesmo alfabeto com o qual vão escrever as palavras da língua desse povo. Como essas línguas têm sons que não encontram representação direta nas letras do alfabeto brasileiro, eles são obrigados a recorrer a outras letras e combinações de letras. Certas letras do alfabeto brasileiro têm sons diferentes daqueles em outras línguas. O *c* na frente de *e*, por exemplo, como *s*, e na frente de *a*, como *k*. Em outras línguas o *c*, nessa posição tem som de *t*s. *Q* e *c* são complicadas e, por isso, os antropólogos evitam-nos ao grafar nomes de povos. Buscam usar letras cuja interpretação sonora se aproxime do alfabeto fonético internacional, usado pelos linguistas de todo o mundo.

Além das razões que explicam porque os antropólogos preferem usar uma grafia que seja pronunciável mais ou menos da mesma forma em todas as

- e, portanto, dificilmente poderá ser a forma brasileira - deve-se considerar que alguns desses povos não existem apenas no Brasil (ver na listagem adiante, na coluna *Nome*, aqueles marcados com um - * - asterisco). Em tais casos, as fronteiras que vieram a ser estabelecidas historicamente, criando limites entre os Estados nacionais na América do Sul, se sobrepuseram as so-

Foto Harald Schultz/Ácervo Laboratório de Antropologia/USP



Diferentes grupos indígenas ocuparam o noticiário e o imaginário do país. Na década de 40 foram os Karajá da Ilha do Bananal que freqüentaram amplamente as páginas da revista O Cruzeiro.

iedades indígenas, de tal forma que algumas delas vivem hoje sob a jurisdição político-administrativa de dois, três e até quatro países diferentes.

Existe a norma culta da "Convenção para a grafia dos nomes tribais", estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA) em 14 de novembro de 1953. Vários aspectos dessa convenção são respeitados pelos antropólogos até hoje, mas muitos nunca o foram. O que mais salta aos olhos a respeito é o uso de maiúsculas para os nomes tribais - mesmo quando a palavra tem função de adjetivo - e o não uso do plural. Trata-se, no primeiro caso, de uma influência direta de regras gramaticais do inglês, segundo as quais todo nome de povo é em maiúscula (*The Brazilians*). Quanto a não flexionar o plural a razão estaria no fato de que, na maioria dos casos, sendo os nomes palavras em língua indígena, acrescentar um *s* resultaria em hibridismo. Além do mais, há a possibilidade das palavras já estarem no plural, ou, ainda, que ele não exista nas línguas indígenas correspondentes.

Claro que se poderia perguntar por que manter uma norma inglesa, o que certamente tem a ver com o fato de que a maior parte da literatura antropológica no mundo seja em língua inglesa. De fato, quando a denominação de uma etnia nativa aparece com função de adjetivo, poderia ser escrita com minúscula (língua *arawete*, por exemplo). Já quando aparece como substantivo genérico, seria mais adequado manter com maiúscula porque, se é verdade que essas tribos não têm países (como os franceses, a França), também é certo que seus nomes são designativos de uma coletividade única, de uma sociedade, de um povo, e não apenas de uma somatória de pessoas.

A imprensa escrita, por exemplo, nos seus manuais de redação⁹, tem imposto um aportuguesamento da grafia dos nomes das "tribos", proibindo o uso de letras como *w*, *y*, *k* (!) e certos grupos de letras não existentes em português como *sh*. Esse critério não tem consistência, assim como grafar os nomes sempre em minúsculas ou flexionar o número mas não o gênero. Por exemplo, se Kraho se deve escrever *crao*, então Kubitschek deveria ser escrito *Cubicheque*, Geisel, *Gáisel*. Por que o mesmo manual de redação que recomenda grafar *ianomemi* e os *ianomdmis*, veta a flexão por gênero, quando a palavra tem função de adjetivo (as mulheres *ianomdmis*), resultando num aportuguesamento pela metade?

Sobre as confusões semânticas - isto é, sobre o significado dos nomes das etnias nativas - há vários aspectos a considerar. Membros de Estados-nações, como nós, têm o preconceito de que toda sociedade tem que ter nome próprio. Isso é tão falso quanto supor que toda a sociedade humana tem que ter chefe.

9. O Manual de Redação e Estilo do jornal O ESTADO DE S. PAULO diz que os nomes das tribos indígenas terão singular e plural, e serão adaptados ao português e escritos com inicial minúscula e como adjetivo, terão apenas plural, mas não feminino (SP, 1990, verbete índio, pag. 185). O Novo Manual de Redação, da FOLHA DE S. PAULO (verbetes indígena/índio, pag. 81), determina apenas que os nomes de tribos indígenas devem ser flexionados, e ao dar exemplos, coincide com as regras mencionadas anteriormente.

Foto Eduardo Galvao/Acervo Laboratorio de Antropologia/USP



Os índios do Xingu desde muito tempo têm frequentado o noticiário nacional e sua presença é obrigatória em cartões postais vendidos em muitas bancas de jornais das grandes cidades e dos aeroportos do país.

Boa parte dos nomes correntes hoje - como no passado - para designar os povos indígenas no Brasil não são autodenominações. Muitos deles foram atribuídos por outros povos, frequentemente inimigos e, por isso mesmo, carregam conotações pejorativas. É o caso, por exemplo, dos conhecidos *Kayapo*, designação genérica que lhes foi dada por povos de língua tupi, com os quais guerrearam até recentemente, e que quer dizer *semelhante a macaco*. Outros nomes foram dados por sertanistas do antigo SPI (Serviço de Proteção aos Índios) ou da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), muitas vezes logo após os primeiros contatos com as chamadas "expedições de atração". Nesse contexto, sem entender a língua, os equívocos são frequentes e determinados povos acabam conhecidos por nomes que lhes são atribuídos por razões absolutamente aleatórias.

É o caso, por exemplo, dos Araweté, povo de língua tupi que habita a região do médio Rio Xingu, no estado do Pará, assim nomeado pela primeira vez por um sertanista da FUNAI que julgava compreender a sua língua, logo após os "primeiros contatos", estabelecidos em meados da década de 70. Tal designação, grafada então pela primeira vez por um funcionário do governo

federal num relatório, acabou permanecendo como identidade pública oficial desse povo, incorporando-se depois ao nome de uma porção de terras, que lhe foi reconhecida oficialmente em 1992 como *Área Indígena Araweté do Igarapé Ipixuna*. Mas um antropólogo que estudou os Araweté alguns anos depois e aprendeu a sua língua descobriu que os membros desse povo originalmente não se denominam por um substantivo e usam para se referir ao coletivo do qual fazem parte apenas a palavra *bide*, um pronome que quer dizer *nos, os seres humanos*¹⁰.

Nesses tempos de primeiros contatos, de comunicação precária com "tribos desconhecidas", alguns povos passaram a ser denominados pelo nome de algum dos seus indivíduos ou fracos. Há ainda casos de nomes impostos em português, como, por exemplo, Beico de Pau (para se referir aos Tapayiana, do MT) ou Cinta-Larga, assim chamados por sertanistas da FUNAI simplesmente porque usavam largas cintas de cipo quando foram contactados no final da década de 60, em Rondonia.

"Atrair e pacificar" os índios - como reza a tradição indigenista do Estado brasileiro - e impor-lhes arbitrariamente nomes e chefes, tem a ver historicamente com práticas coloniais de controle social: concentração espacial da população - com a consequente contaminação por doenças e a depopulação pós-contato -, implantação de sistemas paternalistas e precários de assistência social, confinamento territorial e exploração dos recursos naturais disponíveis. Tudo em nome da "integração dos índios à comunhão nacional". Ao contrário, reconhecer e valorizar suas identidades específicas, compreender suas línguas e suas formas tradicionais de organização social, de ocupação da terra e uso dos recursos naturais, tem a ver com gestos diplomáticos de intercâmbio cultural e respeito a direitos coletivos especiais.¹¹

Apesar de todas as ressalvas, foi possível preparar uma lista, que aparece a seguir, com algumas informações básicas disponíveis a respeito dos povos indígenas atuais no Brasil. Os nomes foram grafados na primeira coluna de acordo com a prática em vigor no *Programa Povos Indígenas no Brasil*, do CEDI.¹² Na coluna *outros nomes ou grafias* foram incluídas apenas as variantes em uso atualmente, o que, de longe, não esgota as possibilidades. Esta lista reflete práticas correntes entre pessoas (antropólogos, linguistas, missionários, indigenistas, etc) e instituições que trabalham com índios, membros da rede de colaboradores do referido Programa. Não tem, portanto, preten-

10. Ver *Araweté, o povo do Ipixuna*, de E. Viveiros de Castro (CEDI, SP, 1992).

11. Ver a respeito dos direitos coletivos especiais *Dos Índios*, o capítulo VID da Ordem Social, na Constituição Federal do Brasil (1988) e o projeto de *Estatuto das Sociedades Indígenas* em tramitação no Congresso Nacional e o Capítulo 3 deste volume.

12. O CEDI é uma instituição privada, sem fins lucrativos, com sede em São Paulo, que iniciou nos anos 70 um trabalho de coletar, organizar, editar e publicar informações e análises sobre a situação contemporânea dos índios no Brasil. A partir de 1995, com o encerramento do CEDI, o *Programa Povos Indígenas no Brasil* se incorporou ao Instituto Socioambiental, uma nova ONG também com sede em São Paulo.

LISTA DE POVOS INDIGENAS NO BRASIL CONTEMPORANEO

(Fonte: Banco de Dados do Programa Povos Indígenas no Brasil - CEDI/Instituto Socioambiental, nov/94)

| | NOME | OUTROS NOMES ou grafias | UF(Brasil) Países/limitrofes | POPULACAO censo/estimativa | ANO |
|----|-------------------------|-----------------------------|---------------------------------|-------------------------------|--------------|
| 1 | Aikana | Aikana, Massaka, Tubarao | RO | 160 | 1994 |
| 2 | Ajuru | | RO | ? | |
| 3 | Amanaye | Amanaie | PA | 66 | 1990 |
| 4 | Anambe | | PA | 105 | 1994 |
| 5 | Aparai | Apalai | PA | ?6 | |
| | Apiaka | Apiaca | MT | 43 | 1989 |
| 7 | Apinaye | Apinajé, Apinaie | TO | 718 | 1989 |
| 8 | Apurina | | AM | 2.800 | 1991 |
| 9 | Arapaco | Arapasso | AM | 317 | 1992 |
| 10 | Arara | Ukaragma | PA | 158 | 1994 |
| 11 | Arara | Karo | RO | 130 | 1989 |
| 12 | Arara | Shawanaua | AC | 300 | 1993 |
| 13 | Arara do | | MT | 150 | 1994 |
| 14 | Arawete | Arauete | PA | 220 | 1994 |
| 15 | Arikapu | Aricapu | RO | ? | |
| 16 | Ariken | Ariquem | RO | ? | |
| 17 | Ami | | RO | ? | |
| 18 | Asurini do Tocantins | Akuawa | PA | 225 | 1994 |
| 19 | Asurini do Xingu | Awaete | PA | 76 | 1994 |
| 20 | Atikum | Aticum | PE | 2.799 | 1989 |
| 21 | Ava-Canoeiro | | TO/GO | 14 | 1988 |
| 22 | Aweti | Aueti | MT | 80 | 1990 |
| 23 | Bakairi | Bacairi | MT | 570 | 1989 |
| 24 | Banawa Yafi | | AM | 120 | 1991 |
| 25 | Baniwa* | Baniua, Baniva | AM Colombia Venezuela | 3.174 7 (1.192) | 1992 |
| 26 | Bara | | AM Colombia | 40 296 | 1992 1988 |
| 27 | Bare* | | AM Venezuela | 2.170 (1.136) | 1992 1992 |

| | NOME | OUTROS NOMES ou grafias | UF(Brasil) Países/limítrofes | POPULAÇÃO censo/estimativa | ANO |
|----|-----------------|--|--|---|----------------------|
| 28 | Bororó | Boé | MT | 914 | 1994 |
| 29 | Canoe | | RO | ? | |
| 30 | Chamacoco* | | MS Paraguai | 40 | 1994 |
| 31 | Cinta Larga | Matétamãe | MT/RO | 643 | 1993 |
| 32 | Columbiara | | RO | ? | |
| 33 | Deni | | AM ' | 765 | 1991 |
| 34 | Dessano* | Desâna Desano, Wira | AM Colômbia | 1.458 (2036) | 1992 1988 |
| 35 | Enauenê-Nawê | Salumã | MT | 243 | 1994 |
| 36 | Fulni-ô | | PE | 2.788 | 1989 |
| 37 | Galibi Marworno | Galibi do Uaçá, Aruã | AP | 1.249 | 1993 |
| 38 | Galibi* | Galibi do Oiapoque | AP Guiana Francesa | 37 (2000) | 1993 1982 |
| 39 | Gavião | Digüt, Gavião de Rondônia | RO | 360 | 1989 |
| 40 | Gavião | Pârkatejê Gavião do Mãe Maria | PA | 325 | 1994 |
| 41 | Gavião | Pukobiê, Gavião do Maranhão | MA | 150 | 1990 |
| 42 | Guajá | Awá, Avá | MA | 370 | 1990 |
| 43 | Guajajara | Tenethehara | MA | 9.603 | 1990 |
| 44 | Guarani* | Kaiowá, andeva M'bya Pãi Tavyterã Xiripá, Apapokuva Chiriguano | MS/SP/RJ/PR/ES SC/RS Paraguai, Argentina Bolívia | 30.000 (25.000) (3.000) (50.000) | 1994 |
| 45 | Guató | | MS | 700 | 1993 |
| 46 | Hixkaryana | Hixkariana | AM/PA | ? | |
| 47 | Iauanauá | Yauanawá | AC | 230 | 1987 |
| 48 | Ingarikó* | Ingaricó Akawaio, Kapon. | RR Guiana Venezeula | 1.000 (4.000) (728) | 1994 1990 1992 |
| 49 | Iranxe | Irantxe | MT | 250 | 1994 |
| 50 | Issé | | AM | ? | |
| 51 | Jaboti | | RO | 7 | |
| 52 | Jamamadi | Yamamadi | AM | 250 | 1987 |

| | NOME | OUTROS NOMES ou grafias | UF(Brasil) Países/limítrofes | POPULAÇÃO censo/estimativa | ANO |
|----|--------------------------|----------------------------|---------------------------------|-------------------------------|--------------|
| 53 | Jaminawa* | Iamináua Yaminahua | AC Peru | 370 (600) | 1987 1988 |
| 54 | Jarawara | Jarauara | AM | 160 | 1990 |
| 55 | Jenipapo-Kanindé | | CE | ? | - |
| 56 | Jiripancó | Jeripancó | AL | 842 | 1992 |
| 57 | Juma | Yuma | AM | 07 | 1994 |
| 58 | Juruna | Yuruna, Yudjá | MT/PA | 132 | 1990 |
| 59 | Kadiweu | Caduveo, Cadiuéu | MS | 1.265 | 1993 |
| 60 | Kaimbé | Caimbé | BA | 1.200 | 1989 |
| 61 | Kaingang | Caingangue | SP/PR/SC/RS | 20.000 | 1994 |
| 62 | Kaixana | Caixana | AM | ? | |
| 63 | Kalapalo | Calapalo | MT | 249 | 1990 |
| 64 | Kamayurá | Camaiurá | MT | 279 | 1990 |
| 65 | Kamba | Camba | MS | ? | |
| 66 | Kambeba | Cambeba, Omágua | AM | 240 | 1989 |
| 67 | Kambiwá | Cambiuá | PE | 1.255 | 1990 |
| 68 | Kampa* | Campa Ashaninka | AC Peru | 560 (55.000) | 1993 1993 |
| 69 | Kanamanti | Canamanti | AM | 150 | 1990 |
| 70 | Kanamari | Canamari | AM | 1.119 | 1985 |
| 71 | Kanela Apaniekra | Canela | MA | 336 | 1990 |
| 72 | Kanela Ranko- kamekra | Canela | MA | 883 | 1990 |
| 73 | Kantaruré | Cantaruré | BA | ? | |
| 74 | Kapinawá | Capinawá | PE | 354 | 1989 |
| 75 | Karafawyana | | PA/AM | ? | |
| 76 | Karajá | Carajá Javaé, Xambioá | MT/TO | 2.450 | 1993 |
| 77 | Karapanã* | Carapanã | AM Colômbia | 40 (412) | 1992 1988 |
| 78 | Karapotó | Carapotó | AL | 1.050 | 1994 |
| 79 | Karipuna | Caripuna | RO | 30 | 1994 |
| 80 | Karipuna do Amapá | Caripuna | AP | 1.353 | 1993 |
| 81 | Kariri | Cariri | CE | ? | |
| 82 | Kariri-Xocó | Cariri-Chocó | AL | 1.500 | 1990 |
| 83 | Karitiana | Caritiana | RO | 171 | 1994 |
| 84 | Katuena | Catuena | PA/AM | ? | |

| | NOME | OUTROS NOMES ou grafias | UF(Brasil) Países/limitrofes | POPULACAO censo/estimativa | ANO |
|-----|-----------------|---|---|---------------------------------------|----------------------|
| 85 | Katukina | Peda Djapa | AM | 250 | 1990 |
| 86 | Katukina | Shancnawa | AC | 400 | 1990 |
| 87 | Kaxarari | Caxarari | AM/RO | 220 | 1989 |
| 88 | Kaxinawd* | Cashinaua, Caxinaua | AC Peru | 2.700 (1.200) | 1990 1988 |
| 89 | Kaxixo | | MG | ? | |
| 90 | Kaxuyana | Caxuiana | PA | ? | |
| 91 | Kayabi | Caiabi, Kaiabi | MT/PA | 1.035 | 1989 |
| 92 | Kayapo | Kaiapó, Caiapd A'Ukre, Gorotire, Kikretum, Mekragnoti, Kuben- -kran-ken Kokraimoro, Kubenkokre, Metuktire, Pukanu, Xikrin | MT/PA | 4.000 | 1993 |
| 93 | Kiriri | | BA | 1.526 | 1994 |
| 94 | Kocama* | Cocama | AM Colombia | 320 (236) | 1989 1988 |
| 95 | Kokuiregateje | | MA | 9 | |
| 96 | Kraho | Crao, Krao | TO | 1.198 | 1989 |
| 97 | Kreje | | PA | ? | |
| 98 | Krenak | Crenaque | MG | 99 | 1992 |
| 99 | Krikati | | MA | 420 | 1990 |
| 100 | Kubeo* | Cubeo Cobewa | AM Colombia | 219 (5.837) | 1992 1988 |
| 101 | Kuikuro | Kuikuru | MT | 277 | 1990 |
| 102 | Kulina /Madija* | Culina Madiha | AC/AM Peru | 2.500 (500) | 1991 1988 |
| 103 | Kulina Pano | Culina | AM | 43 | 1985 |
| 104 | Kuripako* | Curipaco, Curripaco | AM Venezuela Colombia | 375 (2.585) (6790) | 1992 1992 1988 |
| 105 | Kuruiaia | Curuaia | PA | ? | |
| 106 | Machineri | Manchineri | AC | 152 | 1993 |
| 107 | Macurap | Makurap | RO | ? | |

| | NOME | OUTROS NOMES ou grafias | UF(Brasil) Países/limitrofes | POPULAÇÃO censo/estimativa | ANO |
|-----|----------------|--|---------------------------------|-------------------------------|--------------|
| 108 | Maku* | Macu, Hupdá, Dow, Nadeb Yuhupde, Nukar, Cacua | AM Colômbia | 2.050 (786) | 1989 1988 |
| 109 | Makuna* | Macuna | AM Colômbia | 34 (98) | 1992 1988 |
| 110 | Makuxi* | Macuxi, Macushi Pemon | RR Guiana | 15.000 (7.500) | 1994 1990 |
| 111 | Marubo | | AM | 594 | 1985 |
| 112 | Matipu/Nahukwá | Nafuqua | MT | 102 | 1990 |
| 113 | Matis | | AM | 109 | 1985 |
| 114 | Matsé* | Mayoruna | AM Peru | 370 (1.000) | 1985 1988 |
| 115 | Mawayana | | PA/AM | ? | |
| 116 | Maxakali | Maxacali | MG | 594 | 1989 |
| 117 | Mehinako | Meináku, Meinacu | MT | 121 | 1990 |
| 118 | Mequém | | RO | ? | |
| 119 | Miranha* | Mirãnha, Miraña | AM Colômbia | 400 (445) | 1994 1988 |
| 120 | Miriti Tapuia | | AM | 120 | 1992 |
| 121 | Munduruku | Mundurucu | PA | 3.000 | 1990 |
| 122 | Mura | | AM | 1.400 | 1990 |
| 123 | Myky | Menky, Munku, Menki | MT | 56 | 1994 |
| 124 | Nambikwara | Nhambiquara, Nambiquara Hahaintesu, Alantesu Wasusu, Halotesu Katitawlu, Kithaulu, Latunde, Mamainde, Manduka, Negarote, Sabane, Waikisu | MT/RO | 885 | 1989 |
| 125 | Nukini | Nuquini | AC | 350 | 1987 |
| 126 | Ofaié Xavante | Ofayé-Xavante | MS | 87 | 1991 |
| 127 | Paiaku | | CE | ? | |
| 128 | Pakaa Nova | Wari, Pacaás Novos | RO | 1.300 | 1989 |

| | NOME | OUTROS NOMES ou grafias | UF(Brasil) Países/limitrofes | POPULACAO censo/estimativa | ANO |
|------------|-----------------|---------------------------------------|---|---------------------------------------|----------------------|
| 158 | Tarianc* | | AM Colombia | 1.630 (205) | 1992 1988 |
| 159 | Taurepang* | Taulipang, Pemon, Arekuna | RR Venezuela | 200 (20.607) | 1989 1992 |
| 160 | Tembe | | PA/MA | 800 | 1990 |
| 161 | Tenharim | | AM | 360 | 1994 |
| 162 | Terena | | MS | 15.000 | 1994 |
| 163 | Ticuna* | Tikuna, Tukuna Magiita | AM Peru Colombia | 23.000 (4.200) (4.535) | 1994 1988 1988 |
| 164 | Tingui Bot6 | | AL | 180 | 1991 |
| 165 | Tiriyo* | Trio, Tarona.Yawi Pianokoto, Piano | PA Suriname | 380 (376) | 1994 1974 |
| 166 | Tora | | AM | 25 | 1989 |
| 167 | Tremembe' | | CE | 2..247 | 1992 |
| 168 | Truka | | PE | 909 | 1990 |
| 169 | Trumai | | MT | 78 | 1990 |
| 170 | Tsohom Djapa | | AM | 100 | 1985 |
| 171 | Tukano* | Tucano | AM Colombia | 2.868 (6.330) | 1992 1988 |
| 172 | Tupari | | RO | 9 | |
| 173 | Tupiniquim | | ES | 884 | 1987 |
| 174 | Turiwara | | PA | 39 | 1990 |
| 175 | Tuxa | | BA/PE | 929 | 1992 |
| 176 | Tliyuka* | Tuiuca | AM Colombia | 518 (570) | 1992 1988 |
| 177 | Txikao | Txicao | MT | 184 | 1994 |
| 178 | Umutina | Omotina | MT | 100 | 1989 |
| 179 | Uru-Eu-Wau-Wau | Urueu-Uau-Uau.Uru Pa In, Amundawa | RO | 106 | 1994 |
| 180 | Urubu | | RO | ? | |
| 181 | Urubu Kaapor | Ka'apor | MA | 500 | 1992 |
| 182 | Wai Wai | | RR/AM/PA | 1.366 | 1994 |
| 183 | Waiapi* | Oiampi,Wayapy | AP Guiana Francesa | 498 (412) | 1994 1982 |
| 184 | Waimiri Atroari | Kina | RR/AM | 611 | 1994 |
| 185 | Wanano* | Uanano | AM Colombia | 483 | |

| 186 | NOME | OUTROS NOMES ou grafias | UF(Brasil) Paises/limitrofes | POPULACAO censo/estimativa | ANO |
|-----|---------------|--|-----------------------------------|------------------------------------|--------------|
| 188 | | | | | |
| 189 | Wapixana* | Uapixana, Vapidiana Wapisiana, Wapishana | RR Guiana | 5.000 (4.000) | 1994 1990 |
| 190 | Warekena* | Uarequena | AM Venezuela | 476 (420) | 1992 1992 |
| | Wassu | | AL | 1.220 | 1994 |
| | Waura | Uauri | MT | 187 | 1990 |
| | Wayana* | Waiana, Uaiana | PA Suriname Guiana Francesa | ? (150) (510) | 1972 1980 |
| 191 | Witoto* | Uitoto Huitoto | AM Colombia Peru | ⁹ (5.939) (2.775) | 1988 1988 |
| 192 | Xakriaba" | Xati iahii | MG | 4.952 | 1994 |
| 193 | Xavante | Akwe, A'wen | MT | 7.100 | 1994 |
| 194 | Xerente | Akwe | TO | 1.552 | 1994 |
| 195 | Xereu | | PA/AM | ? | |
| 196 | Xipaia | Shipaya | PA | I | |
| 197 | Xocd | Chocd | SE | 250 | 1987 |
| 198 | Xokleng | Shokleng | SC | 1650 | 1994 |
| 199 | Xucuru | Xukuru | PE | 3.254 | 1992 |
| 200 | Xucuru Kariri | Xukuru-Kariri | AL | 1.520 | 1989 |
| 201 | Yanomami* | Yanomam, Ianomami Sanuma, Ninam, , | RR/AM Venezuela | 9.975 (15.193) | 1988 1992 |
| 202 | Yawalapiti | Iaualapiti | MT | 140 | 1990 |
| 203 | Ye'kuana* | Maiongong Ye'kuana, Yekwana | RR Venezuela | 180 (3.632) | 1990 1992 |
| 204 | Zo'6 | Pbturu | PA | 110 | 1990 |
| 205 | Zor6 | | MT | 257 | 1992 |
| 206 | Zuruaha | | AM | 125 | 1986 |

são ou valor normativo. Na terceira coluna aparecem sigladas as Unidades da Federação (UF) onde as etnias se localizam e, quando for o caso, os países limítrofes.

Certamente incompleta, esta lista está sobretudo sujeita a constantes alterações, em função de novas e melhores informações e do fato que o Brasil é um país em formação, no qual etnias julgadas extintas emergem e reconstruem sua identidade¹³ e outras tantas, ainda "isoladas", ingressarão no quadro futuramente.¹⁴ Portanto, a tendência nos próximos anos, e crescer o número de povos e a população global, ainda que alguns povos possam perder população (como está acontecendo hoje, por exemplo, com os Yanomami) e o espectro da sociodiversidade possa sofrer perdas irreparáveis com a não viabilização histórica de algumas das microssociedades nativas contemporâneas.

A população total, crescendo

Mais uma vez, também no capítulo da demografia, o que se sabe sobre a situação contemporânea dos índios no Brasil é muito pouco. Os dados demográficos que aparecem no quadro acima são bastante heterogêneos, quanto à sua origem, data e procedimento de coleta. Reuni-los foi um verdadeiro quebra-cabeças para juntar informações dispersas, muitas das quais são resultado de estimativas e não de contagem direta. Mesmo quando são dados resultantes de contagem direta, via de regra os recenseadores não dominam a língua, não entendem a organização social nem a dinâmica espacial e sazonal das sociedades indígenas, produzindo portanto informações inconsistentes e totais errados, para mais ou para menos. Ainda assim representam, no conjunto, a melhor e mais atualizada coleção de informações qualificadas disponível.¹⁵ Os dados do último *Censo Demográfico* do IBGE, coletados em 1991, aparecem publicados¹⁶, sem maiores explicações, como *estimativas* e associados às terras indígenas, o que nem sempre permite vinculá-los inequivocamente às etnias. Assim sendo, não foram aqui considerados para a montagem do quadro.

Algumas ressalvas mais devem ser feitas sobre os dados de população que

13. Ver a respeito da emergência de identidade nativa, por exemplo, o *Atlas das Terras Indígenas do Nordeste*, PETI/Museu Nacional, dezembro de 1993.

14. Hoje há indícios de 54 grupos indígenas sem contato regular/conhecido com a sociedade nacional, todos na região amazônica. Tais indícios foram coletados a partir de menções que aparecem em relatórios de técnicos da Funai, de missionários ou indigenistas de ONGs, baseados em relatos de outros índios e/ou de populações regionais ou em observação direta de aldeias e roças, através de sobrevôos. A FUNAI confirma apenas doze. Na publicação *Terras Indígenas no Brasil* (CEDI/PETI, 1990), aparecem listadas as 54 evidências, com localização aproximada: 31 encontram-se em terras indígenas já demarcadas ou com algum grau de reconhecimento oficial pelo governo federal.

15. Mais uma vez, trata-se do resultado da coleta sistemática de informações feitas por Fany P. Ricardo, da equipe do *Programa Povos Indígenas no Brasil/CEDI*, a partir da leitura de relatórios de campo, trabalhos monográficos acadêmicos, publicações do Brasil e do exterior e contatos diretos com pessoas da rede de colaboradores do programa. Dado o caráter de divulgação da presente publicação, não consta aqui a extensa lista de fontes para os dados de população.

16. Refiro-me aos dados publicados no capítulo 14 (Áreas Especiais) do ANUÁRIO ESTATÍSTICO DO BRASIL 1992, seção I, IBGE, pgs. 176 a 178.

aparecem no quadro:

(1) não constam informações sobre parcelas "desaldeadas" de algumas etnias que vivem, por exemplo, em áreas urbanas, como Manaus (AM), Boa Vista (RR), em várias cidades do Mato Grosso do Sul (onde vivem os Terena), ou os Kamba, em Corumbá (MT) e até mesmo os Pankararú que vivem numa favela na cidade de São Paulo;

(2) para alguns povos que constam do quadro não aparecem dados de população, ou os totais estão subestimados, porque co-habitam, integral ou parcialmente, uma mesma Área Indígena com outros povos e os censos disponíveis não fornecem dados discriminados: são os casos dos Isse\ Witoto, Miranha, Kaixana e Kambeba das Áreas Indígenas Mória, Miratu e Barreira da Missão, os Ajuru, Arikapu, Arua, Canoe, Jaboti, Makurap, Tupari, Mequem e Columbiara das Áreas Indígenas Guapore" e Rio Branco, os Xereu, Katuena, Mawayana, Kaxuyana, Hyxkariana, Karafawyana da Área Indígena Nhamunda, e os Wayana e Aparai, das Área Rio Paru do Leste e do Parque do Tumucumaque, onde vivem também os Kaxuyana e os Tiriyo do Parque Indígena Tumucumaque;

(3) não há informações disponíveis também para alguns casos de grupos "emergentes", como os Jenipapo Kaninde\ Kantarure\ Kariri, Pitaguari e Paiaku, todos no Nordeste, e os Kaxixó (MG);

(4) não constam do quadro os povos chamados "isolados", sobre os quais, por razões óbvias não há informações de população; e

(5) para efeitos dos cálculos que aparecem a seguir, não foram consideradas, embora constem do quadro entre parênteses, as informações sobre população indígena residente fora do território brasileiro, o que distorce sobretudo a classificação do padrão demográfico, como são os casos, entre outros, dos Kampa (99% no Peru), dos Guaraní (70% ou mais no Paraguai, Bolívia e Argentina), dos Yanomami (50% na Venezuela), dos Wapixana e dos Makuxi (45 e 30%, respectivamente, na Guiana).

Os dados computados a partir do quadro acima, acrescidos das ressalvas, permitem dizer que a população indígena total no Brasil hoje é de cerca de 270.000, isto é 0,2 % da população nacional. A maior parte dos povos indígenas no Brasil, do ponto de vista demográfico, é formada por microssociedades. Dos 206 povos indígenas que aparecem no quadro 83 (40%) têm uma população de até 200 indivíduos. Há 39 com população entre 201 e 500 indivíduos e 28 entre 501 e 1.000. Ou seja, cerca de 77% dos povos indígenas no Brasil têm uma população de até mil indivíduos. Há 39 povos na faixa de um a cinco mil, cinco (Guajajara, Satere-Maue, Potiguar, Xavante e Yanomami) entre cinco e dez mil, dois (Terena, Makuxi) entre 15 e 20 mil, outros dois com algo mais do que 20 mil (Kaingang e Ticuna) e, com cerca de 30 mil (no Brasil), apenas os Guaraní.

Com base no acompanhamento que o *Programa Povos Indígenas no Brasil* do CEDI fez da questão nos últimos 20 anos, apoiado numa extensa rede de

colaboradores e produzindo e publicando periodicamente quadros como este, pode-se afirmar que a população indígena total no Brasil tem aumentado gradativamente, pela primeira vez desde 1500.

Quem fala?

Na década de 80, "os índios" foram protagonistas de várias cenas marcantes no cenário político nacional, as quais, registradas por fotógrafos e cinegrafistas, ganharam manchetes nos jornais e telejornais: o cacique Mário Juruna (Xavante) com seu gravador, registrando promessas de políticos em Brasília, o gesto marcante de Ailton (Krenak) ao pintar o rosto de preto durante discurso no plenário do Congresso Nacional Constituinte, ou ainda o de advertência de Tuirá (mulher Kayapo), em Altamira no Pará, ao tocar a face de um diretor da Eletronorte com a lâmina do seu terçado.

Entre tantas houve uma, envolvendo o cacique Raoni, dos então chamados Txucarramae (Kayapo), e o então Ministro do Interior, Mário Andreazza, que merece ser lembrada aqui com mais detalhes. Em maio de 84, Raoni saiu de sua aldeia e veio até Brasília, depois que seus guerreiros bloquearam por mais de um mês a rodovia BR-080 que liga Xavantina e Cachimbo, no norte do Mato Grosso, pelo fato do governo federal não ter demarcado, conforme prometido, uma área de acréscimo ao seu território, na margem direita do Xingu. Em pleno gabinete do Ministro e diante da imprensa, Raoni teve a reivindicação de seu povo finalmente atendida. Selou o acordo presenteando Andreazza com uma borduna e, puxando-lhe o lóbulo da orelha esquerda, declarou: "aceito ser seu amigo, mas você tem que ouvir o índio"!

Mas como assim? Quem fala em nome "dos índios"? Aparentemente simples, essa pergunta é de difícil resposta. No caso específico, Raoni era portador de uma reivindicação local muito concreta e falava com plena legitimidade pela sua aldeia, pelos seus guerreiros que se reuniram para planejar as ações na Casa dos Homens, por apenas uma das tantas aldeias do povo Kayapo.

A agenda colocada pela sociedade nacional e internacional nos últimos anos para "os índios" no Brasil funcionou como mecanismo de pressão para a produção de uma representação ou representações da indianidade genérica. Refiro-me ao seguinte conjunto de processos e eventos: a elaboração da Constituição Federal (1987/88), a reunião da ONU sobre ecologia e desenvolvimento no Rio (1992), as comemorações ou anti-comemorações dos 500 anos da chegada de Colombo à América (1992), a tramitação do Estatuto das Sociedades Indígenas no Congresso Nacional (1992/94), o término do prazo constitucional para a demarcação de todas as terras indígenas (1993), a Revisão da Constituição (1993/94) e as eleições presidenciais (1994).

Tão mais se afasta do nível local, a política indígena tende a aparecer nos cenários regional, nacional e internacional como uma ação intermitente associada a intermediárias não-indígenas as quais, por sua vez, tem perfil

institucional, objetivos e estratégias próprias bastante diversas. Mesmo considerando o fenômeno recente das chamadas organizações indígenas "registradas em cartório", vale afirmar que a questão da representação dos interesses indígenas no plano supralocal somente pode ser compreendida e avaliada no Brasil quando se considera uma sociologia dos intermediários não-indígenas de todo tipo a ela referidos, como algo que a constitui e conforma.

Especialmente após a promulgação da nova Constituição Federal em 1988, cresceu em várias regiões do Brasil a formalização de organizações indígenas, com diretorias eleitas em assembleias, estatutos registrados em cartório e contas bancárias próprias. Trata-se, a rigor, da incorporação, por alguns povos indígenas, de mecanismos de representação política por delegação, para poder lidar com o mundo institucional, público e privado, da sociedade nacional e internacional e tratar de demandas territoriais (demarcação e controle de recursos naturais), assistenciais (saúde, educação, transporte e comunicação) e comerciais (colocação de produtos no mercado).

Na sua maioria são organizações de caráter étnico de base local (por aldeia ou comunidade), como a Associação Xavante de Pimentel Barbosa, ou interlocal (grupo de aldeias ou comunidades), como a ACIRI, Associação das Comunidades Indígenas do Rio Icana, ou o Conselho Geral da Tribo Ticuna (CGTT). Surgiram também algumas organizações regionais - como a UNI

Foto Lux B. Vidal



No centro da aldeia Xikrin reúnem-se os homens para tomar decisões políticas, planejar atividades e resolver conflitos que possam surgir entre os membros do grupo. Constitui uma forma tradicional de organização, assim como a Casa dos Homens e o Conselho dos Velhos, instituições presentes em outros grupos indígenas.

(União das Nações Indígenas) do Acre, o Conselho Indígena de Roraima (CIR), a Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) e, num âmbito maior, a Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Houve também a curta experiência de representação nacional da UNI (União das Nações Indígenas) que, aliás, nunca se institucionalizou formalmente.

No nível local, operam instituições políticas tradicionais de cada povo, nem sempre tão visíveis como a Casa dos Homens, entre os Kayapo ou o Conselho dos Velhos no patio da aldeia, entre os Xavante. Tais organizações têm eficácia reguladora sobre as interferências externas. Um exemplo clássico é que tais formas tradicionais de organização foram e são mecanismos internos que muitas vezes resistem às imposições de funcionários de agendas governamentais, os quais, sempre à procura de "um chefe" com quem tratar, acabam nomeando "capitães" que não coincidem com as autoridades tradicionais; ou no caso de missionários que nomeiam seus interlocutores preferenciais numa comunidade indígena, alçando-os à condição de pastores ou catequistas, por oposição aos pajés. Ambas são formas de cooptação, que agendas de contato estabelecem para entrar com a sua política numa determinada área indígena.

O caso da UNI Nacional, que já não mais existe, é ilustrativo das dificuldades dos índios construírem formas estáveis e permanentes de representação de interesses no Brasil, com uma base tão profundamente diversa e dispersa. Fundada em 1979, num encontro patrocinado pelo governo estadual do Mato Grosso e sem conexão direta com as várias, assim chamadas, Assembleias de Lideranças Indígenas da década de 70, incentivadas pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário), a UNI desempenhou com eficácia o papel de referência simbólica da indianidade genuína na conjuntura de democratização pela qual passou a sociedade brasileira nesse período, até o processo de elaboração da nova Constituição Federal (1986/88). Para tanto, valeu-se de um conjunto de alianças não-indígenas que incluiu, entre outras, várias organizações não-governamentais de apoio: o próprio CIMI, parlamentares de vários partidos políticos, associados profissionais como a CONAGE (Coordenação Nacional dos Geólogos) e a ABA (Associação Brasileira de Antropologia). A cena indígena que foi se compondo em Brasília neste período contou com a presença de representantes de cerca de metade dos povos indígenas do país, viabilizada pelo apoio que receberam dos seus aliados não-indígenas. Porém, na comissão de frente que acompanhou os momentos decisivos das votações dos direitos indígenas no Congresso Nacional, havia um expressivo e aguerrido grupo de Kayapo, a linha étnica que chegou à capital do país com recursos próprios, seja por controlar conexões-chaves com a burocracia da Funai, seja por se valer da venda de mogno e das taxas cobradas aos garimpeiros que extraem ouro de suas terras.

Considerar apenas tais experiências recentes de representação e aferir o

Foto Egon Heck/CIMI



Foto Carlos Alberto Ricardo/Acervo ISA



Após a promulgação da Constituição aumentou o número de organizações indígenas, com diretorias eleitas e estatutos registrados. Na Amazônia destacam-se, pela atuação num âmbito mais regional, a COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira e a FOIRN - Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro.

seu grau de reconhecimento social e o desempenho dos seus dirigentes através de indicadores quantitativos e qualitativos apropriados a análise de mecanismos verticais de representação política na sociedade institucional moderna - como a capacidade de mobilização, o número de votos, a sintonia de posições com relação a questões comuns e assim por diante - seria prematura, mas sobretudo inadequado e empobrecedor.

No cenário demográfico, lingüístico e espacial, caracterizado nos itens anteriores deste artigo, a questão da representação política dos interesses indígenas no Brasil é bastante peculiar, se comparada, por exemplo, a situação na Bolívia, no Peru ou no Equador.¹⁷ Aqui, a política propriamente indígena, a tudo no mais permanente, é uma realidade fundamentalmente local (de cada aldeia, comunidade ou família), faccional (no caso, por exemplo, de aldeias onde a organização social está baseada em metades rituais a cada qual correspondendo um chefe) e descentralizada (sem o reconhecimento de um centro de poder).

Reconhecer e valorizar tais características das formas indígenas de se organizar e representar tem sua importância atual porque, por exemplo, a Constituição Federal em vigor prevê consultas prévias a comunidades indígenas sobre projetos de exploração de recursos minerais por terceiros em seus territórios. Fazer tais consultas, sempre que possível, *in loco*, garantindo condições adequadas de expressão em língua nativa, aumenta a probabilidade de se saber o que realmente um determinado povo indígena está pensando e querendo.

Os quadros a seguir apresentam duas listas, uma de organizações indígenas formalizadas recentemente (registradas em cartório ou em vias de) e outra das organizações de apoio no Brasil, com suas localizações e, sempre que possível, com o ano de fundação. As organizações indígenas aparecem agrupadas por Unidade da Federação onde tem sua sede. As organizações de apoio, por ordem alfabética das suas siglas e, na coluna UF, aparece em primeiro lugar o local onde está situada a sede da organização e, em seguida, quando for o caso, as demais onde atua. Vale ressaltar que a simples listagem das organizações não revela as múltiplas diferenças entre elas: de mandato, de abrangência e espectro de alianças. Como já foi mencionado, há casos de organizações indígenas vinculadas a uma aldeia de uma etnia, há casos de organizações com pretensões de representação política a nível interlocal e regional. Frequentemente as comunidades indígenas aldeadas entendem essas organizações não-tradicionais como canais para tratar e receber recursos externos, apenas. Algumas delas foram deliberadamente criadas com esse fim, numa conjuntura de crise dos serviços de assistência oficial, ou são organizações de serviços, não de representação.

17. Apenas para mencionar o aspecto demográfico da questão, na Bolívia, a população indígena soma 4.1 milhões (56,8% da população nacional); no Peru, 9.1 milhões (40,8%) e no Equador, 3.1 milhões (29,5%), cf. Davis, S. & Partridge, W., Promoción de las Poblaciones Indígenas en América Latina, in Finanzas y Desarrollo/marzo 94, p. 38.

QUADRO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS
(Registradas em Cartório)

| Nº | Sigla | Nome da Organização | UF | Ano |
|-----------|--------------|---|-----------|------------|
| 1 | COIAB | Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira | A M | 1989 |
| 2 | FOIRN | Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro | A | 1987 |
| 3 | AUCIRT | Associação da União das Comunidades Indígenas do Rio Tiquié | A M | 1987 |
| 4 | UNIRT | União das Nações Indígenas do Rio Tiquié | A | 1990 |
| 5 | UCIDI | União das Comunidades Indígenas do Distrito de Iauareté | A M | 1990 |
| 6 | UNIDI | União das Nações Indígenas do Distrito de Iauareté | A | 1988 |
| 7 | ACITRUT | Associação das Comunidades Indígenas de Taracá, Rio Uaupés e Tiquié | A M | 1986 |
| 8 | AMITRUT | Associação das Mulheres Indígenas de Taracá, Rio Uaupés e Tiquié | A M | 1989 |
| 9 | ACIRU | Associação das Comunidades Indígenas do Rio Umari | A | |
| 10 | ACIRI | Associação das Comunidades Indígenas do Rio Içana | A | 1988 |
| 11 | OIBI | Organização Indígena da Bacia do Içana | A | 1992 |
| 12 | AMAI | Associação das Mulheres de Assunção do Içana | A | 1990 |
| 13 | ACIRX | Associação das Comunidades Indígenas do Rio Xié | A | 1989 |
| 14 | AIPK | Associação Indígena Potyra Kapoano | A | 1993 |
| 15 | ACIRNE | Associação das Comunidades Indígenas do Rio Negro | A | 1989 |
| 16 | ACIBRIN | Associação das Comunidades Indígenas do Baixo Rio Negro | A M | 1990 |
| 17 | AINBAL | Associação Indígena do Balaio | A | 1991 |
| 18 | COIMIRN | Comissão de Organização Indígena do Médio Rio Negro | A M | 1994 |
| 19 | CACIR | Comissão de Articulação das Comunidades Indígenas Ribeirinhas | A M | 1993 |
| 20 | AMARN | Associação de Mulheres Indígenas do Alto Rio Negro | A | 1984 |
| 21 | AEIAM | Associação dos Estudantes Indígenas do Amazonas | A | 1984 |
| 22 | CEARN | Casa do Estudante Autóctone do Rio Negro | A | 1985 |
| 23 | COPIAR | Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas e Roraima | A M | 1990 |
| 24 | CGTT | Conselho Geral da Tribo Ticuna | A | 1982 |
| 25 | OGPTB | Organização Geral dos Professores Ticuna Bilingües | A | 1986 |
| 26 | OGMST | Organização Geral dos Monitores de Saúde Ticuna | A | 1990 |
| 25 | AMIMS | Associação das Mulheres Indígenas do Médio Solimões | A | |

| Nº | Sigla | Nome da Organização | UF | Ano |
|----|----------|---|--------|------|
| 26 | OMITTAS | Organização da Missão Indígena da Tribo do Alto Solimões | A M | 1990 |
| 27 | CGTSM | Conselho Geral da Tribo Sateré-Maué | A | |
| 28 | OPISM | Organização dos Professores Indígenas Sateré-Maué | A | |
| 29 | UPISMM | União dos Povos Indígenas Sateré-Maué e Munduruku | A | |
| 30 | ACIMURU | Associação Comunitária Indígena Mura do Rio Urubu | A | |
| 31 | CIKA | Comissão Indígena Kanamari do Médio Japurá | A | |
| 32 | UNI-TEFÉ | União das Nações Indígenas de Tefé | A | |
| 33 | CIM | Conselho Indígena Mura | A | |
| 34 | CIVAJA | Conselho Indígena do Vale do Javari | A | 1992 |
| 35 | APIR | Associação dos Povos Indígenas de Roraima | RR | 1988 |
| 36 | CIR | Conselho Indígena de Roraima | RR | 1987 |
| 37 | OPIR | Organização dos Professores Indígenas de Roraima | RR | |
| 38 | MOPIAJ | Movimento dos Povos Indígenas do Alto Juruá | AC | |
| 39 | UNI-AC | União das Nações Indígenas do Acre | AC | |
| 40 | AARAA | Associação Ashaninka do Rio Amônia/Apiutxa | AC | 1991 |
| 41 | OPIRE | Organização dos Povos Indígenas do Rio Envira | AC | |
| 42 | OMPIS | Organização Metareila do Povo Indígena Suruí | RO | 1989 |
| 43 | OTPICL | Organização Tamare do Povo Cinta-Larga | RO | 1989 |
| 44 | AKOT | Akot Pytanipa Associação Karitiana | RO | |
| 45 | APIROMT | Articulação dos Povos Indígenas de Rondônia e Mato Grosso | RO | |
| 46 | AIPU | Associação Indígena Pussuru | PA | |
| 47 | CIMPA | Conselho Indígena Munduruku do Pará | PA | |
| 48 | APIO | Associação dos Povos Indígenas do Oiapoque | AP | 1993 |
| 49 | APIAP | Articulação dos Povos Indígenas do Amapá | AP | |
| 50 | AHA | Associação Halitina (Pareci) | MT | 1992 |
| 51 | AMP | Associação Orridiona (Associação das Mulheres Pareci) | MT | 1992 |
| 52 | KUARUP | Organização Indígena do Xingu | MT | 1991 |
| 53 | AXPB | Associação Xavante de Pimentel Barbosa | MT | 1988 |
| 54 | ATX | Associação Tsõrepré Xavante | MT | |
| 55 | Ali | Associação dos índios Iranxe | MT | 1992 |
| 56 | CORK | Conselho Rikybaktsa | MT | |
| 57 | ACIB | Associação das Comunidades Indígenas Bororó | MT | |
| 58 | IPREN-RE | Associação Ipren-Re de Defesa do Povo Mebengokre (Kayapó) | MT | 1993 |
| 59 | ACIM | Associação Comunidade Indígena Makrare | TO | 1988 |

| Nº | Sigla | Nome da Organização | UF | Ano |
|-----------|--------------|---|-----------|------------|
| 60 | AAKIB | Associação das Aldeias Karajá da Ilha do Bananal | TO | 1991 |
| 61 | AIX | Associação Indígena Xerente | TO | 1992 |
| 62 | ACIRK | Associação das Comunidades Indígenas da Reserva Kadiwéu | MS | 1989 |
| 63 | AITECA | Associação Indígena Terena de Cachoeirinha | MS | 1989 |
| 64 | AMI | Associação dos Moradores Indígenas de Campo Grande | MS | 1988 |
| 65 | AMK | Associação Massacará-Kaimbé | BA | 1991 |
| 66 | ACSAM | Associação Comunitária Senhor da Ascensão de Mirandela | BA | 1991 |
| 67 | ACKSM | Associação Comunitária Kiriri do Saco dos Morcegos | BA | 1991 |
| 68 | ONI-Sul | Organização das Nações Indígenas do Sul | RS | |
| 69 | ACKRS | Associação de Caciques Kaingang do Rio Grande do Sul | RS | |
| 70 | OPBKGRS | Organização de Professores Bilíngües Kaingang e Guarani do RS | RS | |
| 71 | UNAMI | União Nacional de Mulheres Indígenas | | |

**QUADRO DAS ORGANIZAÇÕES DE APOIO
AOS POVOS INDÍGENAS
(não-governamentais)**

| Nº | Sigla | Nome da Organização | UF | Ano |
|-----------|--------------|--|---|------------|
| 1 | ANAI/BA | Associação Nacional de Apoio ao Índio/Bahia | BA | 1979 |
| 2 | ANAI/POA | Associação Nacional de Apoio ao Índio/Porto Alegre | RS | 1977 |
| 3 | AVA | Associação Vida e Ambiente (ex--Fund. Mata Virgem) | DF/MT | 1994 |
| 4 | CCPY | Comissão Pela Criação do Parque Yanomami | SP/RR | 1978 |
| 5 | CIMI | Conselho Indigenista Missionário/ CNBB | DF/AM/AC/RO/ MT/MS/PA/MA/ AP/RR/GO/TO/ CE/PE/BA/MG/ES/ SP/PR/SC/RS/ | 1972 |
| 6 | COMIN | Conselho de Missão Entre Índios/IECLB | RS | 1982 |
| 7 | CPI | Centro de Pesquisa Indígena | SP/AC/MT/MG | 1989 |
| 8 | CPI/AC | Comissão Pró-índio do Acre | AC | 1979 |
| 9 | CPI/SP | Comissão Pró-índio de São Paulo | SP/RR/PA | 1978 |

| Nº | Sigla | Nome da Organização | UF | Ano |
|----|---------|--|-----------------------|------|
| 10 | CTI | Centro de Trabalho Indigenista | SP/AP/MT/MA/ TO/MS | 1979 |
| 11 | GAIN | Grupo de Apoio ao índio | MS | 1986 |
| 12 | GAIPA | Grupo de Apoio ao índio Pataxó | BA | |
| 13 | GRACI | Grupo Recifense de Apoio à Causa Indígena | PE | |
| 14 | GRUMIN | Grupo Mulher-Educação Indígena | RJ/PB | |
| 15 | GTME | Grupo de Trabalho Missionário Evangélico | MT/RO/RS | 1979 |
| 16 | IAMÁ | Instituto de Antropologia e Meio Ambiente | SP/RO | 1989 |
| 17 | INESC | Instituto de Estudos Sócio-Econômicos | DF | 1979 |
| 18 | ISA | Instituto Socioambiental | SP/DF/AM/PA/MT | 1994 |
| 19 | MAGÜTA | Centro Magüta | AM | 1985 |
| 20 | MAREWA | Movimento de Apoio à Resistência Waimiri Atroari | AM | 1983 |
| 21 | MARI | Grupo de Educação Indígena/USP | SP | 1989 |
| 22 | NCI | Núcleo de Cultura Indígena | SP/MT | 1985 |
| 23 | OPAN | Operação Anchieta | MT/AM/MR | 1969 |
| 24 | PETI/MN | Pesquisa Estudo Terras Indígenas/Museu Nacional | RJ | 1986 |

Dada a situação concreta dos povos indígenas no Brasil, será possível supor uma organização nacional estável que resolva as questões da representação vertical de interesses a um só tempo tão unitariamente específicos e difusos, fracionados e diversos? Serviriam aos índios modelos sempre importados, do mundo sindical, por exemplo? Não se trata de desmerecer os esforços que organizações indígenas e de apoio têm feito para equacionar tão delicada situação, mas de reconhecer sua especificidade volátil e sua forma híbrida, para transformá-las em virtude.



Os índios e os políticos: embates e negociações

Fotos Reynaldo Stavale/ADIRP
Egon Heck/CIMI
Luís Donisete B. Grupioni/USP









2

MUITA TERRA PARA POUCO INDIO? UMA INTRODUÇÃO (CRÍTICA) AO INDIGENISMO E A ATUALIZAÇÃO DO PRECONCEITO

JOAO PACHECO DE OLIVEIRA

"Eu não sou contra o índio, de jeito nenhum! Nem posso porque contam que minha bisavó era índia legítima. Acho que todo brasileiro também é assim, tem um pouco de sangue de índio. Mas pelo que ouço dizer, os índios tem terra demais, parece que mais que a França ou Portugal. Deve haver uma grande exploração porque os índios que sobraram são pouquinhos... Tem gente que quer se passar por índio, mas é igualzinha a nós, brancos. Se eles tomarem quase todas as terras, o que vai ficar para o agricultor branco?"

O depoimento acima é uma tentativa de reconstituir a intervenção de um adolescente de 13 ou 14 anos, morador de uma favela, cuja família procedia de região rural do nordeste, durante um debate referente ao "Dia do Índio" em uma escola da rede pública do Rio de Janeiro. Eu tinha acabado de fazer uma palestra sobre a riqueza e diversidade das culturas indígenas no Brasil, utilizando muitos exemplos, extraídos de livros etnográficos, sobre tecnologia, arte e cosmologia, no intuito de mostrar a impropriedade dos estereótipos e preconceitos que sempre associam o índio ao "primitivo" ou a "criança". Havia me apoiado ainda em um interessante material visual, projetando um vídeo sobre os índios Ticuna, moradores do Alto Solimões, Amazonas, onde apareciam falas de líderes, professores, monitores de saúde, vereadores e até pastores - todos indígenas! - explicitando assim que os povos indígenas não constituem uma mera realidade do passado, mas sim um fato do presente, com desdobramentos e perspectivas para o futuro.

A parte restante do debate foi evidentemente destinada a responder aquela pergunta, que sintetizava toda a postura do jovem face ao assunto para o qual eu certamente trouxera informações novas e talvez até "fascinantes", mas que não lhe permitiam firmar uma opinião que considerasse sólida, isto é, que desse conta do que ouvira sobre os índios nos meios de comunicação ou no seu círculo de pessoas mais próximas. Foi com certo desânimo que iniciei a explicação, com a impressão de que falara inutilmente ou não fora entendido. No correr da resposta fui percebendo - não sem algum incômodo - que tal não fora o caso e que talvez devesse ter começado justamente por onde estava terminando, por dialogar com as suas dúvidas ao invés de tentar atingi-las através de uma saraivada de dados e imagens. A expectativa do jovem, da professora que me convidara e a minha própria era de que aquele debate serviria não somente para ampliar o nível de informação, mas também para propiciar que o público formasse uma opinião e tomasse uma posição sobre o problema indígena.

Certamente os educadores irão recordar-se de ocasiões análogas, em que ouviram de seus alunos argumentações total ou parcialmente idênticas aquela acima citada. Este texto foi escrito com a intenção de ajudá-los a responder a tais questões, compartilhando de uma experiência similar diretamente vivenciada por mim. Corresponde assim a uma tentativa de colocar do modo mais claro e didático possível o resultado de pesquisas e trabalhos sobre as terras indígenas que realizo há mais de uma década, bem como do esforço para apresentar de maneira simples e compreensível algumas questões que se constituem em fermento de investigações e teorias antropológicas fecundas, que apaixonam e polarizam os antropólogos e indigenistas.

Os estudiosos da história das idéias sociais no Brasil anotam a frequência com que o país é auto-representado de forma ufanista e o brasileiro é caracterizado sempre de modo otimista e simpático. O brasileiro é descrito como "homem cordial", que prefere buscar as soluções de consenso, as barganhas, a jocosidade. Alguém que acredita nas relações pessoais e que persegue as saídas práticas, ainda que a margem da lei ("o jeitinho"), tendo horror inversamente a normatizar, discriminar, assumir a crítica e fazer respeitar o dissenso.

O mito da nação constituída a partir da fusão das três raças (branco, índio e negro) pretende justificar a inexistência do racismo e a impossibilidade de prosperar o preconceito racial. Isto ainda é mais evidente tratando-se do índio, muitas vezes identificado como "o primeiro brasileiro", que diferentemente do negro africano não foi tão claramente visualizado como força de trabalho e marcado pelo estigma da escravidão.

Um importante antropólogo brasileiro já anotou que enquanto as populações que convivem diretamente com o índio muitas vezes o veem com extremo preconceito, a população urbana o imagina de maneira simpática mas como algo muito remoto; os próprios índios em certas circunstâncias falam de dois tipos de brancos, identificando como "bons" (isto é, que os tratam bem) jus-

tamente aqueles que moram mais distantes (Cardoso de Oliveira, 1978).

Isto parece bastante lógico: as populações rurais que convivem com os índios frequentemente estão dominadas política e ideologicamente por uma elite municipal, a qual tem fortes interesses econômicos que colidem com os índios, pretendendo apossar-se de suas terras e recursos ambientais (madeira, mineração, peixes, caca, etc.), alimentando assim uma postura racista. Esterótipos como o de "preguiçosos", "ladroes" e "traícoiros", correspondem a acusações não comprovadas, mas que, de tanto repetidas, parecem juízos naturais. E, pior ainda, são usados como evidências que permitem justificar as medidas contra os índios e até mesmo ações genocidas.

Já a população urbana pensa o índio a partir de um conjunto de ideias acima referido sobre a origem multirracial da nação brasileira. E nesse caudal de imagens e crenças, completamente absorvidas pelo senso comum, que navegam os comentários do jovem acima citado. Em especial no que concerne aos índios, contam-se nos dedos os pensadores que preconizam soluções explicitamente racistas para o país. Mas não é preciso elaborar uma doutrina discriminatória ou segregacionista para colocar em prática juízos ou atitudes que na realidade implicam em deixar ao índio (e mais ainda ao negro) apenas a alternativa de ocupar um lugar altamente secundário na construção da nação brasileira.

Por viver imerso na ideologia da cordialidade, o jovem também recusa de saída qualquer postura racista, para em seguida trazer à baila argumentos claramente contrários aos índios: tem terras "demais" e muitas vezes assume uma identidade "falsa" (de vez que já não seriam mais índios).

A sentença de morte é dada de forma indireta, mas absolutamente inapelável, uma vez que já vem calcada em fatos tidos como óbvios ou consensuais: os índios são efetivamente um componente do Brasil e de cada brasileira ("uma bisavo que era índia"), só que isto corresponde a uma história passada. Hoje a sua presença já é algo insignificante ("são pouquinhos") ou então é "forjada", resultado da simples busca por vantagens individuais.

Se tais premissas forem acatadas ou julgadas como verdadeiras estará pronto o solo para que alguns jornalistas e comunicadores, que funcionam como porta-vozes de grupos que tem interesse nas terras indígenas, venham a semear os estereótipos e uma atitude racista e discriminatória mesmo entre a população urbana.

O problema indígena no Brasil

Para escapar ao preconceito - difuso, mas extraordinariamente eficiente - um caminho possível é o de elaborar uma noção que funcione como um terreno murado ou fortificado, onde poderia desdobrar-se uma doutrina explicitamente diferente. Tal noção até poderia vir a iluminar os debates em geral, servindo como um farol e inclusive inspirando atitudes e sentimentos que pudessem apenas concorrer para a promoção dos indígenas.

Quando se fala em *problema indígena*, a impressão da maioria dos ouvintes é que isso constitui apenas uma expressão corriqueira, sem qualquer conteúdo mais preciso, um simples ato de apontar, sem antecipar qualquer interpretação sobre o tema. As coisas, no entanto, não se passam dessa forma: o que freqüentemente aparece como inocente criação do senso comum, na realidade se constitui em um poderoso instrumento de unificação de idéias, fatos e domínios, que de outra forma não seriam vistos como relacionados de modo necessário ou mesmo habitual.

A noção de *problema indígena* opera como uma verdadeira ferramenta tanto para a comunicação social quanto para o processo de conhecimento, que aponta ao mesmo tempo que explica. Traz consigo não só um diagnóstico, mas uma força de persuasão, que serve igualmente para mobilizar forças e esperanças sociais no sentido de priorizar ou seguir certas linhas de ação.

Para que possamos compreendê-la e utilizá-la, sem no entanto ficarmos prisioneiros dela, é preciso fazer um exercício crítico, dialogando com Darcy Ribeiro, que se não foi o primeiro nem o único a defini-la, com certeza foi quem lhe deu mais consistência e a difundiu mais amplamente em seus livros, palestras e entrevistas: "*O problema indígena não pode ser compreendido fora dos quadros da sociedade brasileira, mesmo porque só existe onde e quando índio e não-índio entram em contacto. E pois um problema de interação entre etnias tribais e a sociedade nacional ...*" (Ribeiro, 1970:193).

Nessa formulação há dois aspectos a considerar. Primeiro, que diferentemente de outros problemas sociais, as dificuldades não decorrem da existência do índio em si mesma, mas sim do próprio homem branco, que é no final das contas quem gera e determina esta interação. Ou melhor, são as tensões e carências da sociedade brasileira as responsáveis por seu antagonismo com os povos indígenas. A solução do *problema indígena*, visto em uma visão mais abrangente e de longo prazo, passa necessariamente pela solução de alguns grandes problemas nacionais (a modificação da estrutura agrária, a proteção ao meio ambiente, a geração de novas alternativas de emprego, a impunidade, a corrupção e o descrédito na atuação das autoridades, etc). Na perspectiva de uma ação direta e imediata, no entanto, o que constitui o centro do problema é o relacionamento dos brancos com os índios, que na visão do autor deve ser então rigorosamente controlado pelo Estado.

Segundo, há também uma recomendação de que os estudiosos estabeleçam um comprometimento efetivo com a preservação dos povos indígenas e que portanto procurem concentrar os seus interesses na investigação dos fenômenos relativos à interação entre índios e brancos. A influência de tais formulações se faz sentir tanto nas linhas de trabalho priorizadas na antropologia brasileira (onde os estudos sobre o contato interétnico têm tido grande destaque), quanto na postura política dos próprios antropólogos, que assumem de modo mais explícito sua preocupação e compromisso com a continuidade daquelas populações que estudam.

Se esta foi a matriz de idéias dentro da qual foi concebida a noção de *problema indígena*, é importante destacar que no correr das últimas cinco décadas ocorreu uma sensível modificação na forma de registrar a presença indígena no país e de apontar as alternativas práticas para melhor lidar com ela. Os próprios dados quantitativos sobre a população indígena e as terras ocupadas não podem ser desvinculados das duas principais e antagônicas visões sobre o *problema indígena*, que foram elaboradas em quadros históricos distintos, mas que ainda hoje coexistem e disputam entre si a adesão da opinião pública e dos próprios especialistas.

E o que iremos ver a seguir, considerando inicialmente a visão indigenista oficial, para depois redimensionar o problema indígena à luz das mobilizações indígenas e das pesquisas dos últimos anos, conduzindo uma crítica dos pressupostos e soluções ali contidas.

O indigenismo oficial

As raízes institucionais para a implantação dessa primeira concepção sobre o problema indígena provêm da formação de um órgão indigenista específico, o Serviço de Proteção aos Índios/SPI, criado em 1910, e substituído em 1967 pela Fundação Nacional do Índio/FUNAI. O positivismo, corrente filosófico-política a que estiveram filiados os militares e intelectuais que levaram a Proclamação da República, idealizou o lugar do índio na Nação Brasileira e definiu as normas administrativas pelas quais esse deveria ser tratado. Foi a chamada doutrina da proteção fraternal ao silvícola, sistematizada, divulgada e colocada em prática pelo engenheiro-militar Cândido Mariano da Silva Rondon, primeiro dirigente do SPI.

Rondon criticou ferozmente as práticas de extermínio bem como de uma assimilação dirigida e acelerada (como faziam algumas missões religiosas), defendendo ao contrário um tratamento humanitário aos silvícolas, que lhes permitisse no curso de algumas gerações ascender dos "princípios fetichistas" ao "pensamento científico". Em uma perspectiva geopolítica, os índios eram pensados como os guardiões das fronteiras políticas da nação, pois, embora fossem os habitantes dos rincões mais afastados do país, eram conceituados como "os primeiros brasileiros" e viviam sob uma tutela direta do Estado.

Em uma clara relação de continuidade com as concepções administrativas do antigo SPI, o antropólogo Darcy Ribeiro formulou na década de 50 os princípios da ideologia indigenista brasileira. A análise política que sustentava o discurso indigenista minimizava a significação política e econômica dos interesses que colidiam com os dos índios, referindo-os a formas de dominação retrógradas e sem conexão com os polos modernos responsáveis pelo dinamismo recente da economia brasileira. E o que afirmava Darcy Ribeiro: "... em nossos dias, as compulsões de ordem ecológica, econômica, cultural e outras, que pesam sobre as populações tribais e as condenam ao extermi-

nio, já não são condições de sobrevivência da sociedade nacional, mas abusos despoticos de interesses locais, frequentemente de natureza puramente mercantil, que não teriam condição de atuar, uma vez denunciados e postos sob vigilância dos órgãos governamentais e da opinião pública esclarecida" (1970: 196).

Diversamente dos estudiosos da expansão capitalista no campo (Velloso, 1975; Martins, 1976; Ianni, 1979), que destacam a articulação e compatibilidade daqueles interesses locais com uma certa modalidade de desenvolvimento capitalista e uma forma de organização do Estado, Ribeiro persiste em ver os interesses ali cristalizados como secundários ou como meros resíduos de modos superados de produção. Contraposto a isso, o Estado - por sua suposta natureza moderna, por sua compatibilidade com os interesses econômicos dominantes, por sua permeabilidade à pressão da sociedade - era figurado como capaz de uma intervenção racional e protetora.

No contexto da ideologia indigenista de então, são muito limitados os dados sobre a população indígena brasileira. Dados quantitativos sobre as terras ocupadas ou reivindicadas por índios são virtualmente inexistentes. Inversamente, os dados disponíveis chamam atenção para o passado e para os prejuízos trazidos pela dominação colonial, confrontando aquelas cifras com as do presente, recuperando, entre outras, as estimativas de Julian Steward (1949), de 1.100.000 índios na descoberta e 500.000 na década de 1940. E nessa direção que Darcy Ribeiro aponta que desapareceram 87 etnias indígenas no espaço de pouco mais de meio século, de 1900 a 1957, e isto apesar da existência de um órgão indigenista específico.

Apoiando-se em material administrativo do SPI, Ribeiro (1957) fez uma estimativa quanto ao contingente total de índios, distribuídos em 142 etnias, que avalia como estando entre 68.100 e 99.700. Para enfatizar a irracionalidade e truculência dos setores econômicos que se lhes opunham - tal cifra corresponde a apenas 0,2% da população brasileira - Ribeiro costumava observar ironicamente que se fossem reunidos em um só lugar os índios de todas as partes do Brasil não seriam suficientes para lotar o estádio de futebol do Maracanã!

Mesmo atualizando os dados para a década de 80 ou 90, as diferenças revelam-se como pouco significativas. Em 1982 um levantamento do CIMI/Conselho Indigenista Missionário, indicava a cifra de 185.485 índios, enquanto em 1990 uma pesquisa empreendida conjuntamente pelo PETI (Museu Nacional/UFRJ) e CEDI apontava para 235.616. Em ambas as estimativas o percentual de índios na população brasileira mantém-se na ordem de aproximadamente 0,16%, menor ainda que na década de 50. O indicador demográfico assim persiste em apontar a presença indígena no país como um fato de pequena importância e que pode ser tratado isoladamente de outras grandes questões nacionais.

O povo indígena Kiriri

A Área Indígena Kiriri situa-se no município de Banzaé, Bahia, a nordeste do estado, em uma zona de transição entre agreste e o sertão. É ocupada por uma população nativa de cerca de 1.200 indivíduos, mas seus 12.300 hectares encontram-se sob intrusão de aproximadamente seis mil posseiros, fator que é fonte de inúmeros conflitos e uma permanente tensão interétnica. Historicamente, os Kiriri foram aldeados por padres jesuítas na segunda metade do século XVII nesse mesmo território, a antiga missão de Saco dos Morcegos.

Constituíam um ramo de um grande conjunto de povos que as fontes históricas, com pouca precisão, mencionam pelo termo genérico nádo Cariri, cujo vários ramos se distribuíam por todo o sertão nordestino, desde o Piauí, Ceará e Rio Grande do Norte até os limites da chapada diamantina ao centro do estado da Bahia, concentrando-se principalmente as margens do rio São Francisco.

O aldeamento desses povos, desde o princípio, se deu em um contexto de conflito com a expansão de fazendas pioneiras de criação de gado, que tinham no território que margeia o grande rio uma pastagem natural apropriada para o criatório extensivo. Assim, os interesses das ordens religiosas sempre estiveram em conflito com os dos grandes criadores de gado, que não hesitavam em destruir missões, expulsar os padres e massacrar ou escravizar índios. A sobrevivência de algumas destas missões, como a de Saco dos Morcegos, no caminho que liga o recôncavo baiano e a cidade de Salvador ao rio São Francisco, deveu-se ao fato de elas constituírem pontos de apoio para a rota do gado, circulado de mercadorias e viajantes, servindo como estalagens. Os índios aldeados prestavam-se, desse modo, a proteção dessas rotas contra os índios brabos, isto é, índios arredios ao contato que se refugiavam nas caatingas e atacavam os viajantes e o gado.

Em fins do século XVII, contudo -expulsos os jesuítas de todo o Brasil, enfraquecida a importância econômica do gado, mas assegurando um relativo povoamento e controle da região face aos índios arredios que se extinguíam rapidamente, com várias vilas e cidades surgidas, muitas delas em torno de algumas daquelas missões-, as aldeias da antiga rota do gado, como a de Saco dos Morcegos, são abandonadas à própria sorte. O destino dos índios Kiriri, desde então, tem sido o de disputar, palmo a palmo, cada trato de terra ante a invasão do território da missão por posseiros e grileiros, praticando uma agricultura de subsistência baseada no cultivo da mandioca, do milho e do feijão. Empurrados para os terrenos menos férteis das encostas e altos dos tabuleiros que marcam a geografia da área, passaram a vender sua força de trabalho aos fazendeiros que se apossavam gradativamente de seu próprio território, como forma de complementar o provimento de suas necessidades, configurando um sistema de dominação interétnica que apenas nas últimas décadas começou a ser rompido.

Um dos marcos mais importantes da história recente dos Kiriri foi sua interna participação na Guerra de Canudos, quando, então, lutaram ao lado das forças de Antônio Conselheiro, atraídos pela promessa de redenção e libertação que o movimento conselheirista representava, e cuja derrota foi de consequências funestas para eles. Ao retornarem de Canudos para a área da antiga missão, os sobreviventes encontraram-na ainda mais ocupada, com o agravamento

te de terem perdido na guerra os últimos falantes da língua nativa, bem como seus principais pajés, fato que significou uma grave solução de continuidade na transmissão de suas tradições culturais, já então bastante modificadas pela ação da catequese e do contato intenso com as populações regionais, mas que ainda asseguravam aos Kiriri, com relativa eficácia, sua identidade simbólica face a sociedade envolvente.

Foto Arquivo Anaf-Ba



Embora sua condição indígena tenha sido ainda reconhecida oficialmente em 1949, através da instalação de um Posto Indígena do antigo Serviço de Proteção aos Índios, este pouco ou nada significou em termos de uma política de desinstituição do território, e sua atuação restringiu-se a um assistencialismo precário e quase sempre comprometido com a política clientelista das oligarquias locais. Perdida a língua nativa, bem como seus rituais tradicionais, tiveram sua condição indígena contestada pelos políticos e população regional, passando a ser designados com o apelativo depreciador caboclos, que renegava sua identidade, e que, ao lado das circunstâncias de exploração econômica a qual estavam submetidos, gerava graves problemas sociais, o principal dos quais era, certamente, o alcoolismo generalizado.

Todavia, no início dos anos sessenta, quando passam a contar com o auxílio de organizações não-governamentais como o CIMI e a ANAI-Ba, bem como do próprio movimento indígena nacional, os índios Kiriri divisaram a possibilidade de se reorganizarem etnicamente, revertendo o processo de desarticulação política de sua população que, até então, encontrava-se a mercê das imposições dos fazendeiros e políticos locais. Sua reorganização política foi concomitante a retomada de suas tradições culturais, através do reaprendizado do ritual do Tore, que os Kiriri foram buscar junto aos índios Tuxá (Rodelas-Ba), considerados por eles como parentes de outra rama. De fato, as características e elementos simbólicos do Tore, centrados em torno do culto da Jurema, árvore a partir da qual se prepara uma bebida de efeitos psicoativos que promove a incorporação de entidades sobrenaturais denominadas encantados, correspondia perfeitamente ao que restava da memória de seus antigos rituais e práticas xamanísticas.

Assim, a resignação simbólica de elementos culturais herdados da memória coletiva, em que pese um interregno de quase oitenta anos, desde a perda dos antigos pajés na Guerra de Canudos, esteve na base de um surpreendente processo de reafirmação, reelaborada, de sua alteridade étnica perante a população regional, na forma de uma linguagem capaz de melhor inscrever os simbolicamente, expressando inequivocamente sua identidade diferenciada, em um contexto em que a perda massiva de características culturais distintas desorganizava as fronteiras étnicas. Reorganizados politicamente e reafirmada, interna e externamente, sua alteridade étnica em relação à população regional, os Kiriri têm sido capazes, ao longo das duas últimas décadas, de lograr importantes conquistas, a principal das quais foi, sem dúvida, o reconhecimento oficial de seus direitos históricos sobre todo o território da antiga missão de Saco dos Morcegos, na Área Indígena homologada em 1990. Resta-lhes ainda a difícil tarefa de conseguir da FUNAI a desinstituição da área e uma efetiva assistência para a melhoria de suas condições gerais de vida.

Marco T. S. Nascimento
UFBA

Redimensionando o problema indígena

O modo anterior de pensar o problema indígena foi radicalmente questionado na última década. Em um trabalho datado de 1983, observávamos (OH-

veira, 1983:674/5) que *a importância do problema indígena não podia ser dimensionada isoladamente por um índice demográfico (0,16% da população brasileira}, mas sim em termos do seu impacto sobre o estoque de terras livres e agricultáveis, bem como sobre os escassos e/ou estratégicos recursos naturais ali existentes*. Ao indicador demográfico é preciso acrescentar outros aspectos sob pena de incorrer em erro grosseiro com sérias consequências práticas. De acordo com dados recentes (CEDI/PETI, 1992), as terras indígenas montam a 90 milhões de hectares, o que corresponde a mais de 10% do território nacional.

Ampliando as formulações de Oliveira (1983 e 1992) e comparando com outros países da América Latina onde a população indígena tem um peso demográfico considerável (Bolívia, Peru e México, por exemplo), cabe sublinhar que *a especificidade do problema indígena no Brasil não passa apenas pela sua pequena expressão demográfica, mas pela complexa combinação entre pequeno volume demográfico e controle de extensos territórios*. É a associação entre esses fatores contrastantes que faz ainda da política e da legislação indigenistas brasileiras um ponto de confluência de interesses e preocupações de grande envergadura, tendo implicações significativas para programas fundiários, energéticos, minerais, ambientais, de crescimento econômico, de políticas migratórias, de relações internacionais e de questões estratégicas.

O enquadramento anterior do *problema indígena* concebia o Estado como relativamente distanciado dos processos de expansão capitalista no interior do país, que não seriam por ele engendrados, nem corresponderiam aos interesses econômicos dominantes. Dizia Darcy Ribeiro (1970: 203): *"O SPI tem de atuar entre estas duas forças, o governo central, que representa interesses só longinquamente vinculados às fronteiras de expansão, onde se chocam índios e não-índios e que, por isso, apenas o apoia, e os governos locais que, como expressão de interesses econômicos em choque com os índios, opõem ao SPI toda sorte de dificuldades"*.

É por este viés ideológico, inclusive, que o SPI era visto como um instrumento de uma política de ocupação das fronteiras e dos chamados vazios interiores, onde o índio, devidamente nacionalizado, e o funcionário-indigenista (muitas vezes um militar) seriam os agentes avançados da legalidade e dos interesses nacionais.

Tal modo de refletir sobre *o problema indígena* revela-se particularmente inadequado no momento atual, onde a expansão das fronteiras econômicas está definida em diversas políticas setoriais (energética, mineral, transportes e comunicação, de colonização, extrativista etc), cuja execução mobiliza poderosos organismos governamentais e afeta empreendimentos onde estão presentes vultosos capitais nacionais e estrangeiros.

Pensar o *problema indígena* nessa conjuntura exige um aprofundamento das soluções legais e administrativas, pois em muitos casos o conflito mais direto dos grupos indígenas é com iniciativas oficiais, que decorreram de me-

tas e prioridades de políticas públicas, em que o Estado intervém seja como executor, patrocinador ou simplesmente por aprovação ou omissão.

Em um levantamento realizado com finalidades propagandísticas pela FUNAI em 1981, as terras indígenas (em número de 308) eram avaliadas em 40 milhões de hectares, das quais somente 32% estavam demarcadas, enquanto 68% estavam ainda em fases anteriores (isto é, a identificação e a delimitação) dos procedimentos administrativos. Tal fato foi criticado por Oliveira (1983:606), que constatou a existência de uma *tendência ao afinilamento* das demandas territoriais indígenas no curso do processo administrativo, a cada etapa que atravessava em busca de reconhecimento sendo os direitos indígenas reduzidos e minimizados.

Em decorrência da crescente mobilização indígena e de acordos internacionais assinados pelo Brasil em conexão com a Conferência Mundial sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, patrocinada pela ONU e realizada no Rio de Janeiro em maio/92, verificou-se recentemente uma sensível mudança no *padrão de afinilamento*. Assim 57,5% da extensão total já foi demarcada, ficando 23,4% na etapa anterior da delimitação (isto é, existe um ato administrativo - portaria ou decreto - que as reconhece, mas ainda não foram objeto de demarcação física, com a abertura de picadas e a colocação de marcos e placas), enquanto 19% encontram-se ainda na fase da identificação (i.e., os estudos prévios conduzidos por equipe da FUNAI).

Dois fatores, no entanto, continuam sendo bastante preocupantes neste quadro. Existem 97 áreas ocupadas por índios nas quais o órgão indigenista não atua nem possui qualquer proposta definida de reconhecimento territorial. Cabe notar também que a grande maioria das áreas indígenas sofre algum tipo de invasão ou intrusão, inclusive aquelas demarcadas e dadas oficialmente como já regularizadas.

Comparar os dados quantitativos atuais com os de 1981 elaborados pela FUNAI mostra de maneira inequívoca a eficácia de pressões dos índios e da opinião pública no sentido de favorecer uma atuação adequada do órgão indigenista, bem como evidencia a importância de existir um monitoramento sobre o processo de criação de áreas indígenas realizado de forma independente do órgão indigenista, tal como ocorreu a partir de 1987 por parte de instituições científicas e filantrópicas.

Segundo pesquisa do CEDI/PETI (1994) existem no Brasil 517 áreas indígenas, totalizando 90,081 milhões de hectares, a estimativa total de população sendo de cerca de 270.000 (cf. Cap. 1 deste volume). Isto significa que *207 áreas indígenas hoje minimamente reconhecidas pelo Estado não figuravam sob qualquer forma nos registros oficiais da FUNAI em 1981. A demanda total de terras por parte dos índios foi também drasticamente subestimada, correspondendo somente a 40 dos hoje mais de 90 milhões de hectares, deixando de fora da proteção oficial mais da metade das terras controladas ou reivindicadas pelos índios.*

Baseando-nos em dados coligidos anteriormente por equipe conjunta do PETI/CEDI, já analisados por Oliveira (1987:xi-xiv), *em mais de 1/3 das terras indígenas, totalizando 86,8% de sua extensão total, existe alguma forma de utilização dos recursos naturais para finalidades estranhas aos índios*. Não estão computadas as terras invadidas por fazendeiros, posseiros ou extratores, nem programas econômicos desenvolvidos pelo próprio organismo tutelar. Todas as iniciativas a seguir mencionadas seriam impossíveis sem alguma forma de participação do Estado.

Existem hidroelétricas em construção que afetam 8 áreas indígenas, enquanto outras 4 já sofreram redução de seu tamanho ou até mesmo tiveram algumas de suas aldeias deslocadas para outros sítios. As unidades energéticas existentes e as constantes em planejamentos governamentais afetam um total de 40 áreas indígenas, que representam quase 40% da soma total de todas as terras indígenas. As estradas e ferrovias, existentes ou projetadas, e que de alguma forma atravessam as terras indígenas, atingem 73 áreas, que representam pouco mais de 50% da extensão total. Há também registro da existência de garimpos não indígenas em 22 áreas, correspondendo a quase 30% da extensão total das terras indígenas. Também 79 áreas indígenas, que totalizam quase 70% do montante total das terras indígenas, estão sofrendo alguma forma de injeção de empresas mineradoras, o que se conhece através de levantamento realizado pelo CEDI/CONAGE (Coordenação Nacional de Geólogos) sobre os requerimentos para exploração e lavra encaminhados ao DNPM (Departamento Nacional de Pesquisa Mineral) e FUNAI.

Na visão indigenista oficial se acreditava que o órgão tutelar, por ser parte do Estado, teria mais força e meios disponíveis para coibir as agressões dos interesses locais e regionais contra os índios. Daí adviria então a necessidade de um órgão indigenista específico, que pusesse em prática uma espécie de vigilância protetora (ou tutela) das relações entre índios e não índios. Também no plano dos organismos governamentais caberia ao órgão indigenista lutar pela defesa dos direitos e interesses dos índios, inclusive criando uma duplicação de estruturas (setor fundiário, setor de educação, setor de saúde, etc) face a outros ministérios e serviços da administração pública. A intenção era de que tudo que fosse relativo aos índios fosse reunido em um só ponto da administração federal. Quanto mais forte estivesse o órgão indigenista melhor estaria, supunha-se então, a situação dos índios.

Nas últimas décadas, com a crescente participação de organismos governamentais no intrusamento das áreas indígenas, o órgão indigenista mostrou-se totalmente incapaz de exercer um controle e vigilância sobre as terras indígenas. Ao contrário, têm sido as próprias lideranças e as recém criadas organizações indígenas que procuram fazer respeitar os direitos territoriais desses povos. Iniciativas de monitoramento das terras e recursos ambientais nas áreas indígenas, realizadas por equipes de pesquisa, envolvendo universidades e organizações não governamentais, têm sido igualmente de grande im-

O destino de um grupo caçador e coletor: os Avri-Canoeiro, hoje

Os Avd-Canoeiro são, hoje, 14 pessoas vivendo em dois agrupamentos, em Golds e no Tocantins, separados 400 km em linha reta. Nesse último Estado vivem numa aldeia Javae no Parque Indígena do Araguaia. Em Golds estão junto a um posto da FUNAI, próximos a uma hidrelétrica. Tiveram contato permanente com a sociedade brasileira a partir de 1983 e 1973, respectivamente. Existe, provavelmente, mais um grupo, ainda sem contato, nas serras do nono goiano.

Há mais de um século, espedalaram-se, como solúdo de sobrevivência, a uma forma de vida fragmentada em pequenos grupos, vivendo da caça, coleta e do que conseguem no rebanho e nas roças dos regionais. Essa dependência histórica dos recursos da população vizinha, principalmente de gado, fechos vizinhos itinerantes e indesejados de criadores de dois Estados. Vivemos, atualmente, um momento onde o grupo refaz sua vida em condições absolutamente novas, dada pela nova realidade de convívio. Como foi a vida dos Avd-Canoeiro até hoje? Essa pergunta é necessária, para se conhecer o presente e talvez o futuro do grupo.

Os Avd-Canoeiro não tiveram "um" contato com os brancos. Tiveram, sim, uma longa história de enfrentamentos com a população mineradora pioneira desde que esta se instalou na região do alto Tocantins no início do século XVIII. Com o incremento da repressão, alguns grupos, a partir de 1820, empreendem uma marcha para noroeste, em busca de regiões menos perturbadas. Os restantes permaneceram na sua região de origem, refugiando-se nas serras inexpugnáveis dos municípios de MInacu, Santa Teresa e Cavalcante, entre outros, onde permaneceram até hoje, tentando escapar dos ataques da população regional. O último deles, por volta de 1960, terminou com seu último grupo local relativamente grande. Os sobreviventes, quatro pessoas, praticamente se entregaram aos regionais em 1983. Hoje são seis. Ainda se discute se existe mais um grupo Avd-Canoeiro nas serras desses municípios goianos. Uma equipe de atração da FUNAI permanece em campo, tentando achar sinais ou evidências de sua presença. Uma hidrelétrica média, a UHE Serra da Mesa, foi construída na zona de ocupação do grupo contatado. Ocupa, atualmente, parte da área interditada pela FUNAI em 1985 em favor do grupo. Estuda-se nesse órgão de governo, atualmente, a definição de uma nova área, haja visto que as interdições não são garantia de posse do território por parte de grupos indígenas e "caducam" depois de um prazo determinado.

Os que migraram para noroeste alcançaram a Ilha do Bananal, no Araguaia, no início do nosso século. Passaram a entrar em entreveros com os Karajá e Javae, seus ocupantes. Seu trajeto é marcado por choques com a população regional dos locais por onde passavam. Os remanescentes do grupo do Araguaia foram capturados por uma expedição da FUNAI em 1973, numa surpresa feita no acampamento dos índios. Transferidos da área que ocupavam antes do contato, vivem hoje na aldeia de seus antigos inimigos, os Javae. São oito pessoas.

A forma de vida encontrada, adaptada ao nomadismo contínuo, pressupõe o abate regular da caça regional. Condenados a uma interminável mar-

Foto André A. Tora]



cha forçada, os grupos do Araguaia, se comparados aos do Tocantins, simplificaram seu equipamento e atividades: abandonaram a agricultura, a cerâmica e outros itens de sua cultura material. Passaram a ser exclusivamente caçadores e coletores.

Os do Tocantins, por outro lado, plantavam arroz e utilizavam-se de instrumentos de ferro similares aos dos brancos, mesmo antes do contato. Dependendo das condições, o grupo do Tocantins mantém agricultura regular, ao contrário de seus parentes do Araguaia. Os Avá-Canoeiro, historicamente, trabalham o ferro, que conseguem furtando ou pegando restos abandonados, transformando-o em pontas de flechas e lanças, facas e cortadores, instrumentos agrícolas e musicais, furadores, ceifadores de arroz, etc.

A maior característica da cultura Avá-Canoeiro parece ser essa sua capacidade de adaptação e de incorporação, secular, de coisas originárias da sociedade nacional na sua vida cotidiana, desde uma posição marginal.

Sua estratégia de sobrevivência era dividir-se em pequenos grupos familiares por uma grande região e 'desaparecer'. Como se isso fosse possível. Dependentes da caça e coleta terminam por avançar, de maneira demasiado óbvia, sobre o rebanho e as plantações dos regionais vizinhos. Quando começam a ser hostilizados é o tempo de mudar de área. Pelo que indica sua localização, uma área tradicional ideal, além da excelência para caça e coleta, deveria ser próxima de recursos regionais que pudessem lançar mão, ou flecha. Sua situação marginal, no entanto, os expôs, e expõe, a retaliações sangrentas e despropositadas de particulares que se sentem prejudicados ou que assim justificam a invasão de suas terras.

Essa adaptação, através da fragmentação de grupos, a circunstâncias ex-

tremamente adversas de vida parece ser uma característica de grupos da família linguística Tupi-Guarani no centro e norte do Brasil. Grupos Guajá, expulsos da floresta maranhense, passaram a ocupar a mesma área que um grupo Avd-Canoeiro durante a década de 80, vivendo de forma bastante parecida.

O desastre recente dos Avd-Canoeiros não foi um acidente. Basta vermos o que aconteceu com o território de seus grupos, apropriado por empresas "pesadas" como a Agropastoril Canoana, do grupo BRADESCO, e FURNAS Centrais Elétricas, antes e depois do contato. Em mais de dois séculos de contato, a única providência legal existente sobre terras Avd-Canoeiras e uma portaria de interdito da área em Minacu e Cavalcante, atualmente parcialmente alagada e contestada por FURNAS, que dispõe de uma concessão presidencial. O grupo foi retirado, com violência, de todas as terras que ocupou desde o século XVIII até hoje. Jamais foram apuradas responsabilidades criminais em massacres no Tocantins e Araguaia na década de 60 e 70.

A agenda oficial permanecia omissa ou impotente porque o grupo era "isolado" ou sua existência era caracterizada como uma farsa. E os próprios Avd-Canoeiros trabalhavam, involuntariamente, para agravar a situação, afastando-se, com razão, de todo e qualquer nacional.

Sem contarmos os prováveis "isolados", a reduzida população atual põe dúvidas sobre seu futuro. Os da Araguaia casaram-se com os Javá, mas as crianças são consideradas Avd-Canoeiras. Além do problema populacional resta o da subsistência. Como esperar que alguns grupos Avd-Canoeiros transformem-se em agricultores sedentários depois de viverem quase dois séculos numa cultura adaptada à existência nômade? Nesse final de século, a situação do grupo, deve-se sublinhar, é crítica. Essas pessoas, no entanto, precisam de sua identidade para viver no mundo de hoje. A fase de "pegar e fugir" parece ter se encerrado, juntamente com os ataques à criação e roças de regionais, apesar das recaídas do velho Tutau, que de vez em quando ainda flecha alguma vaca dos vizinhos regionais... Vamos esperar, solidários, e ver qual o novo papel que se atribuirá nessas novas circunstâncias de vida. Vamos esperar o milagre dos novos Avd-Canoeiros.

André A. Toral
MARI/USP

portância. Nessa nova conjuntura é impossível pensar o *problema indígena* sem atribuir um destaque decisivo à mobilização e à participação dos próprios índios, bem como incorporar os conhecimentos e experiências gestados e conduzidos por antropólogos e missionários, fora do indigenismo oficial.

Não há mais terras para a agricultura?

A argumentação mais contundente e com maior poder de sedução agora utilizada contra os índios não tem mais como ponta de lança os estereótipos tradicionais, que pretendiam equiparar-lhes aos "primitivos", aos "costumes rudimentares" e "brutais" dos primeiros humanoides, tentando aproximar as culturas indígenas ao domínio da natureza. A visão ora privilegiada pelos

inimigos dos índios e que estes constituem um segmento altamente favorecido da sociedade brasileira. Fala-se que os índios têm terras "demais" e que seriam "índios latifundiários", confrontando-os com a legião de trabalhadores sem terra existente no meio rural brasileiro.

Tal fato tem sido muito explorado pela mídia, inclusive para postular a mudança da fachada benevolente das atitudes paternalistas das elites e da tecnocracia brasileira, servindo como justificativa para o surgimento de campanhas difamatórias não só contra os mediadores (FUNAI, antropólogos, missionários), mas também voltadas diretamente contra lideranças ou povos indígenas específicos.

Apoiando-se em casos absolutamente excepcionais, afirma-se que os índios são "ricos" e que dominam a população regional através do controle ao acesso e uso dos recursos naturais de seus extensos territórios. Queixam-se da atenção excessiva que os índios receberiam dos meios de comunicação, bem como dos benefícios recebidos de organismos internacionais e do próprio governo brasileiro. Por fim questiona-se o favorecimento dos índios perante o sistema jurídico, proclamando-se que por sua condição de indígenas podem matar, roubar e praticar quaisquer outros atos a margem da lei.

A idéia que tais fontes procuram propagar e de que o número ou o tamanho excessivo das áreas indígenas reduziria fortemente o estoque de terras para a agricultura, acarretando escassez de terra para os trabalhadores não-índios, o que agravaria ainda mais a pobreza no meio rural e incentivaria o exodo para as cidades. Agrega-se a isso a crença de que as áreas indígenas são improdutivas e que portanto a destinação de uma terra para os índios implicaria em subtraí-la à produção de alimentos e ao processo social de geração de bens e riquezas. Tal argumento, porém, como iremos demonstrar a seguir, não tem a menor sustentação nos fatos.

Não são todas as terras possuídas ou ocupadas por brancos que são produtivas. Para efeitos de cadastramento dos imóveis rurais realizado pelo INCRA, cada unidade tem sua área dividida em três categorias: a) a área aproveitável, dela excluídas as terras de reserva ambiental (preservação da cobertura vegetal nas nascentes, encostas e em proporção fixa relativa ao tamanho total do terreno), bem como outras inaproveitáveis para as atividades produtivas; b) a área explorada, que é aquela efetivamente usada em atividades agrícolas, pecuárias, extrativas ou granjeiras; c) a área aproveitável não explorada (ou seja, obtida subtraindo-se b de a).

Como observávamos em um trabalho anterior (Oliveira, 1987:xxvi-xxvii), segundo as próprias Estatísticas Cadastrais elaboradas pelo INCRA (1986), *as áreas aproveitáveis não exploradas, somadas em todos os estados do Brasil, atingem a cifra de aproximadamente 185 milhões de hectares, o que corresponde a mais do dobro do montante total de todas as terras indígenas. Portanto os trabalhadores rurais brancos ndoficam sem terra em decorrência da "exorbitância" das terras indígenas, mas sim da extrema concentra-*

ção da propriedade fundiária, que permite a coexistência da má utilização da terra com o crescimento da população rural que não dispõe de terra para trabalhar. Antes de pretender interferir sobre a eficiência no uso dos recursos produtivos dentro das áreas indígenas, é preciso modificar a ineficiência e a perversa equação social que caracterizam o universo dos brancos.

Ha uma enorme falácia em utilizar os dados gerais sobre o montante total de terras indígenas para justificar o raciocínio de que estas obstaculizariam o estabelecimento de programas de colonização agrícola ou de desenvolvimento regional. Segundo os próprios dados oficiais, a extensão total dos imóveis rurais cadastrados pelo INCRA monta a menos de 70% do território nacional, havendo ainda 255 milhões de hectares de terras ainda não discriminadas ou cadastradas pelo órgão fundiário. Mesmo ressalvando-se as áreas de destinação especial (proteção ambiental, uso das forças armadas, núcleos urbanos e acidentes geográficos), ainda há muita terra para expansão das atividades econômicas sem precisar proceder à invasão e desvirtuamento do habitat dos índios.

É necessário ainda atentar para a distribuição geográfica muito particular das terras indígenas, que se encontram em sua grande maioria na Amazônia Legal - não só o maior número de áreas indígenas (3 em cada 4), mas principalmente as de maior extensão, perfazendo assim 98,6% de todas as terras indígenas existentes no Brasil. Pois é justamente na Amazônia onde se registram os menores índices de ocupação da terra por imóveis rurais (Roraima com 20%, Amazonas com 24%, Amapá com 34% e Pará com 41 % são exemplos extremos disso), havendo em consequência aí uma maior disponibilidade de terras.

Inversamente, nos estados do sudeste e nordeste, as taxas de ocupação por imóveis rurais são muito altas (em São Paulo é de 99,9%, no Paraná de 98,6%, na Paraíba e Rio Grande do Norte 95%, em Sergipe e Alagoas 95%, Minas Gerais e Santa Catarina 93%), enquanto as áreas indígenas são de dimensões bastante reduzidas. Em trabalho recente apontamos que os 23 povos indígenas do nordeste, que estão espalhados em 43 áreas indígenas em 6 estados (Ceará, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e parte setentrional da Bahia), reivindicam terras que montam atualmente a 241 mil hectares. Ou seja, nessas regiões de mais acirrada disputa pela terra, as demandas indígenas correspondem a apenas 0,3 % da extensão total das terras indígenas no Brasil. Em termos da extensão das terras de cada um dos estados citados, as demandas indígenas representam somente entre 0,2 e 0,4% do estoque total, o que torna absolutamente fantasiosos e equivocados os temores de que os índios estariam se apossando de terras em demasia e que podem prejudicar a atividade agrícola.

Índio bom e índio morto?

O último ponto que iremos comentar é a suspeita que grande parte dos

brasileiros têm de que estão sendo logrados ao ver índios de carne e osso debatendo seus problemas, falando português, utilizando-se de dados estatísticos e de argumentos elaborados, frequentando o parlamento e os tribunais, circulando nas grandes cidades ou mesmo no exterior, manobrando uma câmera de vídeo ou um aparelho *defax*. Por que isso causa tanto estuor quando admitimos sem pestanejar que há uma grande diferença entre os padrões culturais no tempo de nossos avós e nos dias de hoje, embora ambos constituam-se como expressões da cultura brasileira? Ou, ainda, por que aceitamos sem vacilar que os japoneses podem operar com as mais avançadas tecnologias e ter um estilo de vida moderno, mantendo no entanto um apego muito forte a algumas de suas tradições?

A causa desse espanto é que existe uma enorme discrepância entre dois significados atribuídos à palavra índio. De um lado, os usos mais gerais e cotidianos, cristalizados no senso comum e na sua materialização mais óbvia e eficaz, representada pelo sentido recapitulado pelo dicionário. De outro lado, por um significado mais técnico dado ao termo índio por círculos mais especializados (antropólogos, advogados, indígenas e missionários), vinculado à ideologia indigenista e que se reflete em usos administrativos e em definições legais.

Na primeira acepção, "índio" constitui um indicativo de um estado cultural, claramente manifestado pelos termos que em diferentes contextos o podem vir a substituir - *silvicola, incola, aborigene, selvagem, primitivo*, entre outros. Todos carregados com um claro denotativo de morador das matas, de vinculação com a natureza, de ausência dos benefícios da civilização. A imagem típica, expressa por pintores, ilustradores, artistas plásticos, desenhos infantis e chargeiras, é sempre de um indivíduo nu, que apenas lê no grande livro da natureza, que se desloca livremente pela floresta e que apenas carrega consigo (ou exibe em seu corpo) marcas de uma cultura exótica e rudimentar, que remete à origem da história da humanidade.

Na segunda acepção, "índio" indica um segmento da população brasileira que enfrenta problemas de adaptação à sociedade nacional em decorrência de sua vinculação com tradições pré-colombianas. Como um mecanismo compensatório aqueles que foram os primeiros moradores do território nacional, a legislação assegura aos índios uma assistência especial por parte da União, entre essas atribuições salientando-se o reconhecimento e a salvaguarda das terras que se fizerem necessárias para a plena reprodução econômica e cultural destes grupos étnicos. No projeto de lei relativa ao Estatuto das Sociedades Indígenas, em tramitação atualmente no Congresso Nacional, estas são conceituadas como "*as coletividades que se distinguem entre si e no conjunto da sociedade em virtude de seus vínculos históricos com populações de origem pre-colombiana*".

Para a maioria das pessoas, saber se um grupo indígena realmente tem direitos à terra e proteção especial implica em verificar se nele cabem as ca-

racterísticas de primitividade contidas na imagem genérica existente sobre os "índios". Já para os antropólogos o que conta efetivamente é *que uma dada coletividade se auto-identifique como indígena, sendo índios todos os indivíduos que são por ela reconhecidos enquanto membros desse grupo étnico* (vide Oliveira, 1994:126). Para essa conceituação, que se reflete no plano jurídico-administrativo, não tem importância alguma saber se tal população apresenta características "primitivas", se mantém os traços físicos ou a carga genética de populações pre-colombianas, ou ainda se preserva os elementos de sua cultura original. Não se trata portanto de resgatar um uso "adequado" (no sentido do dicionário) da palavra *índio*, mas exclusivamente de verificar a aplicação de um *status* jurídico. O qual, por sua vez, não se articula com critérios biológicos nem com a persistência de padrões culturais, mas tão somente com a continuidade de uma auto-definição coletiva.

Apesar de existirem diferenças, há também um elo de continuidade entre as duas acepções da palavra *índio*, revelando certas suposições que são compartilhadas pelas imagens do senso comum e pela ideologia indigenista. Se o senso comum acredita que é inexorável o fim dos povos indígenas, de certa forma o indigenismo oficial também absorveu essa crença, refletindo igualmente sobre o processo de perda e descaracterização cultural. Assim, o indigenismo oficial incorporou o esquema analítico elaborado por Darcy Ribeiro, que situa as etnias indígenas dentro de um processo de integração, podendo ser classificadas em função das fases que atravessam, partindo dos índios *isolados*, passando por aqueles *com contatos intermitentes*, depois *com contatos permanentes*, até chegar à condição de *índios integrados*.

Diferentemente do indigenismo oficial, a nova forma de pensar o problema indígena rompe com o senso comum e procura dar conta de fenômenos históricos atuais, como os processos de revitalização existentes em muitas sociedades indígenas, a emergência de novos grupos étnicos e possibilitando ainda compreender o surgimento de novas identidades (pan-indígenas, pluriétnicas ou ainda regionais). Os povos indígenas, tal como os ocidentais, têm uma história, que inclui guerras e migrações, trazendo consigo a redefinição das unidades socio-culturais, algumas vezes com a fragmentação e outras com a fusão ou incorporação em unidades maiores. Uma vez que estão situados dentro da história, tais povos passam igualmente por enormes mudanças culturais, que decorrem seja da adaptação a um meio ambiente novo ou modificado (inclusive por suas próprias ações), seja da influência ou troca cultural realizada com povos vizinhos, ou ainda por um dinamismo interno aquelas culturas.

Nessa perspectiva inexistente qualquer razão para acreditar que os povos indígenas constituem algo necessariamente vinculado ao passado, que são apenas as testemunhas de uma fase preterita da humanidade, os sobreviventes de um processo de evolução que os condena a um inevitável desaparecimento. A constatação de serem uma parte muito pequena da população brasileira (algo que deve ser explicado por fatos históricos, como a violência da conquista-

ta, os fluxos migratórios, inclusive de escravos e colonos, além de outras variáveis sócio-culturais que diferenciavam tais populações de outras encontradas na América Central ou na região andina) não comprova de modo algum a inexorabilidade de seu fim, pois encontram-se hoje em dia em crescimento demográfico, suas culturas estão sendo revitalizadas, o seu modo de vida complexificado e o uso das línguas nativas revalorizado pelas novas gerações.

O destino dos povos e culturas indígenas, tal como o de qualquer grupo étnico ou mesmo nação, não está escrito previamente em algum lugar. A sua tendência a extinção não foi jamais um processo natural, mas apenas o resultado da compulsão das elites coloniais em instituir a homogeneidade apagando ou abolindo as diferenças. Buscando excluir a ferro e fogo toda e qualquer outra alternativa, a integração era descrita como se fosse uma fatalidade, ou até mesmo a única salvação possível, para a qual os próprios índios deveriam canalizar suas forças e esperanças.

Ao contrário, para a nova postura indigenista, esse é um futuro aberto, algo ainda por fazer, que será construído primordialmente por eles próprios, em função das opções que vierem a adotar em contextos históricos concretos, retomando, adaptando e reatualizando elementos culturais, valores e sentimentos que os caracterizam. Mas que em grande medida depende também de nós brasileiros, de nossa capacidade de enfrentar os grandes problemas nacionais, sem utilizar o índio como válvula de escape para questões sociais não resolvidas. E, sobretudo, da nossa capacidade de lidar com a diferença, considerando as culturas indígenas como parte dessa diversidade étnica e regional que constitui um patrimônio a zelar, expressando a riqueza e complexidade do país.

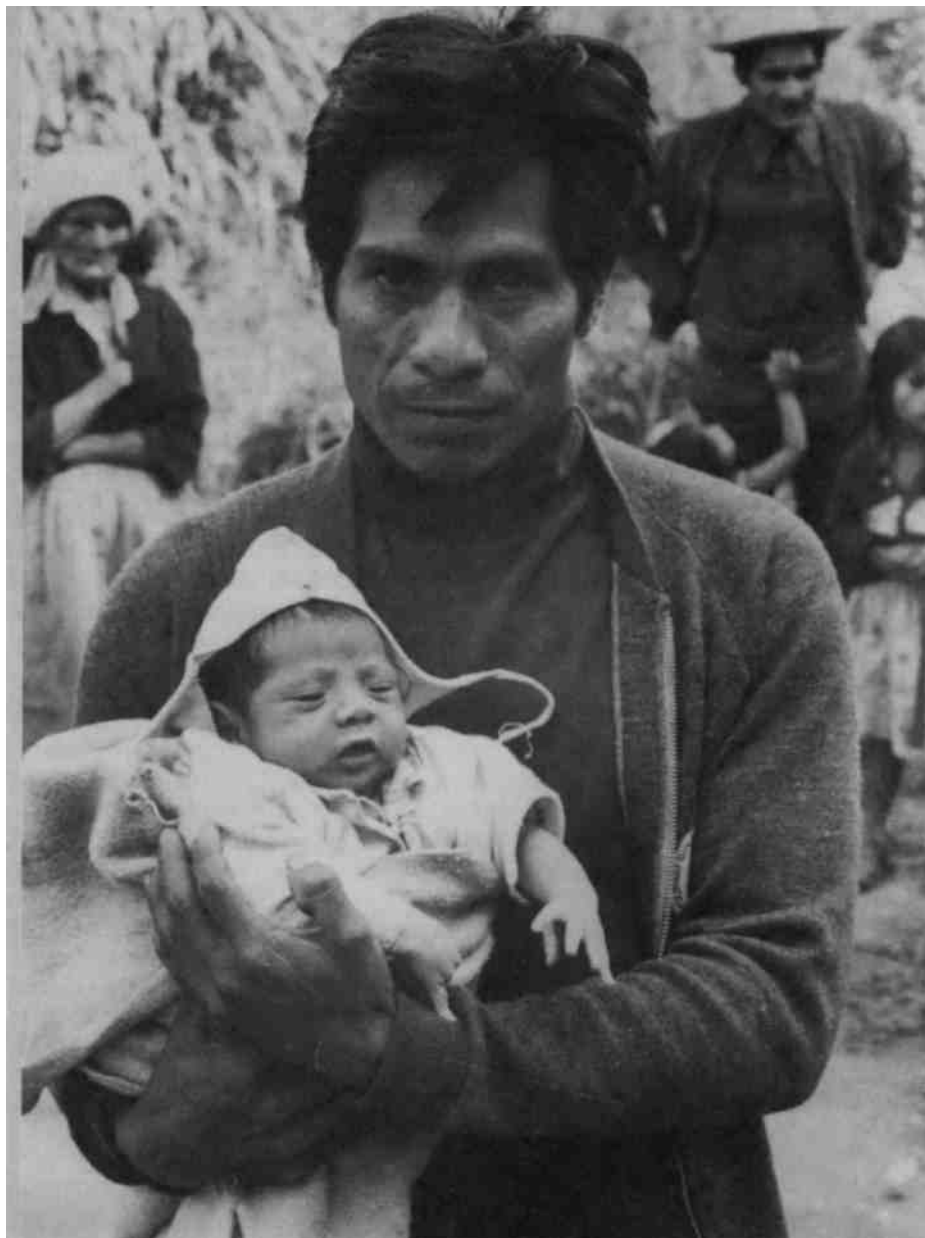
Bibliografia

- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 2ª edição, 1978.
- CEDI/PETI - *Terras Indígenas no Brasil*. 2ª ed. São Paulo, 1990.
- DA MATTA, Roberto - *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de - *Raízes do Brasil*. Rio de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 17ª edição, 1984.
- IANNI, Octávio - *Ditadura e Agricultura. O desenvolvimento do capitalismo na Amazônia 1964-1968*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari - "Terras Indígenas no Brasil: O Governo José Sarney" In *Resenha & Debate*, nº 1:2-12. Rio de Janeiro, PETI, 1990.
- LEITE, Jurandyr Carvalho Ferrari - "Espetáculo, Paralisia ou Realinhamento Institucional?: A Política Indigenista sob os primeiros anos do Governo Collor de Melo" In *Resenha & Debate* nº 2:2-8. Rio de Janeiro, PETI, 1990.
- MARTINS, José de Souza - *Capitalismo e Tradicionalismo*. São Paulo, Pioneira, 1976.
- OLIVEIRA, João Pacheco de - "Terras Indígenas no Brasil: Uma tentativa de abordagem sociológica" In *América Indígena*. Vol. XCIII (3). México, 1983.

- OLIVEIRA, Joao Pacheco de - "Terras Indigenas no Brasil: Uma avaliacao preliminar do seu reconhecimento oficial e de outras destinacoes sobrepostas" In *Terras Indigenas no Brasil*. Sao Paulo, CEDI/PETI - Museu Nacional, 1987.
- OLIVEIRA, Joao Pacheco de - "Apresentacao" In *Os Poderes e as Terras dos Indios*. Comunicacoes n? 14. PPGAS. Rio de Janeiro, UFRJ, 1989.
- OLIVEIRA, Joao Pacheco de - "Seguranca das Fronteiras e o Novo Indigenismo: Formas e Linhagem do Projeto Calha Norte" In *Militares, Indios e Fronteiras*. Rio de Janeiro, UFRJ, 1990.
- OLIVEIRA, Joao Pacheco de - "Remilitarizacao, modernizacao e ambientalismo" In *Revista Politicas Governamentais*, Vol. VIII - n 80, 1992.
- OLIVEIRA, Joao Pacheco de - "O Problema Indigena no Amazonas" In MICELI, S. (org.), *Temas e Problemas da Pesquisa em Ciencias Sociais*. Sao Paulo, IDESP, 1992.
- OLIVEIRA, Joao Pacheco — "A Viagem da Volta: Mobilizacao politica e etnicidade entre os indios do Nordeste" In *Atlas das Terras Indigenas/Nordeste*. Rio de Janeiro, PETI/Museu Nacional, 1993.
- OLIVEIRA, Joao Pacheco de - "Os instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades de Trabalho do Antropologo em Laudos Periciais" In Associacao Brasileira de Antropologia & Comissao Pr6-Indio de Sao Paulo — *A Pericia Antropologica em Processos Judiciais*. Florianopolis, EDEME, 1994.
- RIBEIRO, Darcy - *Os Indios e a Civilizacao*. Petropolis, Vozes, 1970.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz - *O Espetculo das Racas: Cientistas, Instituigdes e Questao Racial no Brasil 1870-1930*. Sao Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- VELHO, OtaVio Guilherme - *Capitalismo Autoritdrio e Campesinato*. Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

Povo Guarani
(Sao Paulo)

Fotos Rubens Belluzzo Brando











3

OS DIREITOS DOS INDÍGENAS NO BRASIL

SÍLVIO COELHO DOS SANTOS

A Constituição Federal e os índios

A Constituição Federal promulgada em 1988 assegurou importantes dispositivos em favor dos povos indígenas. O reconhecimento dos "*direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam*" e a explicitação do respeito à diferença cultural e lingüística, bem como a obrigatória consulta aos interesses desses povos em caso de aproveitamento de recursos hídricos ou de exploração de minerais em suas terras, realmente significaram conquistas.

O capítulo VIII da Constituição Federal (CF), intitulado Dos índios, em seus artigos 231 e 232 e respectivos parágrafos, delineou as bases políticas em que se devem efetivar as relações entre os diferentes povos indígenas e o Estado brasileiro.

É importante lembrar que a CF de 1988 foi elaborada e aprovada no contexto do processo de redemocratização do país. Naquele momento, lideranças indígenas de diferentes povos exerceram junto ao Congresso Constituinte legítimas pressões reivindicando a explicitação de direitos que assegurassem a sua continuidade enquanto etnias. Esta luta esteve centrada no reconhecimento das terras tradicionais ocupadas pelos índios. Diferentes segmentos da sociedade brasileira deram apoio às reivindicações indígenas, articulados ou não, através de organizações não-governamentais (ONGs) e associações científicas. Antropólogos, juristas, religiosos e indigenistas participaram ativamente deste processo. Assim, o art. 231, da CF, explicitou, pela primeira vez, que '*são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, cren-*

cos e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo a União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens".

Ficou dessa forma consignado na CF a manifesta intenção dos constituintes de projetar para o campo jurídico normas referentes ao reconhecimento da existência dos povos indígenas e a definição das pré-condições para a sua reprodução e continuidade. Ao reconhecer os direitos originários dos povos indígenas sobre as terras tradicionalmente ocupadas, a CF incorporou a tese da existência de relações jurídicas entre os índios e essas terras anteriores a formação do Estado brasileiro.

De outra parte, foi garantido o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos existentes nas terras tradicionalmente ocupadas pelos índios (parágrafo 2, art. 231). Ficou também explícito que no caso de aproveitamento dos recursos hídricos e de exploração mineral em terras indígenas e necessário a prévia audiência das comunidades indígenas afetadas e a autorização do Congresso Nacional (parágrafo 3, art. 231). Esta prévia audiência das comunidades indígenas afetadas por projetos hidrelétricos ou de exploração mineral constituiu-se numa inovação legislativa, destinada a assegurar a sua relativa autonomia. Trata-se aqui de reconhecer que essas populações têm o poder de vetar tais projetos, ou seja, o Estado não pode simplesmente decidir e impor como fazia até recentemente.

Não se deve esquecer, também, que *"as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios..."* (parágrafo 2, art. 231) integram *"os bens da União"* (item XI, art. 20). Ou seja, os índios não são proprietários das terras que ocupam no sentido que normalmente damos a propriedade. Eles não podem individual ou coletivamente dispor dessas terras para venda ou para garantir, por exemplo, uma transação comercial.

A CF assegurou ainda aos povos indígenas o direito à educação, reconhecendo a utilização das línguas nativas e dos seus próprios processos de aprendizagem (art. 210, parágrafo 2), e a proteção às suas manifestações culturais (art. 215, parágrafo 1).

Em princípio, pois, com a CF de 1988 os povos indígenas que vivem no território controlado pelo Estado brasileiro passaram a ter reconhecidos os seus direitos fundamentais enquanto sociedades diferenciadas. Isto é importante para garantir a sua reprodução biológica e a continuidade de suas línguas e tradições.

Os Riscos da Revisão Constitucional

Durante o ano de 1993 e parte de 1994, esteve em curso um processo de revisão da Constituição Federal. Tratava-se, no caso, de cumprir o que estava previsto no Art. 3 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que complementou a Constituição Federal, e que estabeleceu o início da realização da revisão em 1993, cinco anos após a promulgação da Consti-

Foto Reynaldo Stavale/ADIRP



Ailton Krenak, representante da União das Nações Indígenas, pinta seu rosto durante a defesa de uma das emendas populares sobre os direitos indígenas na Assembleia Nacional Constituinte.

tuicao. Por essa via, alteracoes na CF seriam aprovadas caso contassem com o voto favoravel da metade, mais um, dos integrantes do Congresso revisor.

Os interesses de grupos economicos especificos sobre as terras indigenas, bem como de outros segmentos tradicionais da sociedade dominante, estiveram presentes no Congresso com a clara intencao de eliminar boa parte dos direitos conquistados pelos povos indigenas. Mais de duzentas emendas foram encaminhadas ao Congresso revisor, a maioria ameaçando as conquistas dos indigenas. Qualquer alteracao dos dispositivos constitucionais que tratam do reconhecimento das especificidades culturais e sociais dos diferentes povos indigenas, bem como relativos ao reconhecimento de suas terras tradicionalmente ocupadas, significariam um retrocesso na ordem institucional do Estado brasileiro. Ordem que foi centrada na consagracao de principios como o reconhecimento da cidadania e da dignidade da pessoa humana.

Como sabemos, o processo de revisao constitucional acabou nao acontecendo. A transferencia sucessiva de datas para inicia-lo, os interesses as vezes contraditrios dos partidos em funcao do processo eleitoral que ocorreria ainda em 1994 e o desgaste do Congresso em consequencia de diferentes escandalos, acabaram por abortar essa iniciativa. Iniciativa que originalmente,



Liderancas indigenas sao recebidas pela Subcomissao dos Negros, Populacoes Indigenas, Pessoas Deficientes e Minorias durante os trabalhos da Assembled Nacional Constituinte.

digam-se, havia sido estabelecida em função da definição do regime de governo, parlamentarismo ou presidencialismo. Mantido o regime presidencialista, através do plebiscito popular, as alterações na CF eram limitadas, senão desnecessárias. Tal, entretanto, não foi o entendimento da maioria dos congressistas, que queria na prática revisá-la por inteiro. Nesse sentido, os povos indígenas correram graves riscos de serem reduzidos, pelos interesses dos mais diversos, os direitos que tão duramente haviam conquistados. Mas esses riscos não desapareceram em definitivo. A CF pode ser modificada a qualquer tempo, através de emenda constitucional, desde que tenha a aprovação de 2/3 dos congressistas. Isto implica em um permanente acompanhamento das atividades do Congresso, visando a identificação de possíveis articulações que possam vir ameaçar os direitos das minorias indígenas.

Ha, ainda, a destacar outras razões que justificam a manutenção do estabelecido na CF de 1988 em relação aos indígenas. Entre essas, destacamos que foi o primeiro texto constitucional que explicitou de forma ampla as relações do Estado brasileiro com os povos indígenas. A diversidade étnica foi reconhecida e se eliminaram as restrições que eram feitas secularmente aos indígenas referente a sua capacidade civil, conforme veremos adiante. Os valores culturais indígenas foram destacados como importantes para serem reconhecidos, respeitados e protegidos, bem como a sua organização social. Em outras palavras, a CF reconheceu a existência de diferentes sociedades no interior do território brasileiro, estabelecendo assim bases para uma conviven-

A revisão do Estatuto do índio e a Legislação Indigenista

E certo afirmar que o Brasil dispõe de uma Constituição Federal das mais avançadas no que diz respeito aos direitos indígenas. A Constituição de 1988 inova a legislação brasileira, sobretudo ao determinar como princípio norteador do relacionamento entre índios e o Estado o respeito a diversidade étnica e cultural dos povos indígenas.

Além da Constituição Federal - que dedica especificamente aos índios um capítulo e outras nove disposições esparsas - existem outros parâmetros que regulam a situação dos índios no Brasil: trata-se de um conjunto de decretos, leis e normas que estabelecem procedimentos administrativos e disciplinadores de reconhecimento e proteção dos direitos indígenas.

A essas bases institucionais de relacionamento entre o Estado e os índios dá-se o nome de legislação indigenista, já que não se refere ao direito interno de cada povo ou comunidade indígena, mas, sim a um ordenamento jurídico por meio do qual o Estado reconhece direitos aos índios.

A atual legislação indigenista brasileira está fundada principalmente nos dispositivos constitucionais e na Lei n.º 6001, de 1973, também conhecida como Estatuto do Índio.

Tal lei, ainda em vigor, regula a situação jurídica dos índios e das comunidades indígenas "com o propósito de preservar a sua cultura e integrá-los, progressiva e harmoniosamente, à comunhão nacional", fixando regras sobre a condicção, os direitos e os deveres dos índios, e atribui obrigações e competências aos órgãos do Poder Público, no que concerne à proteção da pessoa e do patrimônio material e imaterial dos índios e comunidades indígenas.

Inspirado na Convenção 107 da OIT, em vigor no Brasil como lei desde 1966 no Brasil, o governo militar sancionou o Estatuto do Índio sem considerar reivindicações e acordos políticos, buscando, principalmente, responder às acusações externas de violações dos direitos humanos dos índios.

Os dispositivos da Constituição Federal de 1988 exigem a elaboração e revisão de leis que regulamentem os direitos e interesses dos índios, como é o caso do Estatuto do Índio, sobretudo, em decorrência do princípio de respeito à diversidade étnica dos povos indígenas.

O processo de revisão. *O Estatuto do Índio encontra-se em revisão, no Congresso Nacional, desde outubro de 1991.*

Em 28 de junho de 1994, a Câmara dos Deputados aprovou o projeto de lei que institui o que se denomina agora "Estatuto das Sociedades Indígenas". Para que se transforme em lei, o projeto necessita ainda de aprovação do Senado Federal e de posterior sanção do presidente da República.

O processo de revisão do Estatuto do Índio foi inaugurado em fevereiro de 1991, durante o governo Fernando Collor, em meio a uma série de medidas e atos normativos que tinham a finalidade de demonstrar a opinião pública nacional e internacional a consecução de uma política indigenista condizente com as soluções esperadas para sanar os problemas enfrentados pelos povos indígenas: invasões e exploração ilegal de recursos naturais das terras indígenas, mortes por doenças e falta de assistência e assassinatos de lideranças indígenas. Aquele era um momento de grande pressão nacional e internacional com relação à questão indígena, em particular com o caso Yanomami.

Naquela ocasião, foram criadas comissões interministeriais para tratar da elaboração de uma "nova política indigenista" e de um novo Estatuto do Índio. O resultado das iniciativas propostas e adotadas pelo governo federal, entretanto, foram objeto de severas críticas por parte de organizações do movimento indígena e da sociedade civil. Considerada inaceitável e absurda, a proposta governamental sobre o Estatuto do Índio previa a emancipação de todos os índios, a divisão da tutela em duas - civil e pública -, e a sujeição da demarcação das terras indígenas a um conjunto indefinido de interesses contrários aos dos povos indígenas.

O projeto de lei sobre a matéria, ora aprovado pela Câmara dos Deputados, e originário de três outros projetos apresentados ao Congresso Nacional, em outubro e novembro de 1991, e abril de 1992. A esses, foram anexados 16 projetos versando sobre diferentes proposições relativos aos direitos indígenas que estavam tramitando naquela Casa desde o ano de 1989.

O primeiro projeto é de autoria dos deputados Aloísio Mercadante (PT-SP), Fábio Feldmann (PSDB-SP), José Carlos Saboia (PSB-MA), Nelson Jobim (PMDB-RS) e Sidney de Miguel (PV-RJ) e foi formulado pelo Núcleo de

Direitos Indígenas - NDI. O segundo e de autoria do Poder Executivo e foi resultado dos trabalhos da comissão interministerial. O terceiro e de autoria de Tuga Angerami (PSDB-SP) e cerca de 50 outros deputados. Esse projeto foi elaborado pelo Conselho Indigenista Missionário - CIMI.

Foram necessários cerca de três anos de discussões, debates, negociações e acordos políticos entre parlamentares, formuladores dos projetos, representantes de órgãos governamentais, e outras organizações e instituições para que fosse aprovado o Estatuto das Sociedades Indígenas na Câmara dos Deputados. Durante esse período os povos e organizações indígenas no País estiveram reunidos, em diversas ocasiões, para estudar, avaliar, propor modificações e indicar suas reivindicações com relação aos projetos de lei e sobre a sua própria participação no processo de elaboração e aprovação da nova lei.

As principais propostas dos povos e organizações indígenas, consignadas em diversos documentos — alguns deles apresentados ao Congresso Nacional, dizem respeito ao reconhecimento da sua própria autonomia e legítima participação na elaboração de políticas e na adoção de medidas que lhes digam respeito. Cerca de 50 organizações e centenas de povos indígenas existentes no País preocuparam-se também, nesses encontros e documentos, em apontar suas reivindicações e propostas, entre outros, sobre temas relativos a demarcação das terras indígenas, condições de trabalho, educação, relação com terceiros e com o Poder Público, saúde, auto-sustentação, proteção aos bens e ao patrimônio indígena e exploração de recursos naturais em terras indígenas.

O que diz o Estatuto das Sociedades Indígenas. *O projeto aprovado na Câmara dos Deputados, proposto para substituir o atual Estatuto do Índio, reúne 175 artigos, distribuídos em 19 capítulos, que dispõem sobre a situação jurídica dos povos indígenas; proteção ao patrimônio material e imaterial, aos bens e negócios com terceiros; terras indígenas e demarcação; aproveitamento de recursos naturais minerais, hídricos e florestais; proteção ambiental; assistência à saúde, educação e atividades produtivas e crimes contra índios.*

Uma das principais inovações do projeto, em obediência ao que dita a Constituição de 1988, revoga a disposição do Código Civil que estabelece a relativa capacidade civil dos índios, e, por conseguinte, supera o instituto jurídico da tutela, em vigor.

A nova proposta, dessa forma, substitui a "tutela" (instrumento de proteção a pessoa do índio) por um conjunto de instrumentos que tem como base o princípio de que a proteção da União deve ser exercida a partir dos direitos e bens coletivos das sociedades e comunidades indígenas.

Assim, a situação jurídica dos índios evolui substancialmente: eles deixam de ser indivíduos "relativamente incapazes" que devem ter a proteção do Estado até que se integrem a "comunhão nacional", para assumir a condição de membros de sociedades distintas e diferenciadas que possuem direitos especiais, os quais devem ser protegidos nas relações com o Estado e com a sociedade brasileira.

Lidia Luz

Comissão Pro-Índio de São Paulo

cia menos conflituosa entre as minorias indígenas e a sociedade nacional. Por isto, a CF jamais deveria ser alterada neste aspecto.

Outras Constituintes e os Índios

O primeiro projeto de Constituição do Brasil, elaborado em 1823, fazia uma referência à criação de estabelecimentos para a catequese e a civilização dos índios (título XIII, art. 254). A Constituição que foi outorgada em 1824, porém, não faz referência aos indígenas. Foi mais conveniente aos legisladores negar a sua existência. O tema voltou a ser discutido na adoção do Ato Institucional de 1834, quando se transferiu às Assembleias Provinciais competência para promover "a catequese e a civilização do indígena e o estabelecimento de colônias" (art. 11, parágrafo 5). Certamente, o que interessava mesmo ao legislador, nesse momento, era o estabelecimento de colônias, ou seja, a promoção da imigração europeia, que afinal foi feita a custa do esbulhamento de terras indígenas, em particular no sul do país.

Com a proclamação da República, sob a influência do positivismo de Augusto Comte, que inspirava diferentes intelectuais e políticos brasileiros, surgiu uma proposta de Constituição, em 1890, que objetivamente considerava a existência dos povos indígenas e assegurava-lhes um relacionamento centrado na proteção e a não violação de seus territórios. Esta proposta considerava a existência de dois tipos de estados confederados: *os estados ocidentais brasileiros*, que seriam formados pelas populações resultantes da fusão do branco com o índio e o negro; e *os estados americanos brasileiros*, constituídos pelas "hordas" indígenas. A República seria formada pela federação desses estados. Esta proposta, apesar de discutida, não foi aceita. A Constituição que foi aprovada em 1891, como a primeira da República, não fez também qualquer menção aos indígenas.

Com a ocorrência da revolução de 1930 e o chamado fim da primeira República, o governo de Getúlio Vargas promoveu a elaboração de uma nova Constituição. Promulgada em 1934, esta Constituição diz que "*competem privativamente à União*" legislar sobre a "*incorporação dos silvícolas à comunidade nacional*" (art. 5, XIX, m). E explicita no art. 129 que "*Será respeitada a posse de terras dos silvícolas que nelas se acham permanentemente localizados, sendo-lhes, no entanto, vedado aliená-las*". A Integridade deste último artigo foi mantida na Constituição de 1937, imposta por Getúlio Vargas a Nácao como consequência do golpe de Estado que aconteceu naquele ano.

A Constituição de 1946, conseqüente do processo de redemocratização do país, permitiu novas e interessantes discussões sobre o relacionamento do Estado com os índios. Apesar da presença no Congresso Constituinte de forças políticas progressistas, prevaleceu a ideia da "*incorporação dos silvícolas à comunidade nacional*" (art. 5, XV, r). E no art. 216 ficou mais uma vez reconhecido o respeito "*à posse dos indígenas sobre as terras onde se acham permanentemente localizados, com a condição de não as transferirem*".

Índios Kayapó lideram a vigília realizada por diferentes povos indígenas durante a negociação

Foto Lufs Donisete B. Grupioni



dos direitos indígenas na Constituinte.

Com o golpe militar de 1964, outra Constituição foi outorgada ao país em 1967. Reafirmou-se o propósito da "incorporação dos silvicultores na comunidade nacional" (art. 8, XVII, a). Explicitou-se que as terras ocupadas pelos indígenas integram o Patrimônio da União (art. 14). E no art. 186, diz-se que: "É assegurada aos silvicultores a posse permanente das terras que habitam, e reconhecido o seu direito ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes". Em 1969, o Ato Institucional n. 1, que impôs alterações na Constituição de 1967, reafirmou o propósito da "integração dos indígenas à comunidade nacional" e definiu em seu art. 198 que "as terras habitadas pelos silvicultores são inalienáveis nos termos que a lei federal determinar, a eles cabendo a sua posse permanente e ficando reconhecido o seu direito de usufruto exclusivo das riquezas naturais e de todas as utilidades nelas existentes".

A questão das terras indígenas tem estado presente, portanto, na maioria das Constituições do país. E mesmo quando os regimes ditatoriais se impuseram, a questão indígena por sua evidência e legitimidade, não ficou totalmente ignorada. As Constituições de 1937 e de 1967, esta última com a emenda de 1969, acabaram incluindo referências aos direitos dos índios e às suas terras.

A Legislação Colonial

A chegada dos espanhóis e portugueses à América trouxe, entre outras consequências, uma reorientação da maneira como os europeus explicavam o seu mundo. A Bíblia, durante todo o período medieval, era tomada como fonte absoluta da verdade. Muitos morreram por tentar relativizar as informações que ali estavam. Com as descobertas de Colombo, Cabral e outros navegadores chegaram à Europa dados novos, irrefutáveis, sobre a existência



de enorme extensão de terras até então desconhecida e povoada por gente "estranha". Como explicar isto, se a Bíblia não referia a existência da América ou aos seus habitantes?

As discussões não foram poucas. E enquanto elas aconteciam no interior dos mosteiros, das universidades e dos palácios, a violência se impunha sobre os povos indígenas. A *invasão da América* pelos europeus se deu com muito sangue. A *violência* foi tal que diversos religiosos que acompanharam os primeiros empreendimentos coloniais ficaram estarelecidos. O frei dominicano Bartolome de Las Casas foi o primeiro sacerdote a assumir posições francas em defesa dos indígenas que habitavam as terras colonizadas pelos espanhóis, no Caribe. Os jesuítas Anchieta e Nóbrega fizeram o mesmo em defesa dos Tupinambá que ocupavam o litoral do Brasil onde os portugueses tentavam implantar seus primeiros empreendimentos coloniais.

No âmbito da Igreja foi necessário o Papa Paulo III, em 1537, declarar que os indígenas "*eram antes humanos como os demais homens*". Pretendia o Papa orientar os missionários sobre a humanidade dos indígenas permitindo a ministração dos sacramentos aos "bárbaros" e, ao mesmo tempo, coibindo a violência dos colonizadores. No caso, o Papa estendeu para o Brasil o "Breve" que o Papa Urbano VIII havia anteriormente expedido para proteger os índios do Peru contra os abusos cometidos pelos colonizadores espanhóis.

Em Portugal, gradativamente, foi surgindo uma legislação que tinha como referência os indígenas. Já o Regimento de Tomé de Souza, outorgado por D. João III (1548), fazia referência ao tratamento amistoso que se deveria dar aos índios. Mas esse documento também permitia as "guerras justas", como alternativa para garantir a submissão dos índios ardeões ao domínio dos brancos. Por esse artifício jurídico os primeiros donatários puderam resolver seus problemas de mão-de-obra, escravizando os índios capturados nessas guerras não justas. A escravidão indígena foi largamente utilizada pelos portugueses.

O reconhecimento da humanidade do indígena e dos direitos dos índios, porém, continuou a ser referido na legislação colonial. Em 1611, por exemplo, Felipe III, através de Carta Régia afirmava o direito dos índios sobre seus territórios, enfatizando que eles não poderiam ser molestados, nem tampouco transferidos contra suas vontades. O Alvará de 1 de abril de 1680 reconheceu os índios como "*Primitivos e naturais senhores*" de suas terras, destacando que as sesmarias concedidas pela Coroa não podiam afetar os seus direitos originais.

Outras referências legais aos índios continuaram a ser feitas pela Coroa portuguesa. Apesar da ambigüidade dessa legislação para a efetiva proteção dos indígenas, o fato é que as Provisões, os Alvarás, as Cartas Régias ou os Regimentos expedidos pela Coroa, afirmaram e reconheceram os indígenas em sua humanidade, em sua diversidade cultural e em sua condição de legítimos detentores de seus territórios e aldeias.

Indios assistem a votacao de um capitulo da Constituicao referente a seus direitos no Congres-

Foto Castro Jiinior/ADIRP



so Nacional.

A Igreja, de outra parte, tambem continuou a tomar iniciativas, objetivando inibir a violencia que estava instalada na America. Em 1741, o Papa Benedito XIV, atraves de Bula, confirmou as manifestacoes anteriores de Paulo III e Urbano VIII em favor dos indios e ameaçou os contraventores da liberdade indigena com a pena de excomunhao.

Os indios no Codigo Civil

O Codigo Civil brasileiro esta em vigor desde 1916. Ali os indigenas, enquanto individuos, sao tratados como *relativamente incapazes para o exercicio de determinados atos da vida civil* (Art. 6). E o Paragrafo Unico deste mesmo Artigo, estabelece que leis e regulamentos especiais fixariam o regime tutelar, ao qual os indigenas ficariam sujeitos.

Na verdade, o Codigo Civil promoveu uma reorientacao da chamada "tutela orfanol6gica", que havia sido imposta aos indigenas durante o Governo Regencial, em 1831. Em nome do Imperador, a Regencia promoveu naquele ano a revogacao das Cartas R6gias expedidas em 1808 por D. Joao VI, destinadas a submeter pela guerra indios de Sao Paulo e Minas Gerais, e determinou que os indios livres da servidao fossem considerados como orfaos e entregues a protecao dos juzfes.

Esta prática de designar os indígenas como *brancos* foi reafirmada em outras legislações, ainda no período regencial e prosseguiu no Império.

Com o surgimento do Serviço de Proteção aos Índios, em 1910, uma nova legislação surgiu em relação aos indígenas. O SPI foi criado sob a inspiração positivista. Através dele, o Estado assumiu a proteção e a tutela dos indígenas. O Decreto 9.214, de 15 de dezembro de 1911, definiu a mais liberal legislação até então criada em favor dos índios no Brasil. O exercício da tutela passou para os funcionários do SPI, que em princípio tudo fizeram para representar e atender os indígenas em seus reclamos e pleitos. O SPI, porém, em sua trajetória enfrentou diversas dificuldades e, aos poucos, o órgão perdeu sua eficácia. O instituto da tutela, que foi sucessivamente regulamentado no âmbito da legislação, como por exemplos o Decreto 5.485, de 27 de junho de 1928, e a Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973, passou a ser um instrumento de submissão e de cerceamento, sujeito a interpretação do funcionário que a exercia. Não poucas arbitrariedades foram cometidas sob o manto do exercício da tutela.

O jurista Dalmo Dallari (1978) esclarece que "*no regime da tutela comum, a nomeação de um tutor se faz com a intervenção judicial e o Ministério Público fiscaliza o exercício da tutela, podendo, inclusive, pedir a destituição do tutor. No regime de tutela especial estabelecido para os índios não há intervenção judicial, pois a própria lei já indicou um tutor, que é um órgão vinculado ao Poder Executivo Federal e cuja responsabilidade também escapa ao controle judicial (...) Desse modo, o exercício da tutela fica, inevitavelmente, condicionado a político indigenista do Poder Federal.*"

A tutela enquanto instrumento de proteção promovida pelo Estado poderia até ser tomada como positiva, não fosse a política indigenista brasileira centrada na "integração dos índios à comunidade nacional". Vale dizer, o Estado tudo fazia para promover o desaparecimento dos contingentes indígenas, através da sua incorporação à sociedade dominante. Acreditavam os detentores do poder na validade das teses, hoje revistas, da aculturação e da assimilação. Assim sendo, o indivíduo que na condição de funcionário do SPI e, depois, da Fundação Nacional do Índio, exercia o papel de tutor acabava efetivamente cerceando os direitos de seu tutelado e esbulhando o patrimônio da comunidade indígena, sob sua guarda. Os exemplos concretos poderiam ser facilmente arrolados, mas basta lembrar que, até tempos recentes, os índios só podiam sair de uma área indígena caso tivessem ordem expressa do chefe do posto do SPI/Funai. Ou, que o patrimônio florestal de todas as áreas indígenas do sul do país foi devastado por iniciativa ou pela omissão dos burocratas responsáveis pelo exercício da tutela.

A tutela, corretamente entendida, não impedia o exercício dos direitos de cidadão. Os índios são brasileiros natos; têm direitos políticos, podendo votar e ser eleitos (Resolução 7.019/1966, do Tribunal Superior Eleitoral); têm direito a propriedade (Estatuto do Índio, art. 32); direito a administrarem seus

próprios negócios e a participarem da administração do patrimônio indígena que é gerido pela Funai (Estatuto do Índio, art. 42); têm direito a se organizarem em associações; têm direito de constituir diretamente advogados (Estatuto do Índio, art. 37). Na prática, entretanto, a situação era outra. Quando em 1980, o líder Xavante Mário Juruna foi convidado para participar do IV Tribunal Russell, que se reunia na Holanda para julgar os crimes de etnocídio e genocídio, praticados por diversos Estados latinoamericanos, o governo brasileiro tentou impedir a participação de Juruna, negando-lhe o passaporte. Alegava o governo que Juruna dependia de autorização da Funai, que na condição de tutora tinha o direito de decidir se ele podia ou não viajar. Juruna obteve seu passaporte por decisão do Supremo Tribunal Federal, que julgou procedentes dois "habeas corpus" em favor do líder indígena.

O próprio Juruna, valendo-se de uma positiva interpretação da lei, candidatou-se e elegeu-se Deputado Federal, em 1982. Outros líderes se candidataram também a cargos eletivos, sendo que nos dias do presente diversos índios exercem mandatos de vereador, em diferentes municípios do país. A tutela em nada os impedia. A tutela, caso bem interpretada e aplicada, podia ser entendida como uma forma de os índios terem garantidos determinados "privilegios", como por exemplo o direito à proteção. Na prática, já sabe-



Índio Kayapó lê um dos projetos de Constituição elaborado pelos parlamentares constituintes.

mos, tal instituto foi utilizado como mais um instrumento para a submissão indígena.

Também no novo *Código Civil*, que há anos tramita no âmbito do Congresso, sem conclusão, eliminam-se as referências à tutela indígena. O mesmo acontece com o projeto do *novo Estatuto do índio*, que encontra-se em fase de discussão na Câmara Federal. Tanto os líderes indígenas, como diferentes ONGs e associações científicas defendem que não mais cabe manter o instituto da tutela. Os indígenas além de todos os direitos próprios à cidadania, têm condições privilegiadas que lhes permitem recorrer ao Estado, por si ou através do Ministério Público para garantir o cumprimento tanto de dispositivos constitucionais, como de outras legislações que lhes garantam direitos, benefícios ou vantagens. Outras formas, portanto, de garantir a proteção dos indígenas estão sendo propostas, com o objetivo de se evitar a submissão indígena ao jugo da burocracia e aos interesses espúrios do Estado.

Os índios e o Direito Internacional

O Brasil é signatário de diversas *Convenções Internacionais*, que resguardam os interesses dos povos indígenas. A Declaração dos Direitos do Homem, aprovada pela Assembléia Geral das Nações Unidas, em 1948, estabelece em seu art. 1, que "todos os homens nascem livres e iguais em dignidades e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade". A Convenção 107, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), estabelecida em 1957, tratando especificamente da proteção e integração das populações tribais, teve a adesão do Brasil em 1966. O Brasil aderiu ainda à Convenção para a Prevenção e Sanção de Delito de Genocídio, adotada pela ONU em 1948. Também o governo brasileiro, assinou, com restrições, a Convenção Internacional sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial, aprovada pela ONU, em 1966.

Outrossim, desde 1986 a *OIT promovia discussões para a revisão da Convenção 107*, em particular naquilo que ela tinha de negativo, que era a justificação da política integracionista por parte dos Estados soberanos em relação aos povos indígenas. O uso do termo nações para se referir aos diferentes povos indígenas jamais agradou aos representantes do governo brasileiro, que interferiram nessas discussões. Isto devido ao fato desses burocratas em parte considerarem que a palavra nação deve ser usada somente para se referir a nações soberanas. Também um certo temor relativo a um possível pleito futuro de independência dessas nações indígenas, está presente nesta questão. Esta proposta de Convenção foi aprovada pela OIT, em junho de 1989, tomando o número 169. Entretanto, o Brasil se absteve de votar. O Estado brasileiro, por alguns de seus segmentos burocráticos mais tradicionais, oferecia assim indicação de que não estava de acordo com esta proposta. Ou seja, o Estado brasileiro estava se recusando a ser caracterizado como pluriétnico e multisocietário, negando assim que conviviam em seu território diferentes etnias

e sociedades. Posteriormente, em 1991, o governo do Brasil iniciou consultas internas sobre a conveniência de referendar esta Convenção. Em 1993, a Câmara deu parecer favorável à adoção da Convenção. O processo, desde então, tramita no Senado Federal.

Foto Luís Donisete B. Grupioni



Mais de 350 lideranças representando 101 povos indígenas se reuniram em Luziânia/GO para discutir a revisão do Estatuto do índio. No último dia do Encontro, os índios fizeram uma manifestação na rampa do Congresso Nacional.

Convenção 169 da OIT - um instrumento de defesa dos direitos indígenas

A Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, da Organização Internacional do Trabalho-OIT, é uma atualização do texto da anterior Convenção 107, que foi o primeiro instrumento jurídico internacional concebido especificamente com o objetivo de salvaguardar os direitos indígenas.

Embora a Convenção 107, adotada em 1957, reconhecesse o direito das 'populações indígenas e tribais' às terras por elas ocupadas tradicionalmente, o instrumento apresentava fórmulas não condizentes com a realidade atual, já que ainda colocava como tarefa primordial para os Estados a integração gradual dos índios às suas respectivas sociedades nacionais. Sob essa concepção integracionista, a Convenção 107 previa a "colaboração" das populações indígenas quando da aplicação dos mecanismos voltados para a sua própria proteção e integração.

Um dos motivos que tornavam também imprescindível a atualização do texto da Convenção era a emergência das reivindicações e interesses dos povos indígenas, que exigiam um novo e adequado tratamento em relação a seus direitos por parte dos Estados Nacionais e da Comunidade Internacional.

Foi assim que, em 1986, iniciou-se a revisão do texto da Convenção 107, um processo que envolveu estudos de especialistas, debates e consultas aos Estados-membros da OIT.

O texto da Convenção 169 foi aprovado, em 27 de junho de 1989, com 85% dos votos, na 76ª Conferência Internacional do Trabalho, em Genebra, Suíça. Votaram na Conferência delegados governamentais, de trabalhadores e de empregadores, uma vez que esse organismo das Nações Unidas possui uma estrutura tripartite, onde cada Estado-membro é representado pelas três categorias. Também os representantes de povos e organizações indígenas de diversas regiões do planeta participaram, como observadores ou como integrantes de delegações, das negociações para definição do texto final da Convenção durante a Conferência da OIT.

O conteúdo da Convenção 169 elimina o caráter integracionista da Convenção original, reconhecendo que a diversidade étnico-cultural dos povos indígenas deve ser respeitada em todas as suas dimensões. Além disso, reforça os direitos indígenas às terras e aos recursos naturais nelas existentes, e prevê, num total de 44 disposições, o tratamento de temas como emprego, formação profissional, segurança social, saúde, educação, meios de informação, bem como o estabelecimento de uma política geral abrangente com relação aos povos indígenas a ser adotada pelos governos. Diferentemente do que previa o texto anterior, a Convenção 169 recomenda a participação dos povos indígenas em medidas governamentais e legislativas, e ainda em todas as decisões que os afetem diretamente.

A Convenção 169 é, portanto, uma inovação importante no que se refere à fixação de parâmetros mínimos, internacionalmente acordados, para que os países fixem suas legislações específicas com relação aos "povos indígenas e tribais", observando suas próprias peculiaridades, e estabelecendo mecanismos adequados que reconheçam e garantam o respeito às instituições sociais, econômicas, culturais e políticas desses povos.

No âmbito do Direito Internacional, a Convenção já está em vigor desde setembro de 1991. Noruega e México (1990); Bolívia e Colômbia (1991); Argentina e Costa Rica (1992); Paraguai e Peru (1993) e Honduras (1994) ratificaram a Convenção 169. Ao ratificar uma Convenção, o Estado-membro da OIT se compromete a adequar a legislação nacional e a desenvolver as ações pertinentes de acordo com as disposições contidas no instrumento internacional.

O processo de ratificação da Convenção 169 no Brasil. *Ante o direito interno brasileiro relativo às populações indígenas, a Convenção 169 não apresenta profundas inovações, uma vez que a Constituição de 1988 e extremamente garantidora dos direitos indígenas.*

A Constituição Federal, como a Convenção 169, inova a legislação anterior. Ambas apresentam identidade de origem, princípios e propósitos, e preveem mecanismos de proteção para assegurar as condições que permitam a existência e a continuidade dessas sociedades étnicas e culturalmente distintas, sobretudo quando fortalecem os direitos dos índios às terras. Sendo assim, possibilitam que os povos indígenas busquem instrumentos próprios que levem ao seu autodesenvolvimento.

O Brasil foi um dos 49 países a abster-se na votação da Conferência da OIT que adotou o texto da Convenção 169. Somente em março de 1991 o governo brasileiro decidiu instaurar um processo de consulta visando ao exame sobre a viabilidade de adoção da Convenção. A consulta deu-se no âmbito do Ministério do Trabalho e Previdência Social, onde foi constituída uma comissão integrada por representantes de órgãos do governo federal, empregadores e trabalhadores. Em julho de 1991, o Poder Executivo remeteu ao Congresso Nacional o texto da Convenção 169, uma vez que cabe ao Poder Legislativo a ratificação de tratados internacionais. O processo de tramitação da Convenção no Congresso Nacional já chega a superar o tempo que a OIT levou para concluir o processo de revisão da Convenção 107. As razões desse atraso podem ser identificadas por duas ordens de resistências; uma, consignada pela ação de parlamentares, e a outra por alguns setores do próprio Poder Executivo.

Durante um ano e meio de tramitação na Câmara dos Deputados, a matéria foi objeto de diversas obstruções que atrasaram sua votação. As argumentações mais utilizadas durante as obstruções registravam discordâncias e questionamentos, com relação à compatibilidade entre a Convenção e a Constituição brasileira. As discordâncias e questionamentos eram fundamentados no temor de que a aprovação da Convenção 169 pudesse levar o Brasil à perda de sua soberania territorial! Por trás de todas as obstruções, escondia-se a preocupação de o Brasil reafirmar, mediante a aprovação do instrumento internacional, os direitos dos índios sobre suas terras.

Superando obstáculos, o texto da Convenção foi aprovado pelo plenário da Câmara dos Deputados em junho de 1993, depois de ter tramitado em três Comissões Permanentes. No final de setembro daquele ano, a proposta foi remetida ao Senado Federal, onde ainda se encontra. Aprovado em duas comissões daquela Casa, o texto da Convenção será submetido à aprovação pelo plenário do Senado, e, em seguida, encaminhado à Presidência da República, para que esta execute as medidas necessárias relativas à ratificação, em nível interno e junto à OIT.

A necessidade da ratificação. *Se observamos que existe um quadro favorável a respeito da proteção constitucional aos índios no Brasil, seria ilicito imaginar que a ratificação da Convenção 169 da OIT seja uma questão não tão importante e tampouco urgente. Uma observação mais detalhada, entretanto, nos faz ver que há, no Brasil, certos setores que opõem resistências substantivas quanto a adoção, pelo País, da Convenção 169. As razões, fundamentos e argumentações são as mesmas que tentam inviabilizar a consolidação dos direitos indígenas, que foram consagrados pela Constituição de 1988.*

É possível identificar, sob essa perspectiva, diversas vertentes, que, de certa forma, revelam alguns dos interesses que foram contrariados pela Lei Maior do País, e que agora querem, de todas as formas, superar o que classificam de "empedimentos constitucionais", como a demarcação de terras indígenas e a exploração de recursos minerais nelas existentes.

Diante da constatação de que existe dificuldade de efetivação dos direitos indígenas em nosso País, há motivos suficientes para entender o porquê da resistência e da necessidade quanto a adoção da Convenção 169 pelo Brasil.

É principalmente por estarmos diante da ameaça constante de risco as garantias conquistadas pelos povos indígenas que se torna estratégica a luta pela ratificação da Convenção 169 em nosso País. A Convenção 169, além de reforçar as garantias expressas pelo texto constitucional, possibilita a incorporação de novos mecanismos a legislação indigenista, aperfeiçoando-a e consolidando direitos hoje reconhecidos pelo Estado brasileiro. Mais do que isso, ao adotar-se a Convenção 169, ela passa a se constituir como uma lei do País e um instrumento a mais a ser utilizado pelos índios em defesa de seus direitos e interesses.

Lidia Luz
Comissão Pro-Índio de São Paulo

Síntese final

A Constituição Federal aprovada em 1988, pela primeira vez, dedicou um Capítulo aos índios, reconhecendo "sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam..." (art. 231). A CF explicitou as bases do relacionamento do Estado brasileiro para com os povos indígenas. O processo de revisão constitucional que foi aberto, felizmente, não incorporou as propostas contrárias aos interesses indígenas, o que significaria tanto retrocesso na trajetória da construção de um Estado democrático, como também numa ameaça para a sobrevivência das minorias indígenas. As conquistas em questão foram frutos de séculos de resistência e de um forte movimento de lideranças indígenas e de suas organizações, além de diferentes ONGs, entidades científicas, igrejas, etc. Tais conquistas têm suporte na legislação e nos acordos internacionais de que o Brasil como país soberano é signatário. Os povos indígenas têm direitos que lhes asseguram tanto a cidadania, como "privilegios" específicos.

cos em consequência dessa condição mui especial que é a sua vinculação a tradições culturais pré-colombianas. Eles expressam, afinal, maneiras de sobrevivência que a humanidade logrou construir em sua trajetória no ecossistema terrestre e são assim depositários de especificidades bio-socio-culturais que impõem o respeito do Estado brasileiro.

Bibliografia

- COMISSÃO PRO ÍNDIO - *O Índio e a Cidadania*. São Paulo, Brasiliense, 1983.
- CUNHA, Manuela Carneiro da - *Os Direitos do Índio*. Ensaios e Documentos. São Paulo, Editora Brasiliense, 1987.
- DALLARI, Dalmo de Abreu - "Os Direitos do Índio". In *O Estado de São Paulo, Suplemento Cultural*, de 5/11/78. São Paulo, 1978, pp. 10-11.
- NUCLEO de DIREITOS INDÍGENAS - *Textos Clássicos sobre o Direito e os Povos Indígenas*. Curitiba, Jurua Editora/NDI, 1992.
- REPÚBLICA FEDERATIVA do BRASIL - *Nova Constituição do Brasil*. Rio de Janeiro, Auriverde Editora, 1988.
- SANTOS, Silvio Coelho dos - *Povos Indígenas e a Constituinte*. Porto Alegre, Editora Movimento/Editora da UFSC, 1989.
- SANTOS, Silvio Coelho dos (Org.) - *O Índio Perante o Direito. Ensaios*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1983.
- SANTOS, Silvio Coelho dos, et alii (Org.) - *Sociedades Indígenas. Uma Questão de Direitos Humanos*. Florianópolis, Editora da UFSC, 1985.

Povo Kaxinawa
(Acre)

Fotos Elsje M. Lagrou







4

O IMPACTO DA CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE SOBRE OS POVOS INDÍGENAS >

ANDREW GRAY

A crise da biodiversidade²

Atualmente a diversidade biológica é a questão mais crítica com a qual se defrontam os conservacionistas. A ameaça à "biodiversidade" é tão aguda que ela se tornou uma questão global. Inúmeras iniciativas estão sendo tomadas para conservar a biodiversidade mundial e abundam publicações sobre o assunto (Reid & Miller, 1989; McNeely *et. ai*, 1990, WRI *et. ai*, 1990)³. As análises do problema e as propostas sugeridas para resolvê-lo, entretanto, repetem muitas das deficiências do pensamento sobre o ambiente e o manejo de recursos já anteriormente registradas.

O problema fundamental é o da posição dos seres humanos no contexto das análises da crise. Este texto examina o caso dos povos indígenas no contexto da discussão sobre a conservação da diversidade biológica revelando que eles estariam sujeitos a uma maior violação de seus direitos humanos se algumas das políticas, agora em discussão, chegassem a ser implementadas.

' *A biodiversidade é a variedade de organismos existentes no mundo, incluindo sua diversidade genética e os grupos que eles formam*" (Reid & Miller, 1989:3). Esta totalidade de genes, espécies e ecossistemas constituem a

1. Este artigo está baseado no relatório "Between the spice of life and the Melting Pot: Biodiversity Conservation and its Impact on Indigenous Peoples", o qual foi completado em julho de 1990, financiado pela Fundação Gaia e World Wildlife Fund-UK. Agradeço ambas as organizações por seu apoio. Eu gostaria ainda de agradecer ao Grupo de Trabalho Internacional para Assuntos Indígenas (IWGIA/Copenhague),

base da vida na terra. O número de espécies no mundo é estimado em mais de 30 milhões.

A importância da biodiversidade para a continuação da vida depende de muitos fatores. Um ecossistema opera através da inter-relação funcional de espécies. Quando algumas destas espécies são destruídas, toda a forma do sistema se altera. Isto não tem conseqüências apenas para o ambiente local: pode ter efeitos devastadores no inter-relacionamento entre ecossistemas.

Além disso, a diversidade biológica é importante por estimular variedades alternativas de espécies agrícolas, as quais atuam como proteção contra uma dependência excessiva de qualquer variedade em particular. Da mesma forma, tal diversidade assegura a perpetuação dos ecossistemas como um todo e, desse modo, a sobrevivência de quantidade significativa de espécies diferentes.

Certas áreas do mundo, conhecidas como "centros de diversidade genética Vavilov", contêm os maiores índices de diversidade de espécies. A diversidade biológica alcança seu pico nas florestas tropicais, recifes de corais e ecossistemas insulanos. Não obstante, o princípio do inter-relacionamento entre as espécies é válido para os ecossistemas de todas as partes do mundo.

A maior parte da discussão ambientalista sobre a biodiversidade chama atenção para a devastação crescente da floresta tropical (Head & Heinzman, 1990). Em 1989, Norman Myers estimou que 142.000 km² de floresta tropical foram destruídos (Myers, 1989). Calculando a atual taxa de extinção das espécies, Reid e Miller (1983:31) indicam que ela é da ordem de "100 a 1.000 vezes maior do que seria em uma natureza não perturbada". Uma visão mais ampla, baseada na discussão apresentada por Wilson e Peter (1988), permitiria afirmar uma cifra total de extinção da ordem de 30.000 vezes.

Survival International] (Londres) e a World Rainforest Movement (Penang) pelos materiais que me proporcionaram. Minhas opiniões foram estimuladas pelas discussões que tive com Sheila Aikman, David Alexander, Marcus Colchester, Liz Hosken, Anna Lewington, Vandana Shiva, Heffa Schucking e Espen Waehle. Embora eu seja responsável pelas opiniões expressas neste texto, gostaria de agradecer a todas aquelas pessoas e organizações por suas valiosas contribuições a este trabalho.

Este artigo foi originalmente publicado em SHIVA, Vandana et alii — *Biodiversity: Social y Ecological Perspectives*, World Rainforest Movement, Penang, Malaysia, 1991, com o título "The Impact of Biodiversity Conservation on Indigenous Peoples". Agradecemos a WRM a permissão para publicação deste artigo neste volume (N. Trad.).

2. Quando este artigo já estava escrito, um esboço da "Estratégia para Conservação da Biodiversidade" foi produzido pelo Instituto de Recursos Mundiais (WRI), União Internacional para a Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais (IUCN) e Programa Ambiental das Nações Unidas (UNEP) com mais de 40 outras organizações, nenhuma das quais indígena. Apesar dos artifícios retóricos do texto, reconhecendo o direito dos povos indígenas, o documento ainda revela uma deficiência fundamental no contato e no entendimento dos problemas daqueles povos diretamente afetados pelas ameaças de destruição da biodiversidade.

I

3. Para obter mais informações sobre a questão da biodiversidade, a devastação da floresta tropical e o contexto brasileiro, o leitor poderá consultar o artigo "A encruzilhada da política ambiental brasileira" de Laymert Garcia dos Santos, publicado na revista *Novos Estudos*, no. 38, março de 1994, São Paulo, Cebrap, pp. 168-188 (N. Trad.).

A crise da diversidade cultural

Embora as florestas tropicais do mundo abriguem muitos povos diferentes, este texto enfocará as ameaças enfrentadas pelos povos* *indígenas*. Povos indígenas são os descendentes dos habitantes de um país antes de sua colonização, cujos direitos ainda não estão plenamente reconhecidos. Há inúmeros aspectos presentes na identificação dos povos indígenas que vão desde o seu relacionamento com o estado-nação à sua própria autodefinição.

Os povos indígenas vivem, normalmente, em um território específico e têm seus próprios e distintos modos de vida social e cultural. Eles são encontrados em todas as partes do mundo, totalizando quase 200 milhões de pessoas e constituem cerca de 4% da população mundial (Burger, 1987:11). Embora os povos indígenas estejam lutando por seus direitos há centenas de anos, é nos últimos 25 anos que se tem visto a ascensão de seu movimento ao nível internacional.

Através de suas pressões, os direitos dos povos indígenas vêm sendo, gradualmente, reconhecidos pela Organização Internacional do Trabalho (OIT) e pelas Nações Unidas. Em muitos países há dispositivos legais nacionais e constitucionais muito fortes que reconhecem seus direitos à terra e à sua própria cultura. Em muitas partes do mundo, no entanto, os povos indígenas estão sofrendo discriminação racial, invasões territoriais, etnocídio cultural e, em alguns casos, genocídio.

Os povos indígenas do mundo todo têm demandado, de forma crescente, o reconhecimento de seu direito fundamental à autodeterminação como o único modo de resolver as ameaças que eles enfrentam. Isto significa reconhecimento e respeito pelos direitos territoriais e culturais desses povos, permitindo que eles assumam o controle do seu próprio destino.

A Universidade de Bergen, na Noruega, estima que há cerca de 5.000 culturas diferentes no mundo (G. Henriksen, comunicação pessoal). Se compararmos esta cifra com o número de culturas que definem os estados-nações no mundo, veremos que os povos indígenas constituem de 90 a 95 % da diversidade cultural do mundo. A maior diversidade dentre estas culturas pode ser encontrada nas áreas de floresta tropical da América Central e do Sul, África, Sudeste da Ásia e Nova Guiné.

As florestas tropicais constituem a área de maior biodiversidade do mundo. Elas são as terras natais de muitos povos indígenas, que são os habitantes originais ou os mais antigos dessas áreas. Por isto, poder-se-ia supor que, esses povos tivessem lugar de honra em planos relativos à biodiversidade mundial. Infelizmente, não é isto o que acontece.

Iniciativas de Conservação da Biodiversidade

Durante os últimos três anos, planos para uma *Estratégia de Conservação da Biodiversidade* têm sido desenvolvidos pelo Instituto de Recursos Mundiais (World Resource Institute-WRI) e pela União Internacional para a

Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais (International Union for Conservation of Nature and Natural Resources-IUCN) com apoio do Banco Mundial e de outras instituições. Embora tenha sofrido inúmeras modificações, o plano reteve seus elementos essenciais. Baseado no lema "salve, estude, use", o programa consiste num pacote que inclui reservas protegidas, perdão de parcelas da dívida externa em troca de projetos ambientais, projetos de conservação bilateral entre governos e expansão do papel do setor privado na extração de produtos da floresta de uma maneira sustentável (WRI *et. al.*, 1990).

Zonas de Proteção

Um dos aspectos principais dos planos estratégicos para conservação da biodiversidade ocorre no campo. Esta conservação *in situ* refere-se a zonas de proteção em áreas de alta diversidade biológica. Estas áreas, descritas como "ecossistemas naturais", protegerão espécies com um mínimo de interferência humana. As "zonas de contenção" ou ecossistemas "seminaturais" podem conviver com alguma intervenção humana com a condição de que o '*impacto da humanidade não seja maior que o de qualquer outorgador*' (Reid & Miller, *op. cit.*:67).

Os planos, entretanto, não abordam a longa história de conflito entre os povos indígenas e aqueles que controlam os parques nacionais. Estes conflitos surgem de várias causas. Um padrão recorrente é o que leva os povos nativos que vivem em áreas designadas como "ecossistemas naturais" a serem transferidos delas ou "encorajados" a abandonarem-nas dirigindo-se para as zonas de contenção. Ali eles são, por um lado, encorajados a entrar na economia de mercado através do uso dos recursos extraídos da floresta, enquanto, por outro lado, deverão competir com colonos e outros povos da floresta que já ocupavam a área. O resultado é, invariavelmente, distúrbio social e miséria.

Exemplos documentados demonstram o problema. Para satisfazer as metas ambientais do governo, os Ik de Uganda foram compulsoriamente transferidos para que fosse criado o Parque Nacional do Vale Kidepo (Turnbull, 1972). Mais recentemente, em 1988, os Maasai na Tanzânia foram removidos da aldeia de Mkomazi para que fosse criada uma zona de contenção no Parque Ngongoro (IWGIA, 1989). Casos ocorridos na Ásia incluem os povos da floresta do Sri Lanka, conhecidos como Vedda (Stegeborn, 1985) e os perigos decorrentes do fato de as aldeias nas quais eles foram alocados estarem em área de parques de tigres, na região oeste de Bengala (IWGIA, 1986).

Os planos paralelos, como os de perdão de parcelas da dívida externa em troca de projetos ambientais, têm suscitado problemas similares. A idéia existente por detrás desses intercâmbios é renegociar as enormes dívidas nacionais em troca de medidas conservacionistas. Diversos países têm feito tais acordos, incluindo Costa Rica, Equador e Bolívia. A Bolívia, por exemplo, concordou em gastar US\$ 250.000 para proteger a floresta dos Chimenes. Os

índios Chimenes, no entanto, não foram consultados a respeito e foram estimulados a se mudarem para uma zona de contenção que já vinha sendo explorada por fazendeiros e madeireiros (Hecht & Cockburn, 1989). Embora tentativas estejam sendo feitas para melhorar a situação (Kent Redford, comunicação pessoal), o projeto original já se mostrara extremamente deficiente.

Reservas extrativistas e comércio

A principal ideia em que se ancoram tanto a *Estratégia de Conservação da Biodiversidade* quanto, de fato, muitas outras propostas de conservação hoje em dia, é que a biodiversidade deve ser preservada concomitantemente à utilização do seu potencial de recursos para gerar lucros. Rentabilidade tornou-se uma palavra-chave naquilo que é conhecido como o "capitalismo verde" (Elkington & Burke). No contexto da biodiversidade, isto significa que se deve proceder a uma avaliação das espécies da floresta: "*Muitas ações que podem ser tomadas para impedir a perda da biodiversidade, podem proporcionar benefícios econômicos a curto prazo -por exemplo, mantendo a floresta natural para que espécies silvestres possam ser colhidas para alimentação, medicamentos e produtos industriais, ou estabelecendo áreas de proteção que possam ser visitadas pelos turistas*" (Reid & Miller, op. cit.:89).

Embora isto possa ser útil numa escala local, assume mais a forma de uma propaganda para atrair investidores para os recursos da floresta que uma proposta efetiva de programa de conservação. Isto se dá especialmente quando se torna a principal faceta de um plano de manutenção da diversidade biológica visando as fontes de financiamento internacionais, tais como o Banco Mundial, governos nacionais e a iniciativa privada. É esta, exatamente, a crítica feita ao *Plano de Ação para a Floresta Tropical* (Colchester & Lohmann, 1990): "*O plano foi elaborado quase sem nenhuma consulta às ONGs nem às organizações comunitárias de base, prestando pouca atenção às necessidades e aos direitos dos moradores da floresta e parece estar excessivamente concentrado no financiamento da silvicultura comercial e indústrias madeireiras, enquanto, de outro lado, foi omissa na identificação das causas reais do desflorestamento*" (*ibidem*:!).

Administradores de recursos que trabalham com questões ambientais, contudo, apontam para a necessidade de índios e de outros povos da floresta tropical obterem uma renda para sobreviver e sugerem caminhos através dos quais eles podem integrar-se à economia capitalista do hemisfério norte. A estratégia é, então, aliar a conservação a formas sustentáveis de desenvolvimento. Este caminho também é a estratégia de algumas organizações de apoio aos índios (Baker, 1989).

Infelizmente, esta proposta contém muitos problemas quando se busca aplicá-la junto aos povos indígenas (Pearce, 1990). Ainda que muitos povos indígenas desejem trocar produtos da floresta e tenham negociado ou trocado produtos durante séculos (Wolf, 1982), encorajar a comercialização dos bens

da floresta sem considerar a perspectiva dos povos indígenas é algo que pode ter sérias consequências.

Os povos indígenas têm uma economia que é controlada por suas relações sociais e adaptada a sua cultura. O comércio e a troca tradicionalmente tinham lugar dentro deste contexto e a decisão sobre a produção estava em mãos da comunidade.

Se os povos indígenas entrarem na economia de mercado em seus próprios termos, aquela situação pode continuar. Uma vez, porém, que a demanda externa começa a determinar a produção, ela poderá rapidamente ultrapassar as prioridades de uma economia auto-suficiente de subsistência. O resultado será a comunidade indígena terminar por assumir o papel de um "trabalhador assalariado", cujas atividades serão determinadas pelas demandas dos consumidores do Norte.

No passado, esse quadro teve efeitos terríveis para as populações indígenas. Tanto o "boom" da borracha quanto as estradas no Brasil e os planos de colonização da Amazônia peruana na década de 80 tiveram efeitos devastadores para os povos indígenas, ao atraí-los para uma economia de mercado sobre a qual eles não tinham controle. De fato, o "boom" da borracha, que resultou na morte de milhares de índios na Amazônia, foi retratado, na época, como uma forma de desenvolvimento sustentável (Gray, 1990).

Para os administradores de recursos que lidam com o ambiente, o "desenvolvimento" é, essencialmente, uma questão econômica. Esta concepção contraria a direção que as discussões sobre desenvolvimento têm tornado nos últimos anos. Além de concentrar-se em iniciativas locais, os projetos indígenas de desenvolvimento também se esforçam para articular as dimensões "cultural" e "política" do desenvolvimento a abordagens sustentáveis. O resultado é um "auto-desenvolvimento" (Henriksen, 1989) que coloca a responsabilidade e o controle sobre os projetos nas mãos das próprias comunidades indígenas.

O comércio é importante para os povos indígenas, mas não é sua prioridade principal. A menos que seus direitos quanto ao controle e determinação de suas próprias vidas e de viver em seus próprios territórios sem interferências desnecessárias sejam reconhecidos e respeitados, participar do comércio torna-se um luxo cujos benefícios os povos indígenas podem não ter possibilidades de usufruir.

Os povos indígenas querem desenvolver por si mesmos suas estratégias de participação no mercado, ao invés de sofrerem a imposição de planos elaborados externamente. Como um líder indígena me disse certa vez: "nos preferimos cometer nossos próprios erros a ter os erros dos outros nos enfiados goela abaixo".

Direitos de propriedade intelectual e conhecimento indígena

Os povos indígenas têm uma vasta riqueza de conhecimentos relativos a

seu ambiente, construída ao longo de séculos. Este conhecimento não inclui somente informações sobre diferentes espécies de animais e plantas, seus comportamentos e suas utilidades, mas também informações sobre o modo como aspectos do universo se inter-relacionam.

Para os povos indígenas, o conhecimento do ambiente depende de contatos com o mundo invisível dos espíritos que desempenham um papel fundamental na garantia da reprodução da sociedade, da cultura e do ambiente. Enquanto os ambientalistas não-indígenas lidam exclusivamente com a relação entre os seres humanos e a "natureza", os povos indígenas têm um modo diferente de conceitualizar isto. Para eles, o conhecimento é simultaneamente material e espiritual e os seres humanos geralmente não estão separados daquilo que os povos não-indígenas concebem como o "mundo natural". Isto leva a discussão para além de uma visão mais prosaica que reduziria a questão ao uso dos sistemas de "informação" por não-membros de um dado povo.

Em muitas sociedades indígenas, particularmente as da floresta tropical, os especialistas obtêm uma destreza técnica nas atividades produtivas e na cura de doenças a partir de suas relações com os mundos dos espíritos. Estes xamãs frequentemente utilizam seus conhecimentos destas técnicas, no âmbito de suas comunidades, em troca de bens e serviços. Este conhecimento persiste como parte do patrimônio herdado e compartilhado pela comunidade. Uma vez, porém, que o povo perde o controle sobre ele, deflagra-se um processo de etnocídio.

O conhecimento xamanístico é reconhecido como um dos mais importantes repositórios de informações sobre os usos das plantas da floresta. Cerca de um quarto de todas as drogas medicinais prescritas vêm das plantas da floresta e três quartos destas foram colhidas a partir de informações fornecidas pelos povos indígenas (RAFI, 1989:5). A eficácia do quinino e do curare foram ensinadas pelos Shuar do Equador e do Peru. O Instituto Nacional do Câncer dos Estados Unidos está atualmente trabalhando em um programa de cinco anos para investigar plantas do mundo todo para a quimioterapia (Gilbert & Colchester, 1990). As drogas medicinais oriundas da floresta têm produzido um lucro de 43 milhões de dólares por ano para a indústria farmacêutica. Quase nada retorna aos povos indígenas.

Os povos indígenas nunca se opuseram ao uso de suas plantas para salvar vidas. O que os enfurece é a forma pela qual suas informações são roubadas e transformadas em mercadorias. Por exemplo, os Uru-eu-wau-wau no Brasil têm uma planta conhecida como "tiki uba" que possui propriedades anti-coagulantes. A companhia Monsanto utilizou esta planta e está tentando patentear sua composição genética. Os Uru-eu-wau-wau estão procurando, através da organização Cultural Survival, um modo de impedir a comercialização de seu conhecimento desta forma (Jason Clay, comunicação pessoal).

Uma publicação recente contextualiza este fenômeno: *"Em tudo isso sente-se que há algo errado. Companhias japonesas estão coletando ervas na Ásia.*

Sociedades indígenas e natureza na Amazônia*

Se a floresta amazônica é hoje uma questão para os segmentos urbanos da sociedade brasileira e boa parte da chamada opinião pública internacional, ela é antes uma questão desses segmentos, formulada segundo as preocupações e idéias daqueles que não vivem nessa região do planeta. O modo como é concebido e experimentado o ambiente amazônico pelos povos que ali habitam desde tempos imemoriais é algo que ainda não recebeu a importância que merece, de direito e de fato, exceto no interior do saber especializado dos antropólogos e etnoecólogos. A imagem geral que se filtra até a consciência urbana é a de que os povos indígenas estão em uma espécie de sintonia natural com a natureza. Tal imagem não é privilégio dos leigos: uma parcela significativa de estudos antropológicos tende a apresentar os povos amazônicos sob esta luz, isto é, como populações animais reguladas, em sua composição, distribuição e atividade, por parâmetros naturais, ou seja, independentes da práxis simbólica humana.

Por outro lado, e de modo parcialmente contraditório com o que precede, a ideologia ecológico-progressista costuma representar os povos indígenas como possuidores de uma quantidade de segredos da floresta inacessíveis à ciência ocidental. Mais uma vez, isso tem recebido o apoio bem-intencionado de numerosos antropólogos e etnoecólogos. O resultado final é que as culturas indígenas são valorizadas por se constituírem em um reservatório de tecnologias úteis para a exploração adequada da floresta amazônica - o que não deixa de ser uma forma de instrumentalização de nossa relação com os povos da floresta.

Relação povos indígenas e Amazônia. *Não há dúvida que os povos amazônicos encontraram, ao longo de séculos, estratégias de convivência com seu ambiente que se mostraram com valor adaptativo; que para tal desenvolveram um saber técnico sofisticado e infinitamente menos disruptivo das grandes regulações ecológicas da floresta que as técnicas brutalmente míopes utilizadas pela sociedade ocidental; que este saber deve ser estudado, difundido e valorizado urgentemente; que ele poderá ser, em última análise, o passaporte para a sobrevivência, no mundo moderno, das sociedades que o produziram. Mas há um aspecto problemático nas representações evocadas acima, que reside nas categorias mesmas que as orientam.*

Em primeiro lugar, a "ecologização" dos índios desconsidera as relações constitutivas entre este saber técnico e suas condições sociais de emergência, distribuição e exercício. A relação entre os povos indígenas e a floresta é mediada decisivamente por suas formas de organização sociopolítica. A natureza é natureza para uma sociedade determinada, fora da qual se reduz a uma abstração vazia. Dessocializar tal saber é expropriá-lo e inutilizá-lo praticamente. Por isso, conhecer o conhecimento indígena passa pelo conhecimento de suas estruturas sociais.

Em segundo lugar, a relação entre as sociedades indígenas e o ambiente amazônico não é a de uma adaptação passiva das primeiras ao segundo (que contrastaria assim com a destruição ativa levada a cabo pela sociedade nacio-

* Publicado na Revista Tempo e Presença, CEDI, Ano 14, n. 261, pp. 25-26.

nal), mas a de uma história comum, onde sociedade e ambiente evoluíram em conjunto. Hoje se começa a descobrir que a floresta amazônica, nos aspectos fitogeográficos, faunísticos e pedológicos, condicionou tanto a vida humana quanto foi condicionada por ela: a Amazonia que vemos hoje e a que resultou de séculos de intervenção social, assim como as sociedades que ali vivem são o resultado de séculos de convivência com a Amazonia.

As relações com a natureza não são assim nunca, tratando-se de sociedades humanas, relações naturais, mas imediatamente sociais. Não somente elas se travam a partir de formas sociopolíticas determinadas, como pressupõe dispositivos simbólicos específicos, isto é, instrumentos conceituais de apropriação do real, cuja característica distintiva é a de serem culturalmente especificados, ou seja, relativamente arbitrários, e não determinados univocamente por parâmetros objetivos.

Culturas indígenas e modernidade ocidental. De certo modo, o aspecto eminentemente social das relações entre sociedade e natureza recebe um reconhecimento explícito nas culturas indígenas, em contraste com a concepção objetivante de natureza entretida pela modernidade ocidental. Com efeito, se se pudesse caracterizar em poucas palavras uma atitude essencial das culturas Indígenas - atitude que nos leva (in)justamente a defini-las como primitivas, animistas etc. -, diríamos que as relações entre a sociedade e os componentes de seu ambiente natural são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, entre sujeitos. O saber técnico indígena, fundamentado como o nosso próprio em uma teoria instrumental das relações objetivas de causalidade, está, entretanto, imerso em um saber simbólico fundado na postulação de um universo comandado pelas categorias da agenda e da intencionalidade, isto é, por uma concepção sociomórfica do cosmos. A natureza não é aqui, absolutamente, natural, ou seja, passiva, objetiva, neutra e muda - os humanos não têm o monopólio da posição de agente e sujeito, não são o linicofoco da voz ativa no discurso cosmológico.

Prosseguindo com o contraste, observe-se que a categoria que comanda as relações entre o homem e a natureza e, para a modernidade ocidental, a da produção, concebida como ato de subordinação da matéria ao designio humano. Para as sociedades amazônicas, a categoria paradigmática nesse contexto é a de reciprocidade, isto é, a da comunicação simbólica entre sujeitos que se interconstituem pelo ato mesmo da troca. A reprodução das sociedades indígenas é assim concebida e vivida sob o signo de uma troca de propriedades simbólicas entre os humanos e os demais habitantes do cosmos (troca que pode ser violenta e mortal, sem deixar de ser social), não de uma produção de bens sociais a partir de uma matéria informe.

Se as ideologias modernas tendem a ver as sociedades indígenas, para bem ou para mal, como parte da natureza - então isto é verdade para toda sociedade humana, e não apenas para os povos da floresta -, podemos dizer que as culturas indígenas tendem a ver a natureza como ela mesma parte da sociedade, ou antes, como mergulhada, tanto quanto a sociedade humana, em um meio universalmente social - o que não é menos verdade.

Eduardo Viveiros de Castro
MUSEU NACIONAL/UFRJ

Companhias americanas estão atrás de plantas na América Latina. Companhias europeias estão abrindo centros de pesquisa no Brasil e na Índia. Dinheiro será ganho. Mas nada desse dinheiro será ganho pelos povos que descobriram primeiro o valor destes medicamentos tradicionais (Fowler et al., 1988:166).

Problemas similares aconteceram durante a Revolução Verde nos anos 70. Durante este período, uma rede formada por Centros de Pesquisa de Agricultura Internacional (International Agricultural Research Centres - IARC), que era coordenada pelo Grupo Consultivo sobre Pesquisa de Agricultura Internacional (Consultative Group on International Agricultural Research - CGIAR), procedeu a coleta e a conservação de recursos genéticos. A CGIAR e a Organização para Alimentação e Agricultura (Food and Agricultural Organization - FAO) criaram uma instituição para pesquisar os recursos genéticos e conservá-los. A Agenda Internacional de Recursos Genéticos Vegetais (International Bureau for Plant Genetic Resources - IBPGR) contém cento e vinte sete coleções básicas de material genético. Oitenta e uma destas coleções estão depositadas no hemisfério norte e outras vinte nove são controladas por companhias do mesmo hemisfério. Ao todo, somente dezessete dessas coleções estão nas mãos do Terceiro Mundo, apesar de a maior parte do material ter vindo daí (Shiva, 1989).

Ao mesmo tempo, a União para Proteção de Novas Variedades de Plantas (Union for the Protection of New Varieties of Plants - UPOV) estabeleceu um sistema para compensar criadores e proteger o direito às variedades. Esta medida não ajudou necessariamente os pequenos proprietários que mal conseguiam comprar as variedades. Esta situação foi exacerbada recentemente pela sucessora da Revolução Verde - a Bio-revolução. Aqui, companhias, além de terem direitos sobre variedades únicas, tornam-se proprietárias de traços genéticos inteiros das variedades. Estes traços podem ser patenteados e seu uso pode estar limitado às companhias que monopolizam o mercado de sementes e plantas.

Crescem os temores de que os povos indígenas estejam se tornando, cada vez mais, presas fáceis de "caçadores de genes" que entram em seus territórios à procura de plantas com propriedades específicas que podem ser patenteadas e controladas. As recentes negociações do GATT, realizadas no Uruguai, estão procurando promover o patenteamento de todas as formas de "propriedade industrial". Isto poderia facilitar ainda mais a "roubalheira genética" (Raghavan, 1990:44).

A *Estratégia de Conservação da Biodiversidade* proposta vê o papel da Agenda Internacional de Recursos Genéticos Vegetais (IBPGR) e do Grupo Consultivo sobre Pesquisa de Agricultura Internacional (CGIAR) como uma importante parte de seus planos *in situ* (campo) e *ex situ* (armazenagem). A armazenagem *ex situ* refere-se à flora e à fauna confinadas em jardins botânicos e zoológicos ou em bancos genéticos e de sementes. A estratégia financeiri-

ra procura atrair apoio de investidores privados. Todavia, sabemos que estes interesses sao exatamente os mesmos que estao tentando controlar direitos sobre propriedade intelectual e protegendo e patenteando plantas e material genético (Mooney, 1983 e Kloppenburg, 1988).

Nao ha mecanismos embutidos na *Estrategla para Conservacdo da Biodiversidade* para proteger direitos de propriedade intelectual dos povos indigenas. Neste momento, o unico expediente que eles tem a disposicao é utilizar a legislacao tal como ela esta (como no caso dos Uru-eu-wau-wau, desafiando o direito da Monsanto de patentear seus remédios tradicionais). Por outro lado, os povos indigenas tem que desenvolver formas prdprias e novas de protecao de seus direitos de propriedade intelectual.

Um h'der expoente desta iniciativa, Darrell Posey, argumenta, convincentemente, que deve haver protecao para os direitos de propriedade intelectual dos povos indigenas e que eles deveriam receber uma compensacao pela contribuicao que eles fazem para o avanco da ciencia. Posey considera que a Organizacao Mundial de Propriedade Intelectual (WIPO - World Intellectual Property Organization) poderia proporcionar este novo caminho (Posey, 1990). Em 1984, a WIPO propos "Provisoes Modelo para leis nacionais sobre a protecao de expressoes do Folklore contra exploracoes ilicitas e outras acoes prejudiciais". Entretanto, esta iniciativa estagnou porque era muito vaga, tendo despertado pouco interesse geral.

Um relatdrio recente do Fundo Internacional para o Progresso Rural, 1989, resume o problema: '*Muito mais e necessdrio que missoes de busca e resgate provenientes do Hemlsferlo Norte e motivadas por interesse economico. Os paises do Terceiro Mundo e os povos indigenas tambem devem se beneficiar de seus conhecimentos e de seus tesouros biologicos. Medidas de conservagao, de longa duracao, precisam ser postas em prdtica. Neste processo, os povos indigenas devem ser tratados com respeito e brindados com o reconhecimento que eles merecem*' (RAFI, 1989:7).

Os povos indigenas e a Biodiversidade

Dasmann (1988:303) descreve a diferenca entre "povos de ecossistemas", expressao que indica povos como os indigenas, cuja subsistencia advém primariamente do ecossistema onde eles vivem, e "povos da biosfera", os que tem toda a biosfera a sua disposicao: "*As catdstrofes locals quepodem exterminarpovos dependentes de um unico ecossistema, criariam, provavelmente, somente perturbacoes de pouca importancia para os povos da biosfera, jd que estes poderiam, entdo, smplesmente valer-se mais intensamente de um ecossistema dlferente... O Impacto dos povos da biosfera sobre os povos de ecossistemas tem sldo geralmente destrutivo... Os povos da biosfera crlam parques nacionais. Povos de ecossistemas sempre viveram naquillo que podemos considerer o equvalente aos parques nacionais*".

A ameaca a biodiversidade do mundo esta nas maos de poderosas organizacoes como o Instituto de Recursos Mundiais (WRI), a Uniao Internacional

para Conservação da Natureza e dos Recursos Naturais (IUCN) e o Programa Ambiental das Nações Unidas (UNEP) as quais tem, até agora, defendido os interesses dos "povos da biosfera". Neste campo, os interesses dos "povos de ecossistemas" não tem sido prioridade na agenda dessas organizações. Um documento recente, publicado pela WRI, IUCN e outras organizações, ilustra este ponto: *"Já que a cooperação ao nível local é essencial para o êxito dos esforços de conservação de longo prazo, é aconselhável fazer um levantamento socio-econômico das comunidades afetadas por projetos que envolvam o controle do uso de recursos biológicos. Assim, será possível determinar quais recursos são usados, como eles são colhidos, o grau de consciência sobre as regras de controle, e possíveis fontes alternativas de renda.*

Tais levantamentos podem ainda fornecer a matéria-prima necessária para determinar que tipos de incentivos são precisos para provocar as alterações desejadas no comportamento, assim como os melhores meios de proporcionar incentivos e assegurar que as comunidades os percebam como sendo justos, equitativos e ganhos por merecimento" (McNeely et. al., 1990:73).

Esta citação tem um desagradável sabor de engenharia social. Os povos locais são estudados a fim de levá-los a mudar seus modos de produção para assegurar o duplo propósito da conservação e do lucro para os engenheiros.

Como se mudar a vida dos povos indígenas não fosse suficiente, há ainda a discussão sobre o modo como eles deveriam mudar. O documento da WRI e IUCN, "Dádiva para o Futuro" (Gift to the Future), de 1990, diz que: *"preocupadas com o declínio das culturas tradicionais e dos sistemas de manejo de reservas biológicas", a estratégia proposta visa a "proteger a terra e os modelos de desenvolvimento que maximizem as habilidades das culturas tradicionais de escolherem a natureza e o ritmo de sua integração na cultura dominante"*.

Nos últimos cinco anos, a Organização Internacional do Trabalho (OIT) tem revisado a Convenção 107 por causa de sua orientação paternalista e por que não considerava as necessidades e desejos dos povos indígenas. O problema fundamental da antiquada Convenção 107 era que ela promovia a *integração* dos povos indígenas às sociedades dominantes.

Integração não é uma simbiose entre a sociedade dominante e os povos indígenas. Pelo contrário: a relação é assimétrica. A integração suga os povos indígenas para o turbilhão da sociedade nacional. Ou seja, trata-se nada menos que de uma assimilação controlada.

Muito embora os promotores da *Estratégia de Conservação da Biodiversidade* digam que esta não é, certamente, sua intenção quanto aos povos indígenas, o efeito de seu trabalho poderia ser inteiramente diverso do que preconizam. Esta miopia concernente aos direitos dos índios e de outros povos que moram na floresta conduz a duas perspectivas do processo, destruindo povo e ambiente.

Da perspectiva dos *administradores de recursos*, a diversidade genética

do mundo está sob ameaça e só somente através da conservação *in situ* e *ex situ* que o processo pode mudar de direção. A fim de financiá-la, os benefícios econômicos da floresta deveriam ser usados como isca para atrair empresas e doadores financeiros. Os povos indígenas e da floresta podem ser removidos de zonas de alta biodiversidade e postos em "áreas de contenção", fora das áreas de proteção, onde eles podem extrair recursos e tornar-se mais integrados à economia nacional e à sociedade em geral.

Alternativamente, da perspectiva dos povos indígenas, a ameaça à biodiversidade é vista como algo que põe em risco a garantia de sua própria sobrevivência. Consideram que o reconhecimento de seus direitos a seus territórios deveria ser uma pré-condição para a conservação, já que isto permitiria que prosseguissem com seus estilos de vida auto-suficientes e sustentáveis. As áreas não habitadas podem ser aproveitadas como áreas de proteção ambiental. Qualquer comércio ou uso do conhecimento indígena deveria vir das próprias comunidades de forma que elas possam ter controle sobre o seu próprio auto-desenvolvimento.

De qualquer modo, os problemas apontados neste texto não podem ser reduzidos a uma disputa de "ambientalistas" contra "povos indígenas". De um lado, estão os administradores de recursos do ambiente, que desejam proteger e utilizar os recursos. Do outro lado, estão os povos da floresta, que desejam exercer seus direitos humanos básicos em combinação com as atividades conservacionistas. Os ambientalistas estão, deste modo, divididos entre as alternativas do "capitalismo verde" e da "ecologia social".

O *capitalismo verde* vê a solução dos problemas ambientais mundiais na aliança com a economia de mercado. Pode-se, deste modo, salvar o planeta e fazer dinheiro ao mesmo tempo. A *ecologia social* coloca os povos locais no centro das soluções para as ameaças postas ao ambiente. Deste modo, organizações como World Rainforest Movement estão buscando estratégias alternativas usando experiências de povos locais para criar um mundo onde os direitos desses povos tornem-se reconhecidos como "indissolúvelmente ligados às questões de conservação ambiental" (WRM, 1990).

Muitos ambientalistas reconhecem-se divididos entre estas posições. Eles concordam, intelectualmente, com a posição da "ecologia social", mas sentem que a única solução prática é colaborar com aquelas forças econômicas que, aliás, foram as causadoras primeiras do problema ambiental: "*Não há saída rápida para a floresta. As forças de mercado levaram as florestas tropicais à beira da extinção. Somente as forças do mercado podem levar a sua reabilitação e conservação. O único caminho para salvar a floresta e fazer com que as árvores que nos queremos salvar sejam mais produtivas, mais atraídas comercialmente e mais disponíveis*" (Macklin, 1989:51).

Este caminho é uma receita para o desastre da diversidade cultural e biológica porque vai na direção errada. A proteção aos direitos dos povos indígenas favorece e facilita o trabalho futuro e a colaboração com os ambientalistas

Biodiversidade e socio-diversidade

Desde que Andrew Gray escreveu seu artigo, no início dos anos 90, as tendências e problemas por ele apontados só fizeram se agravar e aprofundar. O reconhecimento de que a questão da biodiversidade está incontestavelmente vinculada à questão da socio-diversidade parece ter se ampliado: hoje há mais gente percebendo que a degeneração dos povos indígenas agrava e acelera o desaparecimento das diversas formas de vida. No entanto, tal percepção ainda permanece bastante minoritária; pois embora haja muita retórica sobre desenvolvimento sustentável e sobre a necessidade de se reconhecer os direitos indígenas ao território e a preservação das culturas e modos de vida tradicionais, na prática isso não vem ocorrendo. No dilema entre capitalismo verde e ecologia social, a chamada comunidade internacional e as sociedades nacionais parecem estar preferindo o primeiro.

Enquanto aumentam consideravelmente os casos de bio-pirataria ou garimpagem genética nos países ricos em bio e socio-diversidade, enquanto proliferam as iniciativas de etnobotânicos e outros especialistas que passam a coletar conhecimentos tradicionais para a indústria farmacêutica transnacional e os laboratórios de biotecnologia, assiste-se, no plano internacional, à montagem de uma moldura legal que permita o livre acesso aos recursos, sem a contrapartida de uma divisão equitativa dos benefícios que eles vão propiciar.

A legislação sobre os direitos de propriedade intelectual adotada pelos países industrializados, recomendada aos países do Terceiro Mundo, e expressa nos acordos do GATT que devem regular o comércio internacional não favorece os povos indígenas. Através dela o conhecimento tradicional pode ser expropriado, transformando-se em matéria-prima sem valor econômico a ser trabalhada pelo conhecimento técnico-científico, que lhe confere um valor. Como as plantas, os animais e os microorganismos, o conhecimento tradicional torna-se, assim, um recurso que é patrimônio comum e que todos podem utilizar; em compensação, o conhecimento biotecnológico e os produtos dele decorrentes são propriedade privada, protegida pelo sistema de patentes. Configura-se, assim, um novo tipo de exploração e predação.

A luta pela bio e sociodiversidade ganha, portanto, uma dimensão nova. Além de procurar assegurar a preservação dos recursos naturais materiais, a lei também tem de proteger os recursos imateriais, o conhecimento tradicional, contra a sua apropriação e monopolização; a lei deve garantir ao mesmo tempo o mantimento da livre circulação do conhecimento e uma compensação justa por sua utilização por parte da biotecnologia. Para tanto, no plano internacional é preciso concretizar a Convenção da Biodiversidade, principalmente no que concerne aos povos indígenas; por outro lado, no plano nacional, é preciso defender a inscrição dos seus direitos intelectuais na legislação. O que já está sendo proposto no Brasil, na Colômbia e na Malásia.

Laymert Garcia dos Santos
UNICAMP

nos assuntos conservacionistas. Por outro lado, se os povos indigenas e da floresta forem destruidos a fim de que seja assegurada a rentabilidade da floresta, eles jamais poderao ser trazidos de volta novamente.

As alternativas apresentadas aqui nao sao, assim, posicoes com as quais alguém possa comprometer-se, tomando id&as daqui ou dali. A diferenca repousa nos axiomas nos quais cada uma das alternativas esta baseada. Os povos indigenas precisam exercitar seu controle sobre os recursos da floresta e usa-los de acordo com suas necessidades basicas. E isto que tern garantido a sobrevivencia da floresta até os dias de hoje.

Propostas nascidas de uma abordagem de cima para baixo sao tao inaceitaveis no campo da conservacao ambiental como no do desenvolvimento. A alternativa, a saber, o trabalho com os povos indigenas, ja esta em curso, graças a iniciativa de organizacoes como o Movimento Mundial pela Floresta (World Rainforest Movement) e a Coordenadora das Organizacoes Indigenas da Bacia Amazonica (COICA), que tern estimulado o dialogo entre ambientalistas e povos indigenas. Enquanto, porém, as organizacoes cujas propostas e acoes visam a conservacao da diversidade bioldgica nao tratarem os povos indigenas com respeito, haverá pouca esperanga. Tanto para a conservacao da biodiversidade, quanto para a protecao da diversidade cultural, é fundamental o reconhecimento dos direitos e liberdades fundamentais dos povos indigenas de todo o mundo.

Traducao: Luis Donisete Benzi Grupioni

Revisao Tecnica: Aracy Lopes da Silva

Bibliografia

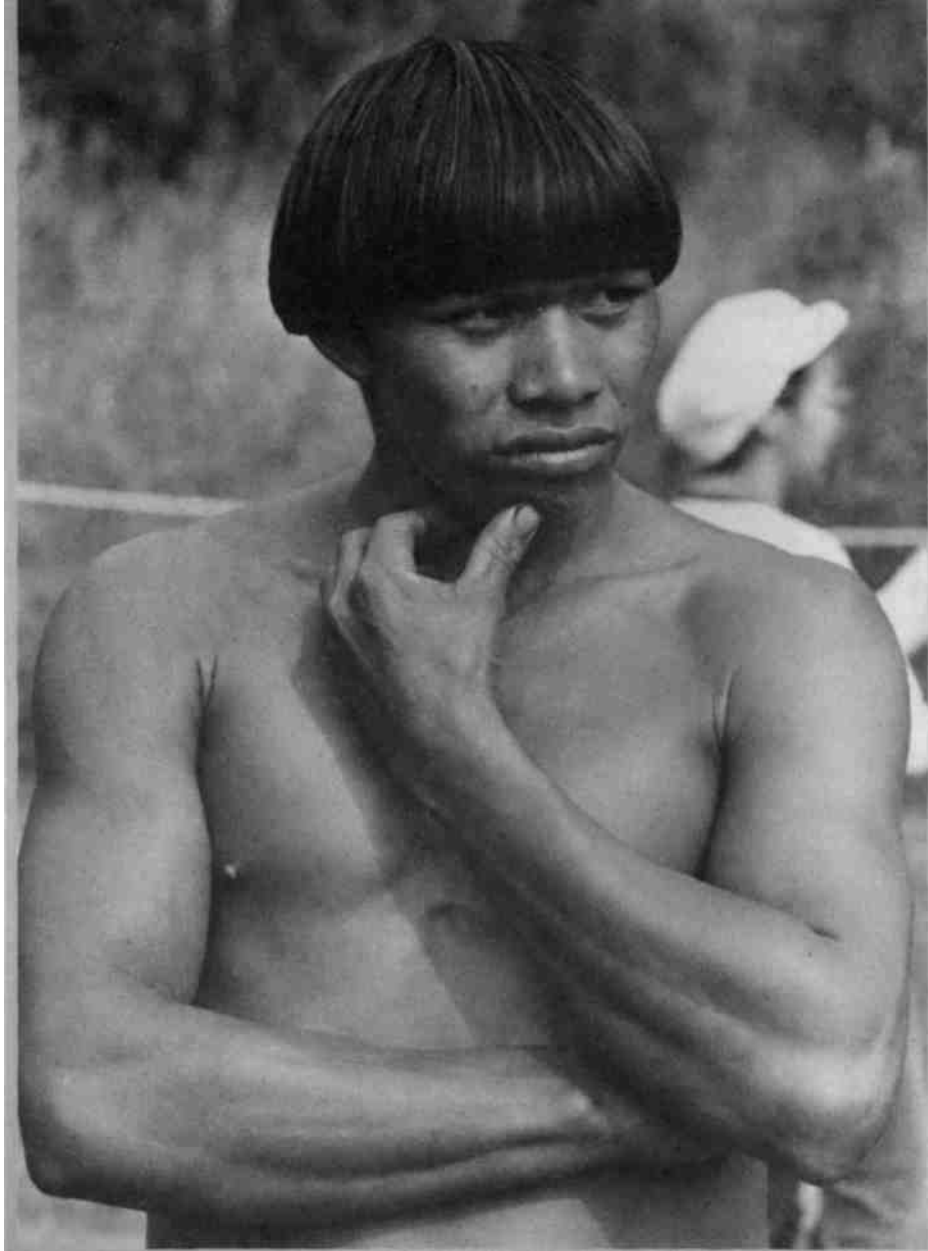
- BAKER, L. - "Cultural Survival Imports: Marketing the Rainforest". *Cultural Survival Quarterly*, 13(3), 1989, pp. 64-67.
- BURGER, J - *Report from the Frontier: The State of the World's Indigenous Peoples*. Zed Books, 1987.
- DASMANN, R - "National Parks, Nature Conservation, and Future Primitive" In Bodley (Ed.), *Tribal Peoples and Development Issues*, Mayfield, California, 1989, pp. 309-310.
- FOWLER, C., et. al. - *The Law of Life: Another Development and the New Biotechnologies*. Development Dialogue, Uppsala, 1988.
- GILBERT, D., & COLCHESTER, M. - "Indigenous Peoples and the International Biodiversity Programme: Some Implications". Survival International, ms., 1990.
- GRAY, A. - "The Putumayo Atrocities Revisited", paper presented at Oxford University seminar on the State Boundaries and Indians. Ms., 1990.
- HEAD, S., & HEINZMAN, R. (Eds.) - *Lessons of the Rainforest*. San Francisco, Sierra Club Books, 1990.
- HECCHT, S., & COCKBURN - *The Fate of the Forest*. Verso, 1989.
- HENRTKSEN, G. - "Introduction to Indigenous Self-development in the Americas". *IWGIA Document 63*, Copenhagen, 1989.

- IWGIA - "Tigers versus People", *IWGIA Newsletter No. 40*, 1984, pp. 333-37.
- IWGIA - *Yearbook 1988*, Copenhagen, 1989.
- KLOPPENBURG, J. - *First the Seed: The Political Economy of Plant Biotechnology, 1492-2000*. Cambridge University Press, 1988.
- MACKLIN, D. - "A Nursery for the Rainforest" In *New Scientist*, Dec, 1989, pp. 47-51.
- MCNEELY, J.; MILLER, K.; REID, W.; MITTERMELER, R. & WERNER, T. - *Conserving the World's Biodiversity*, IUCN, Gland, Switzerland: WRI, CI, WWF--US and the World Bank, Washington D.C., 1990.
- MOONEY, P. J. - "The Law of the Seed" In *Development Dialogue: Another Development and Plant Genetic Resources*. Uppsala, 1983.
- MYERS, N. - *Deforestation Rates in Tropical Forest and their Climatic Implications*. London, Friends of the Earth, 1989.
- PEARCE, F. - "Brazil, where the ice cream comes from" In *New Scientist*, 7 July, 1990, pp. 45-58.
- POSEY, D. - "Intellectual Property Rights and Just Compensation for Indigenous Knowledge: Challenges to Science, Business and International Law." Paper presented to the Association for Applied Anthropology, York, 1990.
- RAGHAVAN, C. - *Recolonization: GATT, the Uruguay Round and the Third World*. Penang, Third World Network, 1990.
- REID, W., & MILLER, K. - *Keeping Options Alive: the Scientific Basis for Conserving Biodiversity*. Washington, WRI, 1989.
- RURAL ADVANCEMENT FUND INTERNATIONAL - *"Biotechnology and Medicinal Plants"*, 1989.
- SHIVA, V. - *Biodiversity Conservation: The Threat to Ecological Conservation from Commercial Interests*. Third World Network, 1989.
- STEGEBORN, W. - "The Veddas - a people under threat". *IWGIA Newsletter No. 42*, 1985, pp. 166-180.
- TURNBULL, C. - *The Mountain People*. New York, Simon and Schuster, 1972.
- WILSON & PETER - *Biodiversity*. Washington D.C., Academy Press, 1988.
- WOLF, E. - *Europe and the People without History*. University of California Press, 1982.
- WRI, IUCN, UNEP, WCU - *Gift to the Future: Strategy for Local, National and International Action to Save, Study and Sustainably Use the World's Biological Diversity*. Washington, 1990.
- WORLD RAINFOREST MOVEMENT - *Rainforest Destruction: Causes, Effects, and False Solutions*. Penang, WRM, 1990.

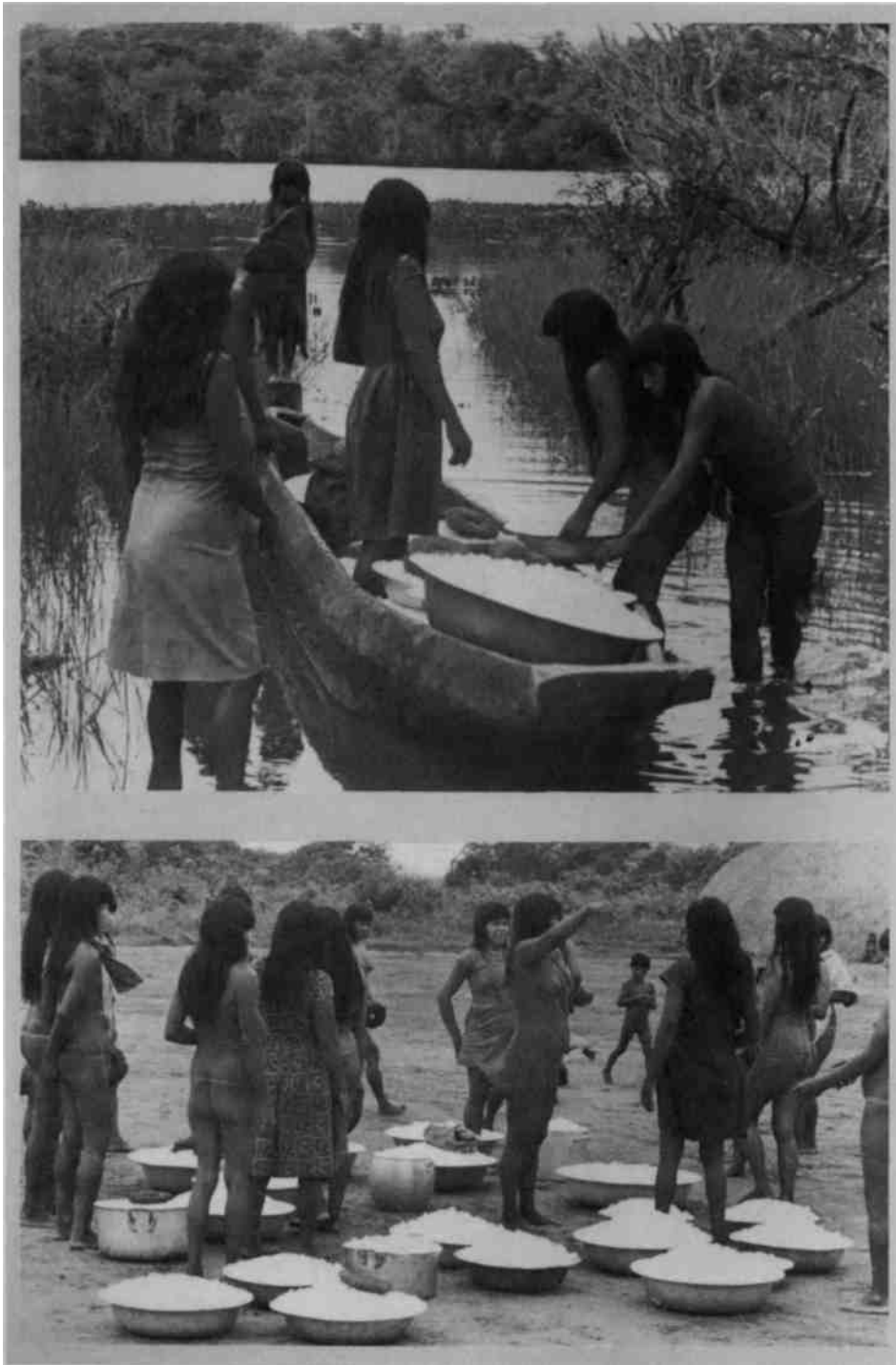
Povo Kuikuro (Alto
Xingu/Mato Grosso)

Fotos Bruna Franchetto









5

O FUTURO DA QUESTÃO INDÍGENA >

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA

É Heródoto (História, 82) quem conta que os argivos e os lacedemônios estando em guerra por causa de um território, travaram-se duas batalhas. *"Em seguida a esses acontecimentos — escreve Heródoto — os argivos cortaram os cabelos, que até então eram obrigados a usar longos, e promulgaram uma lei, corroborada por imprecações, segundo a qual nenhum argivo deixaria crescer os cabelos (...) enquanto eles não reconquistassem Tirea; os lacedemônios, por seu turno, promulgaram uma lei em sentido contrário, segundo a qual, daí em diante eles, que até então não usavam cabelos longos, passariam a usá-los"*.

Há dois modos básicos de se entender a noção de cultura e de identidade. O primeiro, a que poderíamos chamar, por simples conveniência, de "platônico", percebe a identidade e a cultura como "coisas". A identidade consistiria em, pelo menos como um horizonte almejado, ser "idêntico" a um modelo, e supõe assim uma essência, enquanto a cultura seria um conjunto de itens, regras, valores, posições, etc. previamente dados. Como alternativa a esta perspectiva, pode-se entender a identidade como sendo simplesmente a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo, em suma, uma memória. A cultura não seria, nessa visão, um conjunto de traços dados e sim a possibi-

1. Conferência realizada no Instituto de Estudos Avançados da USP, em 28.09.93, e publicada na Coleção Documentos, Série História Cultural, deste Instituto.

lidade de gera-los em sistemas perpetuamente cambiantes. Por comodidade, poderíamos chamar esta postura de "heracliteana".

Em vários trabalhos anteriores, explorei os aspectos ligados a esta posição heracliteana, com respeito a etnicidade, que repousa precisamente sobre a noção de identidade e sobre o conceito chave da antropologia, a saber a cultura. Apon-tei que a cultura, ao substituir a noção de raça, herdou no entanto sua reificação. E mostrei, usando a analogia do totemismo, que se podem pensar as culturas, em sociedades multiétnicas, de forma não essencialista e sim estrutural.

Talvez valha a pena explicitar meu argumento: do mesmo modo que o totemismo usa categorias naturais para expressar distinções sociais, a etnicidade se vale de objetos culturais para produzir distinções dentro das sociedades em que vigora. A etnicidade é portanto uma linguagem que usa signos culturais para falar de segmentos sociais.

As espécies naturais existem em si, são dadas no mundo. Têm uma coerência interna, uma fisiologia que anima e concatena suas partes. Mas não é na sua inteireza que elas interessam ao totemismo. São suas diferenças culturalmente selecionadas que as tornam passíveis de organização em um sistema que passa a comandar um outro significado. O que acontece se passamos das espécies naturais usadas no totemismo para espécies culturais usadas nas sociedades multiétnicas? Do mesmo modo que a fisiologia comanda cada espécie natural, as culturas são sistemas cujas partes interdependentes são determinadas pelo todo que as organiza. Se elas passam a ser usadas, por sua vez, como signos em um sistema multiétnico, elas, além de serem totalidades, se tornam também partes de um novo, de um meta-sistema, que passa a organizá-las e a conferir-lhes portanto suas posições e significados. E solidariamente com a mudança do sistema de referência, sem que nada tangível tenha mudado nos objetos, muda também o significado dos itens culturais. Ou seja, sob a aparência de ser o mesmo, de ser fiel, de ser tradicional, o traço cultural alterou-se. E reciprocamente, sua alteração em função de um novo sistema não significa mudança étnica: os argivos deixaram crescer seus cabelos, que antes usavam curtos e os lacedemonios, que os usavam longos, cortaram-nos.

Os traços culturais tornam-se assim no mínimo bissemicos: um primeiro sentido prende-se ao sistema interno, um segundo ao sistema externo. Usar um cocar pariko em um ritual Bororo é uma coisa, usá-lo em uma coletiva de imprensa para reivindicar direitos indígenas na Assembleia Constituinte é outra. Mas o cocar é o mesmo e é essa mesmice que nos induz em erro. Os signos étnicos podem ser elaborados com todas as regras da arte tradicional e no entanto terem um significado externo à cultura em que se originaram: não por serem falsos mas por serem comandados por um sistema que extrapola a cultura tradicional. São, de certa forma, como trocadilhos, que participam de mais de um código semântico.

Entender estes processos não é somente importante para a definição de identidade étnica. Na realidade toda a questão indígena (e não só ela) está envolta de semelhantes reificações. No século XVI, os índios eram ou "bons selvagens" para uso na filosofia moral europeia, ou abomináveis antropófagos para uso na colônia. No século XIX, eram, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração, que convinha precisamente extinguir. Hoje, eles são, seja os puros paladinos da natureza seja os inimigos internos, instrumentos da cobiça internacional sobre a Amazônia.

Ha vários anos, um personagem de nossa vida pública declarou que não era ministro: apenas estava ministro. Eu diria o mesmo dos índios: não são nada disso, apenas estão. Ou seja, qualquer essencialismo é enganoso. A posição das populações indígenas dependerá de suas próprias escolhas, de políticas gerais do Brasil e até da comunidade internacional. Para ser mais específica, entrarei agora em algum detalhe nas características atuais da questão indígena.

População

A primeira observação é que, desde os anos 80, a previsão do desaparecimento dos povos indígenas cedeu lugar a constatação de uma retomada demográfica geral. Ou seja, os índios estão no Brasil para ficar.

Sabe-se que o primeiro contato de populações indígenas com outras populações ocasiona imensa mortalidade, por ser a barreira imunológica desfavorável aos índios (ao contrário do que ocorreu na África, em que a barreira favorecia os africanos em detrimento dos europeus). Essa mortalidade, no entanto, contrariamente ao que se quer crer, não tem causas unicamente naturais: entre outras coisas, ela pode ser evitada com vacinações, atendimento médico e assistência geral. Estudos de caso recentes mostraram que, nessas epidemias, os índios morrem sobretudo de fome e até de sede: como toda a população é acometida pela doença ao mesmo tempo, não há quem socorra e alimente os doentes. Foi o que aconteceu entre 1562 e 1564 quando ficaram dizimadas as aldeias jesuítas da Bahia, em que se haviam reunido milhares de índios, o que facilitou o contágio. Os sobreviventes, movidos pela fome, vendiam-se a si mesmos em escravidão. Hoje a mortalidade do primeiro contato, como a que ocorreu entre os Yanomami durante a construção da Perimetral Norte e que perdura com a malária trazida pelos garimpeiros (e que vitimou cerca de 15% da população Yanomami entre 1988 e 1990), é algo inadmissível e grave responsabilidade do Estado.

Após o primeiro contato, os grupos que conseguem sobreviver iniciam uma recuperação demográfica: assim foi com a América como um todo que havia perdido grande parte de sua população aborígine entre 1492 e 1650, no que foi provavelmente uma das maiores catástrofes demográficas da humanidade. Cada avanço da fronteira econômica no país da origem a um ciclo

semelhante. Muitos grupos indígenas foram contactados no início dos anos 70, durante o período do chamado "Milagre brasileiro" e estão agora iniciando esse processo de recuperação demográfica.

Um outro fator de crescimento populacional, embora de menor impacto demográfico, é que muitos grupos, em áreas de colonização antiga, após terem ocultado sua condição discriminada de indígenas durante décadas, reivindicam novamente sua identidade étnica. No século XIX, sobretudo no nordeste, com o falso pretexto da inexistência ou de uma assimilação geral dos índios, as terras dos aldeamentos foram liquidadas e por sinal duramente disputadas entre os poderes locais. Ressurgem agora etnias, sobretudo no leste e no nordeste, que reclamam terras — em geral diminutas, mas que por se encontrarem em áreas densamente povoadas, enfrentam oposição violenta. Os embates legais travam-se geralmente em torno da identidade indígena e aqui o modelo que eu chamei "platônico" da identidade é amplamente invocado, tanto por parte dos fazendeiros quanto por parte dos próprios índios, forçados a corresponderem aos estereótipos que se tem deles.

Garantia de terras, apoio sanitário, apoio legal, têm portanto profundo impacto na retomada demográfica dos índios que apenas se inicia. Nos EUA, a população indígena em 1890 era da ordem da população indígena brasileira nos nossos dias, ou seja, na casa dos duzentos e poucos mil. Cem anos mais tarde, essa população havia quadruplicado: no censo de 1990, registravam-se 1,9 milhões de "nativos americanos". É possível que ascenso semelhante se verifique no Brasil, cuja população indígena já aumentou nestes últimos dez anos e se situa provavelmente hoje em torno de 270.000. Mas nunca se voltará à situação de 1500, quando a densidade demográfica da várzea amazônica era comparável à da península ibérica: 14,6 habitantes por km² na primeira (de acordo com Denevan, 1976:230) contra 17 habitantes por km² em Espanha e Portugal (Braudel, 1972:42).

Terras

O grande contingente populacional indígena localiza-se, não por acaso, na Amazônia. Não por acaso, dizem também os que defendem teorias conspiratórias, como se os índios fossem a ponta de lança de interesses escusos internacionais. Chegou-se a dizer que se traziam índios para onde houvesse riquezas minerais. Os índios são mais numerosos na Amazônia pela simples razão de que grande parte da Amazônia ficou à margem, nos séculos passados, dos surtos econômicos. O que se prova até pelas exceções: onde houve borracha, por exemplo no Acre, as populações e as terras indígenas foram duramente atingidas e a maior parte dos sobreviventes dos grupos *pano* do Brasil hoje estão em território peruano. Quanto aos Yanomami, habitam terras altas que até recentemente não interessavam a ninguém. As populações indígenas encontram-se hoje onde a predação e a espoliação permitiu que ficassem.

Os grupos da várzea amazônica foram dizimados a partir do século XVII pelas tropas que saíam em busca de escravos. Incentivou-se a guerra entre grupos indígenas para obtê-los e procedeu-se a maciços descimentos de índios destinados a alimentar Belém em mão de obra. No século XVIII, como escrevia em 1757 o jesuíta João Daniel, encontravam-se nas missões do baixo Amazonas índios de "trinta a quarenta nações diversas". Alguns grupos apenas foram mantidos nos seus lugares de origem para que atestassem e defendessem os limites da colonização portuguesa: foram eles os responsáveis pelas fronteiras atuais da Amazônia em suas regiões. É o caso dos Macuxi e Wapixana, na Roraima atual, chamados no século XVIII de "muralhas do sertão". O Barão de Rio Branco e Joaquim Nabuco fundamentaram na presença destes povos e nas suas relações com os portugueses a reivindicação brasileira na disputa de limites com a então Guiana inglesa, no início deste século. E há quem venha agora dizer que os Macuxi se instalaram apenas recentemente na área Raposa-Serra do Sol! Do ponto de vista da justiça histórica, é chocante que hoje se conteste a conveniência de grupos indígenas povoarem as fronteiras amazônicas que eles ajudaram a consolidar.

Outra objeção que freqüentemente se levanta, paradoxal em um país ocupado por latifúndios numa proporção que beira os 50% (48,5%), é o tamanho das terras indígenas na Amazônia. Já vimos as razões pelas quais elas se concentram na Amazônia, longe das áreas de colonização antiga. Mas grandes áreas na Amazônia não são o privilégio de alguns grupos indígenas: a Manasa Madeireira Nacional tinha, em levantamento do Inca de 1986, nada menos do que 4 milhões e 140 mil hectares no Amazonas: área maior que a Bélgica, a Holanda ou as duas Alemanhas reunidas. Em outras regiões do Brasil, a mesma Manasa tinha mais meio milhão de hectares. A Jari Florestal Agropecuária Ltda. tem quase três milhões de hectares no Pará. E assim vai. E neste caso, contrariamente às terras indígenas que pertencem à União, trata-se de terras particulares.

Em matéria de territórios indígenas, o Brasil está longe da liderança. No Canadá, (segundo a Folha de São Paulo, 5.9.93, p.3-4), criou-se em dezembro de 1991 um território semi-autônomo esquimó (ou *Inuit*) de cerca de 2 milhões de km², (cerca de 20% do território total do Canadá, e em área contínua), equivalente aos estados do Amazonas, Amapá, Acre e Roraima juntos, com 17.500 habitantes. Em 1/6 do território, os Inuit têm controle absoluto das riquezas naturais e auto-governo. Nos outros 5/6, recebem 5% sobre a exploração de riquezas naturais. Trata-se de território contínuo que sozinho totaliza mais do dobro de todas as áreas indígenas do Brasil.

No Brasil, com efeito, contam-se atualmente 519 áreas indígenas esparsas que juntas totalizam 10,52% do território nacional, com 895.577,85 km². Apesar da Constituição (no art.67 das Disposições transitórias) prever a data de 5 de outubro de 1993 para a conclusão das demarcações dessas áreas, atualmente cerca de metade (256) estão demarcadas fisicamente e homologadas

(Cedi, 1993). As outras 263 áreas estão em diferentes estágios de reconhecimento, desde as 106 totalmente sem providências até as 27 que estão demarcadas fisicamente mas ainda não homologadas. Acrescente-se o dado muito relevante de que cerca de 85 % das áreas indígenas sofrem algum tipo de invasão.

Direitos

O princípio dos direitos indígenas às suas terras, embora sistematicamente desrespeitado, está na lei desde pelo menos a Carta Régia de 30 de julho de 1609. O Alvará de 1º de Abril de 1680 afirma que os índios são "primários e naturais senhores" de suas terras, e que nenhum outro título, nem sequer a concessão de sesmarias, poderá valer nas terras indígenas. É verdade que as terras interessavam, na Colônia, muito menos que o trabalho indígena. Mas até quando se inverte o foco desse interesse, em meados do século XIX, e que menos do que escravos, se querem títulos sobre terras, ainda assim se respeita o princípio. Para burlá-lo, inaugura-se um expediente utilizado até hoje: nega-se sua identidade aos índios. E se não há índios, tampouco há direitos. Quanto ao direito constitucional, desde a Constituição de 1934, é respeitada a posse indígena inalienável das suas terras. Diga-se em sua honra, foi na bancada amazonense que teve origem a emenda que consagrou esses direitos em 1934 (M. Carneiro da Cunha, 1987: 84,ss). Todas as Constituições subsequentes mantiveram e desenvolveram esses direitos, e a Constituição de 1988 deu-lhes sua expressão mais detalhada.

Qual é hoje a situação legal dos índios e de suas terras? Sem entrar aqui em muitos detalhes, salientarei alguns dados fundamentais para o que aqui nos interessa. Os índios têm direitos constitucionais, consignados em um capítulo próprio e em artigos esparsos da Constituição Federal de 1988. A Constituição trata sobretudo de terras indígenas, de direitos sobre recursos naturais, de foros de litígio e de capacidade processual. Pela Constituição, as terras indígenas são de propriedade da União e de posse inalienável dos índios. A Constituição não trata da tutela, que é um dispositivo enxertado no Código Civil de 1916. Digo enxertado porque não constava do projeto original de Clovis Bevilacqua e foi acrescentado para garantir, por analogia com um instituto já existente, uma proteção especial aos índios. Eles foram assim enquadrados na categoria de "relativamente capazes" que engloba os menores entre 16 e 21 anos, os prodígios, e até 1962, quando se as retirou do artigo, as mulheres casadas! Trata-se, como se vê pelas outras categorias de relativamente capazes, de defender os índios nas suas transações negociais, tentando impedir que sejam lesados.

Na legislação ordinária, destaca-se o chamado Estatuto do Índio (lei 6001 de 19.12.73), que regula no detalhe os direitos indígenas. Dadas as novas formulações da Constituição de 1988, faz-se necessária uma revisão desse Estatuto, e tramitam atualmente no Congresso várias propostas de lei nesse sentido.

Há por fim convenções internacionais ratificadas pelo Brasil que dizem

respeito aos ndios e das quais a principal seria a Convencao 107 da OIT. Em 1989, a OIT aprovou a revisao da Convencao 107, dando origem a Convencao 169. Esta tramitando no Congresso Nacional a proposta de ratificacao dessa forma revisada.

Saliento aqui que so uma Convencao Internacional ratificada pelo pais tern valor legal. Falou-se muito da "ameaca" que a Declaracao dos Direitos dos Povos Indigenas, atualmente em consideracao na Sub-Comissao para a prevencao da Discriminacao e Protecao das Minorias, da Comissao de Direitos Humanos da ONU, faria pesar sobre a soberania brasileira. Sem entrar ainda na analise do conteido, quero s6 fazer notar que uma Declaracao nao tern nenhum poder de implementacao, nem sequer nos foros internacionais.

Substrato das recentes declaracoes

Os novos instrumentos internacionais, como a Convencao 169 da OIT (de 1989), a Declaracao dos Direitos dos Povos Indigenas (na sua versao atual) baseiam-se em uma revisao, operada nos anos 70 e sobretudo 80, das nocoes de progresso, desenvolvimento, integracao e discriminacao ou racismo.

Em poucas palavras, as versoes pos-guerra dos instrumentos de direitos humanos baseavam-se essencialmente no "direito a igualdade". Mas esse direito, que brotava de uma ideologia liberal, e respondia a situacoes do tipo 'apartheid', foi largamente entendido como um dever; e a igualdade, que era de essencia politica, foi entendida como homogeneidade cultural. O direito a igualdade redundava pois em um dever de assimilacao. Outras equivalencias perversas se alastraram: integracao e desenvolvimento passaram a sinonimos de assimilacao cultural, discriminacao e racismo a reconhecimento das diferencas. O anti-racismo liberal, como tao bem analisou Sartre (na sua Reflexao sobre a questao judia), s6 6 generoso com o individuo, nunca com o grupo. Aceita-o desde que se dispa de sua particularidade etnica. Por supor uma igualdade basica, exige uma assimilacao geral. Nao 6 diferente nesse sentido a Bula *Veritas Ipsa* de Paulo III que, em 1537, reconhecia a humanidade dos ndios: eram humanos e portanto passíveis de serem tornados iguais. Tinha alma, portanto era obrigacao dos reis cristaos batiza-los. Essa pseudo--generosidade que quer conceder a todos a possibilidade (inteiramente teorica) de se tornarem semelhantes a nos, deriva de um etnocentrismo que se ignora a si mesmo.

Nos anos 70 e 80 desencadeia-se uma crise de confianca nas ideias chave de progresso e desenvolvimento, na qual o movimento ecologico teve relevante papel. Sob o impacto dessa crise, o enfoque muda: as declaracoes internacionais passam a falar em etnodesenvolvimento (Declaracao de San Jose, da UNESCO, de 1981) direito a diferenca, valor da diversidade cultural,... Direito a diferenca, entenda-se, acoplado a uma igualdade de direitos e de dignidade.

Seja como for, as declarações e instrumentos internacionais falam crescentemente, desde o fim dos anos 70, de "povos indígenas". O receio de alguns Estados, e do Brasil em primeira linha, é de que o termo *povos* possa implicar o "status" de sujeito de Direito Internacional e, de acordo com a Carta das Nações Unidas (art. 1.2) que reconhece o princípio da autodeterminação dos povos, por em risco a integridade do território. No entanto, tanto "povos" como "autodeterminação" podem ter entendimentos variados. O fato é que o termo "povos" se generalizou sem que implicasse em ameaças separatistas, muito menos no Brasil em que o tamanho diminuto das etnias e sua pulverização territorial não permitiriam sequer pensá-lo. Para dissipar mal-entendidos, a Convenção 169 da OIT e o Acordo Constitutivo do Fundo para o Desenvolvimento dos Povos Indígenas na América Latina e Caribe, criado em 1991, rechaçam explicitamente as implicações temidas pelo Brasil. No seu art.1, parágrafo 3, a Convenção 169 diz: "*A utilização do termo povos nesta Convenção não deverá ser interpretada como tendo qualquer implicação com respeito aos direitos que se possa conferir a esse termo no direito internacional*". A vulgarização do termo "povos" nos textos internacionais está indo *pari passu* com a exclusão explícita de direitos à soberania. Por sua parte, "autodeterminação" está sendo interpretada nos mesmos textos como vigência do direito costumeiro interno e participação política dos povos indígenas nas decisões que os afetam, não como reivindicação de soberania. É portanto suspeito, para dizer o mínimo, o grande alarde que se fez na imprensa sobre a ameaça que a Declaração da ONU (que ainda está em rascunho) faria pesar sobre a Amazônia.

Outra variante desse mesmo alarde foi o alegado perigo que a existência de áreas indígenas em faixa de fronteira poderiam representar para a segurança nacional. Curiosamente, esse espectro foi brandido a propósito dos Yanomami e não de outras etnias que também têm população de lado e de outro das fronteiras. O Senador Jarbas Passarinho que, na época Ministro da Justiça, assinou a Portaria reconhecendo a área Yanomami, tem sido duramente criticado por setores das Forças Armadas. Ele deu a essas críticas, na *Revista do Clube Militar* (que ele dirigiu em 1954 e 55), uma resposta contundente em que fala o óbvio: "*Qual o risco para a soberania nacional? Nenhum. Pode haver, se assim julgar o Governo, e sem nenhuma necessidade de ouvir o Congresso, a instalação de tantos pelotões ou companhias de fuzileiros quantas quisermos.*" E continua lembrando que as terras indígenas sendo propriedade da União, se houver "*superposição com a faixa de fronteira, a União é duplamente proprietária. Ela exerce sua soberania tanto para com os índios quanto para garantir nossa fronteira, assegurando plenamente a integridade do território brasileiro*". A *Revista do Clube Militar*, em nota final ao artigo do Senador Passarinho, declara no entanto que mantém suas críticas.

Especialistas como o coronel Cavagnari, coordenador do Núcleo de Estudos Estratégicos da Unicamp, sublinharam em entrevistas recentes (Folha

de Sao Paulo, 12.8.93) a funcionalidade de inimigos, seja externos como a ONU ou os EUA, seja internos, como os indios, para a existencia e recursos das Forcas Armadas, carentes de uma missao desde o fim da Guerra Fria: nao ha diivida de que conseguiram, gracias a esses inimigos, recursos inesperados e com dispensa de licitacao.

Pessoalmente, nao gosto de versoes conspiratorias, mas fez-me refletir uma noticia recente que veio a tona no *New York Times* de que testes feitos em 1984 do programa Guerra nas Estrelas nos EUA e cujo exito teve na época grande repercussao, teriam sido forjados tanto para se obterem mais verbas para o programa do Congresso Americano quanto para impressionarem a Uniao Soviética, levando-a a se arruinar um pouco mais rapidamente na corrida armamentista. Praticas desta ordem, em que o Pentagono e a CIA estariam envolvidos, nao seriam, segundo a revista *Time* (30 de agosto de 1993, pp.28-29), grandes novidades.

Acho que as Forcas Armadas, ou pelo menos alguns setores seus, tern o grande merito de planejarem a longo prazo. E disto que eu gostaria de falar agora, deixando fantasmas de lado. Ou seja, gostaria de discutir alternativas a longo prazo para nosso convivio com as sociedades indigenas.

Alternativas

O grande porno de discordia, afastados todos os falsos pretextos (alguns dos quais ja evoquei), e o tema da exploracao dos recursos minerals e dos recursos hi'dricos em areas indigenas. Dadas as atuais condicoes economicas, o aproveitamento dos recursos hidricos esta atualmente num limbo, mas a questao mineral esta mais viva do que nunca e provavelmente na origem das investidas contra os direitos dos indios.

A Constituicao atual prescreve procedimentos especiais quando se trata da exploracao de recursos hidricos e minerals em terras indigenas. Nao ha proibicao de explora-los, mas salvaguardas especiais. Essas salvaguardas consistem na necessidade de autorizagao previa do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas que terao participacao no resultado da lavra. Atualmente, a situacao esta congelada, por ser necessaria uma lei ordinaria regulamentando a materia. Varias propostas de lei estao tramitando e em recentissimas reunioes com varias entidades, o MinisteYio de Minas e Energia tentou apres-sar as negociacoes para uma regulamentacao rapida da questao.

O que esta em causa, na realidade, é o modelo que o pais deseja para si mesmo e o papel das populacoes indigenas nesse modelo. Temos hoje, no Brasil, a possibilidade de estabelecer um planejamento estratégico que beneficia o pais e abre espaco para um papel importante das populacoes tradicionais da Amazonia, populacoes que ate agora sempre foram relegadas a um piano secundario quando nao vistas como obstaculos.

A riqueza da Amazonia nao sao so seus minerios, suas madeiras, seus recursos hidricos: sao tambem sua biodiversidade e os conhecimentos de que

se dispõe acerca delas. Um exemplo: há pelo menos umas 250.000 espécies vegetais, das quais umas 150 são usadas como alimento. 95% da alimentação mundial repousa sobre apenas 30 espécies, o que torna a humanidade particularmente vulnerável, já que o aparecimento de novos vírus pode afetar essas espécies e provocar uma fome mundial. Daí decorre a importância estratégica fundamental de bancos genéticos e de sementes que permitem novos pontos de partida. Nos anos 70, uma espécie selvagem de milho foi descoberta no México. Trata-se da única espécie perene de milho e é resistente a doenças. Essa preciosidade foi descoberta *in extremis*: subsistiam apenas 10 hectares de terra no mundo em que ele podia ainda ser encontrado. Mas que foi feito das 3.000 variedades de arroz que os agricultores indianos cultivavam originalmente?

As variedades vegetais evoluem e eventualmente co-evoluem com microorganismos. A conservação no seu local de origem é tão essencial quanto a conservação nos bancos de germoplasma. Essa conservação não é obra simplesmente da natureza: gerações de cultivadores foram cruciais para descobrir o valor das espécies, selecioná-las e mantê-las até nossos dias. Por isso a FAO, órgão da ONU, reconheceu os direitos dos agricultores (leia-se: populações tradicionais) em virtude de sua contribuição à conservação, melhoria e disponibilidade dos recursos fitogenéticos e estabeleceu um Fundo Internacional para os recursos Fitogenéticos que deveriam remunerar essa contribuição.

Estimam-se em cerca de 1 milhão e meio o número de espécies vivas no planeta. Por onde começar a explorar essa riqueza que continuamente diminui antes que possamos realmente avaliá-la? Como descobrir em prioridade as virtudes medicinais de certas espécies? O conhecimento acumulado por gerações de populações tradicionais tem sido o guia mais usado nas pesquisas.

Tudo isto aponta para duas coisas: primeiro, que a riqueza biológica é uma das mais estratégicas para o século XXI. O germoplasma, segundo o Instituto de Recursos Mundiais em Washington, pode ser o petróleo da Era da Informação (Elkington, 1986, *apud* Kloppenburg e Vega, 1993). Segundo, que o conhecimento das populações tradicionais, e especialmente das populações indígenas, é fundamental para sua exploração.

O Brasil, como vários países do hemisfério sul, é biologicamente rico. Mas mais do que a maioria dos países, ele é rico também em populações que conservam e desenvolvem conhecimentos sobre as espécies vivas. O que parecia uma pobreza, o pequeno número de indivíduos em cada sociedade indígena, a ênfase na diversidade de produtos e na exploração ampla dos recursos em vez de uma agricultura centrada em poucas espécies, revela-se agora um trunfo.

Até agora, esta informação genética e o conhecimento acumulado sobre a natureza não entraram realmente no mercado. Mas o mundo (e os bancos multilaterais já o têm demonstrado) está disposto a contribuir para algo que é essencial para todos. É preciso estabelecer ou reforçar os mecanismos para tanto.

Resumindo: numa perspectiva estratégica, é irracional querer abrir todas as áreas da Amazonia a exploração indiscriminada.

As populações indígenas têm direito a seus territórios por motivos históricos, que foram reconhecidos no Brasil ao longo dos séculos. Mas estes direitos não devem ser pensados como um obstáculo para o resto do Brasil: ao contrário, são um pré-requisito da preservação de uma riqueza ainda inestimada mas crucial. O que se deve procurar, no interesse de todos, é dar as condições para que esta riqueza não se perca. Fazem-se assim coincidir os direitos dos índios com os interesses da sociedade brasileira. Foi nessa mesma perspectiva que a Coordenação Nacional dos Geólogos defendeu na Constituinte (e contra as mineradoras) que as áreas indígenas se tornassem reservas nacionais de recursos minerais, ou seja as últimas a serem exploradas.

Para a conservação da riqueza biológica, o raciocínio deveria ser semelhante: em 1990, as áreas ambientais protegidas na Amazonia (federais e estaduais) somavam uns 17 milhões de hectares. Avalia-se que se a floresta tropical for preservada apenas nos parques e reservas ambientais existentes, 66% das espécies podem se extinguir. Tanto para evitá-lo quanto para preservar conhecimentos, é preciso estabelecer um novo pacto com as populações indígenas, para que contribuam para a conservação da riqueza brasileira.

Por que é necessário um pacto? Porque, contrariamente a visão ingenua que muitos têm dos índios, não se pode esperar que "naturalmente" eles se encarreguem desse serviço a coletividade. As sociedades indígenas, vivendo nas suas formas tradicionais e em territórios suficientemente amplos, têm preservado e enriquecido seu meio ambiente, já que dependem dele. Muitos têm até mantido, em áreas de devastação como no corredor da Grande Carajás, ilhas de preservação relativa. Mas a pressão externa é grande sobre seus recursos naturais, sejam eles madeira ou recursos minerais, e essa pressão toma a forma de cooptação ou divisão de lideranças. Toma as vezes formas ainda mais graves: há dois meses, no dia 14 de agosto, o chefe nambiquara Pedro Mamainde que impedia a venda de madeira da Área Indígena Vale do Guapore foi assassinado por outro índio, Sebastião Pareci que, pelo que se sabe, tinha ligações com madeireiras da cidade de Comodoro, no estado do Mato Grosso. É por isso que propostas de regulamentação da mineração como as que apresenta o Ministério de Minas e Energia são perigosas. No lugar de verificar a essencialidade para o país de se minerar em determinada área, propõe-se a simples consulta à comunidade a qual se oferece, por outra parte, substancial remuneração. É fácil prever-se o desfecho de tais ofertas, em comunidades privadas de alternativas.

A floresta amazônica e a biodiversidade interessam ao mundo e o mundo está disposto a pagar por elas. Já há mecanismos, como por exemplo o Fundo Global de Meio Ambiente gerido pelo Banco Mundial, que compensa regiões ou países por renunciarem ao aproveitamento imediato de uma riqueza em favor da conservação ambiental. Assim, se Roraima aceitar o desintrusamen-

to de suas áreas indígenas, poderia se beneficiar entre outras coisas da pavimentação da estrada que liga Manaus a Venezuela ou da construção de pequena hidrelétrica. O que é verdade para o Brasil e para Roraima deve também ser verdade para as sociedades indígenas: ou seja, a elas também se deve compensar, oferecendo alternativas sustentáveis para obtenção de recursos.

Muitas lideranças indígenas já demonstraram seu interesse no pacto de que estou falando: e o caso em particular do Yanomami Davi Kopenawa, era o caso do chefe Mamainde assassinado em agosto de 1993. Nem mais índios nem menos índios do que os Kaiapo que, renunciando a combater o garimpo que os invadia de todos os lados, resolveram tolerá-lo e taxá-lo.

Volta a surrada ideia do "bom selvagem" ecológico? Sim e não. Sim como possibilidade de um papel importante para os índios no nosso futuro comum, não porque esse papel não repousa sobre alguma essência que lhes seja atribuída. A posição dos índios no Brasil de hoje e de amanhã desenhar-se-á na confluência de várias opções estratégicas, tanto do Estado brasileiro e da comunidade internacional quanto das diferentes etnias. Trata-se de parceria.

Socio-diversidade

Deixei por último uma questão crucial, a da chamada socio-diversidade. As "culturas" constituem para a humanidade um patrimônio de diversidade, no sentido de apresentarem soluções de organização do pensamento e de exploração de um meio que é ao mesmo tempo social e natural. Como fez notar Lévi-Strauss em uma conferência feita no Japão há alguns anos, nesse sentido a socio-diversidade é tão preciosa quanto a bio-diversidade. Creio, com efeito, que ela constitui essa reserva de achados na qual as futuras gerações poderão achar exemplos — e quem sabe novos pontos de partida — de processos e sínteses sociais já postos à prova. Este ponto de vista, por mais natural que nos possa parecer hoje, não é auto-evidente. Supõe ter caducado o modelo ingenuamente evolucionista que dominou nossa civilização durante mais de um século e que impregnou o senso comum. O "progresso" erigiu uma história particular, a nossa, em ponto de chegada da humanidade. Tivemos recentemente na USP uma conferência de Stephen Jay Gould em que ele enfatizou que o sucesso da cadeia evolutiva que "culminou" nos vertebrados e no homem dependeu apenas de uma loteria, não de uma necessidade. Nada havia de melhor, de mais adaptativo na cadeia que prosperou do que em várias outras cadeias que abortaram. Foi acaso e não necessidade. Com isso, perderam-se formas vivas, algumas muito promissoras. Se quisermos continuar a usar a evolução como paradigma, teríamos de avaliar também as nossas perdas sociais: processos desaparecidos e línguas mortas são, como as variedades botânicas extintas ou as cadeias evolutivas que abortaram, possibilidades aniquiladas.

Não se pense que há contradição entre esta perspectiva e a de que as culturas são entidades vivas, em fluxo. Quando se fala do valor da socio-

diversidade, não se está falando de traços e sim de processos. Para mantê-los em andamento, o que se tem de garantir é a sobrevivência das sociedades que os produzem. No início desta conferência mencionei que os sistemas multi-étnicos sobredeterminam os sistemas sociais: à lógica interna que os anima acrescentam uma lógica externa que os coloca em relação com outros sistemas. Mas do mesmo modo que o totemismo não dissolve as espécies vivas, tampouco o sistema multiétnico dissolve as sociedades tradicionais. No nosso mundo atual, ele é, pelo contrário, sua condição de sobrevivência.

Bibliografia

- BRAUDEL, Fernand - *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVe-XVIIIe siècle tome I*. Paris, Armand Colin, 1979, 544 pp.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela - *Os Direitos dos índios*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1987, 230 pp.
- CEDI - *Terras Indígenas no Brasil. Situação das Pendências Jurídico-administrativas das Terras Indígenas para o cumprimento do art. 67 das disposições transitórias da Constituição Federal*. 10.9.93, ms., 1993.
- DENEVAN, William - "The aboriginal population of Amazônia" In W. Denevan (ed.) - *The Native Population of the Americas*. The University of Wisconsin Press, 1976, pp.205-235.
- ELKINGTON, John - *Double dividends? U.S. Biotechnology and Third World Development*, WRI Paper 2, November, Washington DC, World Resources Institute, 1986.
- KLOPPENBURG Jr. Jack & VEGA, Tirso A. Gonzáles - *"Prohibido Cazar! Explotación Científica, Los Derechos Indígenas Y la Biodiversidad Universal"*. Comunicação ao "Encuentro Internacional Biotecnología, Recursos Genéticos y el Futuro de la Agricultura en los Andes", Comisión Coordinadora de Tecnología Andina, CCTA, Piura, Peru, 1992 (no prelo).

Encontros, assembléias e manifestações públicas: a organização dos povos indígenas

No final dos anos 80, principalmente após a promulgação da nova Constituição brasileira, surgiram diferentes organizações e associações indígenas. Conquistando espaços na mídia, local e nacional, estas organizações possibilitaram o surgimento de novos líderes e novas oportunidades de alianças, assumindo a interlocução na discussão e no encaminhamento de reivindicações, junto a órgãos do governo e outros movimentos sociais.

Foto Antônio Carlos Queiroz/CIMI



I Assembléia dos povos indígenas de Rondônia e Norte do Mato Grosso em Ji-Paraná, RO, 19 a 21/10/91.

Foto Egon Heck/CIMI



II Assembléia Geral das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, Manaus, AM, 16 a 19/4/90.

Foto Marco Aurélio Martins/Anaf-Ba



Apresentação do Praia Pankararé, durante a Semana do índio de 1989, no Shopping Piedade, Bahia.

Foto Egon Heck/CIMI



Manuel Moura discursa na Assembléia Geral das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, Manaus, AM, 17 a 21/4/89.

Foto Luis Santos Lobo/CIMI



Mobilização indígena para discussão do Estatuto do índio, realizada em Brasília, DF, 17 a 20/6/91.

Foto Egon Heck/CIMI



Assembléia dos Povos Makuxi, Roraima, 1984.

Assembléia dos Povos Makuxi, Roraima, 1984.

Foto Egon Heck/CIMI

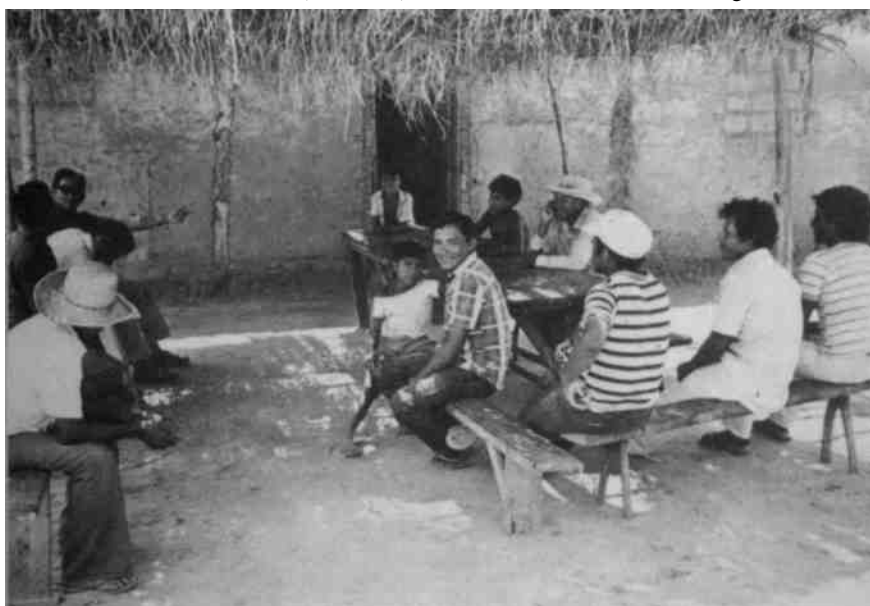




Foto Egon Heck/CIMI

II Assembléia Geral das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, Manaus, AM, 16 a 19/4/90.



Foto Egon Heck/CIMI

Assembléia Geral das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, Manaus, AM, 17 a 21/4/89.



VI Assembleia Geral da Associação dos Povos Indígenas de Roraima, São Marcos, RR, 24 a 28/11/93.

Foto Carlos Alberto Ricardo/Acervo ISA



II Assembleia dos Povos Indígenas do Rio Negro, São Gabriel da Cachoeira, AM, abril/87.



Encontro de Altamira, que reuniu diversas lideranças para discutir as barragens projetadas para o rio Xingu, Altamira, PA, 20 a 24/02/89.

6

PENSANDO AS ESCOLAS DOS POVOS INDIGENAS NO BRASIL: O MOVIMENTO DOS PROFESSORES • INDIGENAS DO AMAZON AS, RORAIMA E ACRE*

MARCIO FERREIRA DA SILVA
MARTA MARIA AZEVEDO

A Conquista dos povos indigenas at raves da Escola

A implantacao de projetos escolares para populacoes indigenas 6 quase tao antiga quanto o estabelecimento dos primeiros agentes coloniais no Brasil. A submissao politica das populacoes nativas, a invasao de suas areas tradicionais, a pilhagem e a destruigao de suas riquezas, etc. tern sido, desde o seculo XVI, o resultado de praticas que sempre souberam aliar metodos de controle politico a algum tipo de atividade escolar civilizatoria. Tais atividades escolares se desenvolveram de forma sistematica e planejada: os missionarios, que foram os primeiros encarregados desta tarefa, dedicaram a ela muita reflexao, tenacidade e esforco. O colonialismo, a educacao para os fndios e o proselitismo religioso sao praticas que tern, no Brasil, a mesma origem e mais ou menos a mesma idade.

Mas para que a empresa alcançasse os exitos almeçados, ficou claro que era fundamental o desenvolvimento de uma quarta atividade, de certa forma prd-requisito metodologico das demais: o estudo das lnguas indigenas, a primeira atividade de pesquisa sistematica de que se tern noticia em nosso pais. O primeiro vulto da linguística indigena no Brasil foi, sem diivida, o Pe. Jose

* Este artigo 6 fruto da condensacao de dois trabalhos: Silva, Marcio - "A Conquista da Escola", a ser publicado no periodico do INEP - EM ABERTO; Azevedo, Marta - "Escola Indigena: caso particular de Escola?" - comunicacao apresentada no Simposio O Piano Decenal e a Educacao Escolar Indigena, promovido pelo MEC, em agosto de 1994.

de Anchieta S.J. Anchieta veio para a América do Sul na segunda metade do séc. XVI, não apenas atraído pela tarefa de conversão dos gentios, mas também em busca dos ares tropicais. Explicamos: Anchieta era tuberculoso, e conta a lenda que cada vez que o piedoso padre tossia, nunca menos de dez tupinambás tombavam na sua frente. Mas sua produção intelectual, e não a sua prodigiosa coleção de bacilos, é o que nos interessa aqui.

Em 1595, Anchieta publicou a sua venerável *Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil*, instrumento com certeza fundamental para a elaboração do *Catecismo na Língua Brasileira*, que veio a luz em 1618. Esta obra talvez tenha sido um dos livros didáticos mais importantes da época, junto com o *Catecismo de Doutrina Cristã na Língua Brasileira da Nagao Kiriri*, publicado em 1698. Ainda no século XVII, precisamente em 1621, um colega de Anchieta, Pe. Luís Figueira, publicou um novo estudo da língua tupinambá, intitulado *Arte de Língua Brasileira*. Este trabalho pode ser considerado a primeira gramática pedagógica sobre uma língua indígena falada no Brasil. As gramáticas de Anchieta e Figueira foram inegavelmente os dois grandes marcos da pesquisa linguística aplicada à educação indígena (= a catequese) no período colonial. Se a obra de Anchieta foi escrita em estilo erudito e é muito mais rica em informações que a de Figueira, o trabalho deste último é mais didático e de fácil digestão para os educadores/catequistas da época. Alguns anos depois, Figueira em carne e osso foi digerido pelos Tupinambás do Maranhão.

Até o fim do período colonial, a educação indígena permaneceu a cargo de missionários católicos de diversas ordens, por delegação tácita ou explícita da Coroa portuguesa. Com o advento do Império, ficou tudo como antes: no Projeto Constitucional de 1823, em seu título XIII, art. 254, foi proposta a criação de "...estabelecimentos para a catequese e civilização dos índios. Como a Constituição de 1824 foi omissa sobre esse ponto, o Ato Adicional de 1834, art. 11, parágrafo 5, procurou corrigir a lacuna, e atribuiu competência às Assembleias Legislativas Provinciais para promover cumulativamente com as Assembleias e Governos Gerais "... a catequese e a civilização do indígena e o estabelecimento de colônias".¹

Com a República, o quadro não mudou significativamente no que diz respeito à educação escolar indígena. Mais uma vez se observa a inércia do Estado e o grande fluxo de missões religiosas encarregadas da tarefa educacional civilizatória. Em poucas palavras, desde a chegada das primeiras caravelas até meados do séc. XX, o panorama da educação escolar indígena foi um só, marcado pelas palavras de ordem "catequizar", "civilizar" e "integrar" ou, em uma capsula, pela negação da diferença. E não se pense que este paradig-

1. Este dispositivo pode ser considerado o ancestral jurídico do Decreto nº 26/91, em vigor, que transferiu a responsabilidade sobre as escolas indígenas da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para o Ministério de Educação, que atua através das Secretarias Estaduais e/ou Municipais de Educação; e também do projeto da nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB) em tramitação no Senado, que promove a descentralização (estadualização e/ou municipalização) das escolas indígenas.

ma e coisa do passado. Grande parte das escolas indígenas hoje em nosso país tem como tarefa principal a transformação do "outro" em algo assim como um "similar", que, por definição, é algo sempre inferior ao "original". Não é por outra razão, diga-se de passagem, que os currículos empregados nas escolas indígenas oficialmente reconhecidas sejam tão radicalmente idênticos aos das escolas dos não-indígenas. Fundamentalmente etnocêntricos, estes projetos tradicionais de educação escolar indígena têm encarado as culturas dos povos nativos como um signo inequívoco do "atraso" a ser combatido pela piedosa atividade civilizatória.

Com a chegada do Summer Institute of Linguistics² ao Brasil em 1956, o quadro se transformou apenas em seus aspectos mais superficiais e visíveis. Caracterizado pelo emprego de metodologias e técnicas distintas das que se desenvolviam até então, o "novo" projeto não escondia, como todos os seus predecessores, os mesmos objetivos civilizatórios finais. Fundado em teorias linguísticas completamente ultrapassadas nos centros metropolitanos de origem, mas praticamente desconhecidas na província acadêmica de países periféricos como o nosso, o modelo de educação indígena desenvolvido pelo S.I.L. fez muitos aliados e aliados nas universidades brasileiras.

Os objetivos do S.I.L., como dissemos há pouco, nunca foram diferentes dos de qualquer missão tradicional: a conversão dos gentios e a salvação de suas almas. Mas foram os seus meios e não os seus fins que fascinaram a plateia universitária brasileira e o setor público. No quadro deste modelo "alternativo", a questão não era mais abolir grosseiramente a diferença, mas sim domesticá-la. Não se tratava mais de negar às populações indígenas o direito de se expressarem em suas próprias línguas, mas de impor-lhes o dever de adotar normas e sistemas ortográficos gerados *in vitro* que, de resto, nunca funcionam muito bem. Neste quadro as línguas indígenas passaram a representar meios de "educação" desses povos a partir de valores e conceitos "civilizados". Ao invés de abolir as línguas e as culturas indígenas, a nova ordem passou a ser a documentação destes fenômenos em caráter de urgência, sob a alegação dos famigerados "riscos iminentes de desaparecimento". É a diferença deixou de representar um obstáculo para se tornar um instrumento do próprio método civilizatório.³

Neste sentido, não se deve esquecer que, não por acaso, a "escola-bílingue do S.I.L." é responsável pelo surgimento de um personagem essencialmente problemático e ambíguo, o "monitor-bílingue", que não é outra coisa senão um professor indígena domesticado e subalterno. O monitor bílingue foi "inventado" para ajudar os missionários/professores não-indígenas na tarefa de al-

2. O S.I.L. é um organismo ligado a uma fundação norte-americana cujo objetivo principal é a tradução da Bíblia em diferentes línguas. No Brasil, desde 1991, se intitula Sociedade Internacional de Linguística, cf. artigos de Leite, Y., Seeger, A., In *Religião e Sociedade* n. 7.

3. É evidente que domesticar a diferença não se opõe a negar a diferença: a domesticação é um método, enquanto a negação é um fim.

alfabetizar nas línguas indígenas. Muitas vezes esse monitor indígena servia também de informante sobre sua língua para os missionários, na tarefa da tradução da Bíblia, objetivo principal do S.I.L. E muito menos alguém que monitora do que alguém que é monitorado por um outro e, assim como os "capitães de aldeia"⁴, estão sempre prontos a servir a seus superiores civilizados.

A defesa desse modelo de escola bilingue (que utiliza as línguas indígenas como meio de alfabetizar) passou a ser preponderante nos meios indigenistas a partir da década de 70. Porém, muitas vezes a defesa pura e simples do bilinguismo, feita de maneira acética, acarreta problemas para os próprios professores e comunidades indígenas. Tomemos alguns exemplos:

Em julho de 1990, no último dia do III Encontro de professores indígenas do Amazonas e Roraima, ocasião em que se discutia a elaboração de um documento que encaminharia reivindicações a serem incorporadas na nova LDB, duas delegações de professores, uma do Alto Rio Negro e outra do Médio Solimões, manifestaram preocupação com o sentido do termo "bilingue". Este termo tornou-se frequente em diversos documentos sobre educação escolar indígena produzidos por entidades indigenistas e mesmo em projetos de leis, muitos deles elaborados com a assessoria de especialistas em línguas indígenas. A delegação do Alto Rio Negro ponderava que, por razões inerentes a



VII Encontro dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, outubro de 1994.

4. "Capitães de Aldeia" foi uma figura criada na época do Serviço de Proteção aos Índios, para servir de interlocutor entre a comunidade e o SPI e, posteriormente, a FUNAI. Hoje em dia, em várias regiões do Brasil, as lideranças indígenas se auto-intitulam capitães, e, não mais, pelo nome na língua nativa do grupo.

própria estrutura social da região, praticamente toda a população falava mais de uma "língua indígena"⁵. Estes índios indagavam-se perplexos qual das línguas tradicionalmente por eles faladas deveria ser eleita "a língua indígena" em suas escolas e qual (ou quais) deveria(m) ser esquecida(s), já que bilíngüe, no contexto da discussão sobre educação escolar sempre quer dizer uma língua indígena e o português.

Enquanto isso, a delegação do Médio Solimões manifestava uma preocupação oposta, enunciada da seguinte maneira: se as escolas indígenas devem ser bilíngües, o que fazer com as escolas indígenas dos povos que, por razões históricas, falavam exclusivamente o português? Casos como este não são anedóticos e excepcionais: a população indígena do Alto Rio Negro corresponde a cerca de dez por cento da população indígena global do país. Além disso, são muito numerosos os povos que, por força da violência exercida no passado pelas agências da sociedade brasileira, não tiveram outra alternativa senão o abandono de suas línguas tradicionais (este é o caso de muitos dos povos indígenas do nordeste).

Onde está o nó do problema? Precisamente no sentido que o adjetivo "indígena" adquiriu neste debate. Sabemos que a definição da categoria "índio", com base em critérios culturais, é bastante problemática.⁶ Mas é precisamente uma definição deste tipo que está subjacente à noção de língua indígena, acriticamente empregada por muitos até hoje. Afinal, língua indígena é a língua falada por um povo indígena e não vice-versa. E portanto, o português pode ser uma língua indígena, como é, por exemplo, o caso de alguns povos do Médio Solimões.⁷

Este modelo de escola indígena bilíngüe não é, portanto, novo. Não queremos dizer com isso que os povos indígenas não possam ler e escrever em suas línguas nativas e que possam aprender a fazer isso em suas escolas. Isto é um direito inquestionável e está assegurado pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, de 1989 (ainda em tramitação no Senado para sua ratificação no Brasil), e pela Constituição de 1988, em seu artigo 210. *Mas o que as escolas indígenas devem ou não ensinar é matéria cuja decisão depende exclusivamente dos povos indígenas para os quais elas existem.* Os objetivos dessas escolas devem ser discutidos e definidos pelas próprias comunidades onde estas estão localizadas. A experiência acumulada de mais de quatro séculos demonstra como programas de educação escolar indígena podem fazer estragos, quando estão sob controle de agências não-indígenas. São os povos indígenas, através de seus mecanismos políticos

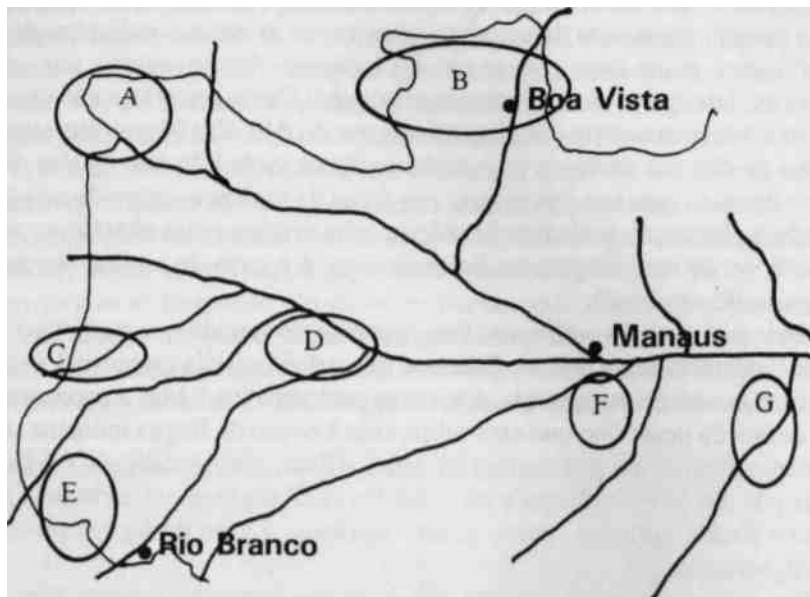
5. Sobre a relação entre multi-linguismo e estrutura social no Rio Negro, ver, por exemplo, os trabalhos de Jean Jackson e Christine Hugh-Jones.

6. Sobre este ponto, ver Carneiro da Cunha, M. 1987. Os Direitos do índio: Ensaio e Documentos. São Paulo, Brasiliense, pp 22-7.

7. Ver sobre os povos indígenas do Médio Solimões os trabalhos de Priscila Faulhaber: O Navio Encantado e Entrosando.

tradicionais, de suas organizações, de seus professores, etc. os únicos detentores do legítimo direito de decidir sobre o que deve acontecer ou não em suas escolas.

A escola conquistada pelos povos indígenas: o Movimento de Professores



- A = Alto Rio Negro
- B = Roraima
- C = Alto Solimões
- D = Médio Solimões
- E = Acre
- F = Madeira
- G = Baixo Amazonas

Nos últimos sete anos, professores indígenas dos estados do Amazonas, Roraima e Acre vêm realizando reuniões anuais para refletirem sobre questões relacionadas com a atividade educacional que desempenham. Em julho de 1988 realizou-se em Manaus o I Encontro dos Professores Indígenas do Amazonas e Roraima, promovido pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI).⁸ Este encontro procurou discutir as formas originais de educação de cada um dos povos lá representados, a necessidade de uma outra educação, formal, decorrente da situação de contato com a sociedade envolvente, e os tipos

8. O CIMI é um organismo da igreja católica, ligado à CNBB.

de escolas que os diversos povos indígenas estavam reivindicando. Neste encontro foi firmado um primeiro documento sobre estas questões. O segundo encontro, realizado no ano seguinte, também em Manaus, teve como objetivos a continuidade da troca de experiências e conhecimentos entre os professores indígenas, a discussão do que cada grupo estava fazendo para conseguir uma escola adequada às suas necessidades, e ainda as dificuldades enfrentadas nesse processo. Esse encontro reuniu cerca de quarenta professores, que firmaram um outro documento sobre a educação escolar indígena, que continha um conjunto de reivindicações básicas dos Professores Indígenas a serem contempladas na nova Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB), ainda em tramitação. Durante esse segundo encontro, os professores presentes resolveram formar uma comissão que se encarregasse de organizar a reunião do ano seguinte. Para isso escolheram representantes das diferentes regiões que compunham o movimento (ver mapa): Alto Rio Negro, Roraima, Alto Solimões, Médio Solimões, Baixo Amazonas. Depois de muita reflexão sobre o perfil e o funcionamento de uma comissão desse tipo, o movimento decidiu que não criaria nenhuma estrutura hierarquizada de representação. No encontro do ano seguinte, 1990, a comissão (denominada Comissão dos Professores Indígenas do Amazonas e Roraima - **COPIAR**) se dissolveu no início da reunião, voltando a ser composta no final do encontro. O sistema dessa comissão continua a ser o mesmo até hoje, e suas atribuições são a cada ano rediscutidas pelos professores durante as reuniões anuais.

Os encontros seguintes procuraram discutir formas alternativas de currículos e regimentos escolares. Em 1991, no IV Encontro, os professores indígenas firmaram uma Declaração com quinze pontos que foi, neste ano de 1994, rediscutida e novamente firmada, com pequenas modificações, contendo os princípios que norteiam este movimento (ver o box).

Durante os seus encontros periódicos, além de refletir sobre a elaboração de currículos e regimentos diferenciados e específicos, os professores procuraram encontrar soluções para os obstáculos que surgem neste processo. Nos dois últimos encontros (1993 em Boa Vista/RR e 1994 em Manaus/AM) temas como "culturas diversificadas" foram discutidos com o objetivo dos professores conhecerem elementos culturais dos diferentes povos que compõem o movimento, para que a interculturalidade do movimento seja também apropriada pelas escolas. Cumpre sublinhar ainda que as reuniões anuais de professores indígenas são eventos totalmente promovidos, organizados e gerenciados pela COPIAR, eleita em assembleia exatamente para este fim. É preciso dizer ainda que o movimento conta com o apoio de universidades (USP/ Grupo MARI, FUA/NEPE, UNICAMP/ Depto. de Antropologia), de entidades de apoio como o CIMI e de alguns órgãos estaduais e municipais de educação.

Declaração de Princípios

Os professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, dos povos Apurinã, Baniwa, Baré, Desano, Jaminawa, Kaxinawa, Kambeba, Kampa, Kocama, Kulina, Makuxi, Mayoruna, Marubo, Miranha, Munduruku, Mura, Piratapuaia, Shanenawa, Sateré-Maué, Tariano, Taurepang, Tikuna, Tukano, Wanano, Wapixana, Yanomami, reunidos em Manaus (AM), nos dias 16 a 20 de outubro de 1994, preocupados com a situação atual e futura das escolas indígenas reafirmam os seguintes princípios:

- 1. As escolas indígenas deverão ter currículos e regimentos específicos, elaborados pelos professores indígenas, juntamente com suas comunidades, lideranças, organizações e assessorias.*
- 2. As comunidades indígenas devem, juntamente com os professores e organizações, indicar a direção e supervisão das escolas.*
- 3. As escolas indígenas deverão valorizar as culturas, línguas e tradições de seus povos.*
- 4. E garantida aos professores, comunidades e organizações indígenas a participação paritária em todas as instâncias consultivas e deliberativas de órgãos governamentais responsáveis pela educação escolar indígena.*
- 5. E garantida aos professores indígenas uma formação específica, atividades de atualização e capacitação periódica para o seu aprimoramento profissional.*
- 6. E garantida a isonomia salarial entre professores índios e não-índios.*
- 7. E garantida a continuidade escolar em todos os níveis aos alunos das escolas indígenas.*
- 8. As escolas indígenas deverão integrar a saúde em seus currículos, promovendo a pesquisa da medicina indígena e o uso correto dos medicamentos alopáticos.*
- 9. O Estado deverá equipar as escolas com laboratórios onde os alunos possam ser treinados para desempenhar papel esclarecedor junto às comunidades no sentido de prevenir e cuidar da saúde.*
- 10. As escolas indígenas serão criativas, promovendo o fortalecimento das artes como formas de expressão de seus povos.*
- 11. E garantido o uso das línguas indígenas e dos processos próprios de aprendizagem nas escolas indígenas.*
- 12. As escolas indígenas deverão atuar junto às comunidades na defesa, conservação, preservação e proteção de seus territórios.*
- 13. Nas escolas dos não-índios será corretamente tratada e veiculada a história e cultura dos povos indígenas brasileiros, afim de acabar com os preconceitos e o racismo.*
- 14. Os Municípios, os Estados e a União devem garantir a educação escolar específica às comunidades indígenas, reconhecendo oficialmente suas escolas indígenas de acordo com a Constituição Federal.*
- 15. A União deverá garantir uma Coordenação Nacional de Educação Escolar Indígena, interinstitucional com participação paritária de representantes dos professores indígenas.*

O Movimento dos Professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre é, a cada ano que passa, mais forte e expressivo, e desempenha um indiscutível papel de vanguarda.⁹ Um dos efeitos mais notáveis destes eventos é, sem dúvida, a irradiação da reflexão e da discussão sobre escola indígena em diversas populações locais de professores, como a dos Sateré-Mawé e a dos Mura, e organizações regionais como a dos professores indígenas de Roraima. Além disso, encontram-se em fase de discussão ou implementação organizações do mesmo tipo nas regiões do Alto Rio Negro e do Médio Solimões. Os professores indígenas Tikuna talvez tenham sido os primeiros a se organizar e, de uma certa forma, inspiraram todos os outros.¹⁰

Em resumo, o que importa principalmente ao movimento dos professores indígenas do AM, RR e AC hoje é precisamente a luta pelo direito dos povos indígenas terem em mãos o poder sobre as escolas que se desenvolvem em suas áreas, uma vez que constituem instrumentos imprescindíveis na construção de seus destinos.

Levantamento realizado no VII Encontro dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre, outubro de 1994:

| Regiões da Amazônia | N. de prof. indígena | N. de alunos | Média de aluno/prof. | prof. indíg. nos Encontros | Total de Crescimento* alunos/ | 93 a 94 prof. part. |
|---------------------|----------------------|--------------|----------------------|----------------------------|-------------------------------|---------------------|
| R. Negro | 450 | 10.350 | 23 | 38 | 874 | 17,8% |
| Alto Sol. | 188 | 5.640 | 30 | 30 | 900 | 12,5% |
| Méd. Sol. | 20 | 460 | 23 | 16 | 368 | |
| Madeira | 36 | 972 | 27 | 15 | 405 | 5,8% |
| Baixo Am. | 72 | 1.512 | 21 | 22 | 483 | 14,2% |
| Roraima | 243 | 5.280 | 21 | 87 | 1.827 | 3,4% |
| Acre | 58 | 1.044 | 18 | 16 | 288 | 205% |
| Total | 1.067 | 25.258 | - | 224 | 5.145 | - |

* porcentagem referente ao crescimento da participação dos professores nos Encontros.

A escola dos povos indígenas e seus projetos de futuro: autonomia

Na esfera jurídica o quadro mudou significativamente nos últimos anos: conquistas como os capítulos 210, 215 e 231 da Constituição Federal de 1988, e suas conseqüências para as escolas indígenas têm sido extremamente im-

9. Convém assinalar aqui que este movimento de professores indígenas foi tema de estudo da dissertação de mestrado de Mariana K. L. Ferreira (Da Origem dos Homens à Conquista da Escrita. Dissertação de Mestrado, USP, Depto. de Antropologia, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social) e que vem sendo atualmente tema de uma outra pesquisa de mestrado desenvolvida pela pedagoga e indigenista Rosa H. Dias da Silva (USP-Faculdade de Educação).

10. Há uma série de marcas no Movimento de Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre que permitem constatar uma forte influência das reflexões elaboradas pelos professores indígenas Tikuna durante a década de oitenta. Sobre esta experiência (e estas marcas), ver especialmente Leite, Arlindo, 1994. *Educação Indígena Tikuna: livro didático e identidade étnica*. Dissertação de mestrado, UFMT-IE-Programa de Pós-Graduação em Educação.

portantes nesse processo. Mas na prática tudo parece continuar como antes: a grande maioria dos programas de educação indígena em curso ou em fase de implantação em nosso país parecem dar as costas aos artigos constitucionais vigentes. Para que este panorama possa sofrer uma mudança substancial será preciso, antes de mais nada, a promoção de campanhas educativas que tenham por objetivo combater a ignorância e o preconceito em relação aos povos indígenas¹¹. Campanhas que tenham como alvo não apenas a sociedade civil mas principalmente o setor público (federal, estadual e municipal), infelizmente ainda sem uma compreensão adequada da questão.

Os direitos indígenas garantidos pela Constituição são violados a todo momento nas escolas indígenas (e fora delas) porque, em muitos casos, estes programas de educação escolar são desenvolvidos por agências francamente anti-indígenas. Os assessores e técnicos em educação escolar indígena, assim como suas agências (do governo e das ONGs), precisam compreender, antes de mais nada, o que são organizações sociais, costumes, crenças e tradições dos povos indígenas, tal como está disposto no art. 231 da Constituição. Em outras palavras, assessores e técnicos em educação escolar indígena não podem prescindir de lições fundamentais de teoria antropológica e de etnologia sul-americana. Caso contrário, os programas de educação escolar indígena poderão ser pautados por uma ideologia de indianidade genérica, onde noções como organizações sociais, costumes, crenças e tradições dos povos indígenas são desprovidas de um sentido mais profundo e tomadas como detalhes pitorescos.

Além disso, é fundamental que o governo federal, estados e municípios apoiem a realização de encontros periódicos de professores indígenas coordenados por eles mesmos, sem prejuízo dos cursos de formação (tal como prevê a "Declaração de Princípios", supra). Se o movimento de professores indígenas adquiriu maior visibilidade em certas regiões que em outras, isso aconteceu porque naqueles lugares os encontros de professores são atividades que se desenvolvem de modo mais sistemático. E a diferença principal entre "encontro de" professores indígenas e "cursos para" professores indígenas é que nos segundos, os professores indígenas são sempre alunos, enquanto que, nos primeiros, os professores indígenas são finalmente professores.

A expressão "professores indígenas", no contexto atual da discussão sobre educação escolar indígena, tem um único sentido: não pretende caracterizar uma classe particular de professores. São, ao contrário, professores no sentido pleno, que são ao mesmo tempo baniwa, tikuna, guarani, etc..., e que, portanto, se preocupam, enquanto professores, com todas as dimensões da educação escolar, e ainda, enquanto membros de totalidades sociológicas diferentes da nossa, com a situação atual, os projetos e o destino de seus povos:

11. cf. Lopes da Silva, M.A., 1993. "Balanço Crítico da situação atual da educação escolar indígena no Brasil". *Boletim da ABA* n? 16.



Delegação do Rio Negro trabalhando durante o VII Encontro. Ao centro, prof. Sebastião Duarte Tukano, representante da COPIAR no Comitê de Educação Indígena do MEC.

totalidades e não partes que se relacionam com a sociedade brasileira de forma bastante complexa. Povos com sócio-lógicas e com projetos sociais que, em muitos aspectos essenciais, independem de sua relação com o Estado e as diversas agências da nossa sociedade. Não se trata aqui de defender um ponto de vista ingênuo e ultrapassado de que as culturas indígenas são fenômenos estáticos e que as relações (históricas e atuais) resultantes do contato dos povos indígenas com o ocidente são variáveis que podem ser negligenciadas em nossas análises. Trata-se, isso sim, de não se contentar com um ponto de vista simplório que reduz uma cultura a sinais diacríticos de diferença, totalidades a partes, a Antropologia a teorias de identidade étnica ou social. Aí está o "X" do problema. Sabemos, como educadores, que onde quer que exista escola, ela sempre é parte de um projeto que a transcende. Escolas não são jamais organismos fechados em si mesmos, mas essencialmente fenômenos cujos contornos são definidos por sua relação com a exterioridade. Dito de outra maneira, não há escola senão como instrumento de produção e reprodução do *socius*. Assim, por exemplo, as escolas tradicionais aztecas formavam sacerdotes e guerreiros para o seu funcionamento e sua continuidade. Assim também, nossa escola produz médicos, advogados, técnicos agrícolas, etc, porque nossa sociedade depende destes trabalhos. Pensar a escola indígena sem a consideração da relação entre esta instituição e a divisão do trabalho tal como se define na sociedade em que está inserida (o seu projeto social) parece ser de uma ingenuidade comprometedora. Este ponto vem preocupan-



Delegação Yanomami apresentando o resultado de seus trabalhos durante o VII Encontro de Professores Indígenas.

do os professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre nos últimos anos, já que muitas escolas da região são como portas de saída de indígenas de suas comunidades.

Os missionários salesianos do Rio Negro, por exemplo, sempre tiveram muito claro esta questão em seus projetos escolares. Apenas as escolas indígenas não tinham qualquer compromisso com os povos indígenas da região, mas com as demandas da sociedade amazonense. Por isso, os internatos indígenas do Rio Negro produziam técnicos e empregadas domésticas, que se viam, depois de formados, obrigados a abandonar as áreas indígenas em busca de um serviço em Manaus. Um dos maiores desafios da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) hoje tem sido justamente reverter o êxodo das populações indígenas, de suas áreas para os núcleos urbanos. E não se venha dizer que as escolas da região nada têm a ver com isso.

As questões acima enunciadas conduzem a reflexão sobre educação escolar indígena ao que acreditamos ser hoje o seu dilema principal: *as possibilidades de uma escola indígena autônoma*. Os programas de educação escolar que não encararem este ponto com seriedade não serão, neste aspecto crucial, muito melhores que as velhas escolas missionárias que, pelo menos, sabiam o que estavam fazendo.

Especificidade e diferenciação são atributos necessários para uma escola indígena adequada, mas não são condições suficientes para uma escola indígena autônoma: é necessário ainda assegurar o direito dos povos indígenas

a associarem verdadeiramente as suas escolas aos seus projetos de presente e futuro. Em outras palavras, é preciso assegurar que os povos indígenas tenham o controle efetivo de suas escolas (os artigos 1^o, 2^o e 4^o da Declaração de Princípios [ver supra] sublinham justamente este ponto). Caso contrário, as escolas continuarão a ser um desastre, ou, na melhor das hipóteses, uma ameaça potencial para estes povos. Episódios recentes como a demissão em massa de professores indígenas Tikuna (da região do Alto Solimões/ AM) e Guarani/Kaiová (do Mato Grosso do Sul) de escolas indígenas controladas por órgãos públicos, contra o desejo das comunidades envolvidas, motivadas por divergências de concepções sobre o que deveria acontecer ou não acontecer nas escolas, mostram inequivocamente o que os povos indígenas podem de fato esperar de suas escolas, enquanto estas forem também escolas controladas pelo poder público.

Evidentemente não se trata de eximir o poder público do dever de manter as escolas indígenas. Mas no caso particular dessas escolas, será preciso delinear com muito cuidado os limites deste poder sobre os programas de educação escolar indígena e, conseqüentemente, sobre os destinos destas sociedades.

A conquista da escrita pelos povos indígenas

É no processo de escolarização formal que a escrita passa a ser difundida entre as sociedades indígenas. Esta educação escolar, introduzida pelos brancos em função do contato, se contrapõe à educação propriamente indígena, aquela que inclui os diferentes processos tradicionais de socialização, específicos a cada povo indígena.

Com a nova Constituição, os índios passaram a ter direito a uma escola com características específicas, que valorize o conhecimento tradicional vigente nestas sociedades e lhes forneça instrumentos para enfrentar o contato com outras sociedades. Para isto é necessário o desenvolvimento de currículos específicos; calendários que respeitem as atividades tradicionais dos grupos indígenas; metodologias de ensino diferenciadas; publicação de materiais didáticos em línguas indígenas e formação especializada de índios para que eles se tornem professores indígenas.



Foto Jussara Gruber

Crianças Ticuna assistem aula na escola indígena.

Mulher Avá-Canoeiro desenha aviões que sobrevoam seu território. Foto André Toraf



Meninas Xikrin voltando da escola localizada em sua aldeia.

Foto Lux Vidal



Foto Darcy Ciconetti/CIMI



Rapazes Guarani anotam o resultado de suas discussões durante a II Assembléia Guarani realizada em São Paulo, em 1991.

Foto Luís Donisete B. Grupioni



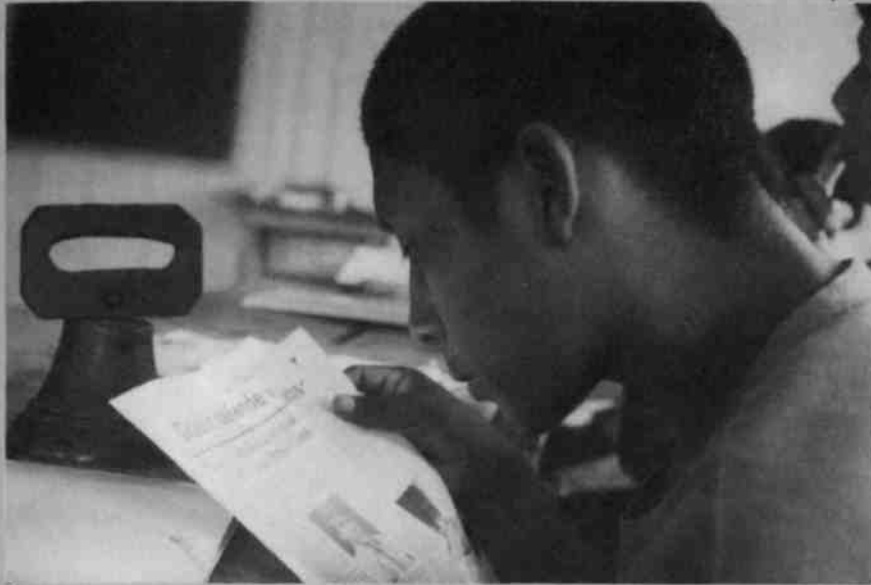
Professoras Terena durante um curso de formação de professores indígenas.

Foto Luís Donisete B. Grupioni



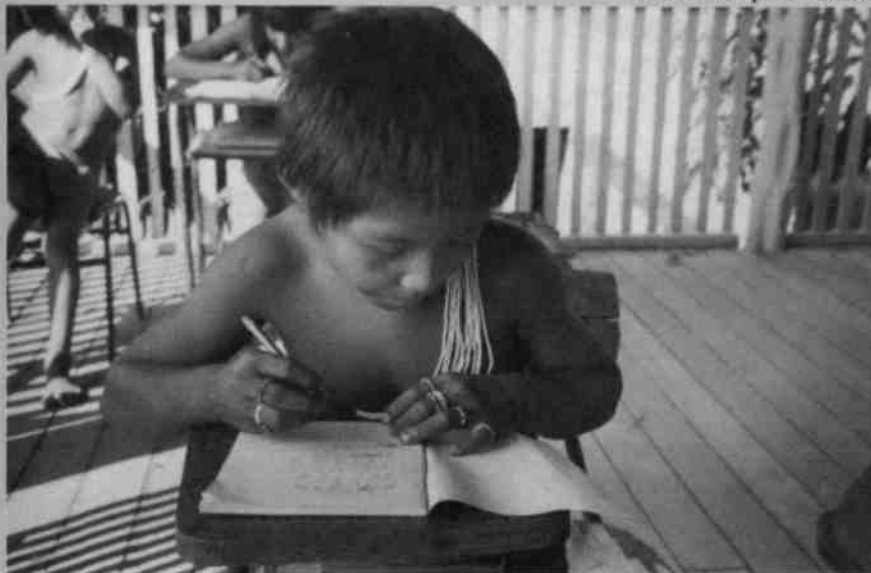
Menina Zo'é, membro de um grupo recém-contactado, desenha motivos que aplica nas flechas usadas pelos homens de seu grupo, a pedido do antropólogo.

Foto Luís Donisete B. Grupioni



Índio Suruí lê um texto durante o I Encontro de Professores Indígenas de Rondônia.

Foto Dominique T. Gallois



Criança Waiãpi faz exercícios na escola indígena, cujos professores são Waiãpi.

Foto Marcos Santilli

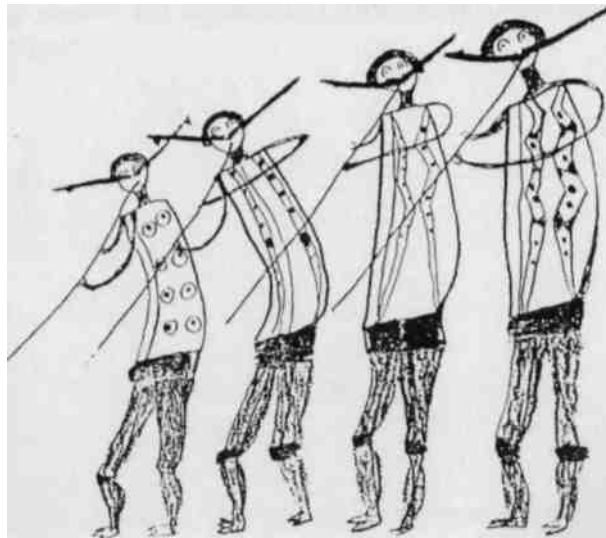


Menino Tukano estuda na escola mantida pelos missionários salesianos.

Parte II

As sociedades indígenas na história, na cultura e na literatura brasileiras

DESENHO MEHINAKU



Apresentação

Para uma revisão de idéias e fórmulas consagradas e enrijecidas pelo uso e pelo tempo, aceitas e repetidas sem discussão, reunimos nesta segunda parte do livro uma série de ensaios que abordam temas clássicos como o da contribuição dos povos indígenas à cultura brasileira, os índios na história (e na pré-história) do país e a imagem dos índios na literatura brasileira. Os temas são aqui retomados criticamente e sua análise incorpora prismas e resultados recentes de pesquisas e conquistas teóricas acadêmicas que precisam urgentemente sair dos muros das universidades e ganhar o mundo, já que possibilitam novas visões desse mesmo mundo, mais interessantes, mais dinâmicas e menos simplistas.

De que modo a historiografia e a literatura construíram imagens dos índios que falam mais a respeito da sociedade nacional (e ocidental) que dos próprios índios? Por que processos e meandros se dá esta redução do Outro ao mesmo, de que já falava um célebre antropólogo? Como apreender o movimento dos povos indígenas na história e percebê-los como sujeitos desses processos (sem acorrentá-los no gueto da história dos vencidos)? De que modo pensar as contribuições dos índios ao país não só através de itens e fragmentos deixados no passado, mas como interlocutores e concidadãos do presente e do futuro? Eis algumas das questões que norteiam os ensaios que se lerão a seguir.

7

OS ÍNDIOS ANTES DE CABRAL: ARQUEOLOGIA E HISTÓRIA INDÍGENA NO BRASIL

EDUARDO GÓES NEVES

Introdução

É uma verdade estabelecida para a maioria dos brasileiros que a história do país foi inaugurada em 22 de abril de 1500. O que aconteceu antes disso, domínio da "pré-história", seria um pouco vago e na verdade irrelevante para o posterior desenvolvimento do Brasil, merecendo poucas páginas nos livros didáticos. Ao contrário dos países da América Espanhola onde "conquista" é o termo utilizado para designar a ocupação européia, tal processo é no Brasil conhecido como "descobrimento", o que revela o preconceito e desconhecimento sobre as populações indígenas do Brasil e sua história.

A imagem das sociedades indígenas comum ao público em geral é estática: indivíduos vivendo em pequenas aldeias isoladas na floresta, representando um passado remoto, uma etapa evolutiva de nossa espécie. Enfim, populações sem história. Nada mais errado. Sabe-se hoje que os povos indígenas que habitam o continente Sul Americano descendem de populações que aqui se instalaram há dezenas de milhares de anos, ocupando virtualmente toda a extensão desse continente. Ao longo desse período essas populações desenvolveram diferentes modos de uso e manejo dos recursos naturais e diferentes formas de organização social, o que é atestado pelo crescente número de pesquisas arqueológicas realizadas no Brasil e países vizinhos.

O objetivo deste trabalho é apresentar uma breve síntese dos conhecimentos atualmente disponíveis sobre a história do Brasil pré-colonial - ou pré-história do Brasil. Essa apresentação será feita da seguinte forma: primeiramente se-

rão discutidos a natureza e objetivos da arqueologia bem como a potencial contribuição dessa disciplina para os estudos de história indígena. Em seguida, os dados arqueológicos serão apresentados e discutidos em uma perspectiva cronológica, desde a primeira ocupação humana das Américas até o período colonial.

Campo e objetivos da arqueologia

Nem história nem antropologia, mas uma disciplina com objeto de estudo e objetivos próprios, a arqueologia tem como meta compreender a estrutura, funcionamento e os processos de mudança de sociedades do passado, a partir do estudo dos restos materiais produzidos, utilizados e descartados pelos indivíduos que compunham essas sociedades.

A cultura material é o objeto de estudo por excelência da arqueologia. Entendida como qualquer segmento do meio físico socialmente apropriado e ao qual são atribuídos uma forma e uma função (Bezerra de Meneses 1983), a definição de cultura material aqui adotada inclui tanto objetos apreensíveis como um vasilhame cerâmico ou um machado de pedra polida, quanto elementos da paisagem, como um muro, uma estrada, ou uma roça.

O foco e os objetivos da arqueologia a colocam como uma ciência humana, mas é importante que se considere seu caráter multidisciplinar, já que ela se situa em uma interface com as ciências naturais. Assim, além de uma boa

Foto Paulo de Blasis



O trabalho de escavação é uma atividade minuciosa e demorada que envolve o registro preciso de vestígios encontrados no sítio arqueológico. Exumação de um esqueleto humano encontrado no litoral norte do Rio de Janeiro pela equipe do Museu Nacional/UFRJ.

formação antropológica, são necessários aos arqueólogos conhecimentos, ao menos instrumentais, de elementos de, dentre outras disciplinas, geomorfologia, pedologia, geologia e ecologia, já que diferentes processos naturais, como erosão, sedimentação ou fossilização são partes ativas na formação do registro arqueológico.

Um sítio arqueológico é o resultado de uma ou mais intervenções em um determinado espaço por uma população no passado. Esse espaço pode ser um abrigo sob rocha, o topo de uma colina, uma planície aluvial, uma praia, etc. As formas e o tempo da intervenção variavam: uma cidade, uma aldeia habitada por vários anos, um acampamento de caça ocupado por algumas horas, um cemitério, um santuário visitado durante décadas por sucessivas gerações... Como resultado dessas ocupações ficam os restos materiais ou as evidências indiretas das atividades ali realizadas: fragmentos cerâmicos, lascas de pedra, lâminas de machado, pontas de projétil, conchas, restos de plantas, ossos, carvões, manchas escuras de fundos de cabanas, etc. Após abandonados, esses objetos sofrem a ação de agentes naturais e humanos - enxurradas, buracos de tatu, cupinzeiros, raízes, a abertura de uma estrada - que em alguns casos modificam sua distribuição original de deposição.

Não deixa assim de ser irônico que um dos símbolos mais fortes da arqueologia junto ao público, Pompéia, represente na realidade uma exceção, uma anomalia em termos das condições regulares de preservação e apresentação de um sítio arqueológico (Binford 1981). Isso porque em Pompéia a repentina erupção do Vesúvio tomou os habitantes de surpresa e o que se encontra preservado no sítio são cenas congeladas do cotidiano, como se uma fotografia aérea em raio X tivesse penetrado todas as casas, oficinas e mercados e fornecesse um instantâneo daquela comunidade naquele determinado momento.

Alguns tipos de sítios, como grutas e abrigos sob rocha, são consistentemente reocupados, não sendo incomum que apresentem registro de milhares de anos de ocupações contínuas ou descontínuas. É também freqüente encontrarem-se pequenos lugarejos, povoados ou mesmo cidades construídos sobre sítios arqueológicos ou antigas aldeias indígenas, reocupações que não são aleatórias, mas reflexo do acerto dos critérios - topográficos, proximidade de cursos d'água, defensivos, etc - usados pelas populações pré-coloniais na escolha de seus locais de assentamento.

Quando descoberto, o sítio arqueológico se apresenta como uma unidade estática, um conjunto de objetos e estruturas com distribuição mais ou menos aleatória, vertical e horizontalmente. Enfim, um fenômeno do presente que contém no entanto o produto de atividades dinâmicas realizadas no passado. O processo de descrição, análise e interpretação dos vestígios arqueológicos é nada mais que uma tentativa de se reconstituir ao menos algumas dessas atividades dinâmicas do passado - e se possível seu contexto sócio-cultural - a partir da realidade estática dos sítios arqueológicos.

Escavação de uma estrutura de pedras que delimita uma antiga fogueira no vale do Ribeira,

Foto Paulo de Blasis



São Paulo. A mudança na coloração do solo, a forma ovalada da estrutura e a não existência deste tipo de rocha no local são evidências de que o conjunto encontrado no sítio arqueológico foi uma fogueira no passado.

Arqueologia e História Indígena

O impacto da conquista européia sobre as populações nativas das Américas foi imenso. Não existem números precisos, mas há estimativas indicando que a população nativa do continente chegava, à época da conquista, a mais de cinquenta e três milhões de pessoas, sendo que só a bacia Amazônica teria mais de cinco milhões e seiscentos mil habitantes (Denevan, 1992: xxviii). Tais figuras não são no entanto aceitas unanimemente, já que os documentos usados para a elaboração dessas estimativas - crônicas de viajantes e oficiais das coroas, relatos de missionários, sítios arqueológicos - dão margem a estimativas bastante diferentes.

Independentemente das figuras que se aceite, é certo que dezenas de milhares de pessoas morreram por causa do contato direto e indireto com os europeus e as doenças por eles trazidas. Doenças hoje banais como gripe, sarampo ou coqueluche, e outras mais graves como tuberculose ou varíola mostraram-se letais às populações nativas, que não tinham imunidade natural a esses males. O grau e a intensidade da transmissão de doenças não foi uniforme, mas uma variável de diferentes fatores como as formas de organização social e econômica, o tipo de dieta, a localização dos assentamentos, etc. Obviamente, as sociedades imediatamente atingidas foram aquelas que ocupavam as áreas ini-

cialmente ocupadas pelos europeus ou aquelas localizadas ao longo das rotas de penetração no interior, como, respectivamente, o litoral e o baixo Amazonas. No entanto, a existência de extensas redes de comércio abrangendo grandes áreas (Porro, 1985) possibilitava a transmissão de epidemias a populações que não tinham contato direto com os europeus.

Face à ruptura demográfica e social promovida pela conquista, foi sugerido que os padrões de organização social e de manejo dos recursos naturais das populações indígenas que atualmente ocupam o território brasileiro não seriam representativos dos padrões das sociedades pré-coloniais (Roosevelt, 1989, 1991). De fato há atualmente, por exemplo, apenas um grupo indígena numeroso localizado na calha do Amazonas brasileiro, os Ticuna do alto Solimões. No entanto, a falta de pesquisas arqueológicas e bioantropológicas que tenham como foco o impacto do contato sobre as populações impedem que possamos ter no momento uma noção equilibrada sobre as mudanças provocadas pela colonização. Tais pesquisas podem fornecer dados sobre, por exemplo, o tamanho e densidade de ocupação das antigas comunidades, as estratégias de manejo dos recursos naturais e o estado de saúde das populações indígenas nos períodos imediatamente anterior e posterior ao contato.

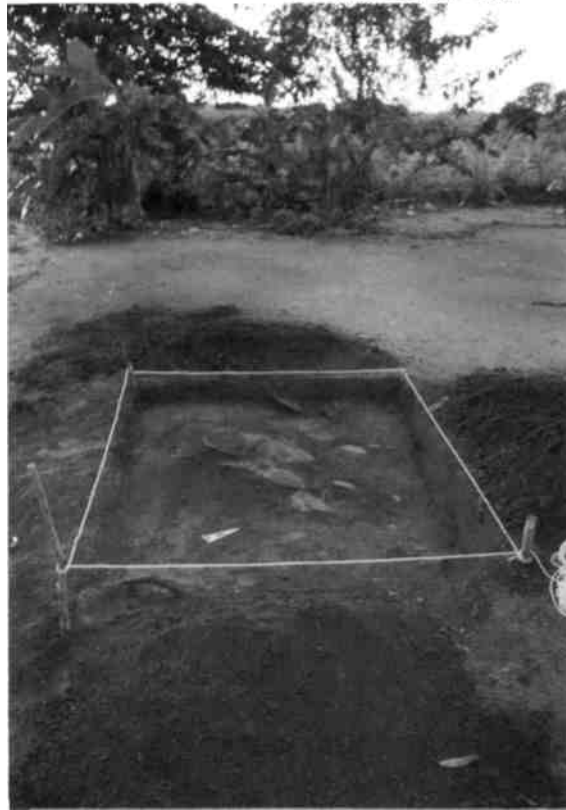
Os vestígios arqueológicos são importantes documentos para o estudo da história indígena, apesar de ainda existirem no Brasil poucas pesquisas onde arqueologia, antropologia cultural e etnohistória estejam sistematicamente integradas já em sua concepção¹. A falta de trabalhos com esse foco só tende a reforçar a tendência, já esboçada no início deste texto, de se pensar que a história das populações indígenas está apenas ligada à expansão dos europeus pela América do Sul (Wolf, 1982).

Existem duas fontes documentais principais utilizadas nos estudos de história indígena no Brasil: de um lado, os diferentes tipos de documentos escritos produzidos em diversos contextos pelos colonizadores europeus e seus descendentes; do outro, as tradições orais e a mitologia das populações indígenas². Ambos os grupos de documentos apresentam um expressivo potencial informativo, conforme o atestado pela boa qualidade da literatura sobre história indígena que tem surgido nos últimos anos. Existem porém condições, inerentes à própria natureza desses documentos, que colocam limites à sua utilização. Para os documentos escritos o limite óbvio é o ano de 1500, mas essas fontes podem também ser vagas com relação a, por exemplo, o tamanho, densidade e localização dos assentamentos, a composição das

1. Os trabalhos da arqueóloga Irmhild Wüst entre os índios Bororó do Brasil central são uma brilhante exceção a essa regra (1992). Há também dois trabalhos ainda em andamento, um na bacia do alto Xingu (M. Heckemberger) e outro na bacia do alto rio Negro (E. Neves).

2. Duas publicações recentes do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo apresentam possibilidades de usos desses tipos documentos. Uma delas é a transcrição de um manuscrito do século XVIII que traz informações relevantes sobre o aprisionamento de índios dos rios Negros e Japurá (Meira, 1994). A outra publicação é uma reconstituição de parte do processo de migração dos Waiãpi a partir da tradição oral desses índios (Gallois, 1994).

Foto Eduardo Neves



Fragmentos cerâmicos evidenciados em escavação em Iauaretê, na Bacia do Rio Uaupés, Amazonas. O sítio arqueológico é uma antiga aldeia dos índios Tariano, ocupada há cerca de 100 anos, apresentando vestígios de que, nesta época, os índios já tinham contatos com representantes da sociedade nacional.

unidades domésticas, etc. Para a tradição oral e a mitologia indígenas, o limite é a dificuldade de se identificar ou alinhar cronologicamente os eventos narrados, já que esses discursos são gerados dentro de uma concepção do tempo variável e própria a cada sociedade em particular.

Periodização da história pré-colonial no Brasil

O sistema de periodização utilizado pelos arqueólogos que trabalham nas Américas é diferente dos sistemas propostos no século passado por Thomsem, Lubbock e de Mortillet, ainda em linhas gerais utilizados para a ordenação dos períodos da pré-história do velho mundo. Apesar de tentativas abortadas no século passado (Meltzer, 1991), não se usam termos como "paleolítico", "idade da pedra" ou "idade dos metais" em arqueologia americana. O siste-

ma aqui empregado é adaptado do esquema originalmente proposto em 1958 por Gordon Willey e Philip Phillips.

Como qualquer sistema classificatório que se proponha global, o de Willey e Phillips peca pela vaguidade e não é adotado unanimemente (Prous, 1991: 109). Ele tem, no entanto, a vantagem de ser amplamente utilizado e portanto possibilitar a ordenação e comparação dos dados em uma escala continental, mesmo que não se compartilhe dos princípios evolucionistas de seus autores.

Os estágios relevantes a essa apresentação, definidos a partir de critérios econômicos - padrões de uso dos recursos naturais - e cronológicos - mudanças nas temperaturas médias do planeta, são os seguintes: paleoíndio, arcaico e formativo (modificado de Willey e Phillips, 1958: 75). Fique bem claro porém que esses estágios não são mutuamente exclusivos, nem tampouco representam etapas evolutivas lineares.

O *paleoíndio* foi definido como "o estágio de adaptação de sociedades imigrantes às condições climáticas e fisiográficas glaciais tardias e pós-glaciais iniciais no novo mundo" (Willey e Phillips, 1958: 80). Em outras palavras, esse período corresponde ao intervalo que se estende desde as primeiras ocupações do continente americano até o final do Pleistoceno, há cerca de 10.000 anos, uma época marcada pelo aumento das temperaturas médias do planeta e pelo fim das glaciações. As evidências disponíveis para o paleoíndio - em sua maioria compostas por artefatos de pedra lascada - indicam uma diversidade de modos de aproveitamento dos recursos naturais: havia populações de caçadores especializados de grandes animais e também grupos que faziam uso variado de um número maior de recursos. Tal variabilidade estava ligada às condições ecológicas específicas de cada região ocupada por essas populações (Dillehay et alli, 1992).

O *arcaico* também inclui populações de caçadores, mas nesse caso adaptados às condições climáticas mais próximas das atuais (Willey e Phillips, 1958: 107). As ocupações arcaicas situam-se cronologicamente dentro do Holoceno, um período geológico que se estende desde há 10.000 anos até o presente. Com a extinção de vários dos animais caçados pelos seus ancestrais paleoíndios, as populações arcaicas adotaram estratégias adaptativas mais diversificadas que incluíam a exploração de recursos aquáticos como moluscos, a caça de pequenos animais e o manejo e domesticação de várias espécies de plantas.

O *formativo* foi definido "*pela presença de agricultura ou qualquer outra economia de subsistência de eficiência comparável, e pela integração bem sucedida dessa economia a ocupações sedentárias em aldeias*" (Willey e Phillips, 1958: 146). A prática da agricultura e a redução do nomadismo tiveram como consequência um aumento populacional significativo, e conseqüentemente o aumento da densidade demográfica.

O Paleoíndio: os primeiros habitantes.

A espécie à qual pertencem todos os outros seres humanos, incluindo os

índios americanos, é *Homo sapiens**, cuja origem se deu na África há cerca de 100.000 anos. Os índios americanos descendem assim de populações advindas de outros continentes, provavelmente a Ásia, que aqui se se fixaram em um período ainda indeterminado. Pode-se afirmar, portanto, que o continente americano passou por pelo menos dois processos distintos de ocupação humana: o primeiro, quando o continente era ainda desabitado, corresponde às migrações dos ancestrais dos índios; o segundo, bem mais recente, corresponde à conquista européia.

Não existe consenso entre os arqueólogos quanto à antigüidade da ocupação humana na América do Sul, mas há uma tendência a que se revejam idéias anteriormente aceitas sobre esse tema. O ponto de vista tradicional favorece a idéia de uma ocupação relativamente recente do continente por populações advindas da América do Norte via istmo do Panamá há não mais de 12.000 anos (Meltzer, 1989). No entanto, resultados de pesquisas recentes têm levado a que se reconsidere essa hipótese, e alguns autores defendem a idéia de que o continente já era ocupado há mais de 30.000 anos (Guidon, 1992, Prous, 1991).

As paisagens encontradas pelos primeiros habitantes da América do Sul eram bastante diferentes das atuais. Durante o período Pleistocênico - que durou de 4.000.000 a 10.000 anos AP (antes do presente) - as temperaturas médias do planeta oscilaram bastante. No final do Pleistoceno houve pelo menos dois períodos de redução significativa de temperatura na América do Norte, um de 80.000-75.000 a 65.000-45.000 AP; e outro de 25.000-23.000 a 14.000-10.000 AP (Fagan, 1987, Wright, 1991). Em pelo menos dois períodos, o nível do mar baixou a ponto de emergir uma ligação contínua de terra entre a Sibéria e o Alaska, chamada Beringia, na região do Estreito de Bering. Por volta de 50.000 anos AP o nível do mar baixou por volta de 60 m. e há 20.000 anos essa regressão foi de cerca de 90 m (Fagan, 1987: 105).

Tais evidências levaram vários autores a defender a hipótese de que a ocupação das Américas foi feita por caçadores que atravessaram a região do Estreito de Bering durante um dos períodos de regressão do nível do mar (Fagan, 1987, Wright, 1991), embora outros acreditem que a possibilidade de uma ocupação por via marítima pelo litoral noroeste da América do Norte não deva ser descartada (Meltzer, 1989). A arqueóloga brasileira Niède Guidon emprega evidências paleoepidemiológicas, isto é, evidências de antigas doenças presentes no registro arqueológico, para contestar a hipótese de que Bering seria a única via de penetração. Baseada na descoberta de *Ancilostoma duodenalis* - um parasita intestinal dos seres humanos cuja larva não se desenvolve a baixas temperaturas - em coprólitos (fezes fossilizadas) encontrados em sítios do Piauí datados em 7.750 AP, Guidon sugere que populações advindas de cli-

3. A espécie *Homo sapiens* é dividida em duas subespécies: a já extinta *Homo sapiens neanderthalensis*, ou "homem de neandertal" e *Homo sapiens sapiens*, a espécie à qual nós pertencemos.

mas quentes, e portanto não da Sibéria ou do Alaska, ocuparam os sítios por ela escavados (1992: 39).

Na América do Sul, existem pelo menos quatro sítios para os quais foram postuladas ocupações humanas anteriores a 20.000 anos AP: Pikimachay, no Peru; Monte Verde, no Chile; Toca da Esperança, na Bahia e Toca do Boqueirão do Sítio da Pedra Furada, no Piauí. Para esse último sítio, datas de até 48.000 anos AP foram obtidas para amostras de carvão de fogueiras circulares delimitadas por blocos de rocha caídos da parede do abrigo. Associada a essas fogueiras há uma indústria de objetos de pedra lascada feitos a partir de seixos de quartzo e quartzito (Guidon, 1992).

As objeções feitas a essas datas são de dois tipos. Primeiramente, é questionada a autenticidade das fogueiras: seriam elas de autoria humana ou produto de fogos naturais? Segundo, questiona-se a autoria dos objetos de pedra lascada encontrados no sítios, já que eles são feitos da mesma matéria prima que compõe a rocha matriz dos abrigos, podendo portanto ser resultado de lascamentos naturais provocados por desabamentos da rocha matriz (Lynch, 1990, Prous, 1991).

Como se percebe, a questão da antigüidade da ocupação humana no Brasil e nas Américas é ainda controversa, talvez pela falta de evidências que possam ser consideradas inequívocas (Meltzer 1989, 1991). Tais evidências incluiriam ao menos um ou mais desses elementos: padronização na indústria lítica indicando claramente a autoria humana dos objetos de pedra lascada; presença de artefatos de osso ou de marcas padronizadas de corte feitas por objetos de pedra em restos ósseos; presença de estruturas arquitetônicas geometricamente bem definidas; demonstração clara da associação entre fogueiras e artefatos de autoria humana (Toth, 1991: 69-70). Some-se a isso a alta probabilidade de que vários dos sítios relacionados às ocupações mais antigas das Américas estejam agora submersos por causa das oscilações no nível do mar (Prous, 1991: 142) ou enterrados sob dezenas de metros de sedimentos de antigos abrigos sob rocha destruídos por ação natural (Collins, 1991), e é fácil perceber que essa questão não será resolvida num futuro próximo. Independentemente das divergências, é um fato estabelecido pela arqueologia que, ao redor de 11.000 anos AP, já havia uma considerável variabilidade tecnológica nas indústrias líticas conhecidas no continente sul Americano (Dillehay et alli, 1992: 147), o que indica uma profundidade temporal de ocupação maior que 12.000 anos AP.

Há cerca de 12.000 anos AP uma parcela significativa do território brasileiro já era ocupada por populações de caçadores e coletores. Evidências provêm de diferentes regiões tais como as bacias do rio Madeira, em Rondônia: 11.940 AP (Miller, 1992a: 221); do rio Guaporé, Estado do Mato Grosso: 14.000 AP (Miller, 1987); do rio Uruguai, no Rio Grande do Sul: 12.770 e 12.690 AP (Miller, 1987, Rodriguez, 1992); da Serra da Capivara, Piauí: 12.000-14.000 AP (Guidon, 1992: 41); de Minas Gerais, regiões de Lagoa

Santa: 16-22.000 AP, serra do Cipó: 11.960 AP, e vale do Peruaçu: ca. 12.000 AP (Prous, 1991: 131-132); de Goiás: ca. 14.000 AP (Schmitz, 1987). Há também informações, divulgadas em conferências, de ocupações datando de 12.000 AP no baixo rio Amazonas, Estado do Pará.

A maior parte dos vestígios referentes a essas ocupações é composta por instrumentos de pedra lascada, em sua maioria lascas com sinais de utilização, mas há também raspadores, seixos lascados ("choppers"), e pontas de projétil. É provável que parte do arsenal de caça fosse composto por materiais perecíveis como madeira e dentes de animais e por isso não se preservaram no registro arqueológico. Alguns dos animais então caçados - mastodonte, cavalo (posteriormente reintroduzido pelos europeus), preguiça gigante, glyptodonte (tatu gigante) - foram extintos como consequência da ação combinada do excesso de caça e do gradual aumento de temperatura que ocorreu no final do Pleistoceno (Dillehay et. alli, 1992: 156).

O Arcaico

Com os aumentos gerais de temperatura no início do Holoceno, uma série de mudanças ocorreram no meio ambiente, com importantes repercussões para as populações descendentes dos primeiros habitantes do continente (Ab'Saber, 1989: 20). Dentre essas mudanças, cabe destacar: formação de grandes áreas de florestas; a mudança no regime dos rios, que passam de temporários para perenes; formação e expansão de manguezais (op. cit.). Surgiu então um leque mais diversificado de recursos naturais potencialmente utilizáveis e, de fato, o registro arqueológico do arcaico indica uma crescente especialização no manejo de diferentes tipos de ecossistemas pelas populações do período.

O Holoceno tem sido caracterizado por uma estabilidade climática maior que o Pleistoceno, mas mesmo assim ocorreram variações de temperatura que provocaram mudanças ecológicas temporárias em várias regiões do atual território brasileiro durante os últimos milênios. Sabe-se que na Amazônia episódios localizados de ressecamento, provocados por diminuições nas temperaturas médias, levaram à expansão do cerrado sobre áreas atualmente coberta por florestas, conforme o indicado por estudos de pólen fósseis (paleopalínologia) realizados a partir de sedimentos lacustres coletados na serra dos Carajás e no Equador (Colinvaux, 1987; Turcq et al, 1993). Sugeriu-se que essas mudanças climáticas do Holoceno tiveram influência direta nos padrões de ocupação de áreas como a foz do Amazonas, onde se verifica uma correlação positiva entre episódios de aridez e a ausência de vestígios arqueológicos para as mesmas faixas cronológicas (Meggers, 1991; Meggers & Danon, 1988). Foi também sugerido que a distribuição das línguas indígenas à época do contato estaria relacionada a períodos de mudança climática durante o Holoceno a partir de 4.500 anos AP (Meggers, 1982). Essa última hipótese é bastante interessante, mas difícil de ser verificada arqueologicamente, já que não exis-

te necessariamente nenhuma ligação direta universalmente estabelecida entre cultura material e linguagem.

O registro arqueológico do arcaico é bastante heterogêneo e não será discutido em detalhe aqui. A maior parte dos objetos preservados foi confeccionada em pedra lascada, mas há também restos orgânicos e artefatos feitos em ossos e pedra polida. Em sítios com boas condições de preservação, como as grutas calcárias da região de Lagoa Santa e do norte de Minas Gerais, dos sambaquis do litoral, e de alguns sítios a céu aberto do agreste nordestino, existe um número significativo de restos ósseos humanos conservados e das plantas consumidas. No sítio Alfredo Wagner, situado em um banhado no alto vale do rio Itajaí, Santa Catarina, e ocupado há 3.000 AP foram encontrados vários quilos de pinhão preservados, um bom exemplo da importância econômica da coleta de vegetais (Prous, 1991: 163).

Os tipos de sítios também variam: ocupações em grutas e abrigos sob rocha, sambaquis, sítios a céu aberto, mas esses padrões de ocupação não eram mutuamente exclusivos: há por exemplo evidências, no vale médio do rio Tietê, interior de São Paulo, de um sistema de assentamento de caçadores e coletores que ocupavam sazonalmente abrigos sob rocha e sítios a céu aberto em diferentes partes do ciclo anual ao redor de 4.500 AP (Caldarelli, 1983).

Os sambaquis, colinas artificiais de conchas contendo restos de ocupações humanas sobrepostas, têm sido estudados desde o século passado, quando se iniciaram as pesquisas arqueológicas sistemáticas no Brasil⁴. Existem centenas de sítios desse tipo no litoral sul e sudeste do Brasil, desde o Espírito Santo até Rio Grande do Sul, a maioria deles ocupados entre 5.000 a 3.000 AP (Prous 1991: 204). Há também sambaquis no litoral do Pará e sambaquis fluviais, como por exemplo no vale médio do rio Ribeira de Iguape (SP) e nos baixos cursos do Xingu e Amazonas (PA). Os sambaquis têm sido sistematicamente destruídos desde o início do período colonial para a obtenção de cal extraído das conchas. No litoral do Pará, por exemplo, restavam já no século passado, poucos exemplares de grande porte.

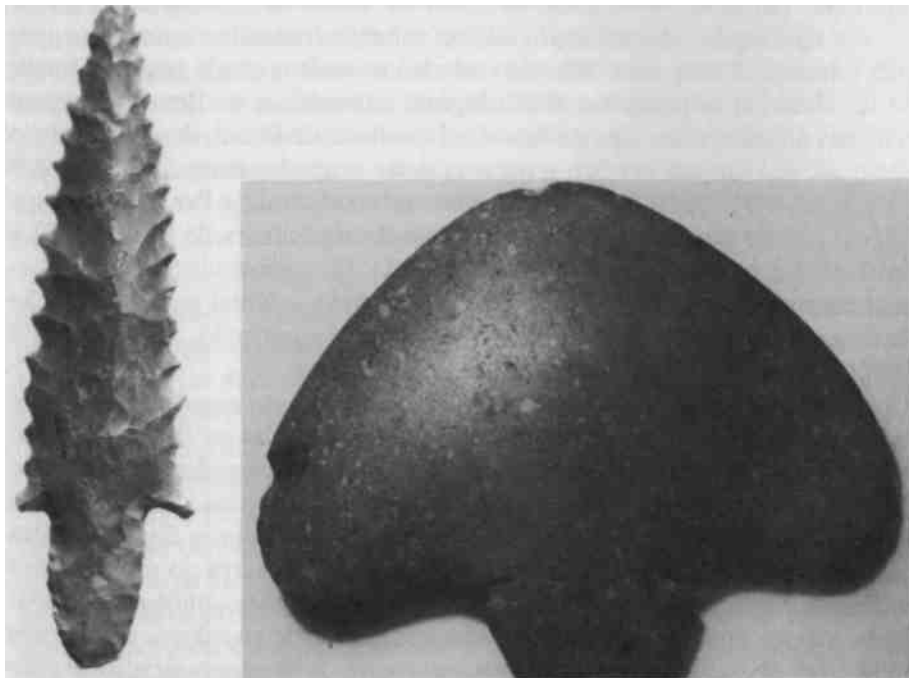
Nos litorais sul e sudeste do Brasil, os sambaquis são encontrados sempre em áreas de manguezais, como as regiões de Guaratiba no Rio de Janeiro; baixada santista e Cananéia-Iguape em São Paulo; Paranaguá e Guaratuba no Paraná; ilha de São Francisco e Laguna em Santa Catarina. Essas escolhas se justificam pela riqueza e diversidade de recursos de fauna e flora presentes nos manguezais e áreas adjacentes, como as matas da serra do mar, costões rochosos, restingas e praias. É provável que as ocupações sambaquieiras fossem de longa duração, ao contrário das ocupações de caçadores e coletores do interior, de duração provavelmente mais curta. A alta concentração de conchas favorece a preservação dos materiais orgânicos depositados nos samba-

4. No capítulo Vm do livro "Arqueologia Brasileira" de André Prous, o leitor encontrará uma excelente apresentação e discussão dos conhecimentos atualmente disponíveis sobre os sambaquis do Brasil.

quis, bem como dos indivíduos ali enterrados. Seria errado considerar-se que o consumo de moluscos era a base exclusiva da dieta dessas populações: estudos dos restos de fauna encontrados nos sambaquis COSIPA, situados na baixada santista em São Paulo, indicam que a pesca de peixes pequenos — provavelmente praticada com redes — preponderava sobre a coleta de moluscos (Figuti, 1993).

A cultura material dos povos construtores de sambaquis era bastante rica, destacando-se artefatos e adornos feitos de ossos e dentes de peixes, aves e mamíferos (Prous, 1991: 238) e artefatos líticos feitos por polimento e picroteamento, como os zoólitos, belíssimas peças zoomorfas feitas em pedra polida, encontrados desde o sul de São Paulo até o Uruguai (op. cit., 230-231).

Os primeiros experimentos de domesticação de plantas foram feitos durante o arcaico. Ao contrário das regiões andinas, não há registro de domesticação de animais nas chamadas "terras baixas" da América do Sul, nas quais o Brasil está incluído. A agricultura não foi subitamente "inventada", mas foi resultado de um processo gradual de acúmulo, por várias gerações de anos



Devido às condições climáticas tropicais do Brasil, artefatos confeccionados a partir de materiais orgânicos raramente se preservam no contexto arqueológico, ao contrário de artefatos líticos. Ponta de projétil serrilhada, confeccionada em pedra lascada, usada provavelmente para pesca. Lâmina de machado semi-lunar confeccionada em pedra polida. Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.

de conhecimentos agronômicos. A coleta de vegetais sempre foi uma atividade econômica importante entre os caçadores do paleoíndio, que provavelmente já conheciam os mecanismos reprodutivos das plantas. Com as extinções da megafauna no final do Pleistoceno, as atividades de coleta ocuparam uma importância ainda maior para as populações do arcaico e foi nesse contexto que os experimentos iniciais de domesticação foram feitos. O cultivo de plantas era no arcaico apenas um dos componentes de um complexo de atividades produtivas que incluíam a caça, a pesca, a coleta e o comércio.

Posteriormente, já no formativo, a agricultura passou a ocupar um papel fundamental na economia de várias sociedades indígenas, mas não de sua totalidade. Seria errado, portanto, considerar que o desenvolvimento da agricultura seja uma etapa evolutiva imprescindível ou mesmo um critério para se avaliar o nível de desenvolvimento de uma sociedade. Existem hoje no Brasil sociedades indígenas que fazem da caça, pesca e coleta sua estratégia principal de manejo dos recursos naturais, como é o caso dos Makú do alto rio Negro, mas que nem por isso devem ser consideradas como representantes fossilizados das sociedades do arcaico.

A condição básica para domesticação de plantas foi o surgimento, no arcaico, das comunidades sedentárias de pescadores e coletores estabelecidas próximas a locais com abundância de fauna, como é o caso dos sambaquis. Nos sambaquis do litoral da Guiana existem, já a partir de 7.000 anos AP, evidências indicando o cultivo de plantas como o colorau e cabaças, dentre outras (Williams, 1992: 236-237).

Numa reconstituição hipotética do modo de vida das comunidades que experimentaram inicialmente o cultivo, o arqueólogo Donald Lathrap (1977) propôs o conceito de "home garden", aqui traduzido como "quintal". Para Lathrap, membros dessas comunidades seriam responsáveis pelo transplante de mudas de plantas de importância econômica — alimentação, matérias-primas para construção e trançado, alucinógenos, venenos para caça e pesca, remédios, etc. — da floresta para os quintais ("home gardens") de suas casas, onde seriam replantadas. O quintal seria o espaço de experimentação e aperfeiçoamento das espécies e, a partir daí, teriam se desenvolvido outras formas de cultivo, como as roças, onde o plantio é mais importante que o transplante de mudas.

Estudos de manejo de recursos naturais pelas populações indígenas mostram que o transplante de mudas da floresta para áreas de fácil acesso é ainda uma prática comum entre diferentes grupos indígenas da Amazônia (Posey, 1986) como, por exemplo, os Kaiapó do Pará, que criam "ilhas" de recursos com plantas úteis em meio ao cerrado (Posey, 1986)⁵. Esses estudos mostram também que existe um gradiente sutil, e difícil de ser percebido pelo observador leigo, entre os domínios da sociedade — o espaço da comunidade — e

5. Ver Parker (1992) para uma crítica dos trabalhos de Posey entre os Kaiapó.

da natureza, a floresta e as plantas e animais que nela vivem. É dentro desse gradiente, que inclui roças novas, roças antigas, roças abandonadas, os cursos d'água, a floresta e suas trilhas, que os recursos naturais são manejados. As roças abandonadas são um bom exemplo: embora não produzam mais mandioca, elas têm árvores frutíferas que atraem animais como paca, cutia, veados, funcionando portanto como campos de caça. Algumas dessas árvores — pupunheiras, bacabas, umaris, babaçu continuam frutificando mesmo depois do abandono das aldeias e na Amazônia funcionam com indicadores de sítios arqueológicos (Miller, 1992b). O antropólogo William Balée sugeriu que cerca de 10% das matas de terra firme da Amazônia seriam florestas antropogênicas, isto é, resultados diretos ou indiretos da ação humana (Balée, 1993). Há também as "terras pretas de índio", ou "antrossolos": solos muito férteis resultantes do manejo humano, com coloração escura e alto teor de fósforo e bastante valorizados pelas atuais populações nativas da Amazônia para a abertura de novas roças.

Essas evidências arqueológicas e etnográficas sugerem que parte do que conhecemos como natureza selvagem na Amazônia pode provavelmente ser o produto de milhares de anos de manejo de recursos naturais por parte das populações indígenas da região. A paisagem amazônica — e por que não a de outras regiões do país? — seria assim patrimônio histórico além de patrimônio ecológico.

O Formativo

Vimos acima que algumas populações do arcaico experimentaram o cultivo de plantas enquanto outras eram quase sedentárias. Não faz sentido portanto tentar definir uma data ou acontecimento específico — uma "revolução neolítica" do novo mundo — que determinem o início do formativo. As características mais importantes são a emergência da agricultura como principal atividade produtiva e a redução ou desaparecimento do nomadismo, processos que aconteceram de maneiras diversas e em épocas diferentes, de acordo com cada região.

É provável que uma das maiores contribuições dos índios americanos para as outras populações do planeta tenha sido o grande número de plantas por eles domesticadas durante o período pré-colonial: tomate, batata, tabaco, milho, pimenta, amendoim, mandioca, abacaxi, mamão, maracujá, abóbora, coca, batata doce, feijão, um tipo de algodão, pupunha, açaí, urucum (colorau) e inúmeras outras. Isso sem falar nas plantas já aqui manejadas e posteriormente domesticadas pelos europeus, como a erva mate e a seringueira. O processo de difusão dessas "invenções" dos índios americanos por outros continentes foi chamado de "troca colombiana" (Crosby, 1972), uma troca, como já vimos, desigual, onde a contrapartida foi uma série de doenças letais.

Uma das características mais marcantes da agricultura das populações indígenas das terras baixas é a ênfase no cultivo de tubérculos como a mandioca

As sociedades que ocuparam o baixo Tapajós, onde atualmente está a cidade de Santarém (PA), produziram artefatos cerâmicos caracterizados por um alto grau de refinamento estético que atraiu, desde o século passado, a atenção de arqueólogos e colecionadores particulares do Brasil e do exterior. Ídolo cerâmico tapajônico com base semilunar, proveniente do Baixo Tapajós, Pará. Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.



e a batata-doce. É difícil no entanto se encontrar evidências de cultivo dessas plantas no registro arqueológico, já que elas não apresentam partes duras, como cascas ou sementes, cujo potencial de preservação é bem maior que o das raízes (Stone, 1984). Sabe-se, no entanto, que a mandioca já era cultivada há quase 4.000 anos AP no vale do Casma, litoral central do Peru (Ugent, Pozorsky & Pozorsky, 1986) e que, portanto, o manejo dessa planta é muito mais antigo, já que a mandioca foi introduzida no litoral do Peru a partir de outras áreas do continente (Harris, 1973; Renvoize, 1972; Stone, 1984). No caso do milho, existem indicações, ainda a serem confirmadas por datações absolutas, de seu cultivo desde há 4.000 anos AP na bacia do rio São Francisco (Bird, Dias & Carvalho, 1991) e, com base em dados de pólen fósseis, há cerca de 6.000 anos na Amazônia equatoriana (Bush et. al, 1989), mas não há consenso quanto a esses dados, muito menos quanto aos possíveis locais de domesticação dessa planta. A identificação de centros de domesticação de plantas é uma tarefa difícil porém necessária, já que pode fornecer informações sobre antigas redes de comércio ou vias migratórias. É impressionante a extensão geográfica do cultivo de plantas como, por exemplo, o milho, as pimentas, o tabaco, encontradas por quase todo o continente americano à época da chegada dos europeus. Tal dispersão é certamente devida a milhares de anos de atividade humana.

O tipo de agricultura mais praticado pelos índios do Brasil na atualidade é a chamada roça de toco ou coivara. Tal prática, também comum a populações não indígenas do interior do país, consiste na derrubada, ressecamento e posterior queima de áreas de mata de tamanho variado. A queima da vegetação proporciona a limpeza da área de cultivo e também a fertilização do solo, que poderá ser cultivado por pelo menos um ou dois ciclos anuais. A identificação arqueológica dessa tecnologia é difícil, e pode ser feita indiretamente

se machados de pedra - geralmente polidos - são encontrados associados a outros artefatos - geralmente cerâmicos - ligados ao processamento e armazenamento de produtos agrícolas.

Há também, nas terras baixas, evidências arqueológicas de formas intensivas de cultivo. O exemplo mais clássico desse tipo de intervenção talvez seja o dos "Uanos de Mojos" da bacia do alto rio Mamoré, na Bolívia: uma enorme extensão de aterros, diques e canais que marcam uma profunda modificação na paisagem e cuja construção deve ter resultado da mobilização de mão de obra numerosa por uma forma mais centralizada de poder (Denevan, 1966). Na ilha de Marajó existem também grandes aterros artificiais — conhecidos localmente como "tesos" — e é provável que as populações que os construíram praticassem também algum tipo de agricultura intensiva (Brochado, 1980; Roosevelt, 1991) embora isso não esteja ainda definitivamente provado.

Em muitos casos, populações agricultoras são também fabricantes de cerâmica, e é por isso que alguns arqueólogos fazem referência a "populações ceramistas" ou "pré-ceramistas" na apresentação e discussão de seus trabalhos. Existem porém vários exemplos documentados de populações ceramistas que não praticam a agricultura ou vice-versa e por isso tal correlação — embora válida em um nível geral — deve ser sempre tomada com cautela.

Os vestígios cerâmicos são amplamente utilizados como documento arqueológico por duas razões básicas. Primeiramente, por causa de sua durabilidade e capacidade de preservação no registro arqueológico, uma resultante do endurecimento causado pela queima da pasta argilosa adicionada de antiplásticos⁶. Tal durabilidade não impede porém que a cerâmica se apresente freqüentemente fragmentada no contexto arqueológico. É a partir então dos cacos de cerâmica coletados nos sítios que os arqueólogos tentam no laboratório reconstituir as formas e as funções dos artefatos produzidos, utilizados e descartados no passado. A outra razão desse amplo uso está ligada às características de produção e uso dos artefatos cerâmicos. Feitos em argila, uma matéria prima que permite bastante plasticidade, a cerâmica de uma dada indústria apresenta geralmente diferenças de forma que podem ser indicadoras de função (Brochado, 1977). Os artefatos cerâmicos são também freqüentemente decorados com pinturas, incisões, excisões, apêndices e outros recursos que podem fornecer informações sobre a tecnologia, economia, divisão do trabalho, religião, enfim elementos da organização sócio cultural das sociedades que produziram ou adquiriram e depois descartaram esses artefatos.

Existem atualmente no Brasil inúmeras populações, indígenas ou não, que produzem cerâmica em escala doméstica para troca ou consumo próprio⁷. Tais

6. "Antiplástico" ou "tempero" são termos usados para designar os elementos - cacos ou conchas moídas, cascas de árvores queimadas e piladas, espículas de esponjas, areia, etc. - adicionados à argila para enrijecê-la e evitar que ela quebre facilmente durante a fabricação do artefato.

7. Ver Lima (1986) para uma boa descrição ilustrada dos processos de fabricação de cerâmica.

informações são importantes para os arqueólogos interessados em formular hipóteses que expliquem os contextos tecnológicos e econômicos de produção ceramista no período pré-colonial. Com base em dados etnográficos, foi por exemplo sugerido que indústrias cerâmicas com incidência de peças de formas rasas teriam sido produzidas por populações cultivadoras de mandioca amarga, uma planta cujos derivados - como a farinha e o beijú - raramente se preservam no registro arqueológico; enquanto que indústrias com grande incidência de peças com formas globulares ou de jarras teriam sido produzidas por populações que tinham no milho sua planta de cultivo principal (Brochado, 1977). As informações e ilustrações contidas nas crônicas de viajantes, missionários ou naturalistas que tiveram contato com populações ceramistas no passado são também esclarecedoras sobre o uso de artefatos cerâmicos com formas análogas às de artefatos encontrados em contextos arqueológicos (Brochado, 1991).

As evidências atualmente disponíveis indicam que os primeiros povos a fabricar cerâmica na América do Sul estavam adaptados à exploração de recursos faunísticos aquáticos (Hoopes, 1994). No Brasil as cerâmicas mais antigas atualmente conhecidas provêm dos sambaquis do litoral Paraense, os sítios da "fase mina", datados em 5.000 AP (Simões, 1981) e do sambaqui fluvial de Taperi-

A troca colombiana

| <i>Algumas plantas e animais domesticados nas Américas e introduzidos no Velho Mundo:</i> | | <i>Algumas plantas e animais domesticados no Velho Mundo e introduzidos nas Américas:</i> | |
|---|----------------|---|-----------------|
| plantas | animais | plantas | animais |
| <i>milho</i> | <i>peru</i> | <i>banana</i> | <i>galinha</i> |
| <i>batata</i> | <i>cobaia</i> | <i>limão</i> | <i>ovelha</i> |
| <i>batata-doce</i> | | <i>laranja</i> | <i>carneiro</i> |
| <i>tomate</i> | | <i>pêssego</i> | <i>vaca</i> |
| <i>pimentas</i> | | <i>pera</i> | <i>cavalo</i> |
| <i>cacau</i> | | <i>macã</i> | <i>porco</i> |
| <i>baunilha</i> | | <i>alface</i> | |
| <i>feijão</i> | | <i>repolho</i> | |
| <i>abóbora</i> | | <i>trigo</i> | |
| <i>mandioca</i> | | <i>cevada</i> | |
| <i>abacate</i> | | <i>café</i> | |
| <i>amendoim</i> | | <i>cebola</i> | |
| <i>caju</i> | | <i>alho</i> | |
| <i>goiaba</i> | | <i>cana-de-açúcar</i> | |
| <i>abacaxi</i> | | | |
| <i>girassol</i> | | | |

na, situado próximo a Santarém, no baixo Amazonas e ocupado há cerca de 7.000 AP (Roosevelt et. ai, 1991). A cerâmica de Taperinha é uma das mais antigas conhecidas para todo o continente americano, indicando que a Amazônia pode ter sido um centro de inovação cultural durante o arcaico e o início do formativo, mas é provável que, com novas pesquisas, surjam evidências de outros focos de produção de cerâmica antiga no território brasileiro e adjacências. Há também referências, ainda um pouco vagas, de cerâmicas datadas em 8.690 AP encontradas na Toca do Sítio do Meio, um abrigo sob rocha localizado na região da Serra da Capivara, Piauí (Guidon & Pessis, 1993: 79). Assim, as evidências atualmente disponíveis indicam que não houve um único centro de criação ou difusão da cerâmica pelo continente americano, conforme se pensava nos anos 60 e 70 (Ford, 1969; Lathrap, 1977), mas sim vários desenvolvimentos independentes a partir de 6.000 AP (Hoopes, 1994).

Há atualmente evidências de inúmeras tradições e fases ceramistas pré-coloniais no território brasileiro. O termo "tradição", é usado para designar "um grupo de elementos ou técnicas com persistência temporal", enquanto que "fase" indicaria "qualquer complexo (conjunto de elementos culturais associados entre si) relacionados no tempo ou no espaço em um ou mais sítios" (Prous, 1991: 111). Tais conceitos são freqüentemente utilizados em arqueologia brasileira como indicadores de identidades étnicas ou lingüísticas, isto é, os artefatos que compõem uma determinada tradição ceramista teriam sido fabricados exclusivamente por populações pertencentes a um grupo étnico ou lingüístico específico, o que em muitos casos é uma falácia. A correlação entre tradições ceramistas - e outros itens de cultura material - e línguas é um problema difícil, e provavelmente insolúvel, para os arqueólogos, embora existam situações onde essa associação já foi verificada, como é o caso da correlação estabelecida entre a cerâmica das tradições Tupinambá e Guaraní e as populações falantes da família lingüística Tupi-Guaraní que ocupavam o litoral e o sul do Brasil à época da chegada dos europeus. Foram também estabelecidas correlações entre os índios Minuano e Charrua que viviam nos campos do sul do Brasil e no Uruguai e a cerâmica da tradição Vieira; entre os grupos Jê do sul — Kaingang, Xokleng e Guaianá — e a cerâmica das tradições Taquara, Casa de Pedra e Itararé no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e São Paulo. Tais correlações foram feitas porque havia documentos históricos ou etnográficos que as embasavam, de onde se conclui que à medida que se recua no tempo fica mais difícil estabelecê-las.

Conclusões

Algumas das idéias e dos dados aqui apresentados serão provavelmente refutados e reformulados num futuro não muito distante, já que a arqueologia é uma ciência cumulativa que depende, ao menos em parte, de novas descobertas para a modificação de seu quadro conceitual. O caso da antigüidade

da ocupação humana do continente é um bom exemplo: tal questão só será resolvida pela recorrência na descoberta de sítios inequívocos com datações antigas. Se for esse o caso, as teorias ortodoxas sobre a presença humana no continente, e as conseqüentes implicações dessas teorias sobre nossas idéias acerca dos modos de vida dessas populações, serão modificadas.

Malgrado essas mudanças de perspectiva e das diferenças de opinião entre os autores, a arqueologia estabelece alguns fatos importantes para o conhecimento de nossa história. Está claro que, sobretudo no sul do Brasil, a conquista européia promoveu uma catastrófica redução demográfica e a conseqüente substituição das populações autóctones pelos colonizadores e seus descendentes, mas o espaço ocupado por estes novos habitantes, os caminhos usados na penetração do interior, o conhecimento adquirido sobre os recursos naturais e muitas das plantas por eles utilizadas resultam de conhecimentos acumulados por milhares de anos pelos índios que aqui viviam.

Pode-se então afirmar que os europeus depararam com uma natureza que tinha também uma história cultural. A essa natureza humanizada e temporalizada chamamos "paisagem": espaços constituídos como "registros e testemunhas das vidas e trabalhos de gerações passadas que ali viveram, e assim o fazendo, ali deixaram algo de si mesmos" (Ingold, 1993: 152). É através do estudo dessas paisagens que, mesmo transformadas no presente compõem uma parte importante de nossas vidas, que a arqueologia pode contribuir para o entendimento do passado do Brasil.

Bibliografia

- AB'SABER, Aziz - "Paleo-climas quaternários e pré-história da América tropical", *Dédalo*, pub. avulsa 1, 1989, pp. 9-25. BALEE, William - "Biodiversidade e os índios Amazônicos" In CASTRO, E. Viveiros de & CUNHA, M. Carneiro da (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*, São Paulo, NHII/USP/FAPESP, 1989, pp. 385-393. BEZERRA DE MENESES, Ulpiano - "A cultura material no estudo das sociedades antigas" In *Revista de História*. NS, 115, São Paulo, pp. 103-117. BINFORD, Lewis - "Behavioral Archaeology and the Pompeii Premise" In *Journal of Anthropological Research* 37, 1981, pp. 195-208. BIRD, Robert; Ondemar Dias & CARVALHO, Eliana - "Subsídios para a arqueobotânica no Brasil: o milho antigo em cavernas de Minas Gerais" In *Revista de Arqueologia* 6, 1991, pp. 14-32. BROCHADO, José Proenza - *A alimentação na Floresta Tropical*. Porto Alegre, IFCH-UFRGS, caderno 2, 1977. BROCHADO, José Proenza - *The Social Ecology of the Marajoara Culture*. Tese de Mestrado, Universidade de Illinois, 1977. BROCHADO, José Proenza - "What did the tupinamba cook in their vessels? A humble contribution to ethnographic analogy" In *Revista de Arqueologia* 6, 1991, pp. 40-90. BUSH, M.; Piperno, D. & Colinvaux, P. - "A 6,000 year history of Amazonian maize cultivation", *Nature* 340, 1989, pp. 303-305.

- CALDARELLI, Solange - *Lições da Pedra: Aspectos da Ocupação Pre-Histórica do Vale Médio do Tietê*, Dissertação de Doutorado, Universidade de São Paulo, 1983.
- COLINVAUX, Paul - "Amazon diversity in light of the paleoecological record" In *Quaternary Science Reviews* 6, 1987, pp. 93-114.
- COLLINS, Michael - "Rockshelters and the Early Archaeological Record" in the Américas" In DILLEHAY, T. & MELTZER, D. (eds.), *The First Americans: Search and Research*, Boca Raton, CRC Press, 1991, pp. 157-182.
- CROSBY, Alfred - *The Columbian Exchange, Biological and Cultural Consequences of 1492*. Westport, Greenwood Press, 1972.
- DENEVAN, William - *The Aboriginal Cultural Geography of the Llanos de Mojos of Bolívia*. Berkeley, University of Califórnia Press, 1966.
- DENEVAN, William - "Native American Populations in 1492: Recent Research and a Revised Hemispheric Estimate" In *The Native Population of the Américas in 1492*, second edition, University of Wisconsin Press, Madison, 1992, pp. xvii-xxix.
- DILLEHAY, Tom; ARDILA, Gerardo C; POLITIS, Gustavo & BELTRÃO, Maria C. - "Earliest Hunters and Gatherers of South America" In *Journal of World Prehistory*, 6 (2), 1992, pp. 145-204.
- FAGAN, Brian - *The Great journey. The Peopling of Ancient America*. New York, Thames and Hudson, 1987.
- FIGUTI, Levy - "Os sambaquis COSIPA (4200 a 1200 anos AP): estudos da subsistência dos povos pescadores coletores pré-históricos da baixada santista" In *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 3, São Paulo, USP, 1993 (no prelo).
- FORD, James - *A comparison of Formative cultures in the Américas: Diffusion or the psychic unity of man?*, Smithsonian Contributions to Anthropology 11, 1969.
- GALLOIS, Dominique - *Mairi Revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiâpi*, São Paulo, NHII/USP/FAPESP, 1994.
- GUIDON, Niède - "As ocupações pré-históricas do Brasil (excetuando a Amazônia" In CUNHA, M. Carneiro da (org.), *História dos índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992, pp. 37-52.
- GUIDON, Niède - "Recent discoveries on the holocenic levels of Sítio do Meio Rock-Shelter, Piauí, Brasil" In *Clio* 1(9), 1993, pp. 77-80.
- HARRIS, David - "The Origin of Agriculture in the Tropics" In *American Scientist* 60, 1973, pp. 180-193.
- INGOLD, Tim - "The Temporality of the Landscape" In *World Archaeology*, 25(2), 1993, pp. 152-174.
- HOOPEES, John - "Ford Revisited: A Critical Review of the Chronology and Relationships of the Earliest Ceramic Complexes in the New World, 6000-1500 BC" In *Journal of World Prehistory* 8(1), 1994, pp. 1-49.
- LATHRAP, Donald - "Our Father the Cayman, Our Mother the Gourd: Spinden Revisited or a Unitary Model for the Emergence of Agriculture in the New World" In REED, C. (ed.), *Origins of Agriculture*, The Hague, Mouton, 1977, pp. 713-751.
- LIMA, Tânia Andrade - "Cerâmica indígena brasileira" In RIBEIRO, Berta G. (coord.), *Suma Etnológica Brasileira*, Petrópolis, Vozes/FINEP, 1986, pp. 173-229.
- MEGGERS, Betty - "Archaeological and ethnographic evidence compatible with the model of forest fragmentation" In PRANCE, G. (ed.), *Biological Diversification in the Tropics*, New York, Columbia University Press, 1982, pp. 483-496.
- MEGGERS, Betty - "Cultural Evolution in Amazônia" In RAMBO, A. & GIL-

- LOGLY, K. (eds.), *Profiles in Cultural Evolution. Papers from a Conference in Honor of Elman Service*. Ann Arbor, Museum of Anthropology, University of Michigan, 1991, pp. 191-216.
- MEGGERS, Betty & DANON, Jacques - "Identification and implications of a hiatus in the archaeological sequence on Marajó Island, Brazil" In *Journal of the Washington Academy of Sciences* 78, 1988, pp. 245-253.
- MEIRA, Mareio (org.) - *Livro das Canoas: documentos para a história indígena da Amazônia*. São Paulo, NHII/USP/FAPESP, 1994.
- MELTZER, David - "Why don't we know when the first people came to North America?" In *American Antiquity* 54, 1989, pp. 471-490.
- MELTZER, David - "On Paradigms and Paradigm Bias in Controversies Over Human Antiquity in America" In DILLEHAY, T. & MELTZER, D. (eds.), *The First Americans: Search and Research*. Boca Raton, CRC Press, 1991, pp. 13-49.
- MILLER, Eurico - "Pesquisas Arqueológicas Paleoindígenas no Brasil Ocidental" In NUNES, L. & MEGGERS, B. (eds.), *Investigaciones Paleoindias al Sur de la Línea Ecuatorial*, Estudios Atacamenos, 1987, pp. 37-61.
- MILLER, Eurico - "Adaptação agrícola pré-histórica no alto rio Madeira" In MEGGERS, B. (ed.), *Prehistoria Sudamericana: Nuevas Perspectivas*. Washington D.C., Taraxacum, 1992a, pp. 219-229.
- MILLER, Eurico - *Arqueologia nos Empreendimentos Hidrelétricos da Eletronorte: Resultados Preliminares*. Brasília, Eletronorte, 1992b.
- OLIVEIRA, A. - "Amazônia: modificações sociais e culturais decorrentes do processo de ocupação humana (séc. XVII ao XX)" In *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 4, Belém, 1988, pp. 65-115.
- PARKER, Eugene - "Forest Islands and Kayapo Resource Management in Amazônia: A Reappraisal of the Apêtê" In *American Anthropologist* 94, 1992, pp. 406-428.
- POSEY, Darrel - "Manejos de Floresta Secundária, Capoeiras, Campos e Cerrados (Kayapó)" In RIBEIRO, Berta G. (Coord.) - *Suma Etnológica Brasileira*, Vol. I Etnobiologia, Petrópolis, Vozes/FINEP, 1986, pp. 173-185.
- PORRO, Antônio - "Mercadorias e rotas de comércio intertribal na Amazônia" In *Revista do Museu Paulista*. NS, XXX, São Paulo, USP, 1993, pp. 7-12.
- PORRO, Antônio - *As Crônicas do rio Amazonas: notas etno-históricas sobre as antigas populações indígenas da Amazônia*, Petrópolis, Vozes, 1993.
- PROUS, André - *Arqueologia Brasileira*. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1991.
- RENVOIZE, Barbara - "The Área of Origin of Manihot esculenta as a Crop Plant - a Review of the Evidence" In *Economic Botany* 26, 1972, pp. 352-360.
- RIBEIRO, Berta - "Perspectivas etnológicas (1957-1988) para arqueólogos" In MEGGERS, Betty (ed.), *Prehistoria Sudamericana: Nuevas Perspectivas*. Washington D.C., Taraxacum, 1992, pp. 113-142.
- RODRIGUEZ, Jorge Amílcar - "Arqueologia dei sudeste de Sudamérica" In MEGGERS, B. (ed.), *Prehistoria Sudamericana: Nuevas Perspectivas*, Washington D.C., Taraxacum, 1992, pp. 177-209.
- ROOSEVELT, Anna - "Resource Management in Amazônia before the Conquest: Beyond Ethnographic Projection" In POSEY, D. A. & BALÉE, W. (eds.), *Resource Management in Amazônia: Indigenous and Folk Strategies, Advances in Economic Botany*. New York, New York Botânica Garden, vol. 7, 1989, pp. 30-62.
- ROOSEVELT, Anna - *Moundbuilders of the Amazon*. San Diego, Academic Press,

- 1991.
- ROOSEVELT, Anna et ai. - "Eighth Millennium Pottery from a Prehistoric Shell Midden in the Brazilian Amazon" In *Science* 254, 1991, pp. 1621-1624.
- SCHMITZ, Pedro - "Prehistoric hunters and gatherers of Brazil" In *Journal of World Prehistory* 1(1), 1987, pp. 1-26.
- SIMÕES, Mario - "Coletores e Pescadores Ceramistas do Litoral Salgado (Pará)" In *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi. NS, Antropologia*, 78, Belém, 1981.
- STONE, Doris - "Pre-Columbian Migration of *Theobroma cacao* Linnaeus and *Manihot* esculenta Crantz from Northern South America into Mesoamerica: A Partially Hypothetical View" In STONE, D. (ed.), *Pre-Columbian Plant Migration. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology*, vol. 76, 1984, pp. 67-83.
- TOTH, Nicholas - "The Material Record" In DILLEHAY, T. & MELTZER, D. (eds.), *The First Americans: Search and Research*, Boca Raton, CRC Press, 1991, pp. 53-76.
- TURCQ, Bruno; SUGUIUO, Kenitiro; MARTIN, Louis & FLEXOR, Jean Marie - "Registros milenares nos sedimentos dos lagos da serra de Carajás" In *Ciência Hoje*, vol. 16, num. 93, 1993, pp. 31-35.
- UGENT, Donald; POZORSKY, Sheila & POZORSKY, Thomas - "Archaeological Manioc (*Manihot*) from Coastal Peru" In *Economic Botany*, 40(1), 1986, pp. 78-102.
- WILLEY, Gordon & PHILIPS, Phillip - *Method and Theory in American Archaeology*. Chicago, University of Chicago Press, 1958.
- WILLIAMS, Denis - "El arcaico en el noroeste de Guyana y los comienzos de la horticultura" In MEGGERS, B. (ed.), *Prehistoria Sudamericana: Nuevas Perspectivas*, Washington D.C., Taraxacum, 1992, pp. 233-251.
- WOLF, Eric - *Europe and the People Without History*. Berkeley, University of California Press, 1982.
- WRIGHT, Herbert - "Environmental Conditions for Paleoindian Immigration" In DILLEHAY, T. & MELTZER, D. (eds.), *The First Americans: Search and Research*. Boca Raton, CRC Press, 1991, pp. 113-135.
- WUST, Irmhild - "Contribuições arqueológicas, etno-arqueológicas e etno-históricas para o estudo dos grupos tribais do Brasil Central: o caso Bororó" In *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 2, São Paulo, USP, pp. 13-26.

Povo Karajá
(Tocantins)

Fotos André A. Toral









8

A CONTRIBUIÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS À CULTURA BRASILEIRA

BERTA G. RIBEIRO

Em anos recentes, antropólogos e biólogos vêm sendo estimulados a pesquisar e relatar o conhecimento indígena do seu meio ambiente e a forma como o manejam e dominam. Esse intento levou-os a desenvolver ramos associados entre a etnologia e a biologia aos quais se deu o nome de etnobotânica, etnozootologia, etc. A conjugação entre a vida vegetal, animal e a humana, por parte de tribos indígenas brasileiras, principalmente amazônicas onde esses estudos mal se iniciam, é o tema deste trabalho.

A natureza humanizada: o saber etnobotânico

Desconhece-se, praticamente, o uso do solo e do mundo vegetal por parte dos indígenas. Um estudo feito por Darrell A. Posey (1986), entre os Kayapó, demonstrou que esses índios reconhecem três zonas ecológicas no seu território, subdivididas em oito subzonas e duas áreas de transição. O quadro e o gráfico que se seguem assinalam sua localização e nomenclatura.

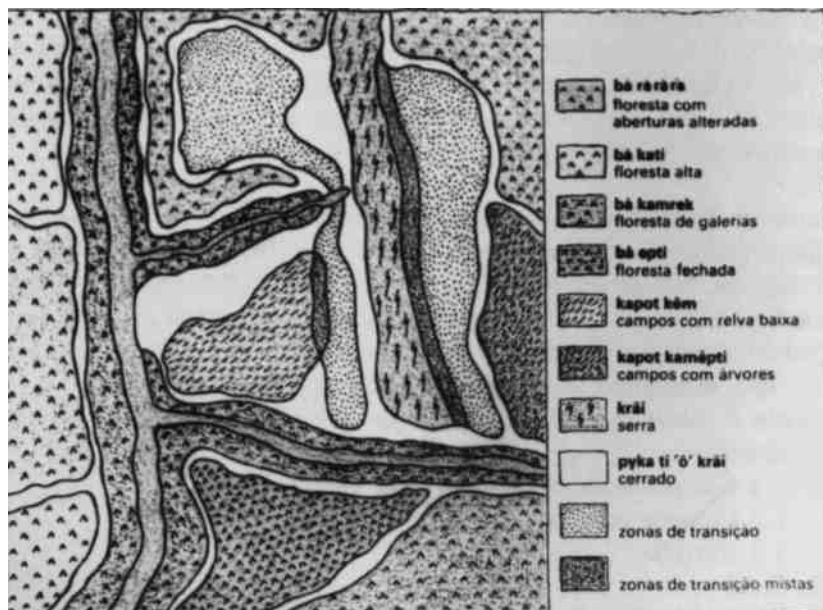
Zonas e subzonas ecológicas distinguidas pelos Kayapó:

1. Savana
 - 1.1 Campos com relva baixa
 - 1.2 Campos com árvores
 - 1.3 Cerrado
2. Serra
3. Floresta
 - 3.1 Floresta com aberturas alteradas

- 3.2 Floresta alta
- 3.3 Floresta de galeria
- 3.4 Floresta fechada
- 4. Zonas de transição
 - 4.1 Zonas de transição mistas

Sobre o manejo de campos e cerrados pelos Kayapó, diz ainda o mesmo autor: "O remanejo de campos e cerrados pelos índios é praticamente desconhecido na literatura à exceção do longo debate sobre os efeitos do fogo na formação da savana. Tradicionalmente, o agricultor ocidental considera os campos e cerrados selvagens e improdutivos. (...) Para os índios, a exemplo dos Kayapó, a diversidade ecológica das savanas não constitui nenhuma surpresa. Sabem perfeitamente que o ciclo anual de chuvas e secas fornece grande abundância de recursos naturais" (Posey 1986:181).

Em função disso, os Kayapó procuram pequenas depressões do terreno que retêm água da chuva; preenchem-nas com palha misturada com terra de cupinzeiro e pedaços esmagados de formigueiro. Formigas e cupins vivos são também aí depositados: lutam entre si e deixam os brotos em paz; decompõem-se e agregam nutrientes ao solo assim formado. Esses montículos de terra medem um a dois metros de diâmetro por 50 a 60 cm de profundidade e são plantados com espécies úteis. Com o tempo crescem, transformando-se em "ilhas de floresta" em pleno cerrado.



Zonas ecológicas. índios Kayapó. Segundo Darrell Posey, 1986.

Essas "ilhas" compõem-se de: 1) árvores frutíferas que atraem caça; 2) árvores para sombra, lenha e até trepadeiras que produzem água potável. Todas elas são espécies "semidomesticadas" transplantadas do cerrado para formar nele "ilhas de recursos" úteis (*op. cit.*: 182).

Outros estudos, como o de William Balée (1984), vêm demonstrando que as chamadas terras pretas dos índios - a exemplo daquelas em que se assenta a cidade de Santarém, do Pará - não são naturais, senão construídas por gerações de ameríndios. E que as concentrações de palmeiras e outras espécies úteis resultaram, igualmente, do remanejamento e manipulação do ecossistema para a formação de nichos ecológicos favorecedores da vida humana. Trata-se da modificação intencional do habitat para estimular o crescimento de comunidades vegetais e da integração destas com comunidades animais e com o homem.

São ainda relativamente raros os levantamentos feitos para medir o conhecimento e a classificação botânica de plantas por parte dos indígenas. Num estudo dessa natureza, devido a Emílio Fuentes (1980), entre os índios Yanomami, embora tenham sido obtidas designações na língua tribal para 600 plantas silvestres e cultivadas, a busca de equivalentes na taxonomia científica não foi completamente lograda. Contudo, do conjunto de 184 plantas, cuja utilização e identificação botânica foi determinada, verifica-se que,

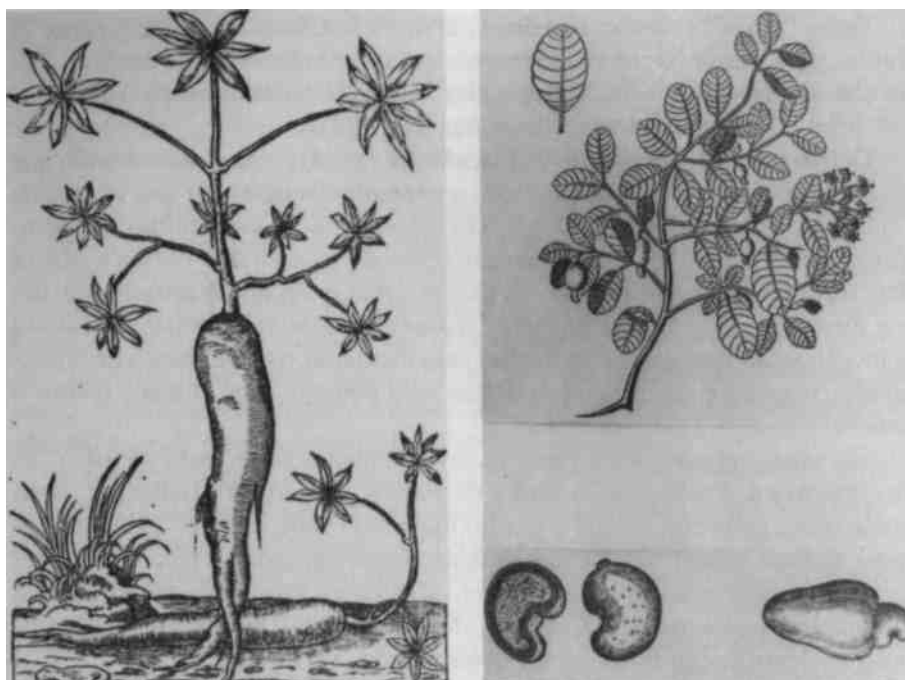
- 77 são empregadas na alimentação;
- 56 têm emprego no campo da tecnologia: construção de casas, meios de transporte, utensílios domésticos e de trabalho;
- 23 destinam-se a corantes e à ornamentação pessoal;
- 15 são classificadas como venenos e drogas;
- 13 são para uso mágico e jogos.

Na verdade, a dívida que a humanidade contraiu com o saber etnobotânico do primitivo habitante das Américas está longe de ser resgatada. As principais plantas de que se alimenta, ou que utiliza industrialmente, a humanidade foram descobertas e domesticadas pelos ameríndios.

Tais são, entre as alimentícias:

- a batata (*Solanum tuberosum*), originária do Peru, erroneamente chamada inglesa;
- a mandioca (*Manihot esculenta*);
- o milho (*Zea mays*);
- a batata-doce (*Ipomoea batatas*);
- o tomate (*Lycopersicon esculentum*);
- feijões e favas, como o amendoim (*Arachis hypogaea*);
- fruteiras como o cacau (*Theobroma cacao*), o abacaxi (*Ananas sativus*), o caju (*Anacardium occidentale*), o mamão (*Carica papaya*);
- amêndoas como a castanha-do-pará (*Bertholetia excelsa*).

Num estudo sobre frutas indígenas (cultivadas e silvestres) da Amazônia, que o seu autor, Paulo Cavalcanti (1976), considera incompleto, verifica-se



Mandioca (*Manihot esculenta*), segundo André Thevet, século XVI.

Caju (*Anacardium occidentale*), iconografia de Marcgrave, 1648.

que o conjunto inclui 168 espécies pertencentes a 40 famílias botânicas. Se considerarmos que dessas 40 famílias botânicas apenas três - a Rutáceia com 8 espécies do gênero *Citrus*, ou seja, laranja, tangerina e limão, a Cucurbitácea (melancia e melão) e a Flacourtiácea (ameixa-de-madagascar) - são comprovadamente exógenas, podemos avaliar a quanto monta a herança indígena somente no que se refere a fruteiras de consumo humano na Amazônia. Muitas delas são desconhecidas até hoje do "civilizado".

Verifica-se, também, que as antigas roças (capoeiras) não são campos abandonados depois de 2 a 3 anos de produção. Ao contrário disso, as capoeiras:

1. Continuam armazenando: batatas-doce por 4 a 5 anos; cará, durante 5 a 6 anos; mamão, pelo espaço de 4 a 6 anos. Algumas variedades de bananas continuam a dar frutos por 10 a 15 anos; o urucu, por 25 anos e o cupá (um tubérculo - *Cissus tongyloides*), por 40 anos.

2. Continuam provendo outras espécies úteis anteriormente plantadas: espécies medicinais, iscas para peixe e pássaros; materiais para construção de casas, para produtos artesanais, para invólucros; tintas, óleos, repelentes de insetos, para a limpeza do corpo e inúmeros outros fins.

3. Oferecem inúmeros brotos e folhagens para alimento da fauna, bem como fruteiras plantadas exclusivamente com este objetivo.

As capoeiras são por isto: bancos de germoplasma, pomares, "fazendas de caça".

Em essência, os estágios progridem de: roça de mandioca, de outros tubérculos e de frutas, para roça residual (capoeira) e pomar, e, finalmente, para floresta alta.

Segue-se uma lista das fruteiras mais conhecidas.

1. Guabiroba (*Myrtus mucronata*)
2. Guavira (*Campomanesia*)
3. Maracujá (*Passiflora* spp.)
4. Umbu (*Spondia tuberosa*)
5. Mangaba (*Harnicornia speciosa*)¹
6. Jabuticaba (*Mouriria pusa*)
7. Piquiá (*Macoubea guaianensis*)
8. Pequi (*Caryocar* spp)
9. Bacuri (*Piatonia insigis*)
10. Abio (*Lucuma caimito*)
11. Maçaranduba (*Mimusops excelsa*)
12. Cupuaçu (*Theobroma grandiflorum*)
13. Mucajá (*Acrocomia sclerocarpa*)
14. Jaracatiá (*Jaracatiá dodecaphylla*)
15. Guarajá (*Chrysophyllum excelsum*)
16. Pitomba (*Eugenia litescens*)
17. Pitanga várias (Myrtaceae)
18. Fruta-do-conde (diversas Rollinia)
19. Araticum (*Anona crassiflora*)
20. Murici (*Brysonima sericea*)
21. Cajá (*Spondias lutea*)
22. Araçá (*Psidium* sp.)
23. Goiaba (*Psidium guayava*)
24. Jenipapo (*Genipa americana*)
25. Jatobá (*Hymenea courbaril*)
26. Ingá (*Ingá* spp.)
27. Marmelada (*Alibertia edulis*)
28. Murici (*Bysonima crassiflora*)
29. Jambo (*Eugenia jambus*)
30. Sapucaia (*Lecythis* spp)
31. Tururubá (*Pouteria macrophylla*)
32. Bananabrava (*Ravenala guyanensis*)
33. Biribá (*Rollinia mucosa*)
34. Jurubeba (*Solanum paniculatum*)

1. O leite da mangaba e da maçaranduba (uma espécie de látex) tem os mesmos empregos que o da borracha

35. Taperebá (*Spondias*)
36. Umari (*Poragueiba* spj)
37. Uvilha (*Pourouma cecropiaifolia*)

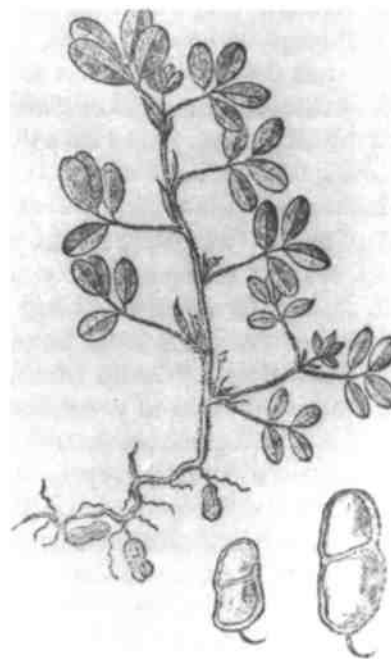
Inúmeras espécies vegetais, objeto de coleta por parte dos índios, foram adotadas pelos colonizadores europeus, passando a ser cultivadas, algumas em larga escala, desempenhando hoje relevante papel na economia mundial. Vejamos alguns exemplos.

A borracha (*Hevea brasiliensis*), dentre todas, inicia o ciclo industrial moderno. Conhecida pelos índios, que a utilizavam para fazer bolas, seringas e impermeabilizar objetos, a borracha só foi realmente "descoberta" pela civilização ocidental na segunda metade do século XIX. Nessa época, a Amazônia era a única região produtora em todo o mundo para a indústria automobilística e imensas fortunas se produziram, da noite para o dia, embora o *rush* da borracha tenha ceifado, pelas febres e avitaminoses, e pela brutalidade da penetração, milhares de vidas de índios e caboclos.

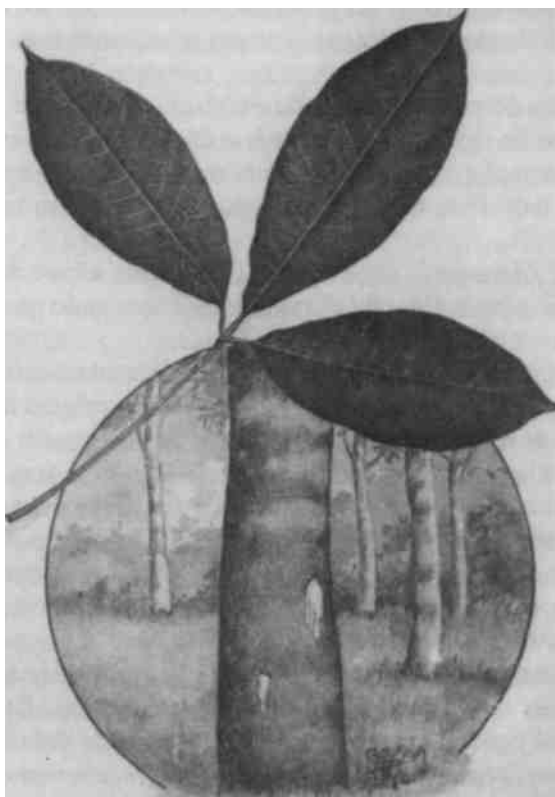
Em 1876, foi iniciado o plantio da *Hevea brasiliensis* na Indonésia, iniciando-se a quebra do monopólio detido por nosso país durante quase meio século.



Mamão (*Carica papaya*),
iconografia de Marcgrave, 1648



Amendoim (*Arachis hypogaea*),
iconografia de Marcgrave, 1648



Borracha (*Hevea brasiliensis*), segundo F.H. Hoehne, 1922.

Silvestres ou domesticadas, diversas espécies de palmeiras representam substancial fonte alimentar para os aborígenes, seja o fruto, o palmito, a castanha - da qual se faz azeite para comer, para iluminação, para repelir insetos-; seja para a cobertura das casas, para trançar cestos, esteiras; seja a fibra mais fina para fio e tecido; ou, finalmente, a madeira para inúmeros fins.

Seguem-se as mais importantes:

1. Bocaiúva ou Mucaia (*Acrocomia*). As castanhas encerram 70% de gordura.
2. Buriti (*Mauritia vinifera*; *M. flexuosa*)
3. Bacaba (*Oenocarpus bacaba*)
4. Açaí (*Euterpe oleracea*). O vinho de açaí contém maior teor de proteínas que o leite de vaca.
5. Inajá (*Maximiliana regia*)
6. Tucum (*Astrocaryum tucuma*)
7. Paxiuba (*Eriartea exhorrida*)
8. Babaçu (*Orbignia martiana*)

9. Pupunha (*Bactris gasipae*).

No inventário de plantas alimentícias, silvestres ou cultivadas, que fazem parte do legado botânico indígena, contam-se as amêndoas oleaginosas, tais como:

1. Castanha-do-pará (*Bertholletia excelsa*). Alcança até 50 metros de altura por quatro de diâmetro. É originária do Brasil e representa importante papel na alimentação indígena. Ocupa boa parte da população trabalhadeira do Amazonas e do Pará na sua coleta, que se destina, em boa medida, à exportação.

2. Pinhões (*Araucária angustifolia*). Constituía a base da dieta alimentar dos índios Kaingáng e Guarani durante vários meses do ano, sendo até hoje muito popular no sul do país.

3. Caju (*Anacardium occidentale*). É amplamente consumido em estado selvagem e domesticado pelos índios do Brasil. Sua origem brasileira é reforçada pelo fato de terem sido descritas 22 espécies do gênero *Anacardium*, das quais apenas duas ou três não são nativas do Brasil. O fruto do caju contém alto teor de vitamina C e a castanha é rica em aminoácidos e gordura.

A capacidade curativa de plantas medicinais indígenas está na base de grande parte dos remédios produzidos pelos laboratórios e vendidos em farmácias, mas sua origem indígena é quase ignorado pela cultura ocidental. A esse respeito nos ensina Andrew Gray (1992: 5-6) que "*Três quartas partes das drogas medicinais prescritas atualmente derivam de plantas que foram descobertas através do conhecimento dos povos indígenas. As plantas medicinais da floresta produzem um lucro de 43 milhões de dólares anuais para a indústria farmacêutica. Os povos indígenas não receberam nem o reconhecimento nem o respeito por sua contribuição à saúde e o bem estar da população mundial*".

Entretanto, é com remédios caseiros, extraídos da rica flora medicinal nativa, que as populações rurais encontram alívio para inúmeros males. Vejamos uns poucos exemplos de plantas medicinais americanas incorporadas à medicina ocidental.

1. Ipecacuanha (*Cephaelis ipecacuanha*). Originária do Brasil, é usada pelos índios contra diarreias sangüíneas. Dela se extrai o cloridrato de emetina.

2. Jaborandi (*Pilocarpus pennatifolius*). Assinala-se sua utilização pelos índios como sudorífico e depurativo. Só no século XIX difundiram-se suas propriedades na Europa.

3. Copaíba (diversas espécies do gênero *Copaifera*). Para curar feridas e outras enfermidades. No século XVIII generalizou-se seu emprego contra afecções das vias urinárias.

4. Quinina (do gênero *Chichona*). Até 1930 foi o único antimalárico disponível. Hoje novos derivados estão sendo introduzidos na terapêutica dessa doença, como por exemplo, a cloroquina.

5. Coca (*Erythroxylum coca*). Usada pelos índios como estimulante, per-

mitiu, através do isolamento da cocaína, a introdução de anestésicos locais. 6. Curare (*Chondodendrum tomentosum* e *Strychnos toxifera*). Empregado como veneno de flechas (mata por paralisia), dos seus componentes vegetais extrai-se a d-Tubocararina, usada como coadjuvante na cirurgia do coração.

Os índios também contribuíram para a adoção de plantas estimulantes, que se espalharam pela terra e fizeram a fortuna de indústrias dos países do primeiro mundo. As mais conhecidas são:

1. Erva-mate (*Ilex paraguariensis*). Tudo indica que esta planta tenha sido desenvolvida pelos índios Guarani, que a utilizam fresca, para fins medicinais e, seca, para fazer chá e chimarrão. Atualmente o chá mate está penetrando nos mercados mundiais como sucedâneo do chá preto e do café.

2. Guaraná (*Paullinia cupana*). Era pouco difundido na América. A partir do século XIX, os Mawé, do rio Madeira, tinham praticamente o monopólio desse produto. É um estimulante notável, contendo pequeno teor de cafeína. O plantio do guaraná está difundido, hoje, por várias regiões e o seu uso aumenta a cada dia.

3. Tabaco (*Nicotina tabacum*). Planta de origem e domesticação americana, usada principalmente para efeitos mágicos, como terapêutica medicinal e como estimulante. Difundida a todo o mundo, a indústria do tabaco é, hoje, uma das mais prósperas que existem.

Dentre as plantas manufatureiras, caberia citar ao menos duas:

1. Algodão. (*Gossipium* spp.). Os indígenas americanos cultivavam duas espécies antes da chegada de Colombo. No século XIX, o Brasil chegou a ser um dos maiores exportadores de algodão do mundo.

2. Piaçaba (*Leopoldina piassaba*). Suas fibras são empregadas para múltiplos fins, dentre os quais, como matéria-prima para vassouras, exportada em larga escala.

A natureza domada: o saber etnozoológico

Os índios brasileiros, além de identificarem e classificarem os recursos faunísticos do seu ambiente, desenvolveram estratégias e técnicas adequadas a seu manejo, visando sua preservação. As mais importantes são:

1. manutenção de pequenos estabelecimentos que minimizam o impacto da exploração humana sobre peixes, mamíferos aquáticos, quelônios, caça terrestre e arborícola;

2. dispersão das comunidades ao invés do seu amontoamento;

3. manutenção de uma "terra de ninguém" entre as áreas ocupadas para a formação de "reservas" faunísticas;

4. mobilidade frequente das roças e aldeias para evitar a super-exploração do ambiente;

5. pequena taxa de incremento populacional através da contenção de natalidade;

6. tabus alimentares destinados a salvar espécies ameaçadas;
7. plantio de espécimes vegetais nas margens dos rios, nas capoeiras, ao longo das trilhas, em clareiras naturais da floresta destinadas a atrair a caça e a aumentar a população faunística.

O conhecimento indígena da natureza

Inúmeros trabalhos sobre sociedades indígenas descrevem e valorizam o conhecimento que elas possuem sobre a natureza: o reconhecimento das espécies faunística e florística; as formas diferenciadas de adaptação ao meio ambiente; as técnicas específicas de manejo, plantio, caça, pesca e coleta.

Podemos afirmar que estas sociedades possuem um conhecimento minucioso do meio natural e que reconhecem não somente a diversidade biológica (variedade de espécies da fauna e da flora) como também a diversidade ecológica (variedade de ecossistemas). Pesquisadores, inclusive, se empenham em demonstrar a contribuição das sociedades tradicionais na ampliação e manutenção da diversidade biológica. Nestes termos, a grande discussão atual sobre a biodiversidade está intimamente referenciada à sociodiversidade.

Para citar um exemplo, das 138 espécies arbóreas inventariadas com a participação de membros da comunidade indígena Kayapó-Xikrin, todas são nomeadas na língua indígena e 89 são de utilização tradicional, seja para a elaboração de artefatos, lenha, alimentação, construção, usos medicinais ou ainda como isca para caçar e pescar. Por outro lado, este povo sempre ocupou zonas ecológicas de transição - campo, floresta e cerrado - de forma a terem o fácil acesso a uma grande variedade de espécies vegetais e animais, exploradas de maneira planejada. Roças itinerantes tidas como abandonadas são na realidade fontes de provisão, durante um longo período de tempo, de diversos produtos como, por exemplo, lenha, frutos, jenipapo e urucum (utilizados na pintura corporal), babaçu (para elaboração de óleo) e plantas medicinais, espécies encontradas ao redor das casas e plantadas com sementes ou mudas obtidas durante as excursões através de seu território.

Este é um conhecimento sobre a utilização pragmática da natureza. E, sem dúvida, um dos aspectos relevantes, que tem influenciado o pensamento ecológico e reforçado o fato destas sociedades conservarem o seu meio circundante.

E fundamental dizer que este conhecimento existe mas é importante esclarecer que as relações entre sociedades indígenas e a natureza não estão pautadas, exclusivamente, pelo conhecimento da biodiversidade ou por técnicas de manejo florestal.

O conceito de natureza, para uma dada sociedade, se exprime, essencialmente, por uma construção cultural. Cada sociedade possui algo que poderíamos denominar de "criatividade cultural" explicitada na forma como esta socializa a natureza. Existem sistemas complexos no trato destas relações e que ficam evidentes em campos diversos da vida social, como os rituais, os mitos, os cantos, os ornamentos, a medicina indígena, as crenças, o xamanismo, a noção de pessoa, as doenças, os tabus alimentares e em certas práticas cotidianas. Assim, o mundo das plantas e dos animais está carregado de sentido simbólico. As relações que se estabelecem, sejam elas atrativas ou repulsivas,

são manifestações do modo pelo qual uma dada sociedade concebe o universo (cosmos) e, nele, situa a humanidade, também definida segundo critérios culturais próprios.

Há, ainda, uma terceira forma de se perceber a natureza e que vai além da utilização pragmática e simbólica. Diferentes sociedades tradicionais ordenam e classificam a natureza. Seja simplesmente pelo saber em si, seja pela satisfação de impor um padrão ou de ordenar o "caos". Isto é: agrupar e nomear deforma hierárquica e inclusiva (o que significa: pensar taxonomicamente), é algo compartilhado por todas sociedades.

Poderíamos nos perguntar se Carlos Lineu (1707-1778), teria atingido a coisa em si, ao criar os princípios da sistematização ou taxonomia, cujas linhas gerais ainda hoje permanecem válidas, ou teria ele comprovado a existência de taxonomias nativas pré-existentes ao seu estudo. Neste sentido, o seu trabalho teria sido o de reconhecer, sistematizar e codificar os dados colhidos por viajantes e naturalistas e previamente agrupados e nomeados pelos povos nativos de vários pontos do globo.

Através de uma observação feita pelo próprio Lineu, ao se referir aos índios Guarani, encontramos, quem sabe, a comprovação deste pensamento: ele os define como "primus verus systematicus", dando, assim, o devido crédito à contribuição intelectual deste povo à ciência por cuja criação Lineu é reconhecido.

Desta forma, fica evidenciada a existência de três tipos de relações que se estabelecem entre uma dada sociedade e a natureza. A primeira se refere a um sistema explícito e pragmático, que agrupa em uma mesma categoria vários elementos diferentes segundo o critério da utilização que têm para os membros de cada sociedade em particular; a segunda se refere a um sistema implícito e latente, estruturado por uma finalidade simbólica, definido pelos significados culturalmente elaborados e atribuídos, no contexto de cada sociedade em particular, ao domínio e aos seres da natureza. Por último, um sistema de categorias explícitas e ideais, que recorta o universo em classes morfológicas, agrupando, distinguindo e nomeando a diversidade faunística e florística, independentemente de qualquer utilização prática: é a classificação das espécies naturais, própria da atividade taxonômica.

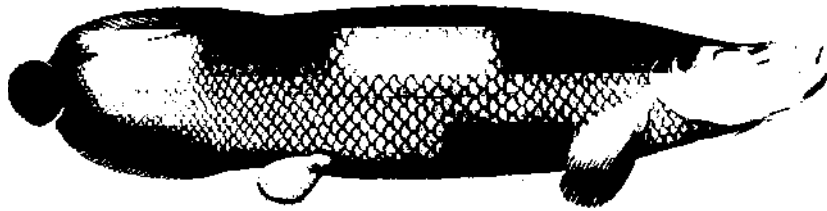
Isabelle Vidal Giannini

MARI/USP/Instituto Socioambiental

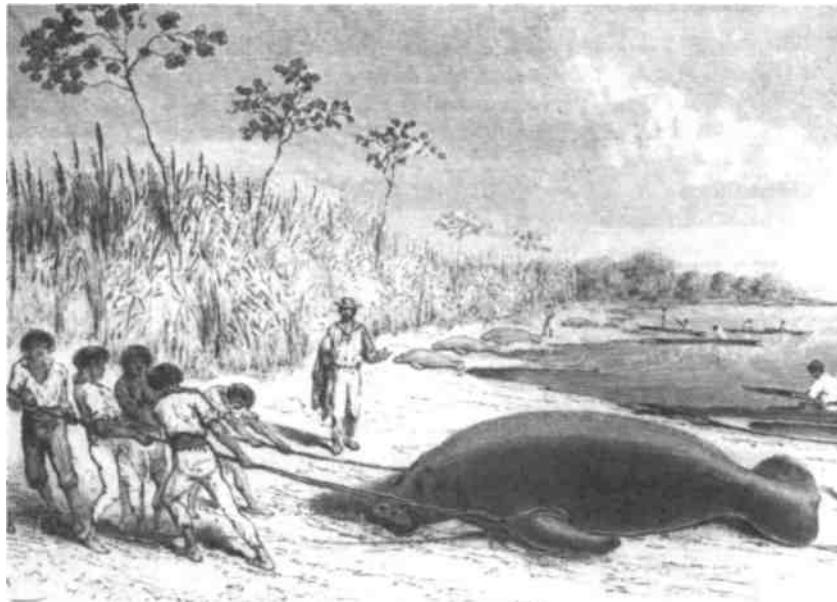
1. A fauna fluvial

A adaptação à vida ribeirinha dos grupos indígenas da floresta tropical conduziu ao desenvolvimento de uma tecnologia de navegação em canoas e, em função disso, de uma tecnologia pesqueira que, ao longo dos grandes rios e junto às suas margens alagáveis, soube captar uma prodigiosa fauna pesqueira, de mamíferos como o peixe-boi, répteis como a tartaruga, e peixes como o pirarucu.

Pode-se dizer que os índios praticavam uma semidomesticação da tartaruga fluvial (*Podognemis expansa*) em currais, onde era alimentada com man-



Pirarucu (*Arapaima gigas*), segundo Alexandre Rodrigues Ferreira, século XVIII.



Peixe-boi (*Trichechus inunguis*), de acordo com Paul Marcoy, 1869.

dioca e plantas leguminosas. Os cronistas dos séculos XVI e XVII falam de milhares desses currais cercados de paliçadas encontrados nas margens do rio Amazonas.

Uma fêmea adulta desse réptil mede de meio a um metro de comprimento e o seu peso varia entre 10 e 50 kgs. Numa só postura, desova 100 a 150 ovos. Tão numerosa era a população de tartarugas nos rios e lagos da Amazônia que ela podia tolerar uma coleta anual de milhões de ovos. Por isso, era chamada "o gado da Amazônia". Desapareceu, não obstante, devido à exploração predatória das fêmeas durante a desova coletiva por não-índios. En-

tre outros empregos, na época colonial, o óleo de ovos de tartaruga era misturado ao alcatrão e usado na vedação de navios e na argamassa dos edifícios.

O pirarucu (*Arapaima gigas*) é um peixe que alcança 1,80m de comprimento e 80 kgs. de peso de carne saborosa. Juntamente com a tartaruga, o pirarucu forneceu a maior parte da proteína animal ao primitivo habitante da calha do rio Amazonas. Sua emersão à superfície para respirar prestava-se admiravelmente à técnica de pescaria com arpão. Hoje em dia, seu suprimento declinou em virtude do excesso de pescaria.

O peixe-boi (*Trichechus inunguis*), mamífero das águas, pesa 1.500 kgs. e mede 3 metros de comprimento. Era o terceiro animal mais importante do sistema fluvial amazônico depois da tartaruga e do pirarucu. Dele se aproveita a carne, o couro e a gordura. Sua utilização irracional está provocando a extinção da espécie.

Peixe herbívoro - igual que o pirarucu e o peixe-boi - a piraíba (*Brachyplatitoma filamentosum*) alimenta-se do rico pasto existente na várzea amazônica. Alcança 2,3m de comprimento e 140 kgs. de peso. É o maior peixe de couro do Brasil.

A tainha (*Mugil cephalus*) é um peixe vegetariano, cujos cardumes alcançam milhões na época da desova. Habita ao longo da costa meridional do Brasil, em baías, estuários e até mesmo rios de água doce e representou uma fonte alimentar da maior importância às tribos históricas do litoral.

Outros animais de porte, como a capivara, são semi-aquáticos e podem ser caçados em canoas. Além disso, grande parte da fauna avícola vive à beira-rio.

2. A fauna terrestre

A fauna terrestre propriamente dita é pequena em população e em número de espécies. A dispersão das plantas comestíveis acarreta igual distribuição de animais que, com a exceção dos bandos de porcos do mato (*Tayassu tajacu*), da queixada (*Tayassu pecari*) e dos macacos (da família Cebídeos), vivem solitários.

Dentre a fauna terrestre comestível conta-se: a paca (*Cuniculus paca*), a cutia (*Dasyprocta* spp.), o tatu (*Dasyopus* spp.), os veados (*Mazama* spp.), e a anta (*Tapirus terrestris*), que chega a medir 2m e é o maior mamífero terrestre do Brasil. Todas as espécies citadas são herbívoras. Elas encontram na folhagem mais tenra e nos tubérculos e frutos das roças e capoeiras um alimento que as atrai, propiciando o aumento do seu peso e população.

Além dessas espécies temos, ainda, o jabuti e o tracajá.

O jabuti (*Platemys platycephala*) - réptil da ordem dos quelônios - é super-explorado porque se trata de um animal lento, que não oferece resistência à captura. É facilmente rastreado pelas marcas das pegadas, dos excrementos e porque os índios conhecem os frutos de que se alimenta. Vive em regiões algadiças e lagoas.



Porcos-do-mato (*Tayassu spp.*), segundo Paul Marcoy, 1869.



Anta (*Tapirus terrestris*), de acordo com Keller-Leutzing, 1874.

O tracajá (*Podocnemis unifilis*) - tanto quanto o jabuti - constitui uma importantíssima reserva alimentar conservada durante meses na aldeia. Tanto

a carne, como sobretudo os ovos, do tracajá são muito apreciados por índios e caboclos da Amazônia.

O que faz o índio um bom caçador não é tanto sua habilidade de arqueiro, mas sim, sua capacidade de seguir pacientemente a caça e de conhecer os hábitos dos animais. O exame das pegadas, do excremento fresco, do deslocamento de folhas e galhos, da exudação de um galho partido, dos restos de um fruto mordido, que permite ao caçador avaliar qual o animal, e há quanto tempo, passou por aquele lugar.

É esse conhecimento, transmitido pelo índio a seus descendentes mestiços, que permite a sobrevivência de milhões de caboclos no interior da Amazônia, ou dos sertanejos nos sertões nordestinos.

O mimetismo do caçador - índio ou caboclo - que é capaz de imitar o berro do macaco (que geralmente responde), ou o silvo de uma anta, permite que fixe sua localização, de modo a alcançar o alvo. Por outro lado, tal como a agricultura, como veremos adiante, a estratégia de caça é igualmente itinerante: o abandono de um campo de caça se faz, indefectivelmente, antes que esteja exaurido.

"Caçar na roça" foi uma espécie de substituição da domesticação de animais na América tropical, afirma Olga Linares (1976). Dependendo da idade da roça, ela atrai diversas espécies de fauna: 1) roças de mais de um ano atraem: veados, roedores (pacas, cutias), aves, preguiças e até mesmo a anta, devido à maturação dos frutos aí plantados; 2) roças novas atraem tatus, porcos-domato e roedores que se alimentam de tubérculos plantados, de seus brotos e folhas.

Devido aos danos causados às roças por animais predadores - sobretudo noturnos, como o caititu (*Tayassu tajacu*) - os índios plantam mais mandioca, batata doce, cará e outros tubérculos, como que oferecendo-os à caça.

Um estudo feito entre os índios Kaapor por William Ballé (1984:225), mostra que 29.8% do total de biomassa animal obtida provém das roças novas e antigas. Considerando-se o pequeno espaço ocupado pelas roças, esta porcentagem é extraordinária.

A entomofagia (consumo de insetos) representou - e ainda representa - um importante fator de captura de proteína animal pelo aborígine. Insetos são consumidos tanto na forma de larva como madura. Comparada com o bife de vaca (127 calorias), a rainha de uma espécie de cupim (térmita) proporciona mais do dobro de calorias (347).

A captura da proteína de invertebrados exige acurado conhecimento dos hábitos dos insetos, conhecimento este transmitido do índio ao caboclo.

Os índios Kayapó conhecem - e classificam com nomes em sua língua - 54 espécies de abelhas sem ferrão e duas espécies de abelhas com ferrão, ambas da família Meliponidae.

Tratando da utilização de invertebrados na alimentação indígena, o antropólogo e entomólogo Darrell A. Posey (1986:256) defende a hipótese de tratar-

se de "animais semidomesticados" ou talvez de "espécies manipuladas". Com essas expressões Posey deseja enfatizar o manejo intencional por parte dos índios do comportamento animal, no caso de seis espécies de abelhas que ele qualifica como sendo "criadas" pelos índios Kayapó.

Práticas agrícolas e integração homem/roça/fauna

A agricultura de coivara e a rotação de cultivos constitui uma solução ecológica racional encontrada pelo habitante da América tropical. Sua contraparte é uma dispersão dos agrupamentos humanos. No caso do Brasil, a dispersão da população representaria um benefício porque permitiria a ocupação total e harmônica de todo o território nacional. Isto só poderia ser alcançado com a mudança radical da estrutura fundiária que prevalece desde a Conquista.

No seu clássico estudo, *Amazônia: a Ilusão de um Paraíso*, Betty J. Meggers (1987) compara as condições de solo e clima nas zonas temperadas do mundo e nas zonas tropicais, dizendo: "*Nos climas temperados, com chuvas e temperaturas médias baixas, os solos tendem a ter uma relativamente alta fertilidade inorgânica. A disponibilidade de nutrientes minerais, especialmente o cálcio, ajuda o desenvolvimento da vegetação com um mínimo de volume e um máximo de proteínas. A proteína concentra-se principalmente nas sementes, por onde se faz a reprodução.*"

O contrário ocorre nos trópicos: "*Nas baixadas tropicais, entretanto, a presença de chuva e temperatura com médias elevadas, juntamente com uma baixa fertilidade inorgânica, produz uma vegetação de grande porte e limitado valor protéico. Não havendo proteína suficiente para a produção de sementes, muitas das plantas tropicais desenvolveram métodos vegetativos de propagação*" (Meggers, 1987:52,53-54). As vantagens da chamada "agricultura itinerante" do tipo extensivo - também conhecida como técnica de derrubada, queima e coivara - podem ser assim sumariadas de acordo, ainda, com Meggers (op. cit.:48 e seguintes):

1. Mantém a fertilidade inorgânica do solo na medida em que não erradica a totalidade da vegetação que o cobre. Um campo totalmente limpo, num clima tropical, ajuda a destruir os nutrientes e a estrutura do solo.

2. O desmatamento de um pequeno lote de terra, de cada vez, e sua utilização temporária, minimiza o tempo em que a superfície é exposta ao calor do sol e a fortes pancadas de chuva.

3. O plantio de espécies diversas, de alturas diferentes, - a exemplo do que ocorre na floresta natural - reduz o impacto das intempéries e evita a propagação das pragas, como ocorre nas monoculturas.

4. A dispersão geográfica dos cultivos faz com que espécies vegetais e animais sejam preservadas em "corredores naturais" que separam as roças, representando importantes refúgios ecológicos.

5. A queima em pequena escala, praticada pelo indígena, a cinza e o apo-

drecimento de galhos e troncos deixados sem queimar, devolvem ao solo nutrientes necessários para alimentar os brotos.

Segue-se uma seleção sumária dos principais produtos da roça que herdamos do primitivo habitante das Américas.

O milho (*Zea mays*), é uma das plantas mais antigas e mais extensamente cultivadas nas Américas. Distinguem-se 250 raças descendentes de seleções feitas pelos índios. É consumido em forma de vegetal (assado, cozido, feito mingau) e cereal, isto é, triturando-se os grãos secos para transformá-los em farinha.

Citando vocábulos em tupi, Teodoro Sampaio informa: "*Com o milho preparavam a canjica (acanjic), grão cozido; a farinha (abatiuy), a pamonha (pamuna), a pipoca, que quer dizer 'epiderme estalada'(...) A carne ou peixe pilado e misturado com farinha davam o nome de poçoka, que quer dizer 'pilarado à mão ou esmigalhado à mão'*" (op. cit. 1928:107).

Do milho, a ciência doméstica ensina fazer várias modalidades de pratos que satisfazem ao paladar mais exigente: farinhas, bolos, broas, sopas, pães, caldos, cremes, canjicas, pamonhas, cuscuzes. A etimologia dos três últimos vocábulos revela sua origem tupi.

A batata doce (*Ipomoea batatas*) é um alimento básico de grupos indígenas da família lingüística Jê do Brasil central como os Kayapó e os Timbira. Os Kayapó plantam 22 cultivares de batata doce; os Asuriní do Xingu, 20 cultivares que distinguem pela cor da casca, o tamanho e formato das folhas e outras características.

Cará (*Dioscorea* sp.). Tuberosa semelhante ao inhame, o cará é outro pro-



Roça preparada a partir da técnica da queimada. índios Guajajara.

Foto Eduardo Galvão

duto amplamente difundido entre os índios do Brasil. Além dos tubérculos, consomem-se também as folhas. Os Kayapó conservam 21 cultivares de cará.

Ariá (*Calathea allouia*). Do delicioso ariá - uma marantácea - prepara-se fécula ou se consome cozido ou assado, da mesma forma que a batata doce e o cará.

Cupá (*Cissus gongylodes*). Com gosto de macaxeira, plantado igualmente por meio de manivas, o cupá, segundo Warwick E. Kerr, "...é um cipó da família Vitaceae que deve ter sido domesticado há no máximo 1.000 anos, uma vez que é conhecido por poucas tribos: Kayapó, Xerente e Timbira. (...) Contém 1,2% de proteína, 18% de carboidratos e 1% de gordura" (W.E. Kerr, 1986:170).

Favas, feijões (*Phaseolus* spp.). Os Kayabí plantam-nos em grande quantidade. Conhecem cinco cultivares alguns de grande tamanho. Plantam oito cultivares de amendoim (*Arachis hypogaea*).

A mandioca (*Manihot esculenta*) é, contudo, a principal planta herdada do aborígine brasileiro, representando 80 a 85% da ração alimentar da maioria dos grupos indígenas amazônicos. As demais plantas cultivadas e coletadas, representam 5%; o peixe e outros alimentos de conteúdo proteico, 15%.

O cultivo da mandioca apresenta várias vantagens: 1) é pouco suscetível a pragas; 2) tem maior rendimento por unidade de área; 3) cresce em todo o tipo de solo tropical; 4) sendo pobre em proteínas não retira do solo nitrógenos na mesma proporção que as outras plantas; 5) produz cerca de 6 a 8 meses depois de plantada; 6) a raiz pode ser estocada na própria roça, por dois ou três anos, e retirada na medida das necessidades; 7) da mandioca se produz farinha e inúmeros outros alimentos: vinte e oito pratos entre os índios do alto rio Negro, Amazonas.

Botânicos e agrônomos vêm demonstrando crescente interesse pela riqueza de variedades de mandioca cultivada pelos índios. Um levantamento feito em sete tribos por W.E. Kerr e Ch. Clement (1980:253), revelou uma média de 22 cultivares por tribo. Entre duas tribos do Peru, Boster (1983:61) encontrou 100 cultivares do tipo não-tóxico. Robert Carneiro (1983:81) relacionou 50 cultivares reconhecidos pelos índios Kuikúro. Janet M. Chernela (1986:152), enumera 137 cultivares do tipo "amargo" ou venenoso entre as tribos do rio Uaupés.

Da polpa ralada, da farinha, da tapioca e do tucupi (molho de pimenta) M. Ypiranga Monteiro (1963:55-75) descreve 149 receitas de bebidas, molhos, pratos, beijos, vinhos, angus, muquecas, paçocas, bolos, bolinhos, biscoitos, broas, croquetes, farofas, geléias, mingaus, pudins, purês, roscas, sequilhos, etc.

A mandioca continua sustentando - em proporção maior que qualquer outro alimento - a população brasileira. A esse respeito, diz Luiz da Câmara Cascudo (1973:90-91): "*Três quartas partes do povo do Brasil consomem dia-*

riamente farinha de mandioca. (...) Sem essa farinha não vivem milhões de sertanejos, resistindo às estiagens e ao trabalho exaustivo".

Dominando os mecanismos de reprodução e hereditariedade de plantas e animais, os índios desenvolveram uma política adequada à sua preservação. Por isso dizemos que são sábios na manipulação de recursos naturais do seu ambiente, associando prudência a conhecimento biológico.

A propósito das concepções ecológicas dos índios Tukâno, escreve Reichel-Dolmatoff (1975:318): "O homem é tido como parte de um conjunto de sistemas supra-individuais, os quais - sejam eles biológicos ou culturais - transcendem nossas vidas. No âmbito desses sistemas, a sobrevivência e a preservação de certa qualidade de vida só se torna possível se se permite que evoluam, de acordo com suas necessidades específicas, todas as formas de vida."

Esta é, indubitavelmente, a lição moral e ecológica que nos ensinam os índios.

Bibliografia

- BALÉE, William - *The persistence of Ka'apor culture*. New York, Columbia University, Dissertação de Doutorado, inédito, 1984.
- BOSTER, James - "A comparison of the diversity of Jivaroan gardens with that of the tropical forest" In *Human Ecology*, 11 (1), 1983.
- CARNEIRO, Robert L. - "The cultivation of manioc among the Kuikuro of the upper Xingu" In HAMES, Raymond B. & VICKERS, William T. (Eds.) - *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York, Academic Press, 1983, pp. 68-111.
- CASCUDO, Luís da Câmara - *Civilização e Cultura - Pesquisas e Notas de etnografia geral*. Rio de Janeiro, José Olympio Ed., vol. 2, 1973, 480 pp.
- CAVALCANTE, Paulo - *Frutas Comestíveis da Amazônia*. Publ. Avulsas Museu Goeldi, Belém, Vol. I, 1972, Vol. II, 1974, Vol. III, 1979.
- CHERNELA, Janet Marion - "Os cultivares da mandioca na área do Uaupés (Tukâno)" In RIBEIRO, B. G. (Coord.), *Etnobiologia - Suma Etnológica Brasileira*, vol. 1. Rio de Janeiro, Vozes/FINEP, 1986, pp. 151-158.
- FUENTES, Emílio - "Los Yanomami y las plantas silvestres" *Ia Antropológica* 54. Caracas, 1980, pp. 3-133.
- GRAY, Andrew - *Entre la integridad cultural y la asimilación - Conservación de la biodiversidad y su impacto sobre los pueblos indígenas*. IWGIA, Documento 14, Copenhagen, 1992, 82 pp.
- KERR, Warwick E. - "Agricultura e seleções genéticas de plantas" In RIBEIRO, B. G. (Coord.), *Etnobiologia - Suma Etnológica Brasileira*, vol. 1. Rio de Janeiro, Vozes/FINEP, 1986, pp. 159-172.
- KERR, W. E.; CLEMENT & CHARLES, R. - "Práticas agrícolas de conseqüências genéticas que possibilitaram aos índios da Amazônia uma melhor adaptação às condições da região" In *Acta Amazônica*, 10(2). Manaus, 1980, pp. 251-261.
- LINARES, Olga - "Garden hunting in the tropics" In *Human Ecology* 4(4), 1976.
- MEGGERS, Betty J. - *Amazônia, a Ilusão de um Paraíso*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, 1987, 239 pp.
- MONTEIRO, Mário Ypiranga - "Alimentos preparados à base de mandioca" In *Revista Brasileira de Folclore* 5. Rio de Janeiro, 1963, pp. 37-82.

- POSEY, Darrell A. - "Manejo da floresta secundária, capoeiras, campos e cerrados (Kayapó)" In RIBEIRO, B. G. (Coord.), *Etnobiologia - Suma Etnológica Brasileira*, vol. 1. Rio de Janeiro, Vozes/FINEP, 1986a, pp. 173-188.
- POSEY, Darrell A. - "Etnoentomologia de tribos indígenas da Amazônia" In RIBEIRO, B. G. (Coord.), *Etnobiologia - Suma Etnológica Brasileira*, vol. 1. Rio de Janeiro, Vozes/FINEP, 1986b, pp. 251-272.
- REICHEL-Dolmatoff, G. - "Cosmology as ecológica] analysis: a view from the rain-forest" In *Man* 2(3). Londres, 1975, pp. 307-318.
- SAMPAIO, Theodoro - *O Tupi na Geografia Nacional*. Bahia, Esc. Aprend. Artífices, 1928.

Povo Tiryó
(Pará)

Fotos Maria Denise F. Pereira







9

O DESAFIO DA HISTÓRIA INDÍGENA NO BRASIU

JOHN MANUEL MONTEIRO

A historiografia brasileira, ao longo das últimas duas décadas, tem buscado incorporar grupos sociais antes ignorados pela bibliografia. Ao mesmo tempo, abordagens antropológicas têm penetrado diversas áreas de investigação histórica, abrangendo estudos sobre a inquisição, a escravidão, as relações de gênero, as mentalidades, entre tantos outros assuntos. Diante deste quadro, contudo, é de se estranhar a pouca atenção dispensada aos povos indígenas pelos historiadores. Com exceção de poucos estudos, parece prevalecer, ainda hoje, a sentença pronunciada pelo historiador Francisco Adolfo Varnhagen, na década de 1850: para os índios, "*não há história, há apenas etnografia*".²

Entre antropólogos, no entanto, tem surgido um renovado interesse pela história indígena. Renovado, pois, não se trata apenas de preencher as lacunas e omissões legadas pelos historiadores e antropólogos de gerações ante-

1. Uma primeira versão deste texto foi publicada com o título "História Indígena: repensando o passado, olhando para o futuro", na revista *Temporais*, n. 4, 1993, publicação dos alunos do curso de História da USP. Outra versão foi apresentada no VI Encuentro Internacional de Historiadores Latinoamericanos y del Caribe, em Mesón de la Muralla, Querétaro, México, em 1994.

2. F. A. Varnhagen (Visconde de Porto Seguro), *História Geral do Brasil* [1854], 10 edição integral, São Paulo, Edusp, 1981, vol. 1, p. 30. Com estas palavras, Varnhagen aprofundava a visão pessimista já estabelecida por C. F. P. von Martius, em "Como se deve escrever a história do Brasil", *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 6 (1845), pp. 389-411.

riores, como também envolve a discussão crítica das formas pelas quais o passado indígena tem sido abordado desde os tempos coloniais.

De fato, autores tão diversos como Gabriel Soares de Sousa, Simão de Vasconcelos, Alexandre Rodrigues Ferreira, Carl F. P. von Martius, F. A. Varnhagen, Karl von den Steinen, Capistrano de Abreu, Florestan Fernandes e Darcy Ribeiro — entre tantos outros, como os integrantes dos institutos históricos e geográficos estaduais — todos buscaram, a seu modo, diante dos desafios políticos e limites teóricos de suas respectivas épocas, atribuir um significado à história das populações indígenas. Porém, se há um traço comum entre estes observadores e pensadores, tão dispersos no tempo, é o pessimismo com que encaravam o futuro dos povos nativos.

Sobretudo a partir do século XIX, a perspectiva que passava a predominar prognosticava, mais cedo ou mais tarde, o desaparecimento total dos povos indígenas. A tese da extinção, sustentada por sucessivas correntes do pensamento social brasileiro e reforçada, mais tarde, pelas teorias que orientavam a antropologia no país, encontrava na história uma sólida base de apoio. Assim, para von Martius, as sociedades americanas, enquanto frutos de uma decadência ou degenerescência histórica, traziam 'já visível o gérmen do desaparecimento rápido'*; para os cientistas do final do século XIX e início deste, firmemente amarrados a um paradigma evolucionista, a fragilidade destes 'homens da idade da pedra' diante do rolo compressor da civilização já dava, de antemão, a resposta para o futuro dessas sociedades⁴; e para a antropologia brasileira nas décadas intermediárias do século XX, as frentes de expansão forneciam um roteiro em que se repetia a história da destruição e "transfiguração" das etnias indígenas, ao passo que a perspectiva teórica da aculturação propunha um outro caminho para o mesmo desfecho fatal.⁵

São bem conhecidas as conseqüências deste suporte teórico para a política indigenista no país: posto na prática, redundava no deslocamento de populações, na imposição de sistemas de trabalho que desagregavam as comunidades, na assimilação forçada, na descaracterização étnica e, em episódios de triste memória, até na violência premeditada e no extermínio físico. Mesmo nas fases mais esclarecidas da "proteção" oficial, os órgãos indigenistas trabalhavam no sentido de amenizar o impacto do processo "civilizatório", consi-

3. C. F. P. von Martius, *O Estado de Direito entre os Autóctones do Brasil* [1832], São Paulo, Edusp, 1982, p. 70.

4. Sobre os conceitos científicos e o pensamento social neste período, três obras recentes merecem destaque: Antônio Carlos de Souza Lima, "Aos Fetichistas, Ordem e Progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação", dissertação de mestrado (inédita), Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1986; Roberto Ventura, *Estilo Tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991; e Lília K. Moritz Schwartz, *O Espetáculo das Raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

5. Ver, entre outros, Darcy Ribeiro, *Os índios e a Civilização*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1970, sobretudo a parte originalmente redigida no final dos anos 50.

derado um fato inevitável que, dia mais, dia menos, levaria à completa integração dos índios à nação brasileira.

Nos últimos anos, entretanto, o pressuposto de que os índios simplesmente deixarão de existir começou a ser revertido, de modo que hoje, talvez pela primeira vez na história do Brasil, paira uma certa nuvem de otimismo no horizonte do futuro dos índios. A principal voz discordante, em enfática negação da tese do desaparecimento, pertence aos próprios índios que, através de novas formas de expressão política — tais como as organizações indígenas —, reivindicam e reconquistam direitos históricos. O novo indigenismo, por seu turno, encontrou, desde a primeira hora, fortes aliados no meio antropológico, que passaram a pautar suas pesquisas não apenas a partir de interesses acadêmicos mas também pela necessidade de fornecer subsídios para as lutas e reivindicações dos índios. Assim, surge uma nova bibliografia que tem contribuído não apenas para ampliar a visibilidade de povos indígenas numa história que sempre os omitiu, como também revela as perspectivas destes mesmos povos sobre seu próprio passado, incluindo visões alternativas do contato e da conquista.

Se a nova história indígena no Brasil brotou nesta particular conjuntura entre a antropologia e o indigenismo, encontrou um campo fértil para crescer a partir de uma série de elementos novos. Primeiro, a população indígena, em contínuo declínio desde a primeira metade do século XVI, tem-se estabilizado, mostrando até uma tendência de aumento, apesar dos recentes abalos epidemiológicos sofridos pelos Yanomami e por outras etnias. De acordo com os dados do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), os cerca de 206 povos indígenas perfazem por volta de 270.000 indivíduos⁶: um número talvez irrisório no contexto global da população brasileira, porém, ao mesmo tempo, eloqüente testemunho do despovoamento histórico, numa proporção provavelmente maior do que 15:1.⁷

Segundo, o movimento em prol dos direitos históricos dos índios tem avançado muito. De fato, tem-se assistido nos últimos anos uma proliferação de novas organizações indígenas e indigenistas no Brasil. São novas não apenas em termos de sua formação recente, mas antes em função de suas características políticas, refletindo o movimento mais geral da organização da sociedade civil, porém representando igualmente uma ruptura especialmente forte com um longo passado de dependência no Estado, que remonta aos primórdios da colonização portuguesa na América. Através da busca de aliados supra-comunitários, de caráter nacional ou mesmo internacional, as organizações indigenistas têm contribuído para uma reformulação fundamental do modo de

6. Cf. capítulo 1? deste volume.

7. A demografia histórica indígena, campo tão avançado para outras partes das Américas, permanece apenas incipiente no Brasil.

A dança dos números: a população indígena do Brasil desde 1500*

De maneira geral, o estudo da população indígena no Brasil tem-se preocupado com dois aspectos entrelaçados: o tamanho original da população (no momento) do contato e o grau de seu declínio. Nesta perspectiva, os povos indígenas, supostamente em equilíbrio demográfico antes do primeiro contato com brancos, sofrem profundos abalos quando expostos a fatores externos, tais como as doenças não-endêmicas, a violência dos colonizadores e a descaracterização da cultura nativa, iniciando assim uma caminhada inexorável rumo a seu desaparecimento final.

O modelo é tão simples quanto equivocado: não apenas apresenta as populações pré-contato em termos estáticos, como também considera a mortalidade - aumentada por esses fatores - como o único móvel de mudança demográfica. Fundamenta-se, a rigor, no pressuposto corriqueiro de que os índios estariam fadados à extinção, em função de seu desaparecimento puro e simples ou, na melhor das hipóteses, de sua assimilação à população nacional.

Crescimento atual. *Esta perspectiva, no entanto, torna-se cada vez mais insustentável diante do quadro atual pois, apesar dos reveses enfrentados por alguns povos em anos recentes - como os Yanomami, face aos garimpeiros e à malária -, a população indígena tende a crescer como um todo. Além disso, pela primeira vez na atribulada história da política indigenista no País, esboçam-se garantias legais voltadas para o futuro dos índios, abrangendo o reconhecimento de direitos territoriais e o abandono da orientação assimilacionista que marcou as políticas anteriores.*

As implicações desta nova perspectiva - que sublinha a continuidade ao invés da ruptura, contemplando outras dinâmicas demográficas que não o declínio - também repercutem na análise das populações do passado. Longe de uma crônica de extinção dos povos indígenas, a demografia histórica indígena há de servir como suporte para explicar os complexos processos que marcaram a trajetória desses povos.

Revisão de estimativas. *Para tanto, é necessário reformular alguns pressupostos vigentes no estudo das populações indígenas. Em primeiro lugar, qualquer estimativa da população global de 1500 terá de levar em conta fatores históricos, tais como os efeitos diferenciados das doenças sobre povos distintos e os movimentos espaciais de grupos indígenas em decorrência do contato, entre outros. As estimativas mais ponderadas, que oscilam entre dois e quatro milhões para o território brasileiro, cometem sérios enganos ao transportar cálculos referentes aos séculos XVII, XVIII ou XIX ao marco zero de 1500. John Hemming, por exemplo, em seu livro *Red Gold*, arrola os Tupinambá do Maranhão e da ilha Tupinambaranas como componentes da população de 1500, quando na verdade são grupos que migraram para esses lugares na segunda metade do século XVI. Mais grave: inclui os Avá-Canoeiro, grupo recomposto a partir do século XVIII, que sequer existia em 1500.*

* Publicado na Revista Tempo e Presença, CEDI, Ano 16, n. 273, pp. 16-17.

Ao mesmo tempo, é preciso redimensionar modelos pautados em teorias que impõem limites ecológicos à expansão demográfica. Sabemos, a partir das fontes escritas dos séculos XVI e XVII, que as aldeias tupi-guarani da faixa litorânea do Brasil e da futura região sul eram maiores e mais densas do que seus sucessores, estudados pela etnologia moderna, do mesmo modo que há indícios históricos e arqueológicos de populações densas em zonas de várzea na Bacia Amazônica. Nesse sentido para se entender melhor o processo de despovoamento, é necessário também conhecer o processo de povoamento anterior à chegada dos europeus.

Despovoamento e deslocamento. *Quanto ao processo de despovoamento em si, ainda sabemos pouco a respeito do impacto diferenciado das doenças sobre as populações atingidas. A ação das epidemias, embora sempre semeasse amplos estragos, não se dava de modo uniforme ou previsível, mas dependia igualmente de outros fatores correlatos: o grau de isolamento; o agravamento causado por outros flagelos (como a fome); o acesso à assistência; e outros. Porém, também estava intrinsecamente articulada aos sistemas de trabalho, às formas de apropriação do solo e à política indigenista dos brancos. Nos sistemas de apresamento e descimento vigentes nas Capitâneas do Sul e na Amazônia colonial, por exemplo, criava-se um círculo vicioso no âmbito epidemiológico: em cada surto que se abatia sobre a população escravizada ou aldeada, os colonos e os missionários voltavam-se para o sertão com finalidade de repor o número de índios perdidos. No entanto, os novos cativos e catecúmenos, expostos pela primeira vez às doenças, agravavam as crises de mortalidade. Outro aspecto freqüentemente negligenciado reside nos deslocamentos populacionais que marcaram grande parte da história do Brasil. Assim, o despovoamento de uma região não redundava, necessariamente, em perdas demográficas no quadro global. Este processo também pode ser ilustrado pelo exemplo da escravização e dos descimentos: enquanto diversos grupos foram esfacelados para compor a população indígena diretamente subordinada aos interesses dos colonizadores, outros fizeram longas migrações para postergar o contato com os brancos. Foi o caso dos Tupinambá (migraram do litoral para o Médio Amazonas a partir do século XVI), dos Waiãpi (grupo originário do Rio Xingu, atualmente estabelecido no Amapá), dos Kayowá (a partir do século XIX migraram do Paraguai e Mato Grosso do Sul para o Vale do Paranapanema e litoral sul do Brasil), dos Avá-Canoeiro (migraram da região das minas de ouro de Goiás para o rio Tocantins no século XVIII), dos Guajajara (a partir do século XVI deslocaram-se progressivamente para o interior do estado do Maranhão), para citar apenas os exemplos mais claramente documentados.*

Preconceitos. *Em plena véspera do século XXI, o tamanho da população indígena do Brasil permanece objeto de muitas contestações. Para uns, sua expressão irrisória no conjunto global da população do País - perfazendo, hoje, algo em torno de 0,17% - não justificaria nem as reivindicações territoriais dos povos indígenas remanescentes, nem sua presença na política nacional, considerada desproporcional a seus números. Para outros, a população indígena atual representaria apenas a ponta de um iceberg que, no passado, teria englobado*

mais de oito milhões nas Américas como um todo -, o que serve para dimensionar o trágico impacto das sucessivas ações dos colonizadores e do Estado ao longo dos últimos cinco séculos.

Se são os números que emprestam dramaticidade e contundência aos argumentos, sua aparente objetividade esconde, muitas vezes, pressupostos falsos, preconceitos velados e vontades políticas. A verdade é que praticamente desconhecemos as características demográficas, tanto históricas quanto atuais, dos povos indígenas do Brasil. Trata-se de um desafio para antropólogos, historiadores e entidades indigenistas que, mesmo pouco familiarizados com as técnicas ou com os problemas da demografia aplicada, muito poderão contribuir para o conhecimento dos povos indígenas e, por extensão, do próprio país.

John Manuel Monteiro
CEBRAP/UNICAMP

se pensar o futuro das sociedades indígenas no Brasil. Esta reformulação, por seu turno, tem repercutido de forma significativa não apenas no campo teórico como também no legislativo, a julgar pelos avanços da Constituição de 1988 e pela predisposição — ainda que hesitante — do Estado, através do ministério público, em afirmar os direitos históricos dos povos nativos.⁸

O terceiro elemento ambienta-se mais especificamente no meio acadêmico. Em anos recentes, um renovado diálogo entre a antropologia e a história tem propiciado, nas Américas como um todo — sem falar de outras partes do mundo —, um surto significativo de estudos sobre a história dos povos colonizados, estudos que oferecem o contraponto das dinâmicas locais e regionais para se repensar tanto as abordagens estruturalistas quanto as teses globalizantes das décadas anteriores.⁹ Ao passo que aquelas subordinavam o pensamento e a ação dos índios às estruturas inconscientes enquanto estas enquadravam as sociedades invadidas como inermes e inocentes vítimas de processos externos, a tendência geral era a de minimizar, ou mesmo eliminar, os índios enquanto atores históricos. Em contrapartida, a antropologia histórica buscava qualificar a ação consciente — *agency*, em inglês — dos povos

8. Carlos Alberto Ricardo, "Quem Fala em Nome dos índios?", *Povos Indígenas no Brasil*, 1987/88/89/90 (Aconteceu Especial no. 18, 1991), pp. 69-72.

9. Para o Brasil, um marco fundamental foi a publicação da coletânea organizada por José Roberto do Amaral Lapa, *Modos de Produção e Realidade Brasileira*, Petrópolis, Vozes, 1980, que reúne ensaios de economia política que demarcam o pensamento de uma geração. Quanto à crítica às posturas globalizantes e ao pensamento estruturalista, veja-se a excelente introdução a Jonathan Hill, org., *Rethinking History and Myth: indigenous South American perspectives on the past*, Urbana, University of Illinois Press, 1987; Marshall Sahlins, *Islands of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1985; e William Roseberry, *Anthropologies and Histories: essays in culture, history and political economy*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1989.

nativos enquanto sujeitos da história, desenvolvendo estratégias políticas e moldando o próprio futuro diante dos desafios e das condições do contato e da dominação.¹⁰

Somado ao deslocamento do enfoque teórico, os historiadores e antropólogos passaram a adotar como fonte de confiança outros gêneros de discurso histórico, tais como os mitos e outras narrativas das tradições orais. O conjunto desses estudos recentes, enriquecendo o conhecimento do passado das sociedades que vivenciaram a penetração da expansão européia, ao mesmo tempo tem obrigado os antropólogos e historiadores a reverem seus próprios conceitos e preconceitos¹¹.

Neste contexto, ainda que de forma apenas incipiente, a história indígena lança no Brasil um duplo desafio. Por um lado, cabe ao historiador recuperar o papel histórico de atores nativos na formação das sociedades e culturas do continente, revertendo o quadro hoje prevalecente, marcado pela omissão ou, na melhor das hipóteses, por uma visão simpática aos índios mas que os enquadra como vítimas de poderosos processos externos à sua realidade. Afinal de contas, conforme bem destaca, em artigo recente, a antropóloga e especialista em história indígena Manuela Carneiro da Cunha ' *não é a marcha inelutável e impessoal da história que mata os índios: são ações e omissões muito tangíveis, movidas por interesses concretos*'.¹² Por outro, e muito mais complexo, faz-se necessário repensar o significado da história a partir da experiência e da memória de populações que não registraram — ou registraram pouco — seu passado através da escrita.

Nesta grande reavaliação das sociedades indígenas e das políticas indigenistas, a historiografia tem — e terá — um papel fundamental, decisivo até. Pois cabe aos historiadores, através de uma revisão séria das abordagens vigentes — que relegam os índios a um papel fugaz e mal-explicado no início da colonização, que reservam aos mesmos índios um enquadramento etnográfico e não histórico ou, ainda, que reduzem-nos a meras vítimas do inexorável processo da expansão européia —, não apenas resgatar mais esses "esquecidos" da história, mas antes redimir a própria historiografia de seu papel conivente na tentativa — fracassada — de erradicar os índios.

Mais do que isso, a historiografia poderá fornecer fundamentos e diretrizes para a compreensão do desafio teórico e político que os índios apresentam para a sociedade e para o Estado brasileiro. Trata-se, vale dizer, de uma revi-

10. Ver Hill, "Introduction: myth and history", op. cit.; Manuela Carneiro da Cunha, "Introdução à uma História Indígena", in *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp. 9-24.

11. Dentre os excelentes ensaios lidando com esta temática na coletânea organizada por J. Hill, destaca-se a discussão em Alcida Ramos, "Indian Voices: contact experienced and expressed", in *Rethinking History and Myth*, pp. 214-234.

12. Manuela Carneiro da Cunha, "Parceria ou Barbárie", Folha de S. Paulo, 22/8/1993, p. 3.

são já em curso, através das excelentes coletâneas e revistas publicadas por ocasião do V Centenário — merecendo destaque a *História dos índios no Brasil*, organizada por Manuela Carneiro da Cunha¹³ — e de uma agenda para o futuro, uma vez que se torna cada vez mais evidente a potencialidade das fontes para a história indígena que jazem, empoeiradas, em centenas de arquivos no país.¹⁴

A extinção dos índios, tantas vezes prognosticada, é negada enfaticamente pela capacidade das sociedades nativas em sobreviver os mais hediondos atentados contra sua existência. Recuperar os múltiplos processos de interação entre essas sociedades e as populações que surgiram a partir da colonização européia, processos esses que vão muito além do contato inicial e dizimação subsequente dos índios, apresenta-se como tarefa essencial para uma historiografia que busca desvencilhar-se de esquemas excessivamente deterministas. Com isto, páginas inteiras da história do país serão re-escritas; e ao futuro dos índios, reservar-se-á um espaço mais equilibrado e, quem sabe, otimista.

13. Editado pela Companhia das Letras, 1992. A esta obra deve-se somar a coletânea *Índios no Brasil*, organizada por Luís Donisete Benzi Grupioni, São Paulo, Secretaria Municipal da Cultura, 1992.

14. John Monteiro (coordenador), *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros*, São Paulo, NHH-USP/Fapesp, 1994.

Crianças e jovens nas comunidades indígenas

A infância é uma fase de aprendizado social. Brincando, imitando os pais, ouvindo as histórias que os mais velhos contam, participando das atividades cotidianas e rituais do grupo é que as crianças crescem e se tornam adultas. Muito raramente as crianças indígenas são punidas; quase nunca fisicamente. A atitude dos pais e dos mais velhos é sempre de grande tolerância, paciência, atenção e respeito às suas peculiaridades. Desde cedo as crianças aprendem as regras do jogo social. E, embora os pais sejam os responsáveis mais diretos pela criação dos filhos, o processo mais amplo de socialização, de transformar as crianças em completos membros de suas sociedades, é efetuado também pelos parentes mais próximos e até pela comunidade inteira. As crianças são, assim, completamente integradas na vida comunitária, aprendendo, desde cedo, o que pode ou não pode ser feito.

Foto Luís Donisete B. Grupioni



Foto Marco Antonio Gonçalves



Pirahã

Foto Luís Donisete B. Grupioni



Zo'é

Foto Lux B. Vidal



Xikrin

Foto Marco Aurélio Martins/Anaf-Ba



Pankararé



Parakanã

Foto Luís Donisete B. Grupioni



Tiriyó



Xukuru-Kariri

Waiãpi

Foto Dominique T. Gallois



Foto Lúcia
Mascarenhas/Anaf-Ba



Tukano

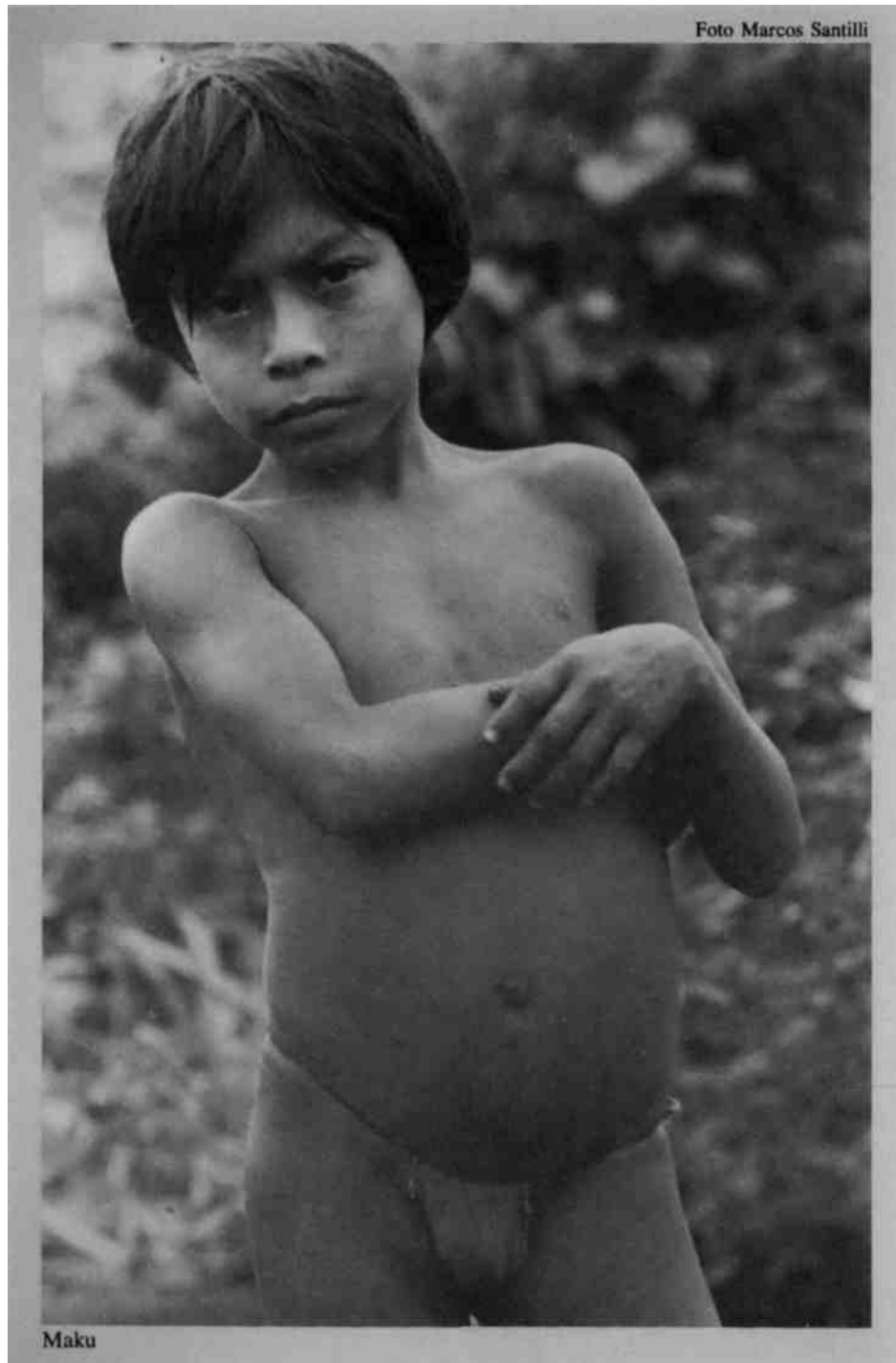
Foto Marco Aurélio Martins/Anaf-Ba



Pataxó Hãhãhãe

Foto Marcos Santilli





10

FILHOS DO NORTE: O INDIANISMO EM GONÇALVES DIAS E CAPISTRANO DE ABREU

MARTA ROSA AMOROSO
OSCAR CALA VIA SÀEZ

Se levássemos em conta as apropriações que o Modernismo fez do homem primitivo e de seu mundo mágico, o tema do indianismo estaria definitivamente consagrado como uma das mais persistentes e profícuas fontes de inspiração da literatura brasileira. O indianismo aparece nas primeiras manifestações literárias da colônia, na forma de poemas épicos que falam do índio e da natureza nas Américas. É retomado como argumento preferencial da poética e do romance histórico dos românticos no século XIX. Reaparece no modernismo, mais uma vez como o veículo da afirmação da brasilidade, sinalizando uma identidade brasileira. Este artigo procura rastrear o percurso do tema do indianismo em alguns momentos da literatura brasileira, dando especial atenção ao século XIX e à definição de uma investigação etnológica propriamente científica.

O índio Brasileiro e o Arcadismo (século XVIII)

A recente publicação de um terceiro poema épico do Arcadismo brasileiro, escrito na Amazônia em 1785 por Henrique João Wilckens, "*Muhuraida, ou o Triunfo da Fé*"¹, vem reafirmar o indianismo como tema inaugural das letras nacionais. Os outros dois poemas consagrados daquele momento - "Uru-

1. Publicado por Carlos de A. Moreira Neto, em co-edição do Governo do Estado do Amazonas/ Universidade Federal do Amazonas/Fundação Biblioteca Nacional, 1993.

guay", de Basflio da Gama e "*Caramuru*", do Frei Santa Rita Durão, de autores mineiros - foram publicados em Lisboa respectivamente em 1769 e 1781. Cantavam em versos épicos a marcha das fronteiras coloniais sobre o território indígena: "*Caramuru*" fala do naufrágio de Diogo Álvares Corrêa na Bahia de Todos os Santos e de seu encontro com os Tupinambá, com os quais passa a viver; "*Uruguay*" narra a vitória das tropas portuguesas contra jesuítas e guaranis nas missões do sul. "*Muhuraida, ou o Triunfo da Fé*", por sua vez, tematiza a pacificação dos índios Mura do rio Madeira. Trata-se da versão poética de um folheto² pombalino que celebra a pacificação dos Mura, população belicosa que resistiu por dois séculos às tentativas de catequese e aldeamento de sua gente.

Dois projetos fundam esse momento poético: a exaltação de elementos específicos da colônia ultramarina, encontrados nos temas Natureza e índio. A eles se acrescenta a questão ideológica do período pombalino, que divide os poetas: a questão jesuíta. Basflio da Gama retira o argumento de *Uruguay* de outro folheto de propaganda pombalina contra o trabalho missionário dos jesuítas no Brasil, que difundia pelos sete mares a campanha difamatória de Pombal contra a Companhia de Jesus. Em *Uruguay* os jesuítas são vilões inescrupulosos que armam os guaranis das missões do sul contra os portugueses. Frei Santa Rita Durão e Wilckens fazem de seus épicos elogios à ação missionária. Em *Caramuru* e no poema *Muhuraida* a conversão ao catolicismo opera o milagre da transformação da desumanidade intratável do gentio em civilizado.

Os poetas do arcadismo tinham também em comum o público alvo para o qual dirigiam sua obra: as academias literárias europeias, verdadeiras oficinas de criação poética do século XVIII. Basflio da Gama foi filiado à mais famosa delas, a Arcádia Romana — onde leu pela primeira vez seu belíssimo *Uruguay* — assim como às Arcádias Lusitana e Ultramarina, às quais também pertenceu Santa Rita Durão. Wilckens nunca chegou a desfrutar do apoio e reconhecimento dos árcades europeus, mas eram eles seus grandes interlocutores. A afinidade com os temas e as técnicas do bom gosto europeu desenvolvida pelos primeiros poetas do indianismo arcádico possibilitaram a projeção da literatura brasileira no cenário europeu.

O Arcadismo não será a primeira nem tampouco a última oportunidade do binômio tropical Índio-Natureza se apresentar nos círculos acadêmicos da metrópole. O tema é apreciado na Europa antes da poesia épica dos árcades, nas narrativas de viagem. No Arcadismo, no entanto, as técnicas acadêmicas acabam por ditar o perfil do homem-natural americano perfeitamente ajustável ao gosto culto europeu. O tema do Indianismo, levado à arcádia pelos poetas mineiros, emplaca na Europa. O sucesso merecido do belo poema de Basflio

2. "Notícias da Voluntária Redução de Fé e Amizade da Feroz Nação do Gentio Mura" In *Boletim CE-DEAM*, 1984.

da Gama é revivido anos mais tarde com a recuperação que os românticos fazem de *Caramuru*, de Durão.

O índio produzido pelo imaginário colonial setecentista e moldado pelas técnicas literárias ilustradas retorna no século XIX, recuperado pelo Romantismo, como o representante da raça nativa que formou a nação brasileira, juntamente com o branco e o negro. No triângulo racial da gênese da nação brasileira, o elemento índio fora construído da depuração dos ideais do branco e da reprodução do mito da nobreza indígena, que criou princesas filhas de caciques e nobres guerreiros nativos. O Arcadismo realizou, portanto, a representação do índio palatável ao gosto ocidental, onde absolutamente não se reconhece a diversidade étnica dos povos indígenas do Brasil. Descobria-se que a imagem domesticada do índio substituía com vantagens a incômoda realidade étnica brasileira, selvagem e plural. A idealização criada sobre o índio, síntese asséptica produzida no laboratório das academias terá, definitivamente, seu espaço reservado no imaginário nacional. É ele, este índio imaginário criado pelos poetas, que irá figurar nas bandeiras das revoltas nativistas do século XVIII. Que estará presente nos terreiros de Umbanda, na figura do caboclo. E que ano após ano renasce nos manuais didáticos que falam das origens do povo brasileiro.

Ferdinand Denis e os selvagens do Jequitinhonha

Um jovem escritor francês, Ferdinand Denis, é o ponto de ligação entre o Arcadismo e os poetas românticos do século XIX. Tinha dezoito anos quando conheceu o Rio de Janeiro, em 1816. Um estágio preliminar na cidade carioca, com duração de seis meses, e a vivência de dois anos na Bahia imprimiram na sua obra, posteriormente realizada na França, um estilo que influenciou toda uma geração de escritores brasileiros, que descobrem com Denis o potencial da ficção indianista.

Leitor de Chateaubriand, F. Denis compactuava com o poeta francês na idéia da necessidade de se "alargar o campo da literatura", em busca do "verdadeiro" e do "novo". Seu projeto via no indianismo o tema privilegiado da literatura produzida no Brasil, da mesma forma que descartava toda inspiração "importada" adotada pelo gosto arcádico, povoada de faunos e ninfas, falsos e distantes da realidade tropical. Sua inquietação em busca do exótico, até certo ponto comum aos produtores culturais europeus de sua geração, transforma F. Denis em um importante arauto das expressões poéticas dos trópicos, que ele divulga, fomenta e orienta. Seu projeto de divulgação da literatura brasileira tomou dois rumos: Denis foi um estudioso apaixonado dos assuntos americanista³ e escreveu um romance etnográfico sobre o Brasil, *Les Ma-*

3. Sua erudição em assuntos americanistas teve, talvez mais do que sua obra literária, grande reconhecimento ainda em vida. Denis teve a honra de receber uma visita oficial de D. Pedro II na Biblioteca de Sainte-Genevieve, onde ocupava o cargo de conservador. E foi o grande homenageado do VIII Congresso Internacional dos Americanistas, que o fez Presidente de Honra.

chakalis". Seus ensaios produzidos, para enciclopédias de ampla divulgação, recuperaram a importância dos poemas épicos do arcadismo, especialmente *O Caramuru*, de Frei Santa Rita Durão, valorizado como autêntica descrição do Novo Mundo.

Scènes de La Nature sous les Tropiques, que publica em 1824 contém dois capítulos que correspondem ao romance "*Les Machakalis*", primeira tentativa de ficção do autor, devidamente indianista e histórica, que toma como inspiração uma região etnológica especialmente apreciada pelos estudiosos do início do século XIX: o vale do rio Jequitinhonha, e os povos Botocudo e Maxakali⁴. Uma viagem de negócios - vender produtos manufaturados, em troca do algodão produzido pelos colonos - é o motivo inicial de um projeto ambicioso, com pretensões financeiras, científicas e literárias. Denis entra pelo sertão do Jequitinhonha adentro, tornando-se testemunha em 1819 da destribalização violenta vivida pelos Botocudo e Maxakali, com os quais convive nas vilas de Belmonte e Canavieiras: "*Vi os restos dessas tribos infelizes a errarem pela terra de seus antepassados. Elas se debilitam dia a dia, e logo terão desaparecido...*"⁵. Mais do que um relato vivido, "*Os Machakalis*", como já apontou a crítica, se faz grandemente de referências a narrativas de outros viajantes desse mesmo sertão, em especial o Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied que visita os Botocudo entre 1813 e 1817, cujas analogias com o texto de Denis — nos detalhes e na forma — são flagrantes. Há também Saint-Hilaire, que esteve na região em 1817, autor de importante texto utilizado por Denis na caracterização da natureza e da gente encontrada no sertão fronteiro de Minas Gerais e Bahia.

"O Coro dos Contentes": D. Pedro e a poesia indianista do romantismo

O fato estava criado: depois do alerta de Denis, respaldado pela crítica literária de ponta de Almeida Garret, tornou-se impossível pensar uma literatura autenticamente nacional sem a presença do índio. Do indianismo poucos autores do século XIX escaparam. O tema correspondeu a um salvo-conduto para qualquer brasileiro (ou americanista) trafegar, e se estabelecer, no panorama artístico da época. Mesmo aqueles, como Machado de Assis, que construíram uma obra de dimensões universais, contribuíram com o tema. Machado de Assis produziu poemas indianistas reunidos no livro *Americanas* (1875). Também o maranhense Souzaêdrade, poeta de um modernismo *avant la lettre*, povoa *O Inferno de Wall Street* com o mito sacrificial retirado das tradições quíchua.

4. Este período é farto de registros de naturalistas estrangeiros, que afluem para a mesma região: Auguste de Saint-Hilaire (1816-1822) excelente observador, visita o norte do Jequitinhonha, o alto do S. Francisco e Goiás, no sul vai até Montevideú; Wilhelm L. von Eschweg (1810) estuda os índios Puri-Coroado e Botocudo do Vale do Rio Doce e Jequitinhonha; o Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied (1815-1817) estuda os Botocudo do vale do Jequitinhonha, os Kamakã, os Puri, e os Pataxó.

5. Denis, Ferdinand — *Os Maxakalis Edição Crítica com introdução, notas e apêndice de Jean-Paul Bruyas*. Secretaria da Cultura, Ciência e Tecnologia/Conselho Estadual de Cultura p. XC 1979.

O ocaso do romantismo: a polêmica Nabuco-Alencar

Em 1875, o jovem Joaquim Nabuco vem a público atacar o romantismo de Alencar, anunciando o desconforto da geração nova em relação a uma tradição intelectual já bem fundada. Para Nabuco, a literatura indianista de Alencar sofreria o ranço de um modo de pensar já não adequado aos tempos modernos. Alencar defende-se denegrindo a elite carioca, incapaz de entender o "sentimento nacional" a que endereça sua obra; este sentimento nacional genuíno é que constitui a verdadeira civilização, cuja gênese estaria na adesão emocional à tradição, à história e aos costumes tanto indígenas quanto portugueses que formaram a nação, e não em racionalizações. Por outro lado, vêm do interior, onde estão as raízes intocadas da brasilidade - o índio e o sertanejo - para o corte tomada de europeísmo.

Desta perspectiva, Alencar, portanto, descobre em Nabuco um inimigo da tradição e do "sentimento" nacional, agente de destruição do projeto de nacionalidade que se esforçara em construir. Nesse sentido, Nabuco não é tomado individualmente; ele representa, para Alencar, a nova geração, que a partir dos anos de 1870 vinha adotando o discurso científico para exprimir a conjuntura social, política e intelectual.

Adotando o ponto de vista da nova geração, que visava incluir o Brasil nos moldes europeus de civilização, Nabuco considera "pretensão" o nacionalismo de Alencar. A sua literatura deixaria na sombra os problemas fundamentais da nação brasileira; seu romantismo teria levado a uma idealização da vida nacional e de seus elementos formadores: o negro e o índio. O padrão alencariano de literatura e de brasilidade não responderia às questões prementes do momento. Escamoteava a escravidão, tratando-a de maneira poética sem refutá-la politicamente. A literatura não se prestava mais, ao menos neste formato, à expressão da nacionalidade; não exprimia as chagas, omitia o país real. Nabuco questiona, pois, um proselitismo que não tem esteio na prática política. Ainda mais, Alencar teria construído e difundido, através de seus romances, uma falsa visão da nacionalidade, esteada em "historietas banais", escritas em "linguagem meio indígena, meio científica", análoga à de Gonçalves de Magalhães, que o próprio Alencar tanto desmerecera.

A concepção alencariana de uma civilização americana, portanto, tornava-se arcaica. O ímpeto da nova geração era adequar-se aos modos europeus de civilização e, por isso, comungar um cosmopolitismo, ao invés de abrigar-se no pitoresco como modo de representação da nacionalidade. Nabuco expressa essa mudança ao afirmar que própria decadência da literatura alencariana é signo de progresso. O argumento de Nabuco em toda discussão sintetiza-se aqui; a literatura de Alencar é tratada agora, não só como incapaz de expressar os valores nacionais, mas como antagônica a eles, emperraria a vida civilizada no país, enaltecendo o indianismo e omitindo-se na escravidão.

A obra de Alencar seria um falseamento da realidade nacional. Trata-se agora de redefinir a nacionalidade em correspondência com o anseio de civilização. Os selvagens de que fala Alencar não existem, são idealizações e nem

são eles os elementos fundamentais da nacionalidade: ' 'Nós somos brasileiros, não somos guaranis (...)' (Nabuco In Coutinho, 1965.191)¹.

O Brasil de daí a um século, para Nabuco, seria produto da mistura de raças e não do indianismo; estaria mais próximo da civilização européia. Por isso, a construção romântica da nacionalidade de Alencar deveria ser suplantada por um discurso orientado pela política e pela ciência que, longe das idealizações, forneceria um diagnóstico do atraso brasileiro capaz de facilitar seu trânsito rumo à civilização.

De modo geral, a polêmica Alencar-Nabuco é um grande mal entendido e um grande acerto de contas. Nela, a velha geração, de que Alencar é o representante máximo, é atacada pela nova. Confrontam-se aqui duas concepções do que deve ser o 'nacional', dois projetos civilizatórios para o Brasil, oriundos de diferentes setores da elite.

Para Alencar o problema da nacionalidade é uma questão de formação de um povo e de uma cultura, de uma tradição que amalgame os elementos existentes, conciliando e evoluindo gradualmente até atingir sua meta: uma civilização americana. Nabuco considera premente a formação da nação como estado democrático capaz de inserir-se no movimento mundial pelo alargamento dos direitos políticos: a formação de cidadãos proletários e capitalistas e não senhores e escravos. Nabuco tem em mente o problema da cidadania, Alencar o da formação de um povo. E o que significa para cada um o progresso e a civilização. Para Alencar, a civilização está na combinação das diferentes culturas que formaram o Brasil, amálgama de influências díspares. Nabuco assegura que o Brasil herdou-se da Europa, deve seguir seu movimento. O que é progresso para um, é atraso para o outro. Alencar rejeita o eurocentrismo de Nabuco; anseia por uma civilização conciliadora da cultura autóctone e européia. O Brasil enquanto nação é filho de Iracema. Nabuco abomina esse indianismo, advogando um cosmopolitismo, o país é visto como produtor tardio de arcaísmos que terão que desaparecer, se o progresso e a civilização forem a meta.

Da perspectiva da geração ascendente, Alencar estava a serviço de uma causa já anacrônica. O seu problema era a independência, a constituição de uma brasilidade, isto é, preocupava-se em estabelecer a especificidade de uma nação em formação; daí sua fixação com as origens e a necessidade de inventar uma tradição para o Brasil, conferindo-lhe um passado nobre, ainda que de uma nobreza indígena. Quando a geração de Nabuco se inicia na vida pública, o cenário é outro. Uma vez estabelecida a soberania política, tratava-se de viabilizar a entrada do Brasil no concerto das nações. Ou seja, Nabuco tem consciência do atraso, vê o país por contraste em relação ao mundo civilizado. O problema não é mais o de definir uma identidade nacional a partir do específico, mas de adequar o país aos moldes da civilização.

Estas diferenças de perspectivas expressam também dois modelos de organização política e social do país. Transformar o país em nação civilizada significa, para Nabuco, torná-la democrática e capitalista, pela formação de uma

1. COUTINHO, A. (org.) - A Polêmica Alencar-Nabuco. Rio de Janeiro, Edições Tempo Brasileiro, 1965.

sociedade civil organizada, capaz de mediar a relação entre o povo e o imperador; ou seja, supõe a idéia de representação. Alencar, ao contrário, ao desqualificar a elite e apelar para o povo, como sustentáculo da nacionalidade, adota numa perspectiva autoritária: opõe-se à própria idéia de sociedade civil e defende a relação direta entre o poder imperial e a camada popular.

Até 1870, o discurso legitimador da brasilidade era sobretudo romântico, tanto na política, quanto na literatura, onde Alencar reinava como o sintetizador do modo de pensar de toda uma geração, fornecendo, com seus romances, os símbolos nacionais e uma fórmula de civilização brasileira, conciliadora do especificamente nacional e dos padrões europeus de civilização. A polêmica com Nabuco é um marco da quebra desse modelo literário-romântico de expressão nacional. Nela manifesta-se a rejeição da nova geração ao indianismo. Nabuco expressa uma tendência emergente de tratar a questão da identidade nacional sob uma nova ótica, apontando assim um contexto de crise política, econômica e intelectual que exigia, por sua própria natureza, uma nova matriz discursiva.

Angela M. Alonso
USP/CEBRAP

Na França, o impacto da publicação de *Scènes de la Nature* ecoa em um grupo aristocrata de estudantes brasileiros — Gonçalves de Magalhães, Porto Alegre, Francisco de Salles Torres Homem e Pereira da Silva — que estando na França desde 1833, publicam em 1836, *Niterói Revista Brasiliense de Ciências, Letras e Artes*, marco do nacionalismo literário. Gonçalves de Magalhães formulava nesse momento duas significativas questões: "*Pode o Brasil inspirar a imaginação dos poetas e ter uma poesia própria? Os seus indígenas cultivaram por ventura a poesia?*"⁶.

Lastimavelmente, o projeto literário nacionalista dos românticos jamais se ocupou da segunda questão: as narrativas indígenas tiveram que aguardar o final do século XX para receber a merecida atenção. De resto, os poetas românticos revelaram pouca empatia pelas populações indígenas do século XIX. Ao invés de inquerir os indígenas contemporâneos sobre estas e outras questões, preferiram buscar o verdadeiro, o puro e o legítimo no tupi e no tapuia das páginas dos cronistas dos primeiros tempos coloniais, e chorar sua extinção. Quanto à primeira questão, se a jovem nação brasileira poderia servir como fonte de inspiração literária, esta foi uma das vertentes mais trabalhadas pelos românticos da primeira geração, para o que tiveram, inclusive, patrocínio imperial.

O retorno do grupo liderado por Gonçalves de Magalhães à terra natal foi marcado por uma sucessão de eventos que irão consolidar a nível institucional o projeto estético do grupo da revista *Niterói*. Reunidos em torno de D. Pe-

6. Magalhães, Gonçalves de — "Ensaio Sobre a História da Literatura do Brasil" (cf. A. Cândido — Formação da Literatura Brasileira, 2 vol., p. 13 Martins 1971).

dro, os poetas românticos da primeira geração ditam as coordenadas de um programa oficial de fomento às letras nacionais. Com este espírito D. Pedro criou em 1838 o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro visando estimular as pesquisas sobre o Brasil. Dele, Gonçalves de Magalhães e seu grupo foram membros ativos. Os incentivos oficiais alcançam também as letras nacionais e em 1856 D. Pedro II publica em edição imperial o poema "*A Confederação dos Tamoios*" de Gonçalves de Magalhães.

A mediocridade do poema, no entanto, ficará logo evidente. Pretendendo compor uma epopéia nacional de inspiração indianista, Magalhães lança mão de uma galeria inteira de personagens históricos indígenas, portugueses e franceses: Cunhambebes, Tibiriçás; os jesuítas Nóbrega e Anchieta; João Ramalho, Brás Cubas; num desfile exorbitante que avança até o período da Maioridade. Quanto à forma, optava pela mais tradicional: versos decassílabos encadeavam uma mensagem profundamente religiosa, patriótica e moralizante. No mesmo ano de sua publicação surge a famosa polêmica em torno da questão do indianismo provocada pelo convencionalismo dos versos de Magalhães, que ganha as páginas do *Diário do Rio de Janeiro* onde o jovem jornalista José de Alencar (usando o pseudônimo Ig) contrapunha-se às mais destacadas figuras do Império, entre elas o próprio D. Pedro II, que saem na defesa de Magalhães. Em questão, o sentido do indianismo para duas gerações de escritores românticos e a acusação de inautenticidade dos índios guerreiros e das instituições indígenas apresentados no poema de Magalhães, *Confederação dos Tamoios*, consideradas por José de Alencar estilizações arbitrárias construídas a partir da crônica dos séculos XVI e XVII.

Gonçalves Dias surge na polêmica como paradigma do indianismo promissor defendido por José de Alencar. Diz Ig na quarta carta: "*O Sr. Gonçalves Dias, nos seus cantos nacionais mostrou quanta poesia havia nesses costumes índios, que nós ainda não apreciamos bem (...)*". O que havia de sensivelmente diferente nesta nova manifestação poética trazida por Gonçalves Dias? Não percebê-lo nos levaria a confundir indevidamente o jovem poeta maranhense com o grupo ligado ao Imperador, o "*Coro dos Contentes*", como os definia sarcasticamente Souzaândrade. Apesar de rapidamente absorvido pelo grupo do IHGB, o reconhecimento que Gonçalves Dias recebe do público e da crítica internacional nada tem a ver com o conservadorismo oficial. Gonçalves Dias foi uma mente inquieta, expressão da experiência do sangue cruzado, cuja poesia conferiu nova vida ao artificialismo mofado do indianismo oficial. Encabeça uma linhagem de "autores do Norte" — depois dele viriam José de Alencar e o historiador Capistrano de Abreu — que fazem do indianismo uma fonte poderosa de conhecimento do específico brasileiro.

Gonçalves Dias: a expressão mestiça

A poesia indianista de Gonçalves Dias nasce, como a de Durão, da saudade da terra natal sentida na Europa. O poema "*O índio*", posteriormente

inutilizado pelo autor, é escrito na mesma época que "*Canção do Exílio*" (poesia sobre a qual Manuel Bandeira perguntava: "*Haverá brasileiro que não a saiba de cor?*"""). O poeta tinha 21 anos e cursava Direito em Portugal. No ano seguinte, já no Maranhão, escreve "*O Canto do índio*" e "*O Canto do Piaga*" que o público e a crítica irão conhecer e consagrarão em 1847, no livro "*Primeiros Cantos*", publicado no Rio de Janeiro. O enredo d' "*O Canto do índio*" fala da paixão de um selvagem por uma mulher branca, o que foi lido pela crítica como o primeiro sinal da tomada de consciência do poeta de sua condição mestiça — Gonçalves Dias era filho de um comerciante português e de uma jovem cafuza, meio índia, meio negra. Até o final desse mesmo ano Gonçalves Dias já era o primeiro nome da poesia brasileira, aclamado na Europa por Alexandre Herculano como o talento americano que soube, enfim, cantar a riqueza do Novo Mundo.

A entrada do poeta na capital do Império em 1846 é triunfal e logo é nomeado para o IHGB, como estudioso da história do Brasil e acolhido como funcionário do Governo. Parte da produção poética e ensaística de Gonçalves Dias será de fato moldada pela sua condição de funcionário público. Até o final dos seus dias o poeta dividirá seu tempo entre a realização dos projetos intelectuais e a rotina fastidiosa nas secretarias do Império.

Se a primeira inspiração para os versos indianistas de Gonçalves Dias veio dos românticos franceses lidos ainda na Europa, a partir da segunda metade do século XIX seu anseio por uma aproximação efetiva com os índios buscará realização pela via burocrática da Secretaria dos Negócios do Império, responsável pelos encargos com a população indígena. "*Brasil e Oceania*", trabalho lido em nove sessões do IHGB em 1852, pertence a este momento. Nele, Gonçalves Dias busca "*a comparação dos caracteres físicos, morais e intelectuais dos indígenas destas duas porções do mundo, considerados no tempo da descoberta, para deduzir desta comparação qual deles ofereceria mais probabilidade à civilização*"⁷. Como vemos, o romantismo não irá discordar da política indigenista do Império no projeto de conduzir os índios, via catequese, ao ingresso gradual na sociedade nacional. Quanto à etnologia dos índios sul-americanos, Gonçalves Dias acerta em pelo menos uma das teses fundamentais para os estudos de tupinologia: a das migrações dos Tupi, tema posteriormente confirmado pela etnologia, especialmente nos trabalhos de Alfred Métraux. Mais discutível, nem por isso menos difundida até hoje, é a tese da decadência pré-colombiana dos índios sul-americanos formulada naquele momento pelo poeta, que considerava que os índios das terras baixas teriam tido expressões culturais e organizações sociais mais amplas e mais complexas na fase anterior ao descobrimento.

Em princípio de 1851, Gonçalves Dias publica "*Últimos Cantos*", ápice de sua inspiração indianista, com os poemas "*Y-Juca Pirama*", "*Marabá*"

7. Da autobiografia escrita por Gonçalves Dias para Ferdinand Denis em 1854 (cf. *Poesia e Prosa de Manuel Bandeira*, p.634, Aguilar 1958)

e "*Leito de Folhas Verdes*". Viaja neste mesmo ano para as províncias do Norte, com o encargo de avaliar a instrução e realizar levantamento de documentação histórica junto aos arquivos das províncias. Visitou Pará, Maranhão, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco e Bahia, produzindo sete relatórios onde atestava a deficiência do ensino primário em geral e a falta absoluta de ensino para os índios e os negros escravos (M. Bandeira: 713).

Em 1856 torna-se chefe da Seção de Etnografia da Comissão Científica de Exploração do Instituto Histórico, a famosa "Comissão das Borboletas", que nasce da euforia dos resultados obtidos nas expedições de reconhecimento das riquezas naturais do país realizadas pelos naturalistas estrangeiros. Os trabalhos da Comissão do IHGB deixaram, no entanto, muito a desejar — daí o tratamento jocoso, que vai identificar os intelectuais que participaram do projeto dispendioso e infrutífero.

Gonçalves Dias visitará o norte do país em 1859, e voltará ao Pará em 1861. Entre as duas visitas, esteve na Europa, cuidando da edição de sua obra poética. A imprensa de Leipzig seleciona para tradução "*Canção do Exílio*" e "*Canto do Guerreiro*". O poema "*Os Timbiras*", assim como o seu "*Dicionário da Língua Tupi, Chamada Geral dos Índigenas do Brasil*" são publicados na Alemanha nessa época. Preparando-se para os trabalhos etnográficos de que estará encarregado entre 1858 e 1862, estuda na Europa craniologia, galvanoplastia (para modelar os pés e as mãos dos índios), fotografia, química, física e fisiologia.

A missão com os índios do Brasil deveria cumprir três quesitos: estudá-los em seus aspectos físico, moral e social; conhecer a opinião dos índios sobre os brancos, removendo dessa forma os empecilhos a uma aproximação e ao conseqüente ingresso dessas populações no mercado de trabalho; e buscar documentação sobre a história do Brasil nos cartórios provinciais.

De posse de tal programa, Gonçalves Dias segue à procura de *índios puros*, estado que absolutamente não reconhece na população de índios Choco encontrada no Ceará. A viagem por toda a Amazônia, com duração de quase um ano, procura resolver tal impasse. Em Manaus, é nomeado visitador das escolas e conhece a região dos rios Madeira, Solimões, visitando também cidades vizinhas do Peru. Segue então para o Alto Rio Negro, chegando a povoações venezuelanas. A este trecho da viagem teremos acesso através do '*Diário Inédito da Viagem de Gonçalves Dias ao Alto Rio Negro (15 de Agosto a 5 de Outubro de 1861)*'*.

No Alto Rio Negro, Gonçalves Dias convive com os índios remeiros que trabalham em condições de semi-escravidão, visita Diretorias de índios — a maioria delas vazias, ocupada apenas pelo Diretor —, conhece os índios Baré, os Baniwa e os Tucano de São Gabriel da Cachoeira. O bom encontro com os caboclos e os índios da Amazônia fica registrado em mais uma máxima

8. Pereira, Lúcia Miguel — *A Vida de Gonçalves Dias*, Livraria José Olímpio Editora, 1943.

O nacionalismo romântico de José de Alencar

Que as letras no Segundo Império imbricavam-se com a política é fato que salta aos olhos. O próprio monarca fomentava, e não raro financiava, intelectuais que trabalhavam na construção de uma autoreflexão nacional. Desde o início do Segundo Reinado, este incentivo do poder central à consolidação de uma elite intelectual se manifestava, fosse no subsídio direto à publicação de obras ou a viagens de estudo, fosse na alocação dos expoentes em organismos criados com a finalidade de estudar e, em certo sentido, definir o Brasil - como o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1838) e a revista Niterói (1836). Este grupo, formado por poetas, pintores e escritores que eram também políticos, que ganhava o porte de definidor do país, era chefiado por Gonçalves de Magalhães, e recebia forte influxo do classicismo, mas já comportava tintas românticas. O meio tom prevaLENcente leva à formulação de um programa para as letras nacionais: definir o Brasil a partir de suas raízes indígenas. O intuito era lançar o índio como símbolo nacional, não a partir dos povos indígenas nacionais, mas por recurso à uma estereotipação: entravam em cena, então, os nossos nobres antepassados indígenas como se fossem gregos estilizados e transpostos para o mundo tropical no momento de contato com o bom colonizador.

Manifestação deste encaminhamento é A Confederação dos Tamoios, de Magalhães, publicada em 1856 com subsídio e entusiasmo do Imperador. No poema, expressava-se o país, pela conciliação da influência européia às raízes genuinamente nacionais. Conciliação exatamente era a palavra-chave que designou o período, no qual se consolidava a unidade política e territorial do país em torno de um rei brasileiro e que foi dar na placidez do arranjo político que alternava liberais e conservadores na chefia dos gabinetes ministeriais e, na prática, no comando do país. No campo intelectual, manifestava-se na adoção do ecletismo francês, divulgado por Monte Alverne - que, aliás, será um dos defensores de Magalhães na polêmica com Alencar -, que permitia abrigar filosofias rivais, precavendo assim eventuais dissenso. Trata-se, portanto, de um período de acordos, meio tons e apaziguamento. Toda esta grande calma, porém, será efêmera. O Brasil tinha de redefinir sua relação com o mundo civilizado e reformular sua autoimagem.

Em 1856, sob um pseudônimo (Ig.), José de Alencar estréia na cena pública, atacando o livro de Magalhães de miopia face ao país real. Numa espécie de crítica programática, Alencar identificava em Magalhães a realização mais acabada do que a literatura nacional não devia ser por basear-se numa idealização do país que desandou em indianismo sem correspondência com a realidade nacional. O jovem Alencar anunciava o seu desejo de produzir um novo padrão de literatura nacional, a partir de uma nova concepção de brasilidade. Recusava o modelo de tonalidades ainda classicistas de Magalhães, que procedia a aclimação das musas européias para contar a epopéia nacional e cujo indianismo não expressava a autenticidade brasileira. Mas Alencar não negava o índio como elemento preponderante na formação da nacionalidade. Ao contrário, a verdadeira literatura brasileira deveria pautar-se na origem, tradição e história dos povos indígenas formadores da própria nação, conside-

rando o modo pelo qual tudo isso miscigenou-se à cultura européia, e não em um índio forjado em molde greco-romano. Anunciava, portanto, um novo programa para a literatura pátria e um novo discurso de legitimação da identidade nacional.

Ao posicionar-se contra Magalhães, Alencar recebe a ira de toda a legião de intelectuais e poetas de que D. Pedro II se rodeava. O próprio Imperador, num arroubo único em todo o Segundo Reinado, sai em defesa de seu protegido, juntamente com Porto Alegre e Monte Alverne. A polêmica evidenciava, pois, o imbricamento entre o grupo da Niterói e D. Pedro II - como acusava Omega, um dos apoiadores de Alencar: o grupo se basearia na autopromoção e no elogio mútuo, alojado no IHGB e protegido pelo Imperador (Castello, 1953)'.¹

Alencar, porém, descobrira ali o filão de sua própria literatura. Sua postura ofensiva na polêmica iria conferir-lhe notoriedade levando-o, nos anos seguintes, a tomar para si o cetro de Magalhães, tornando-se o maior romancista da época, produtor de um conceito de nacionalidade de cunho fortemente romântico e, no entanto, mais fiel ao processo de deformação histórica do país do que seu antecessor. Pioneiro, portanto, de uma nova atitude, seu projeto se concretizaria numa série de romances - gênero que, aliás, consolida - que visavam descrever a formação da identidade nacional como Iracema, O Guarani, Ubirajara.

Neste mesmo período, Alencar debutava também na política partidária e boa parte de sua produção intelectual é dedicada a questões do dia; o que demonstra a existência de uma complementariedade entre seus projetos literário e político. Também Gonçalves de Magalhães e Porto Alegre eram políticos, daí ser possível concluir que essas disputas não tinham por finalidade apenas causar furor na roda culta; disputava-se o poder de definir o país não só intelectual mas também politicamente.

Na polêmica, portanto, Alencar expressava uma outra concepção do Brasil. O seu romantismo trazia uma preocupação com a verossimilhança histórica, alcançando um certo realismo na formulação dos tipos sociais que compunham o país. O nacionalismo literário era o filtro pelo qual a realidade local seria tomada, por meio de uma descrição dos lugares, costumes e da própria história da nação. A finalidade era pesquisar e redescobrir o Brasil, havia aí um "senso de missão" (Cândido, 1959)². Esta perspectiva levará Alencar a perceber o país nas suas segmentações rural, urbana e primitiva, e escrever séries de romances correspondentes. Havia, pois, uma preocupação em recontar a própria história, buscando no passado traços de nossa civilização, daí a coloração diferenciada de seu indianismo.

No entanto, o país, a partir de 1870, entrava outra vez em ebulição e uma nova geração de intelectuais ia ganhando a cena. Era o fim das unanimidades, que já vinham avariadas, em todos os setores. A imagem do Brasil que Alencar

1. CASTELLO, J. A. (org.) - *A Polêmica Sobre a Confederação dos Tamoios (1856)*. São Paulo, FFLCH, 1953.

2. CÂNDIDO, A. - *A Formação da Literatura Brasileira*. São Paulo, Livraria Martins Editora, 1959.

compusera - como se fora uma pintura ou uma obra musical - receberia agora a oposição desta nova geração. Amostra desta situação é o ataque que recebe, entre 1871 e 1872, de Franklin Távora que, sob o pseudônimo de Semprônio, escreve as suas "Cartas a Cincinnati" - na verdade José Feliciano de Castilho, que lançara o periódico Questões do Dia a pedido de D. Pedro II, visando atacar o político José de Alencar. Távora, entra, porém, na discussão para rechaçar a literatura alencariana em artigos sobre O Guarani e Iracema (Cândido, 1959).

O desgaste público a que Alencar é submetido neste embate se acentuaria nos anos seguintes. Começava aqui o processo pelo qual a concepção alencariana de identidade nacional será substituída por uma outra, mais afeita aos novos tempos. A posição de Távora expressa o período final do romantismo; trazia uma nova aspiração por observação e pela superação do estilo poético na ficção; sua demanda é a da nova geração: uma literatura que tenha caráter documental, de pesquisa efetiva do país. A nova geração não bastava a verossimilhança do romance alencariano, queria a verdade dos fatos, o que a levaria a avaliar cientificamente o país. Neste processo, o índio perderia exclusividade na reflexão nacional, abria-se a discussão para os demais elementos formadores da nação - tanto étnicos (como o negro), quanto regionais (como o caipira).

Angela M. Alonso
USP/CEBRAP

do poeta: "*ótima gente! Por fim apaixono-me deles, ponho 'cueio' e vou para o mato, traduzir meus indignos versos em língua cabocla...*".

O vasto mundo étnico da Amazônia, no entanto, chega tarde demais na vida do poeta. Gonçalves Dias está doente e infeliz, preparando uma última viagem de tratamento de saúde à Europa, ao final da qual morrerá, no naufrágio do navio que o conduzia de volta ao Brasil, em 1864.

O capítulo final da vida e da obra do maior poeta brasileiro de seu tempo é o menos conhecido. Além do Relatório da Seção Etnográfica da Comissão Científica do IHGB e do *Diário do Rio Negro*, Gonçalves Dias deixa da viagem ao Amazonas mais de duzentas peças de cultura material. Coletadas por ele, tais objetos figuraram na Exposição Histórica de 1881, e pertencem hoje ao acervo do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Duas das peças da coleção merecem destaque: são estatuetas de madeira representando o célebre *Cristo do Içana*, chamado Venâncio Cristo, que no momento da viagem de Gonçalves Dias ao Rio Negro mobilizava a população indígena em torno de um movimento messiânico de proporções inéditas para a região.

Em meados do século XIX a representação do índio no imaginário nacional sugere dois planos de reflexão. É o ápice do romance histórico indianista de José de Alencar, que escreve *O Guarani* em 1857 — logo depois da polêmica com Gonçalves de Magalhães —, *Iracema* em 1865 e *Ubirajara* em 1874,

romances responsáveis pela criação de heróis índios como Peri e Ubirajara. Nos romances históricos, heróis selvagens e nobres senhores portugueses têm em comum a fidalguia e a nobreza, traços que possibilitam diálogos horizontais de respeito mútuo⁹.

O outro registro ficaria por conta do indianismo pragmático do General Couto de Magalhães, que vem ao encontro das políticas oficiais de atuação junto às populações indígenas. Em 1876 é publicado *O Selvagem*, formulação clara do discurso assimilacionista do Império. Diante do imenso território do Araguaia, e das estimativas populacionais de alguns grupos como os Mundurucu (com uma população na época de 14.000 índios) e os Kayapó (com 8.000 pessoas), o militar insistia na necessidade de se criarem intérpretes que superassem a "perigosa" distância cultural entre os índios e a sociedade nacional. O General lembrava episódios sangrentos ocorridos na época na Argentina, como exemplos de soluções radicais de limpeza étnica que poderiam, segundo ele, ser evitados pelo diálogo. Dizia Couto de Magalhães: "*O território do nosso imenso Brasil é de 291 mil léguas quadradas. Quasi duas terças partes desse território (...) não podem ainda hoje ser pacificamente povoadas por famílias cristãs, porque estão expostas às correrias sanguinolentas dos selvagens. Domesticar os selvagens ou fazer com que elles nos entendam, o que é a mesma coisa, equívale afazermos a conquista pacífica de um território quasi do tamanho da Europa, e mais rico do que ella.*" (P.VIII) A política de assimilação pela catequese, aplicada no Araguaia e em todo território brasileiro, apoiava-se então em três pilares: missionários capuchinhos contratados pelo governo, colônias militares nas áreas indígenas e intérpretes das línguas nativas, quase sempre militares.

O contexto adverso de confronto das populações indígenas com a sociedade nacional, que marca a história dos povos indígenas no século XIX, gera no entanto outra expressão indianista de importância inestimável. Estamos falando das idéias de outro "filho do Norte", o historiador Capistrano de Abreu. Voltando as costas para o pensamento e para as práticas assimilacionistas oficiais, Capistrano de Abreu recupera no indianismo um sentido que escapara aos autores mineiros: a busca de explicações sobre a índole de um povo. Paladino solitário da tese do enraizamento profundamente popular do indianismo no Brasil, Capistrano de Abreu é o ponto de ligação de uma linhagem de escritores românticos com a nova forma de apropriação do universo selvagem realizada pela geração modernista de 22.

Capistrano de Abreu: a fala da gente verdadeira

Seria desnecessário ressaltar o papel do cearense João Capistrano de Abreu na historiografia e na cultura brasileira do seu tempo. Menos conhecida, po-

9. Sobre o indianismo no romance histórico de José de Alencar consulte Bosi, Alfredo — "Imagens do Romantismo no Brasil" in J. Ginsburg (org.) — *O Romantismo*, Ed. Perspectiva pp.239-256, 1978 e "Um Mito Sacrificial: o Indianismo de Alencar" In *Dialética da Colonização*. Cia. das Letras 1992.

rém, é sua atividade etnográfica, que produziu vários estudos breves e duas obras de fôlego: uma sobre os Bacairi do Xingu, que permanece inédita, e outra, sobre os Kaxinawá, que teve melhor sorte. *Rã-txa hu-ní-ku-í. A Língua dos Caxinauás do Rio Ibuacú, Afluente do Murú* foi impresso em 1910, destruído então por um incêndio na editora; foi difundido enfim em duas edições corrigidas, a primeira de 1914 e a segunda — publicada pela Sociedade Capistrano de Abreu — em 1941.

A desatenção brasileira para essa parte de sua obra não é casual: várias vezes Capistrano se "desculpa" do tempo que dedica a estudar "línguas brasílicas" ou promete que não o fará mais. *Rã-txa hu-ní-ku-í — "falar de gente verdadeira, de gente fina como se poderia traduzir"* segundo o autor — foi saudado na época como uma prova do talento do sábio nacional e como um monumento à paciência. Pouco além disso: notáveis intelectuais lamentam explicitamente que o maior historiador da pátria não dedicasse esse tempo a assuntos mais importantes — por exemplo, uma grande História do Brasil.

Tal afirmação equívale também a dizer que o índio está excluído dessa história. O que não soa estranho. O indianismo romântico prosperou num Império que era de algum modo "indianista" e tirava do passado Tupi sua parafênalia simbólica — o manto de gala do Imperador era labor de índios, confeccionado com penas de papos de tucano, e é comum encontrarmos em caricaturas da época o Imperador ou uma alegoria da Nação Brasileira trajados como índios. A República, por sua vez, inspirada em ideologias cientificistas e positivistas, deixava pouco lugar para o índio no seu imaginário.

Hélio Vianna, partícipe de uma visão parecida, sugere na sua biografia de Capistrano que para o historiador a crise política que trouxe a República foi também uma espécie de crise intelectual. Incomodado com o espetáculo contemporâneo, Capistrano desviaria temporalmente sua atenção para assuntos exóticos. Na verdade, esse interesse pela etnografia não teve nada de episódico, e se vinculava precisamente ao saber histórico de Capistrano. O seu juízo sobre a filiação "tapuia" dos Guaianases, primitivos habitantes de São Paulo, foi peça decisiva numa polêmica de fins do século XIX que questionou a ideologia da unidade nacional e o bandeirantismo ligados ao contínuo Tupi¹⁰. No conjunto de sua obra mostra uma vontade decidida de desfazer a síncrese que, na esteira de Varnhagen¹¹, tendia a confundir numa única e bárbara massa a pluralidade indígena do Brasil. Entre Kaxinawás e Bacairis, Capistrano planejou em 1923 uma terceira tentativa etnográfica, esta dedicada aos Xavante, que não chegou a vingar. Muito antes da crise republicana, em uma resenha de 1880, Capistrano refutava as opiniões de Silvio Romero¹² sobre o papel

10. Ver Capítulos de História Colonial. A polêmica sobre os Guaianases é tratada por John Monteiro In *Novos Estudos Cebrap*, n. 34 Novembro 1992, pp. 125-135.

11. Francisco Adolfo de Varnhagen, (1816-1878) autor de uma monumental e pioneira História Geral do Brasil. Sua visão dos indígenas se consagrou como um paradigma dos preconceitos conservadores.

12. Silvio Romero (1851-1914), sergipano, foi um dos mentores intelectuais do Brasil de então, como crítico literário e historiador. Sua obra mais conhecida é uma volumosa História da Literatura Brasileira.

escasso — no plano econômico e cultural — dos índios na formação do Brasil. As opiniões de Silvio Romero ainda se perpetuam hoje, como herança de uma época que amava as sínteses superficiais. Capistrano, preterindo sua "grande obra" em favor de prolixas etnografias, talvez não estivesse fugindo do real, e sim da superficialidade.

Nesse mesmo período começavam a ser publicados os resultados das pesquisas de Karl von den Steinen e Paul Ehrenreich¹³ no Brasil Central, que acarretariam uma reviravolta no conhecimento sobre o mundo indígena brasileiro, dominado até então pela tupinologia. A obra dos exploradores do Xingu teve na época o mérito de sugerir a enorme variedade — mas também a inteligibilidade — do universo etnológico brasileiro, definindo a forma moderna desses estudos. Consideremos que o seu antecessor imediato é Martius¹⁴, pessimista em seu juízo sobre os índios e mais ainda sobre as possibilidades da pesquisa etnológica.

Capistrano foi um divulgador diligente das obras dos alemães. De Ehrenreich traduziu, em 1891, *A classificação e distribuição das tribos do Brasil*; em 1906, *A Etnografia da América do Sul no início do século XX* (de 1905), um conciso "estado da arte" da etnologia no começo de século. De Steinen traduz as primeiras 115 páginas de *Através do Brasil Central*, em 1888, dois anos após sua publicação em Leipzig; seria até 1942 a única edição brasileira. Capistrano estudou as obras de Steinen com uma atenção fora do comum. Para ler *A língua dos Bakaerys* publicada em 1891, contou no Rio de Janeiro com a assistência de um informante Bakairi, Ireneu, trazido pelo Dr. Oscar Miranda, diretor de uma expedição ao Brasil Central. Além de compulsar os dados de Von den Steinen, Capistrano obteve de Ireneu informações substanciais sobre vários aspectos da cultura Bakairi, que foram parcialmente publicadas na *Revista Brasileira*, e posteriormente em *Ensaios e Estudos* (vol.III). Poucos anos antes de sua morte em 1927, Capistrano trabalhará no Rio com mais três informantes Bakairi, agenciados desta vez com ajuda do próprio Marechal Rondon¹⁵. Antônio, um dos informantes, servira de guia a Von den Steinen.

A obra a que se faz aqui referência é *A Literatura Brasileira* e a *Crítica Moderna*. Ensaio de Generalização. A resenha de Capistrano, com o título de "História Pátria", foi publicada em jornal e editada posteriormente em *Ensaios e Estudos*, vol.III.

13. Karl von den Steinen (1855-1929) baseou sua obra em duas viagens ao Xingu, em 1884 e 1887 complementadas por uma visita aos Bororó em 1888. Paul Ehrenreich (1855-1914), além de acompanhar von den Steinen ao Xingu, realizou viagens de pesquisa pelos rios Araguaia, Tocantins e Purús e visitou os "Botocudos" do Espírito Santo. Fez a melhor síntese da etnologia sul-americana de sua época.

14. Karl Friedrich Philipp von Martius (1794-1868) botânico alemão, realizou uma longa expedição por várias regiões brasileiras. Além do relato das suas viagens e de obras dedicadas à sua especialidade, deixou alguns opúsculos muito influentes na historiografia e na etnologia nacionais: *O Estado do Direito Entre os Aborígenes do Brasil* e *Como se Deve Escrever a História do Brasil* com uma reedição recente (Itatiaia-Edusp).

15. Figura importante nos círculos militares positivistas, Cândido Rondon chefiou a instalação da linha telegráfica que atravessava o Mato Grosso. O contato subsequente com uma multidão de grupos indígenas até então desconhecidos serviu de eixo à definição de uma política indigenista republicana, com a fundação do SPI (Serviço de Proteção aos índios, substituído em 1967 pela FUNAI) do qual Rondon foi patrono vitalício.

Em uma época em que a grande viagem era ainda o modelo dos estudos antropológicos, quando estava para se firmar a norma do "trabalho de campo" prolongado (é nesse período que Nimuendaju ganha seu nome dos seus parentes Guarani), a pesquisa de Capistrano segue um caminho aparentemente fácil, mas raramente praticado. Luis Sombra, à época tenente do exército e cearense como Capistrano, tinha sido nomeado delegado de polícia na Prefeitura de Tarauacá, no Acre, em 1905, tendo entre suas missões a repressão das freqüentes "correrias" realizadas contra os índios. Em 1907, seis índios Kaxinawá (quatro homens e duas mulheres) foram levados por Sombra, que abandonava o cargo, de sua aldeia no Ibuacú para Manaus, daí ao Ceará e posteriormente ao Rio de Janeiro. Alguma coisa sabemos deles: uma das mulheres sobreviveu a Sombra, que morreu já general, e continuou servindo na casa de sua viúva. Um dos homens acompanhou o Marechal Rondon em várias viagens pelo interior do Brasil; casou em uma destas com a filha de um cacique, mas acabou voltando para o Rio de Janeiro onde anos depois ainda trabalhava no comércio.

Os outros quatro não sobreviveram muitos anos à frágil salubridade da civilização; morreram quase todos eles de tuberculose. Entre eles Borô — Vicente Penna e Sombra, batizado em Manaus tendo como padrinho o presidente Afonso Penna — e Tuxiní, ou Luis Gonzaga Tuxiní Sombra, que o Sombra original encaminhou a Capistrano como informantes para seus estudos.

Caso extremo do desenraizamento induzido nos grupos indígenas pela expansão dos seringais, o dos Kaxinawá é um exemplo a mais daquela imigração tão minoritária quanto desconhecida: a dos indígenas que, à procura de destinos individuais ou de ajuda governamental para sua comunidade, afluíam à capital da República já naquela época. Na correspondência de anos sucessivos, Capistrano segue os passos de seus informantes na vida carioca: empregos, casamento, construção de uma casa. Em uma carta, se alegra dos progressos de um Tuxini recém-casado, e confessa antigos medos de que ele "*virasse bilontra*". Entre os documentos do próprio Capistrano de Abreu (agora na Biblioteca Nacional, seção Manuscritos) se encontra uma boa coleção de fotografias de um grupo de índios Xerente, idos ao Rio à procura de utensílios agrícolas para sua comunidade. O chefe da polícia doou ao historiador as fotos dos curiosos espécimes; lá estão, enigmáticos, vestidos como camponeses remediados ou janotas de terno, gravata e cartola.

Borô foi o primeiro a chegar, no final de 1908, começando logo a investigação. Nos numerosos prólogos, epílogos, notas e advertências do livro, oferecem-se sutis paisagens do processo de reconstrução de uma língua. Capistrano se debate com a gramática, aprendida como um esqueleto natural da língua; ou em outros termos, se enfrentava com as particularidades de uma língua sem tradição escrita. Borô, um ótimo falante de sua língua materna, é incapaz de analisá-la. "*As frases sahiam-lhe do cérebro como as barras de um linotipo*"; é capaz, por isso, de explicar seu sentido geral, mas não de

uma tradução literal, palavra por palavra, como Capistrano desejava. Palavras soltas, descrição de plantas ou animais, não se oferecem: sim, pelo contrário, longos mitos, difíceis de anotar e entender. A interrogação direta ao informante é inútil: *"parecia-lhe uma enormidade, e desanimava, e ficava triste, e dizia que não sabia mais nada, etc. "...ou queda-se calado, muito absorto, pensando quiçá em cousas bem diversas, tempo sem tempo, ou à primeira sugestão, por mais absurda, açode logo alliviado e satisfeito: 'é mesmo, é mesmo 7"*.

Depois de um mês de resultados avaros, o trabalho fica estagnado. Só a ativa rede de comunicação que Capistrano mantinha entre os círculos intelectuais auxiliou-o para continuar um estudo que parecia fadado ao insucesso. De posse de um exemplar do Dicionário Sipibo, escrito por um missionário franciscano espanhol e publicado em 1904 por Karl von den Steinen, Capistrano pode recomençar em julho sua indagação, obtendo resultados espetaculares com o incentivo do léxico Sipibo, usado como molde da interrogação. Borô exibe então suas habilidades de lingüista, percebendo a semelhança sistemática das línguas aparentadas

Em setembro, Luis Sombra lhe remete um segundo informante, Tuxiní, "primo" de Borô, que falava um "cearense perfeito" e manifestou não lembrar uma só palavra de sua língua nativa. Poucos dias de contato com o parente, porém, e a memória ressurgiu. Tuxiní foi um ótimo complemento das habilidades de Borô: tradutor destemido e excelente narrador de estórias. A ele se devem boa parte dos mitos anotados em *Rã-txa hu-ní-ku-í*, e entre eles talvez os que têm exercido maior influência na literatura nacional e na antropologia — é o caso, por exemplo, do mito de Lua.

Capistrano descreve o entusiasmo dos dois Kaxinawá quando os trabalhos prosseguem fora da Capital, na fazenda oferecida por um amigo do historiador: as matas e os animais avivam a língua dos informantes, levando a bom término um conjunto de textos e traduções de mais de 500 páginas, um glossário Kaxinawá-Português, um vocabulário Português-Kaxinawá, obra exclusiva de Tuxiní, e bom documento da tradução para a língua indígena das novidades brancas.

Nas palavras de Koch-Grünberg, os Kaxinawá passaram da condição de grupo "recentemente descoberto", a figurar entre as culturas e as línguas melhor conhecidas da América do Sul. O material Kaxinawá passa a ser referência obrigatória em todas as sínteses etnológicas e lingüísticas do continente, assim como em todas as antologias de seus mitos. No Brasil, onde nunca faltaram os protetores, educadores e civilizadores dos índios, aquele homem excêntrico, de rosto rude, soube fazer algo mais raro: aprender com eles, ouvi-los.

Conclusão

Vimos que árcades e românticos buscaram inspiração para o indianismo nas fontes secundárias, porém entre as duas escolas há uma grande diferença

de projetos. O historiador Sérgio Buarque de Holanda nos conta que localizou na Itália uma certa carta escrita em 1769 por Basílio da Gama, autor de *Uruguay*, dirigida a Metastasio, famoso poeta romano da época. Nela, o arcadista mineiro anunciava a seu ilustre colega que cena digna de se ver era "a das nossas índias a chorar, tendo às mãos vossos livros, e afazer um ponto de honra em não ir ao teatro sempre que o espetáculo apresentado não seja de Metastasio". Completava a singela inverdade afirmando que o grande Metastasio era ouvido com admiração no fundo de nossas florestas¹⁶.

Se no Arcadismo o poeta leva as índias ao teatro para ouvirem a leitura de poemas dos arcádicos romanos, no afã de ilustrar a razão selvagem da América, no romantismo o poeta gostaria de conduzir os leitores a uma excursão ecológica ao Amazonas, para que conhecessem de perto a poesia das matas. A viagem, no entanto, nunca se concretiza, e o poeta romântico deve se contentar com a leitura dos viajantes, e com a organização de novas expedições frustradas pelo Brasil.

Na virada para o século XX, os trabalhos etnográficos do historiador Capistrano de Abreu sinalizam a passagem para outro momento da reflexão sobre as populações indígenas. Emancipados enquanto informantes legítimos das concepções de vida de seu povo, os índios etnografados por Capistrano de Abreu irão alimentar o imaginário nacional, que celebra atônito o nascimento de *Macunaima*, herói sem nenhum caráter.

Pois este *trickster*, tão brasileiro, delineado a partir da leitura que Mário de Andrade faz de Koch-Grünberg e dos mitos Kaxinawá mostra que no Modernismo a viagem etnográfica pelo Brasil, tantas vezes programada para os leitores, finalmente se realiza. Em 1925 Mário de Andrade ganhou a primeira edição de *Rã-txa hu-ní-ku-í*, com dedicatória de Capistrano de Abreu. Sua leitura inspira o conto "Lenda do Céu" (que está em *Clã do Jabuti*) e sensibiliza o poeta modernista para o "pensamento selvagem" do Brasil.

Macunaima, concluído em 1927, nasce desta e de outras lendas indígenas retiradas da viagem de Koch-Grünberg. Telê Porto Ancona Lopez, biógrafa de Mário de Andrade, descreve *Macunaima* como um herói civilizador irreverente, preguiçoso e sensual, identificado por Mário de Andrade com o povo brasileiro. A grandeza do trabalho do poeta modernista consistiria na construção de um romance de estrutura popular, mas extremamente erudito.

O caminho dos modernistas em direção à antropologia, generalizável para outros expoentes do movimento — como Oswald de Andrade —, terá em Mário desdobramentos significativos. Seu interesse cada vez mais definido pela etnologia passou por uma fase de leituras antropológicas: Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl. Em 1937, Mário de Andrade fundou com o casal francês Dina Dreyfus e Claude Lévi-Strauss, um curso de Etnologia promovido pelo De-

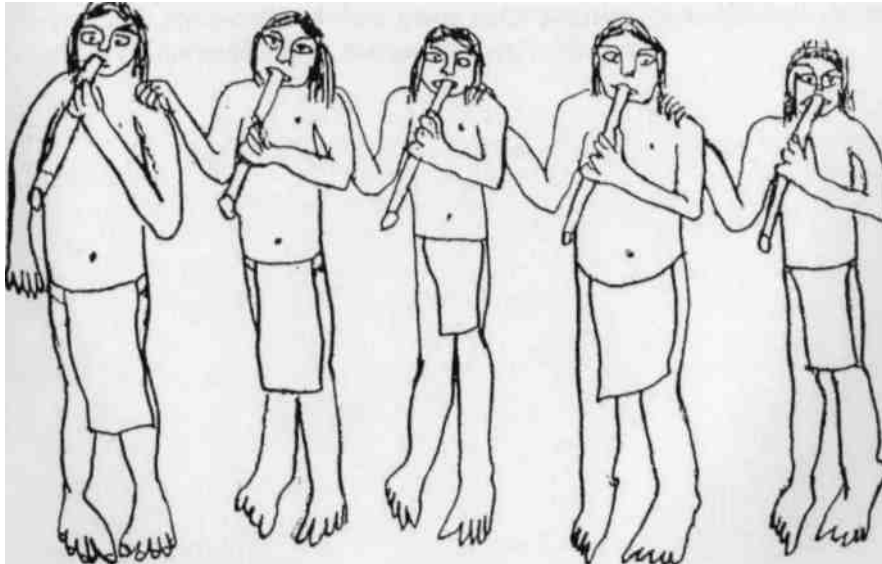
16. "O Gosto Arcádico" in: Buarque de Holanda, Sérgio — *Tentativas de Mitologia*. Ed. Perspectiva pp. 252-253 1979.

partamento de Cultura da Cidade de São Paulo, do qual Mário de Andrade era diretor. Estava dada a partida para uma viagem inédita de reconhecimento do "pensamento selvagem" realizada a partir de então pelo estruturalismo francês de Lévi-Strauss.

Parte III

Sociedades, línguas e culturas indígenas no Brasil

DESENHO WA1API



Apresentação

Para facilitar o acesso de não-especialistas ao universo das sociedades e culturas indígenas vistas por dentro, esta parte traz ensaios dedicados aos temas da presença indígena no Brasil contemporâneo; das línguas nativas faladas atualmente no país; do modo como as diferentes sociedades indígenas se articulam internamente (no plano econômico, social, político, simbólico), o que compartilham, quais os elementos mais significativos para sua diferenciação e os contrastes que se pode perceber entre elas e as sociedades industriais e de classes.

Uma introdução a conceitos básicos da Antropologia e da Linguística permeia os capítulos desta parte do livro, para que possam ser abordados temas como o trabalho, a relação com a terra, a cultura material e a arte indígenas, o mito, os rituais e a identidade em seu diálogo com a história. O objetivo, aqui, é favorecer a compreensão dessas sociedades e desses povos em seus próprios termos, tanto quanto foi possível a pesquisadores não-índios percebê-los e interpretá-los dentro das balizas que orientaram, e das condições em que foi realizado, o seu trabalho.

Trata-se, assim, da apresentação de informações que consideramos cruciais para o conhecimento básico dos povos indígenas no Brasil e capazes, por isto mesmo, de contribuir para despertar ou consolidar o interesse pela diversidade sócio-cultural vista como valor positivo, possibilidade de intercâmbio, de aprendizado e enriquecimento recíproco.

11

NOSSOS CONTEMPORÂNEOS INDÍGENAS 1

ROQUE DE BARROS LARAIA

Cinco séculos depois que as caravelas portuguesas aportaram no litoral brasileiro, dando início às levadas sucessivas de europeus que chegaram, invadindo as terras ocupadas pelos índios e provocando a extinção de muitos grupos, dizimados pelas armas de fogo ou pelas muitas doenças que os colonos trouxeram, os índios ainda sobrevivem. Um levantamento recente feito pelo Instituto Socioambiental (São Paulo), relacionou 206 grupos, com uma população total de aproximadamente 270.000 pessoas. Do ponto de vista demográfico representam pouco em um país de 150 milhões de habitantes, mas é uma amostragem significativa da grande diversidade cultural do Brasil. Foram os antepassados destes índios que contribuíram com os aspectos de suas culturas para a formação do que hoje se chama Brasil. E neste processo, não se pode esquecer todos aqueles outros grupos indígenas que se extinguíram de vez, ou aqueles que foram assimilados e seus descendentes, apesar da denúncia da fenotípia, insistem em repudiar os seus ancestrais nativos.

Neste ponto é conveniente abrir um parêntese para formular uma questão: o que é o Brasil? Uma resposta sucinta diria que é um país que se representa como ocidental, branco, predominantemente católico, onde impera uma maravilhosa tolerância racial.

1. Este artigo é uma versão revista e atualizada do capítulo 11 do livro *Los índios de Brasil*, Colección índios de América. Madrid, Editorial Mapfre, 1993.

Todos estes mitos desmoronam-se facilmente, após uma observação mais objetiva. Não é um país tipicamente ocidental, apesar de uma parte significativa de sua cultura ter as suas raízes plantadas na península ibérica. Isto porque ocorreu uma grande contribuição da cultura negra, em função dos milhões de escravos que foram trazidos da África, proveniente das mais diferentes culturas. E, além disto, houve toda a influência indígena, sendo que muitos de seus traços culturais estão hoje presentes no cotidiano de muitos brasileiros.

Não é também um país branco, porque uma grande parte de seus habitantes são portadores de características físicas tipicamente ameríndias ou africanas. E, também, não é um país predominantemente católico, apesar dos dados dos censos oficiais². Isto porque aos ritos de Roma somam-se os diferentes cultos afro-brasileiros, nos quais os orixás africanos se confundem com os "caboclos" indígenas.

Resta, então, um último mito: o da tolerância racial. A história do contato entre os índios e os brancos, que apresentamos sucintamente neste texto, demonstra o contrário. As relações entre negros e brancos constituem um outro capítulo tenebroso, mas que não faz parte deste trabalho.

Enfim, um país de muitos contrastes, onde se chocam o tradicional e o moderno, a opulência e a miséria. Um país com uma vasta extensão geográfica que, ainda, permite a existência de cerca de 54 grupos indígenas totalmente isolados³. A menos de 200 quilômetros da moderna Capital federal, encontram-se as rotas de perambulações dos Avá-Canoeiro, remanescentes de um grande grupo Tupi Guarani, que se esfacelou no século passado, após uma tenaz resistência aos invasores de suas terras. Hoje, divididos em pequenos bandos nômades escondem-se nas terras bastante povoadas do Estado de Goiás e Tocantins.

Os 206 grupos indígenas, relacionados pelo Instituto Socioambiental, vivem nas diferentes regiões do país. O grau de interação com a sociedade nacional varia desde o relativo isolamento até um avançado processo de urbanização. Neste ensaio, pretendemos dar uma visão da distribuição geográfica dos mesmos, procurando de uma maneira panorâmica fornecer ao leitor algumas informações sobre os modos e graus de inserção de cada grupo na sociedade brasileira mais ampla, além das diferenciações culturais existentes entre os mesmos.

Para uma melhor compreensão por parte do leitor, utilizaremos das categorias formuladas por Darcy Ribeiro⁴, em 1957, que classificam os índios,

2. Os seguidores das religiões afro-brasileiras, como os membros de outras religiões - como os espíritas - costumam se declararem católicos, por ocasiões dos censos.

3. Conforme estimativa do Instituto Socioambiental (Cf. Cap. 1 deste volume), ainda existem na Amazônia cerca de 54 grupos desconhecidos. Estas informações são obtidas através dos grupos indígenas já contatados.

4. Darcy Ribeiro, "Culturas e Línguas Indígenas do Brasil" In *Educação e Ciências Sociais*, vol. 2, n. 6, Rio de Janeiro, 1957. Publicado também In Janice Hopper, *Indians of Brazil in the Twentieth Century*. Washington, Institute for Cross-Cultural Research, 1967.

segundo os diferentes níveis de contato com o branco, em isolados, com contato intermitente, com contato permanente e integrados. As duas primeiras categorias (isolados e contato intermitente) referem-se a índios poucos conhecidos pela sociedade nacional e somente em poucos casos aplicam-se aos 206 grupos citados. São considerados com contatos intermitentes os índios na mesma situação, por exemplo, dos Avá-Canoeiro. Apenas alguns membros dos diferentes bandos entram ocasionalmente em contato com os brancos.

São considerados com contato permanente, os grupos que, embora não tenham uma maior participação na vida nacional, estão em contato direto e contínuo com algum tipo de segmento da sociedade majoritária. É o caso de grupos que possuem permanentemente no seu território a sede de uma agência do órgão protecionista ou missão religiosa. O grupo Yanomami é um dos muitos que se enquadram nesta categoria.

Finalmente chegamos à categoria de integrados, que não pode ser confundida com a de assimilados (confusão esta que é muito comum nos organismos oficiais). Assimilação é uma forma de extinção do grupo. Os remanescentes permanecem conservando a sua fenotípia indígena, mas não têm lembranças de seu passado tradicional e se recusam a se identificarem como índios. É o caso, por exemplo, do baixo Amazonas, onde a fenotípia ameríndia predomina na população brasileira. Significativamente, é esta população que manifesta as formas mais acirradas de preconceito contra o índio. Definimos como integrados, aqueles grupos que, além de manterem contato permanente com a sociedade nacional, participam ativamente do sistema econômico e político da mesma; adotam muitos de seus costumes; substituem uma parte considerável de sua tecnologia tradicional, utilizando-se de instrumentos modernos; mas mantêm vivas as suas tradições cruciais e insistem na manutenção de suas identidades étnicas. É o caso, por exemplo, dos Terena do Mato Grosso do Sul.

Costuma-se dividir geograficamente o Brasil em cinco regiões: Norte, Nordeste, Sudeste, Sul e Centro-Oeste. As maiores concentrações de grupos indígenas encontram-se nas regiões Norte e Centro-Oeste, mas a presença indígena atinge todas as demais regiões, como mostraremos a seguir.

O Nordeste brasileiro, que abrange os Estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe e Bahia, foi a primeira região a ter contado com os conquistadores europeus e a que passou por uma maior processo predatório. A maior parte da Mata Atlântica desapareceu transformada em combustível para as usinas de açúcar do período colonial. O mesmo aconteceu com a maior parte de seus habitantes primitivos. A região apresenta hoje os maiores indicadores de pobreza. O seu interior vive constantemente assolado pelas secas. Muitos de seus rios deixaram de ser perenes, porque as matas que protegiam as suas cabeceiras não existem mais. Mas, apesar de tudo isto, ainda existe uma presença indígena. Em primeiro lugar, nos traços físicos de seus habitantes. Muitos nordestinos são descendentes de grupos indígenas que foram assimilados. Mas em todos os Estados,

com exceção do Piauí e Rio Grande do Norte, ainda existem grupos indígenas, que mantêm a sua identidade étnica, embora a maioria desses grupos tenham perdido a língua original e adotado costumes que os confundem com os brasileiros das áreas rurais.

Foi na Bahia que o primeiro encontro entre índios e brancos se deu. A Bahia foi também a sede do primeiro Governo Geral, instituído pela Coroa portuguesa. Os relatos dos primeiros viajantes falam da grande quantidade de índios existentes. Muitos grupos Tupinambá eram encontrados em seu litoral, principalmente na baía de Todos os Santos, onde se encontra a cidade de Salvador. Hoje, apenas 97.869 hectares de suas terras pertencem aos índios que estão divididos em somente seis grupos: os Pataxó, localizados no litoral sul; e os Pataxó-Hã hã hãe, que ocupam uma área no interior do sul do Estado, na região dos municípios de Itaju da Colônia e Pau Brasil. Estes dois grupos, cuja língua pertence à família Maxakali, totalizam hoje cerca de 12.000 pessoas (Aná-Ba, 1994). Num passado bem recente, tiveram um grande conflito com os fazendeiros da região, mas a Justiça Federal acabou por assegurar-lhes a posse de 1/36 de suas terras legalmente demarcadas no passado. No norte do Estado, encontram-se os Kiriri, da família lingüística Kariri, além dos Kaimbé, Pankararé, Pankaru, Atikum, índios de Olivença, índios de Aricobé, Xukuru - Kariri, Kantaruré e Tuxá, falantes atualmente apenas do português. Na década de 70, a FUNAI tudo fez para negar a condição indígena desses grupos, alegando que eram falsos índios.

No pequeno Estado de Sergipe, existe apenas um grupo, situado nas margens do rio São Francisco, os Xokó, de família lingüística desconhecida. Os seus 250 membros ocupam uma área de 3.697 hectares. Na margem oposta, no Estado de Alagoas, estão os Xokó Kariri. No interior deste Estado, encontram-se os Tingui Boto e um grupo Pankararu. A população indígena é de cerca de 5.500 índios que ocupam uma área de 3.872 hectares. O Pernambuco é o Estado do nordeste que apresenta a maior população indígena. São cerca de 15.000 índios distribuídos por 60.415 hectares. Além de um grupo Pankararu, existem os Xucuru-Kariri, Truká, Atikum, Kambiwá, Kapinawã e Xukuru, todos de famílias lingüísticas desconhecidas e falantes apenas do português. Mas, em Águas Belas, no interior do Pernambuco, estão os Fulni-ô, único grupo do nordeste que ainda mantém plenamente a sua língua, o Yatê. São cerca de 3.000 índios que continuam mantendo algumas de suas tradições, principalmente o ritual do Ourikuri, que se realiza anualmente, sendo vedada qualquer participação de não-índios. Muitos Fulni-ô vivem em cidades, alguns deles tem um bom nível de escolaridade, mas voltam com frequência à sua aldeia para assistir o ritual, que passou a ser uma forma de distinguir os Fulni-ô dos demais habitantes da região.

No Estado da Paraíba, exatamente na baía da Traição, estão os 6.120 remanescentes Potiguara, um grupo Tupi-Guarani, provavelmente Tupinambá, que nos meados do século XVI armou uma grande emboscada para os portu-

gueses, daí o nome do local. Estão localizados em uma área de 20.000 hectares, nas proximidades de uma área industrial. Não falam mais a língua nativa, mas conservam ainda a identidade étnica e a prática endogâmica de casamento.

No grande Estado do Ceará, restam apenas 4.675 hectares de terras indígenas, partilhadas por dois grupos bastante integrados, Tapera e Tremembé, sobre os quais existem algumas pesquisas recém concluídas e em andamento.

O Estado do Maranhão, embora considerado parte do nordeste brasileiro, tem na sua região ocidental uma grande área de transição para a floresta Amazônica. Uma série de grandes rios correm paralelamente do sul em direção ao Atlântico. São eles o Gurupi (que faz o limite do Estado com o Pará), o Pindaré, o Mearim e o Grajaú. 1.954.508 hectares de terras banhadas por esses rios pertencem a diversos grupos Jê e Tupi-Guarani. Os Jê estão aí representados pelo ramo oriental dos Timbira, divididos em Rankokamekra, também conhecidos por Canela, Pukobie, Kreje e Krikati. Hoje, a população total desses grupos não ultrapassa a cifra de 2.000. Na região dos rios Pindaré e Gurupi encontram-se os Urubu-Kaapor e os Guajá, dois grupos Tupi-Guarani, sendo que este último é um dos poucos grupos nômades existentes no país. Estão divididos em pequenas aldeias totalizando cerca de 870 pessoas. Mais para o leste encontram-se as diversas aldeias Guajajara, um grupo também Tupi-Guarani, de cerca de 9.600 componentes, que tem uma longa história de contato com os brancos. Esta é a única região do nordeste, onde os padrões culturais indígenas encontram-se ainda presentes e tem sido objeto de várias pesquisas etnológicas. Os Urubu-Kaapor apresentam uma cerâmica simples, mas uma arte plumária bastante sofisticada. O xamanismo é bastante desenvolvido entre os Guajajara, mas tem pouco significado entre os Kaapor. Ambos os grupos possuem plantações de mandioca, algodão, milho, amendoim, batata doce e tabaco. A prática da antropofagia estava presente nas primeiras décadas do século. A principal entidade sobrenatural é *Mahyra*, além de seus dois filhos gêmeos (Sol e Lua). As características culturais dos grupos Timbira orientais são as grandes aldeias circulares, a divisão da comunidade em metades cerimoniais, a existências de classes de idades, xamanismo, e a prática de corridas de toras, um misto de esporte e ritual, em que dois grupos cerimoniais masculinos disputam uma corrida de revezamento, transportando uma pesada parte do tronco de uma palmeira.

A região Sudeste, compreendendo os Estados do Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo tem uma longa história de colonização portuguesa, além de ser a região mais densamente povoada e desenvolvida industrialmente. Assim era de se supor a inexistência de qualquer grupo indígena. Mas, por mais surpreendente que possa parecer, eles estão ali representados.

No Espírito Santo, ocupando 4.492 hectares, estão os cerca de 900 remanescentes dos Tupiniquin, um grupo Tupi-Guarani, provavelmente aparentados daqueles índios que receberam a esquadra de Cabral, e Guarani, vindos

Os Kaimbé de Massacará e sua Organização Política

No lugar da antiga Missão da Santíssima Trindade do Massacará, fundada pelos Jesuítas em 1639, e não muito distante do Arraial de Canudos, no Sertão baiano (a 32 quilômetros da cidade de Euclides da Cunha), vivem hoje cerca de 1.200 índios Kaimbé (FUNAI.1988), que falam exclusivamente o português e são fenotipicamente assemelhados aos regionais. Sobre as origens deste grupo indígena sabe-se ainda muito pouco, posto que grande parte da sua tradição oral foi perdida no decorrer desses quatro séculos de contato e poucos registros históricos foram produzidos até os nossos dias.

Provavelmente descendentes de grupos historicamente aldeados na Missão de Santíssima Trindade (Kaimbé, Orí e Kariri), os caboclos de Massacará adotaram o etnônimo Kaimbé há cerca de 50 anos, embora somente no decorrer da década de 80 este se tenha tornado de uso comum dentro da área. Durante muito tempo o etnônimo permaneceu reservado para a identificação exterior, principalmente nas relações com os órgãos indigenistas oficiais.

Os 8.020 hectares da Área Indígena Massacará (homologada em 1991) estão em uma região de clima seco e de solos fracos para a agricultura, o que caracteriza uma situação de pobreza constante agravada ainda pelos efeitos das secas periódicas e pela falta de recursos técnicos e econômicos que possam aumentar a produção agrícola. A ocupação das terras mais férteis por posseiros e fazendeiros torna a sobrevivência destes índios ainda mais difícil. Este é o caso da Fazenda Ilha, ocupada por grandes e influentes fazendeiros. A maioria da população Kaimbé reside em pequenas casas de sopapo ou de alvenaria próximas às roças ou às estradas vicinais que cortam o território indígena. Recentemente, vem aumentando a presença de famílias indígenas no povoado de Massacará onde, no entanto, constituem a minoria da população. A economia do grupo é basicamente agrícola: plantam feijão, milho, mandioca; além de alguns legumes, verduras e frutas que destinam quase exclusivamente à subsistência.

Data de 1940 o processo de reorganização sócio-política do grupo Kaimbé. Considerados extintos desde meados do século XIX, os Kaimbé lograram permanecer etnicamente diferenciados da população regional ainda que sob um constante preconceito e repressão contra sua cultura. Mas foi somente na década de 40 do nosso século que os Kaimbé de Massacará resolveram reverter a situação de dispersão a que haviam chegado, ao encetarem uma luta pelo reconhecimento de seu direito ao território, já quase totalmente tomado por posseiros e fazendeiros. E no bojo desse processo de reorganização social que eles tentaram estabelecer algum tipo de liderança que pudesse representá-los frente à sociedade nacional e unificasse politicamente o grupo. Contudo a indicação de capitães dos índios não resolveu o problema da dispersão política do grupo. Acostumados a um modus vivendi camponês no qual as unidades familiares gozam de relativa autonomia, o estabelecimento de uma hierarquia política provocou reação negativa por parte daqueles que não se dispunham a aceitar a autoridade do capitão. Ainda hoje alguns relatos dão conta das dificuldades encontradas, então, pelos capitães para se fazerem reconhecidos como lideranças legítimas do grupo.

A situação de constante conflito com regionais que ocupavam o território

Foto Jorge Bruno Souza



acabou, contudo, por fazer do capitão um elemento imprescindível à luta do grupo pelo reconhecimento dos seus direitos, uma vez que enquanto interlocutor do grupo com órgãos indigenistas oficiais, ele estava credenciado a ter seu status político legitimado. Mas a partir do momento que se dotou a A. I. Massacará de um representante oficial do SPI (Serviço de Proteção aos Índios) a autoridade do capitão foi decrescendo à medida em que esse procurava ignorar sua existência. No entanto, como o capitão era uma liderança popular, teve sua figura preservada ainda que com atribuições mais simbólicas que efetivas. É somente na segunda metade da década de 70 que os Kaimbé tornam a estabelecer uma hierarquia política mais efetiva. Sob inspiração de missionários do

CIMI, antropólogos e da própria FUNAI, eles decidem a criar um Conselho Tribal e escolher um cacique, nos moldes de organização política idealizada para as sociedades indígenas.

Assim, em 1977 o chefe do Posto Indígena Massacará indica o primeiro cacique Kaimbé. O fato de ser o chefe do P.I. a indicá-lo revela a intenção de que a escolha recaísse sobre alguém que não ameaçasse a autoridade e o prestígio daquele cargo. Mas a dinâmica da luta do grupo Kaimbé se encarregou de tornar o cacique e o conselho em polo aglutinador dos índios na própria luta pelo reconhecimento de sua identidade étnica e os direitos dela decorrentes.

O Conselho Tribal formado nesta mesma época está composto de um representante de cada quarteirão em que se divide administrativamente a área (Icó, Ilha, Lagoa Seca e Várzea). O cacique também toma parte do conselho como elemento homogenizador das reivindicações do grupo.

No que concerne à trajetória das lideranças políticas Kaimbé é digna de nota a sua participação nas lutas do grupo, onde quase sempre tiveram papel de destaque. Mas para um Kaimbé chegar a ser reconhecido como liderança, outros requisitos devem ser preenchidos, principalmente aqueles relacionados ao parentesco. Com efeito, é notória a dependência da autoridade política à disposição de sua família em apoiá-lo. E mais, a maior parte dos eleitos para o Conselho Tribal sucede a parentes pelos quais foram indicados.

Outro fator que deve ser levado em consideração, acerca da organização política Kaimbé, diz respeito à situação econômica das famílias. A figura do sitiante forte tem peso destacado na hierarquia política, visto que são esses os que têm maior potencial de arregimentação de seguidores, i. e., eleitores ou apoiadores. Pois, devido à grande carência de bens e serviços, a população Kaimbé é freqüentemente compelida a buscar auxílio de quem detenha melhor situação econômica, em variadas situações (por exemplo, no caso de enfermidade ou outra necessidade imperativa).

O papel da FUNAI na conformação da organização política Kaimbé também deve ser considerado. Por ser a FUNAI provedora de muitos recursos constitui uma fonte privilegiada de legitimidade das lideranças políticas Kaimbé. Com efeito, é como interlocutores do grupo frente a FUNAI que o prestígio e a autoridade do cacique e dos conselheiros se estabelecem.

Recentemente um processo de facciosismo teve início entre os Kaimbé, o que resultou na substituição do cacique, em torno do qual não havia suficiente consenso. Atualmente, ainda em decorrência desse processo eles estão sem cacique, embora haja uma predisposição geral para que se encontre um nome de consenso que possa assumir o cargo.

Jorge Bruno S. Souza
FFCH/UFBA

do Sul do país há algumas décadas à procura da Terra Sem Mal de que falam seus profetas. Minas Gerais, cuja grande população indígena foi dizimada no período da busca do ouro (século XVII), tem em sua região oriental, os remanescentes dos famosos Botocudos, que até no início deste século resistiram à penetração dos civilizados. São eles os Krenak, falantes de uma língua do

tronco Macro-Jê; e os Maxakali, totalizando mais de 600 pessoas, que ainda conservam a língua nativa. Na região noroeste do Estado, estão os Xakriabá, remanescentes de um dos grupos Akwén, da família lingüística Jê, que até o século passado ocupavam o território de Goiás. As terras indígenas em Minas Gerais totalizam 65.367 hectares. Nas encostas da serra do Mar, no sul do Estado do Rio de Janeiro, no município de Angra dos Reis, encontra-se um grupo Guarani, que se assemelha a outros pequenos grupos localizados mais ao sul, já no Estado de São Paulo. São pequenas populações bilíngües que vivem da venda de artesanatos para os turistas que freqüentam o litoral paulista e fluminense. No centro do Estado de São Paulo, uma reserva de 9.186 hectares, Araribá, é compartilhada por índios de três etnias diferentes: Guarani, Kaingang e Terena.

A região Sul, composta pelos Estados do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, tem características atuais muito semelhantes à região sudeste. Do ponto de vista etnológico foi dividida por Galvão⁵ em duas áreas culturais, a do Paraná e a do Tietê-Uruguai. A primeira compreende a região que faz limite com o Paraguai e a Argentina e que é predominantemente Guarani, que se dividem em Mbia e Kaiowá. Embora tenham uma longa história de contato com a sociedade nacional, mantêm viva a crença na existência da já mencionada "terra sem males", que tem motivado vários movimentos messiânicos. Tradicionalmente faziam os seus enterramentos dentro das malocas, conforme a tradição Tupi-Guarani. Utilizam-se de redes e consomem tabaco e chicha, além da erva-mate.

A segunda área cultural definida por Galvão, compreende o Paraná, Santa Catarina e norte do Rio Grande do Sul. Uma extensa região caracterizada pelos pinheirais que eram a fonte de sustento dos índios Kaingang e Xokleng, que foram vítimas de massacres no início deste século. A população indígena da região sul é de aproximadamente 20.000 pessoas, ocupando uma área de 184.794 hectares.

A grande parte da população indígena atual encontra-se localizada, exatamente, nas duas regiões, onde a penetração dos não-índios foi efetivamente mais recente: o Centro-Oeste e a região Norte.

O Centro-Oeste é uma área de transição entre a grande floresta tropical e as extensas savanas da região central do país. Está dividido em três Estados: Goiás, Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. É Goiás⁶ uma área antiga de ocupação branca. As suas terras foram invadidas no século XVII por bandeirantes, ávidos de ouro e de índios para a escravização. No século XIX, penetrado por uma nova frente agro-pastoril, foi palco da dizimação de grupos Akwén,

5. Eduardo Galvão, "Áreas Culturais Indígenas do Brasil; 1900-1959" In *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Antropologia, n.º 8, Belém, 1960.

6. Recentemente, o estado de Goiás perdeu a sua parte norte para o novo estado do Tocantins. Incluímos este novo estado na região Norte.

Mulher Urubu-Kaapor carregando o filho com tipóia. Os Urubu-Kaapor são um grupo indígena-

Foto Darcy Ribeiro/Acervo Museu do Índio



na do Maranhão e foram estudados por Darcy Ribeiro.

de Xakriabá (Akroá), Xavantes e Kayapó. Hoje a sua população nativa está reduzida a alguns grupos Avá-Canoeiro e também representada pelos Karajá e Javaé situados na Ilha do Bananal, em Aruanã e ao longo do Rio Araguaia. Na aldeia de Carretão, estão os remanescentes de Xavante e Kayapó, aldea-

dos ali segundo as determinações da legislação pombalina que impunha a miscigenação, a adoção do português e o abandono de práticas culturais próprias. Seus descendentes constituem hoje o grupo denominado de Tapuia.

De Goiás, atravessando o rio Araguaia, penetra-se no Estado do Mato Grosso. Embora não possua um grande grupo indígena, este Estado é habitado por numerosas pequenas sociedades, cuja população total é de cerca de 15.000 índios, ocupando uma área de 10.966.151 hectares, sendo somente superado em quantidade de terras indígenas pelo Amazonas e Pará.

A sua parte leste compreende várias áreas indígenas. Bem ao norte, próximo à ilha de Bananal, estão os Tapirapé, um grupo Tupi-Guarani, que se distingue dos demais em função de um intenso processo de diálogo intercultural com os Karajá, situados na outra margem do rio Araguaia. É um grupo pequeno de cerca de 200 pessoas que quase desapareceu, nos anos 60, em função de uma prática infanticida, que não foi abandonada quando o contato com os brancos provocou uma enorme depopulação. Felizmente, compreenderam que os tempos atuais exigem não um controle rígido da população, mas a necessidade de crescimento para a preservação de seus territórios tradicionais.

A seguir estão os rios formadores do Xingu, uma grande área caracterizada por trocas culturais intertribais, compreendendo índios de várias famílias lingüísticas, num total de cerca de 1.500 pessoas. Mais ao sul, estão os Bakairi, um grupo Karib, originariamente pertencente ao complexo cultural do Alto Xingu, mas que no final do século passado se desgarrou e se aproximou dos não-índios, vivendo hoje uma fase final de um processo de integração.

O Parque indígena do Xingu, criado em 1961, abrange a área dos formadores do rio Xingu, onde se localizam os xinguanos propriamente ditos. São eles: os Kamayura e Aweti (tronco Tupi); Kuikuro, Kalapalo e Matipu/Nafukwa (Karib); Waurá e Munako (Aruak), que ocupam a parte sul do Parque. Na parte central do Parque, no médio curso do rio, localizam-se grupos indígenas de introdução mais recente na área. É o caso dos Kayabi, transferidos do rio Teles Pires, e dos Txikão, trazidos do rio Jatobá (formado pelos rios Steinen e Ronuro). Além destes, há os grupos tradicionais da área: os Trumai (língua isolada), os Junina (um grupo Tupi que no passado habitava o baixo Xingu), além dos Suyá, da família lingüística Jê. No extremo norte do Parque está um sub-grupo Kayapó, os Netuqtire (conhecido por Txucarramae). Esta parte do Parque foi prejudicada, na década de 70, pela construção da BR-070. Temos que lembrar, ainda, da traumática transferência dos Panará (conhecidos como Krenakarore) para dentro do Parque também nos anos 70. Hoje estes índios estão tentando recuperar o território de onde foram retirados, na região do rio Peixoto de Azevedo.

A região sudeste do Estado foi, no passado, uma área partilhada por grupos Kayapó, hoje totalmente extintos na região, e Bororó, uma grande sociedade do tronco lingüístico Macro-Jê. Os Bororó são hoje cerca de 750 pessoas que mantêm viva a memória de seu passado glorioso, quando habitavam grandes

272

O Parque Indígena do Xingu foi criado em 1961 e nele vivem hoje vários grupos indígenas, num total de 1500 índios. índio Yawalapiti toca um clarinete durante um dos muitos rituais

Foto Fred Ribeiro



realizados no Parque.

aldeias circulares projetando no uso do espaço sua organização social. Ainda hoje dividem-se em metades exogâmicas que, por sua vez, segmentam-se em

diversos clãs. Os membros de um clã vivem em residências matrilocais, dispostas no grande círculo que forma a aldeia, de tal forma que um homem sabe que deve procurar cônjuge numa residência diametralmente oposta. Os arcos e flechas são marcados pelos distintivos clânicos. Possuem elaboradas práticas funerárias que consistem em um enterramento secundário, isto é, trinta dias após o primeiro enterramento, o morto é desenterrado pelos parentes, tem os seus ossos limpos e enfeitados com penas e colocados dentro de uma cesta que atirada ao rio, permite-lhe efetuar com êxito a sua última viagem.

Próximos aos Bororó, estão os Xavante que chegaram à região em meados do século passado. São cerca de 7.000 índios que, além de conservarem as suas práticas culturais experimentaram, nas décadas de 70 e 80, a implantação de projetos de rizicultura mecanizada para comercialização no mercado nacional, hoje desativados. Os Xavante, como os demais Akwén, assemelham-se aos Timbira na prática da corrida de toras. Do ponto de vista da organização social estão divididos em três clãs patrilineares. Militarmente, organizam-se em classes de idades que têm, como uma de suas funções, o abrandamento dos conflitos decorrentes da competição entre os clãs.

A parte oeste do Mato Grosso apresenta uma maior diversidade étnica. Na região dos formadores do rio Juruena, encontram-se grupos Rikbaktsa (de língua isolada) e alguns pequenos bandos Kayabi e Apiaká. É necessário recordar que a maior parte dos Kayabi foi transferida pela FUNAI, na década de 70, do rio Teles Pires para o norte do Parque do Xingu, numa tentativa de abrir a região para a colonização. A oeste, encontram-se ainda os Irantxe, Myky, Paresi e os Nambiquara. Estes últimos, falantes de uma língua isolada, são constituídos de pequenos bandos nômades, contatados pela primeira vez, durante a construção da linha Telegráfica, por Rondon. Na década de 30, foram estudados por Claude Lévi-Strauss e, finalmente, nos anos 70 tiveram as suas terras cortadas pela construção da rodovia Cuiabá-Porto Velho, que teve efeitos extremamente negativos sobre os mesmos. Foram vítimas de várias transferências efetuadas pela FUNAI, o que acarretou um período de desorganização e de grande mortandade.

Ao norte da região Nambiquara, nas margens do rio Aripuanã, fica o território de vários grupos Tupi, das família lingüística Monde e Tupi-guarani. Em época recente, cerca de 10.000 índios, ocupando uma centena de pequenas aldeias, impediam o acesso de coletores de borracha e garimpeiros em busca de diamante. Em 1963, um pistoleiro, Francisco Brito, foi contratado pela firma Junqueira - garimpeiros sediados no Estado de Rondônia - para limpar a região do maior grupo existente, os Cinta Larga. Utilizando-se de aeronaves bombardearam, com dinamite, a aldeia dos Cinta Larga, durante uma importante cerimônia. Os índios que escaparam desse ataque foram vítimas de uma expedição terrestre, organizada por um assecla de Brito. Pouco tempo depois, o governo militar permitiu a exploração de cassiterita na região. Em 1972, o sertanista Apoena Meireles descrevia a situação dos índios

Cinta Larga e Surui: "Em menos de quatro anos, as terras dos Cinta Larga e dos Surui foram devastadas. Várias epidemias têm deixado as suas marcas. As duas tribos estão dando os primeiros passos do caminho que conduz à miséria, à fome e à prostituição de suas mulheres..."⁷. Nos anos seguintes, a situação na região não melhorou apesar das constantes denúncias feitas pelas antropólogas Carmem Junqueira e Betty Mindlin. São hoje, menos de dois mil índios.

O Estado do Mato Grosso do Sul até os anos 70 fez parte do grande Estado do Mato Grosso. A proximidade com o Estado de São Paulo e a existência de terras agrícolas de primeira qualidade, são responsáveis por um maior desenvolvimento econômico. A capital Campo Grande é uma cidade moderna e dinâmica. É neste Estado que se encontra um dos mais numerosos grupos indígenas brasileiros, os Terena. O segundo grupo em importância é o Guaraní, dividido em dois ramos, Nhandeva e Kaiowá, que habitam a parte sul do Estado, principalmente no município de Dourados, exatamente o que possui o maior desenvolvimento agrícola. Recentemente, os Kaiowá foram acometidos por um surto de suicídios, cujas causas ainda não foram devidamente explicadas. Na região da serra do Bodoquena, ao norte do grande pantanal, estão os 1.265 Kadiweu, o único grupo indígena brasileiro que utilizou do cavalo para as suas correrias guerreiras. Na margem direita do rio Paraguai, no extremo norte do Estado, restam alguns Guató, grupo que já em 1957 era considerado extinto por Darcy Ribeiro. A população indígena total do Estado é estimada em 25.000 pessoas, ocupando uma área de 600.000 hectares.

Resta finalmente a região Norte, que compreende os Estados de Rondônia, Acre, Amazônia, Roraima, Amapá, Pará e Tocantins. A maior parte de suas terras pertence à bacia Amazônica e conta com a cobertura da grande floresta tropical. Cerca de 100.000 índios ocupam uma área aproximadamente 60.000.000 de hectares, ou seja 600 mil quilômetros quadrados.

Nos últimos 30 anos, o Estado de Rondônia tem sofrido as conseqüências de uma invasão desordenada de migrantes provenientes dos Estados do Sul que perturbaram a vida de numerosas populações indígenas, algumas delas completamente desconhecidas para os brancos. São numerosas pequenas sociedades, sendo que sobre a maior parte delas ainda não existem quaisquer informações etnográficas. Constituem uma exceção a este quadro de desconhecimento etnológico, os grupos Nambiquara, situados nas margens da rodovia Cuiabá-Santarém; os Paaká Nova, um grande grupo Txapakura; e os Uru-Eu-Wau-Wau, um grupo Tupi-Kagwahiv, que recentemente entrou em conflito com os invasores de suas terras.

O Estado do Acre tem uma história antiga de ocupação que remonta ao primeiro período da exploração da borracha, no final do século passado. Muitos grupos indígenas foram extintos ou assimilados nessa época. Contudo, ainda

7. Conferir Shelton Davis; *Victims of Miracle*. Cambridge, Cambridge University Press, 1977, p.84.

é possível encontrar uma população de 6.000 índios, divididos em vários grupos e ocupando uma área de 1.512.798 hectares. Do ponto de vista etnográfico, o Acre é um prolongamento da área indígena do rio Juruá, situada no vizinho Estado do Amazonas. Existe uma predominância de grupos do tronco lingüístico Pano, como os Kulina e Kaxinawa. Segundo Galvão, os padrões culturais dominantes na área são a utilização de flautas rituais, cuja visão é proibida às mulheres; a prática do endocanibalismo; várias formas de enterramentos primários e secundários e o uso de flechas envenenadas.

A região sudoeste do Estado do Amazonas, situada ao sul do traçado da rodovia Transamazônica, é muito semelhante ao Acre. Predominam os grupos Pano, como os Marubo, Katukina e Yamináwa; além de uma presença significativa de grupos Arawá: Kanamanti, Kulina e Dení e alguns grupos linguisticamente isolados. Existem notícias de uma dezena de grupos arredios,

Foto Arquivo Anaf-Ba



Durante os anos 70, a FUNAI procurou negar a condição indígena de vários grupos indígenas do Nordeste, entre os quais os Kiriri, que se encontram no norte do Estado da Bahia.

alguns deles conhecidos genericamente como Arara, uma denominação que tem sido arbitrariamente utilizada em várias regiões do país.

Ao norte da rodovia Transamazônica e ao sul do rio Solimões, encontramos vários grupos Pano; isolados, como os Witoto; e Tupi, como os Kokama e alguns sub-grupos Parintintin. Mas a presença indígena mais marcante nesta região é a dos Ticuna, que é sem dúvida a maior população nativa do país. São cerca de 23.000 índios que, nos anos recentes, desenvolveram uma estratégia política eficiente na defesa de seus interesses e que busca compensar os longos anos de cativo que viveram nos seringais do rio Solimões. No passado, foram famosos pela confecção de máscaras cerimoniais e pela utilização de zarabatanas com dardos envenenados pelo curare. A organização social tradicional consistia em vários clãs, aglutinados em metades exogâmicas. Têm uma longa tradição de adesão a movimentos messiânicos, sendo a mais recente a participação na seita Irmandade da Cruz, liderada por um messias branco.

Na região sudeste do Amazonas, mais precisamente na bacia do rio Madeira, existe a predominância de grupos Tupi, como os Munduruku, Parintintin e Tenharin, embora se constate também a presença de um grupo Aruak, como os Apurinã, além dos Mura, um grupo lingüisticamente isolado. Os Munduruku constituíram até o século passado uma poderosa nação guerreira que dominava toda a região. Conservavam as cabeças dos inimigos como troféus e possuíam uma excelente arte plumária, apesar de seus tons sombrios, somente comparável à dos índios Kaapor. Organizavam-se socialmente através de uma ideologia patrilinear. Possuíam duas metades exogâmicas (Vermelha e Negra), que se dividiam, cada uma delas, em 20 clãs. No início do século, a grande parte dos Munduruku trabalhavam nos seringais, em um regime de semi-escravidão. Hoje existem cerca de 3.000 Munduruku.

O norte do Estado do Amazonas compreende a área do alto Rio Negro, um território predominantemente Tukano, tendo mais ao sul os grupos Maku e Maku-Guariba; a área fronteira com a Venezuela, onde se encontram os Yanomami⁸; e finalmente a área da estrada Manaus-Boa Vista, que cortou o território dos Waimiri-Atroari.

De todos os Estados brasileiros é o Amazonas que possui a maior população indígena, calculada em cerca de 60 mil pessoas que ocupam uma área de 28.190.262 hectares, praticamente um terço de todas as terras indígenas do país. Com uma longa história de contato, a Amazônia foi palco de sangrentos combates entre índios e brancos. Muitos foram os grupos que desapareceram ou foram assimilados como comprova a fenotípica cabocla da maior parte da população. Por outro lado, continua sendo o local onde é mais acentuado o preconceito contra os índios.

8. A maior parte destes índios está situada no estado do Roraima.

No extremo norte do país, limitando com a Venezuela e a Guiana, fica o Estado de Roraima, onde se concentra a maior parte da população Yanoma-mi. É também o território de grupos Wapixana (Aruak) e dos Makuxi (Ka-rib). Estes são índios com longa história de contato, que vivem em uma área pastoril nas proximidades da capital Rio Branco. Mais a leste, entre a Guiana Francesa e o oceano, está o Amapá, um Estado de população indígena bastante diversificada. No norte ficam os Galibi (Karib), Palikur (Aruak) e os Kari-puna. Este último grupo é falante de uma mescla de português e crioulo francês, conhecida como *patois*. No sul, estão os Waiãpi, um dos poucos grupos Tupi, encontrados ao norte do rio Amazonas.

O Estado do Pará tem uma população de cerca de 15 mil índios distribuídos por 14.966.017 hectares. Do ponto de vista econômico é o mais desenvolvido da região norte e sua capital, Belém, é uma das grandes cidades brasileiras. Nos últimos anos, construiu uma rede de rodovias, muitas das quais próximas às áreas indígenas. Além do Amazonas, a sua principal via fluvial é o Tocantins, que no período colonial constituiu uma alternativa de ligação entre o norte e o sul do país, o que significou o desaparecimento de numerosos grupos indígenas que viviam em suas margens.

Esquemáticamente, podemos resumir a situação atual dos grupos indígenas do Pará em três grandes províncias. A do extremo norte, divisa com o Suriname e Guiana Francesa, onde predominam os Karib, sendo os Tiriyo mais conhecidos. A do sudoeste que é um prolongamento do território Munduruku, a maior parte dos quais situados no vizinho Estado do Amazonas. A região do sudeste, compreendendo os rios Iriri e Xingu, um território tradicionalmente Kayapó. Estes se dividem em pequenas sociedades, completamente autônomas (Kubenkrankren, Mekranotire, Krokahoro, Kubenkrangnotire, Kararaô), pertencentes à família linguística Jê. Os homens deformam o lábio inferior, com a introdução de um disco de madeira, entre os lábios e os dentes. Usam cabelos longos, mas raspam a parte frontal da cabeça, de uma forma parecida aos dos Samurais japoneses. Preferem o taca-pe como arma de guerra e são conhecidos pela sua agressividade aguerrida nos combates, razão do temor histórico dos outros grupos da região. Há 30 anos atrás, armavam emboscadas para os castanheiros, com a finalidade de roubar rifles Winchester 44, arma que rapidamente aprenderam a apreciar. Atualmente têm se aliado aos garimpeiros para a extração de ouro em suas reservas, indiferentes aos danos que isto significa para o meio ambiente. Durante a elaboração da Constituição Federal, de 1988, desempenharam em Brasília um importante lobby.

A última região indígena do Pará é a do médio e baixo Tocantins, compreendendo as terras situadas entre este rio e o Xingu. É um território constituído por pequenos grupos Tupi-Guarani, tais como os Araweté, Parakanã e Asurini, nas proximidades da margem direita do Xingu, além dos Asurini, Parakanã e Surui, da margem esquerda do Tocantins. Na região mediterrânea

As estações do ano e o estilo de vida Pirahã

Os Pirahã, falantes da língua Mura, têm uma população estimada em 250 pessoas que vivem em dez aldeias ao longo dos rios Maíci e Marmelos, este último afluente do rio Madeira, ao Sul do Estado do Amazonas.

Época da seca ou verão. *O período seco ou o chamado verão da Amazônia começa em meados do mês de abril, momento em que as chuvas ficam mais esparsas e o volume de água dos rios começa a baixar, caracterizando-se como um tempo de espera até o início do mês de junho, quando a estação seca se firma e os Pirahã passam a ocupar as praias que despontam nas margens dos rios. O período que engloba o mês de setembro e início de outubro é considerado o tempo ideal de seca pelo fato das praias atingirem sua extensão máxima e os rios apresentarem um volume d'água reduzido. Em novembro as chuvas recomeçam, marcando o início da estação chuvosa que se estende até março quando, então, os Pirahã retornam para as "terras altas".*

A habitação de uma praia inicia-se do seguinte modo: um casal instala-se diretamente sobre a areia, demarcando sua área de ocupação quando faz seu fogo. A mulher pode confeccionar uma esteira ou o homem pode fazer um jirau (suspenso ou não). Passado algum tempo, a família pode construir uma pequena casa sobre a esteira ou sobre ojirau. De modo geral, poucas famílias constroem estas habitações, passando o verão diretamente sobre a areia da praia recorrendo ao abrigo, proporcionado pelas pequenas casas, quando ocorrem as raras pancadas de chuva do período. Os que vivem ao relento, para se abrigarem do sol, coletam folhas abertas de palmeiras que, amarradas em feixe, são introduzidas ao solo proporcionando uma área de sombra.



É comum observar nas praias apenas duas pequenas habitações com cobertura de palha, construídas sobre um jirau, abrigando duas famílias. As demais demarcam seu espaço construindo jiraus elevados do solo, camas de vara dispostas sobre a areia ou, simplesmente, agrupam-se em torno de seus pertences, dormindo diretamente sobre a areia da praia. Estas pequenas casas podem ser construídas com duas horas de trabalho. Os homens recebem ajuda de sua esposa e filhos na confecção.

A areia da praia, em oposição à terra dos barrancos, é considerada "limpa", percepção que faz com que os Pirahã sintam-se à vontade: deitam-se diretamente sobre a areia, espalham-se por toda a praia. Devido à fartura de comida, consequência das pescarias bem sucedidas, o verão é percebido como a melhor época do ano. A praia reúne as famílias que estavam dispersas desde à época da chuva e, por esse motivo, a descontração é maior, as pessoas ficam mais alegres, têm mais tempo para conversas e brincadeiras, prolongam seus banhos de rio, combinam expedições de coleta e pescaria coletivas, organizam festas e intensificam a prática do ritual de xamanismo.

Nesta época do ano, o dia se inicia silenciosamente, as pessoas acordam por volta das cinco horas, conversam baixinho, aos poucos vão aumentando o tom de voz até que por volta das 7:30 a praia está ruidosa, ouve-se conversas paralelas, crianças reclamando, jovens planejando pescarias, mulheres conversando animadamente sobre algum fato que tenha marcado o dia anterior e homens comentando sobre o ritual de xamanismo que varou a noite. As mulheres que permanecem na aldeia fazem e desfazem seus colares, passatempo favorito nos dias livres na praia, cuidam das crianças que volta e meia vão brincar na água, fiam o algodão e, sempre, entoam uma canção enquanto esperam o tempo passar ou quando realizam uma atividade solitária. A catação de piolhos é um hábito cultivado entre irmãs, mãe e filha e entre os casais. Outro passatempo, da aldeia de praia, é brincar com os animais de estimação: são adornados com colares, pintados com urucum, assustados, estimulados a brigar uns contra os outros (galinhas versus macaco, coatis versus cachorros, por exemplo); divertem-se por horas a fio observando o comportamento dos animais. Ao entardecer, as pessoas que estão na aldeia, alguns homens que não foram pescar e as mulheres, ficam sonolentas e procuram um jirau ou uma sombra na areia da praia para dormir até que alguém chegue com comida.

Cada família é composta pelo casal e seus filhos. Quando a praia atinge seu limite de extensão máxima passa a ser ocupada por um número de famílias que varia entre sete e onze. Os núcleos familiares são responsáveis pela produção de seus próprios alimentos. Neste momento do ano, as pescarias são, invariavelmente, bem sucedidas, produzindo grande quantidade de alimento se comparada à que se obtêm na estação chuvosa. Os homens quando retornam de suas pescarias deixam a cargo de suas mulheres e filhos o preparo dos alimentos. Os peixes são consumidos, preferencialmente, assados: depositados diretamente sobre o fogo ou postos para assar sobre um jirau construído especialmente para a ocasião. Depois de assados ou cozidos, parte do alimento pode ser oferecida aos membros de outras casas, caso estes ainda não tenham tomado nenhuma refeição naquele dia. O pescador, em geral, é o último a comer, consome a sobra da refeição em virtude de ter consumido parte de sua produção, próximo ao local da pescaria.

Época da chuva ou inverno. *As primeiras chuvas coincidem com o final do mês de outubro, anunciando a nova estação. Os Pirahã começam a se organizar para deixar a praia e tudo o mais que construíram sobre suas areias que, em breve, ficarão sob as águas que não param de subir até março. As famílias deixam a praia dirigindo-se para as terras altas, dispersando-se em várias localidades. Ao longo dos rios Maici e Marmelos, existem muitos locais denominados 'terra alta', isto é, próprios para habitação durante o período chuvoso. Nas terras altas, durante o período da safra da castanha, pelo menos três vezes por semana, os Pirahã se dirigem, quase sempre acompanhados de suas mulheres e filhos, aos castanhais para a coleta do produto. Esta atividade ocupa parte da manhã e não dura mais do que três ou quatro horas. De volta a aldeia, prosseguem suas atividades cotidianas: os homens pegam suas canoas e saem para pescar; as mulheres fazem pequenas incursões à mata para coletar raízes ou frutos que ajudam a complementar a dieta neste período, marcada pela falta de proteína.*

As terras altas são designadas migi(terra) enquanto as praias são chamadas tahoase (areia). As praias variam em forma e extensão todos os anos, são dependentes da variabilidade no volume e força d'água que o rio transporta; as terras altas estão desde sempre lá e continuarão assim, configurando um espaço que não sofre qualquer interferência. Embora a terra alta seja o lugar mais protegido, as pessoas a consideram um espaço provisório, algo que lembra um acampamento, lugar de espera da estação seca. Desta forma, pode-se dizer que a vida aldeã plena é vivida somente durante a estação seca. As pessoas demonstram preferência pelo verão e fazem, constantemente, comparações entre as estações: relembram as expedições de pesca mais produtivas, a vida alegre da praia, os rituais e festas do último verão.

Durante o dia, a terra alta é silenciosa, a maior parte de seus habitantes está fora, à procura de alimento. As expedições de pesca ou de caça duram o dia inteiro e as pessoas, nesta época do ano, costumam fazer somente uma refeição proteica por dia. Ao final da tarde, antes dos homens retornarem de suas expedições, as mulheres sentam em suas esteiras à beira do barranco para contemplar o rio e conversar até escurecer. A vida na época da chuva requer a construção de habitações sólidas, casas maiores, construídas para resistirem às chuvas. Duas ou mais famílias unem-se para construir uma nova casa que será habitada coletivamente.

A responsabilidade de construir a casa na terra alta é masculina. Os homens empreendem uma expedição à mata para derrubar as árvores que servirão de esteio e coletar os cipós para amarração. Depois da casa pronta, os homens saem novamente à procura de palha verde da palmeira do babaçu para a cobertura. As mulheres participam somente nesta fase do trabalho; juntamente com os homens encarregam-se de "abrir a palha" que servirá de cobertura. Uma casa deste tipo é construída com dois dias de trabalho; geralmente, demora uma semana para ser concluída em função dos homens dividirem seu tempo com a atividade de pesca que, nesta época do ano, não deve ser interrompida.

Marco Antônio Gonçalves
IFCS/UFRJ

entre os dois rios, na altura da serra dos Carajás, encontra-se o mais setentrional dos grupos Kayapó, os Xikrin, que durante muitos anos esteve em guerra contra os Sumi e Parakanã. Na margem direita do Tocantins, estão os Gaviões--Parakatejê, o último dos grupos Timbira a entrar em contato com os brancos (1956).

Os Surui, denominados Mudjetire pelos Xikrin, podem ser um exemplo dessas pequenas sociedades Tupi-Guarani. Situados nas margens do igarapé Sororozinho, a igual distância dos rios Tocantins e Araguaia, foram alcançados por uma frente de coletores de castanhas e contatado em 1960, por um missionário dominicano, Frei Gil Gomes. Logo a seguir, entraram em contato com caçadores de peles, o que ocasionou uma epidemia de gripe que matou 2/3 da população. Em 1961, a população estava reduzida a apenas 40 pessoas (14 homens, 7 mulheres e 19 crianças). Estavam, então, ainda divididos em 5 clãs patrilineares; possuíam uma chefia hereditária, pertencente ao clã Koa-ti; o xamanismo constituía a principal prática religiosa, aliada à crença em *Mahyra*, o herói mítico, e os seus filhos gêmeos. Como a maior parte dos Tupi-Guarani, enterravam os seus mortos dentro de casa, embaixo da rede onde o mesmo dormia. Os matrimônios eram poligínicos, mas na ocasião estavam inviabilizados pela precária situação demográfica. A regra de residência era patrilocal e a preferência matrimonial era pela filha da irmã do Pai, filha do Irmão da mãe ou pela filha da irmã. No início dos anos 70, foram envolvidos pela chamada guerrilha do Araguaia, mas tiveram o discernimento de apoiar a facção vitoriosa e, por isto, sobreviveram. Apesar de nossos prognósticos pessimistas⁹, conseguiram superar o perigo da extinção. Atualmente possuem uma população superior a do momento anterior ao contato.

O recém criado Estado do Tocantins (até 1988 pertencia a Goiás) é um prolongamento das áreas Timbira do sudeste do Pará e do sudoeste do Maranhão. No extremo norte do Estado, exatamente na região denominada de Bico do Papagaio, a área mais conturbada em conflitos fundiários do país, está o território dos Apinayé, um grupo de cerca de 700 pessoas, que entre os anos 40 e 60 despertou um grande interesse na etnologia mundial, a partir de uma descrição, feita por Curt Nimuendaju, segundo a qual os Apinayé possuíam quatro *kiyé*, capazes de regular o matrimônio através de uma estrutura de descendência paralela. Antropólogos famosos como os americanos Robert Lowie, Alfred Kroeber e George Murdock, além do francês Claude Lévi-Strauss, discutiram a famosa "anomalia Apinayé". Finalmente a pesquisa de Roberto Da Matta, realizada nos anos 60 no âmbito de um grande projeto de pesquisa, resultante da cooperação do Museu Nacional e da Universidade de Harvard, demonstrou que tudo não passava de um equívoco de Nimuendaju: os *kiyé* não regulamentam o casamento e nem existe um sistema de descendência paralela.

9. Roque de Barros Laraia & Roberto Da Matta; *índios e Castanheiros*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967.

Foto Cristina Avila/CIMI



Mulher Xerente e criança, falantes de uma língua da família Akwén.

Um pouco ao sul dos Apinayé estão os Krahô, um grupo Timbira de cerca de 1.200 pessoas, que na década de 40 foram vítimas de um cruel massacre por parte dos fazendeiros da região. Hoje, possuem uma reserva de grande dimensão, conservam muito viva sua identidade e uma cultura própria e são conhecidos pelo costume que tem de efetuarem grandes viagens, em busca de presentes para os seus parentes afins.

Próximo onde está sendo erguida a capital de Tocantins, Palmas, em terras situadas entre os rios Tocantins e o Sono, ficam as aldeias Xerente, o grupo Akwén que no século passado optou por entrar em contato com o branco, ao contrário de seus parentes Xavante que migraram para outro Estado. São cerca de 1.600 pessoas que têm freqüentemente enfrentado conflitos com os criadores de gado.

Na parte oeste do Estado, nas margens do Araguaia e mais precisamente na grande ilha de Bananal, estão os Karajá, que os lingüistas consideram como pertencentes ao tronco Macro-Jê. No passado, eram divididos em três ramos: Karajá, Javaé e Xambioá. Atualmente só existem os dois primeiros, apesar da existência de um número muito pequeno de remanescentes Xambioá.

Os Karajá vivem praticamente do rio (acreditam que são descendentes de entidades fluviais), sendo excelentes canoeiros. Foram famosos pelas suas habilidades guerreiras e, mais recentemente, pela riqueza de seus cerimoniais e de sua vida religiosa, pela confecção de máscaras cerimoniais e uma cerâmica de alta qualidade. Estão bastante integrados à economia regional e enfrentaram sérios problemas de alcoolismo e tuberculose.

Finalmente, restam os Avá-Canoeiro, os temíveis "índios selvagens" do século XIX, que hoje reduzidos a pequenos bandos perambulam esquivamente pelas terras de Tocantins e Goiás. Segundo uma tradição goiana, estes índios seriam descendentes dos Carijós, de São Paulo, pertencentes à bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva. Na ocasião teriam fugido e retornado ao estado selvagem. As pesquisas atuais desautorizam esta versão. Os Avá-Canoeiro são o que restou de um grande grupo Tupi-Guarani da região, que após lutar valentemente contra os brancos, esfacelou-se em pequenos grupos, alguns deles já contatados e em contato permanente com a sociedade nacional.

Este é o panorama sucinto das populações indígenas do Brasil atual. Chega a ser surpreendente que, apesar dos bandeirantes e dos bugreiros, os índios tenham conseguido sobreviver à perseguição tenaz que sofreram nos últimos 500 anos. Os índios da América durante a recente comemoração dos cinco séculos da viagem de Colombo, celebraram não o passado, mas o futuro: os próximos 500 anos! O que pode significar este futuro para os índios do Brasil?

Em primeiro lugar, para se assegurar o futuro das populações indígenas brasileiras é necessário assegurar o direito da posse e usufruto de suas terras. Direito este que é assegurado pela Constituição, mas é freqüentemente contestado por segmentos da sociedade majoritária, que alegam que os índios pos-

Foi na Bahia que ocorreu o primeiro encontro entre índios e brancos no Brasil. Ainda hoje

Foto Marco Aurélio Martins/Anai-Ba



existem vários grupos indígenas na região, entre eles os Pankararé. Sr. Saturnino, patriarca Pankararé.

suas terras demais e que constituem um empecilho ao desenvolvimento do mundo rural. Contra esses argumentos é necessário dizer que as terras indígenas, que totalizam cerca de 90.000.000 de hectares (CEDI/PETI, 1992), representam uma pequena parcela das terras ainda não utilizadas pela sociedade nacional. Assim sendo, existe ainda muito espaço para um programa de assentamento de trabalhadores rurais, desprovidos de terras. Isto sem falar nos grandes latifúndios ociosos que se encontram em mãos de particulares. Mas o argumento mais importante é que, em nenhum momento, o governo federal está presenteando as populações indígenas com glebas de terras. O que está fazendo, e que deve continuar fazendo, é impedir que os índios sejam expoliados daquilo que sempre lhes pertenceu, os seus territórios tradicionais.

Para assegurar os direitos dos índios, é importante que a FUNAI exerça de fato as suas funções e deixe de ser o órgão lento e ineficaz na preservação dos índios e do seu habitat. Segundo João Pacheco de Oliveira, "*a Lei 6.001/73 dava cinco anos à FUNAI para promover a demarcação de todas as terras indígenas. Hoje, quase 10 anos após a conclusão desse prazo, existem regularizadas somente 3,88% do total, permanecendo a grande maioria das áreas (50,39%) em uma delicada situação de somente identificadas pela FUNAI, o que corres-*

ponde a um 'verdadeiro limbo administrativo' quanto à garantia de seus direitos¹⁰. Decorridos mais sete anos, após a afirmação acima, o processo de regularização das terras ainda continua longe de chegar ao seu final.

Ao Estado cabe reassumir o papel de proteção aos índios, principalmente nas áreas de saúde e educação. Em várias situações e em épocas passadas, o Estado demonstrou capacidade de administrar, nas aldeias, assistência médica e sanitária e foi capaz de reverter, em muitos grupos, o quadro depopulacional que, então, parecia ser irreversível.

É necessário, por outro lado, desenvolver programas educacionais que permitam aos índios uma interação simétrica com a sociedade nacional. Estes programas somente terão êxito se forem ministrados bilingüisticamente. É impossível para uma criança indígena ter um bom rendimento escolar, quando as aulas são ministradas em uma língua estranha, sobre a qual ela tem um domínio restrito. Os programas curriculares, por sua vez, devem levar em conta as características culturais dos grupos atingidos, ao invés de ser uma mera repetição de programas elaborados para o atendimento de uma população urbana brasileira.

Finalmente, é necessário que a Constituição seja cumprida. Que os índios tenham o direito de continuar sendo o que são, sem serem obrigados a se submeter a programas integracionistas, que são expressões de uma atitude etnocêntrica e preconceituosa, que não levam em consideração os valores indígenas, que não respeitam as suas crenças tradicionais, que, por mais exóticas que possam parecer, permitiram-lhes viver durante milênios e sobreviver ao penoso contato com os homens brancos.

Bibliografia

- BALDUS, Hebert - *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, vol. I. São Paulo, Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954. BALDUS, Hebert - *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, vol. II. Hanover, Volkerkundliche Abhandlumen, Band IV, 1968. CAIUBY NOVAES, Sylvia - *Mulheres, Homens e Heróis. Dinâmica e Permanência Através do Cotidiano da Vida Bororó*. São Paulo, FFLCH/USP, 1986.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - *O Processo de Assimilação do Terena*. Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1960. CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - *O índio e o Mundo dos Brancos: a Situação dos Tikuna do Alto Solimões*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1964.
- CROCKER, William - *The Canela (Eastern Timbira), An Ethnographic Introduction*. Washington, Smithsonian Contribution to Anthropology, n. 33, 1960.
- DA MATTA, Roberto - *Um mundo Dividido*. Petrópolis, Editora Vozes, 1976.
- DINIZ, Edson Soares - *Os índios Makuxi do Roraima*, Coleção teses n. 9. Marília, Faculdade de Filosofia, Ciência e Letras de Marília, 1972.

10. João Pacheco de Oliveira F, "Fronteiras de Papel: o reconhecimento oficial das terras indígenas" In *Humanidades*, Ano V, n 18. Brasília, Editora Universidade de Brasília. 1988, p.101.

- FERNANDES, Florestan - *Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo, Instituto Progresso Editorial, 1949. HAARTMANN, Tekla - *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira*, vol. III. Hannover, Volkerkundliche Abhandlungen, Band IX, 1984. HOOPER, Janice - *Indians of Brazil in the Twentieth Century*. Washington, Institute of Cross-Cultural Research, 1967. LARAIA, Roque de Barros - *Tupi: índios do Brasil Atual*. São Paulo, FFLCH/USP, 1986, 303 pp. LARAIA, Roque de Barros & DA MATTA, Roberto - *Índios e Castanheiros*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1967. LOPES DA SILVA, Aracy - *Nomes e Amigos: da Prática Xavante a uma Reflexão sobre os Jê*. São Paulo, FFLCH/USP, 1986. METRAUX, Alfred - Les migrations historiques des Tupi- Guarani In *Journal de la Société des Americanistes de Paris*. Paris, s/ ed, 1927. MAYBURY-LEWIS, David - *Akwê-Shavante Society*. Oxford, Clarendon Press, 1967. MELATY, Júlio César - *Índios e Criadores*, Monografia do Instituto de Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 1967. MELATY, Júlio César - *Ritos de uma Tribo Timbira*. São Paulo, Editora Ática, 1978. MELATY, Júlio César - *Índios do Brasil*. São Paulo/Brasília, Hucitec/Editora da UnB, 5ª ed., 1987. MURPHY, Robert F. & MURPHY, Yolanda - Munduruku Religion In *American Archeology and Ethnology*, vol. XLIX, num. 1, Berkeley, University of California Publications, 1958. NIMUENDAJU, Curt - *The Serente*, Publications of the Frederick Webb Hodge Anniversary Publication Fund, IV. Los Angeles, Southwest Museum, 1942. NIMUENDAJU, Curt - *The Eastern Timbira*. Berkeley and Los Angeles, University of California Publications in American Archeology and Ethnology, vol. 41, 1946. NIMUENDAJU, Curt - *The Tikuna*. Berkeley and Los Angeles, University of California Publications in American Archeology and Ethnology, vol. 45, 1952. NIMUENDAJU, Curt - *Os Apinayé*, Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, vol. 12, Belém, 1956. OLIVEIRA FILHO, João Pacheco - *O Nosso Governo, os Tikuna e o Regime Tutelar*. Rio de Janeiro, Editora Marco Zero, 1988. RAMOS, Alcida - *Memórias Sanumá, Espaço e Tempo em uma Sociedade Yanomami*. Rio de Janeiro/Brasília, Editora Marco Zero/Editora UnB, 1990. RIBEIRO, Darcy - *Os Índios e a Civilização*. Rio de Janeiro, Editora Civilização Brasileira, 1970, 495 pp. RIBEIRO, Darcy & RIBEIRO, Berta G. - *Arte Plumária dos Índios Kaapor*. Rio de Janeiro, 1957, 156 pp. RIVIRE, Peter - *Marriage Among Trio*. Oxford, Clarendon Press, 1969. SANTOS, Silvío Coelho dos - *Índios e Brancos no Sul do Brasil*. Florianópolis, Edeme, 1973. SCHADEN, Egon - *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962. SEEGER, Anthony - *Nature and Society in Central Brazil, The Suya Indians of Mato Grosso*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1981. SILVERWOOS-COPE, Peter - *Os Maku. Povo Caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília, Editora UnB, 1990.

- STEWART, Julian (ed.) - *Handbook of South American Indians*. Washington, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethology, vol. I, II e III, 1946/59.
- VIERTLER, Renate Brigitte - *A Duras Penas. Um Histórico das Relações entre índios Bororó e Civilizados no Mato Grosso*. São Paulo, FFLCH/USP, 1990.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo - *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor/ANPOCS, 1986.
- WAGLEY, Charles & GALVÃO, Eduardo - *Os índios Tenetehara (Uma Cultura em Transição)*. Rio de Janeiro, Ministério da Educação e Cultura, 1961.
- WATSON, James - Cuyuá Culture Change. A Study in Acculturation and Methodology In *American Anthropologist*, Memoir num. 73, 1952.

**Povo Tuyuka
(Amazonas)**

Foto Aloisio Cabalzar





12

AS LÍNGUAS INDÍGENAS NO BRASIL

RAQUEL F. A. TEIXEIRA

Introdução

O Brasil é um país onde se falam muitas línguas. Embora o português seja a língua oficial, há pelo menos 200 outras línguas que são faladas por famílias brasileiras, de forma regular, como uma segunda língua, que se fala em casa, ou às vezes, até como primeira língua. Japonês, alemão, italiano, sírio, romeno, krahó, waiãpi, kaingang, tikuna e makuxi são alguns exemplos. As primeiras cinco línguas citadas são línguas trazidas para o Brasil depois que os portugueses já estavam aqui. As cinco últimas são línguas que já eram faladas no Brasil quando os europeus chegaram. Elas eram mais ou menos 1.300; hoje são 180. Apesar do violento processo de destruição por que passaram, ainda hoje há grupos inteiros que só falam sua língua materna, indígena. Há outros que já perderam sua língua e só falam português.

O que pretendo fazer neste artigo é dar um panorama geral das línguas indígenas brasileiras. Pretendo falar um pouco da importância científica e cultural das línguas, bem como explicar como o tempo e o distanciamento geográfico e/ou social são os principais fatores de diferenciação linguística.

1. As classificações de famílias e troncos são as de Rodrigues, 1986. Tentei simplificá-las em alguns pontos, com um resultado pelo qual o prof. Rodrigues não é absolutamente responsável. Este trabalho, de alguma forma, ajuda a fazer circular fora dos meios acadêmicos, onde ele é sobejamente conhecido e respeitado, o trabalho de um pesquisador que tem dedicado sua inteligência, seu tempo e sua competência às línguas indígenas brasileiras. A ele, minhas homenagens.

Pretendo mostrar como as línguas se estruturam, como se agrupam em troncos e famílias e mostrar ainda como o Brasil é uma região lingüisticamente diversificada. Ao falarmos da língua, estaremos falando também um pouco da cultura e da história de cada povo, uma vez que a língua é o meio básico de organização da experiência e do conhecimento humanos.

Importância científica e cultural das línguas indígenas

A linguagem é a característica humana que mais distingue o homem dos outros seres. Não é de surpreender, portanto, que o estudo da linguagem tenha sempre despertado a curiosidade intelectual dos mais diferentes cientistas. Para se ter uma boa compreensão do fenômeno da linguagem são necessários estudos verticalizados sobre uma língua específica (qualquer que seja essa língua) mas também, estudos horizontalizados abrangendo diferentes línguas, com diferentes características estruturais. As línguas do mundo são diferentes umas das outras não apenas porque as palavras que usam são diferentes, mas também porque cada língua tem uma maneira específica de combinar os sons (combinação fonético-fonológica), as partes internas de uma palavra (combinação morfológica) e as palavras em orações (combinação sintática). Diferem também na maneira como refletem em seu vocabulário e em suas categorias gramaticais um recorte do mundo real e imaginário (semântica). Apesar dessas diferenças, todas as línguas do mundo são constituídas a partir de princípios e propriedades comuns, chamados de "*universais*".

A pesquisa sobre os universais lingüísticos preocupa-se em encontrar as propriedades que são comuns a todas as línguas humanas. Se, por um lado, a pesquisa sobre os universais busca as *semelhanças* entre as línguas, por outro lado, para se poder classificar as línguas em *tipos* diferentes (tipologia lingüística), é necessário estudar as *diferenças* entre as línguas. Embora pareçam contrários, na prática esses dois estudos caminham em paralelo: lingüistas interessados em universais lingüísticos (do ponto de vista do estudo de várias línguas) geralmente também se interessam em tipologia lingüística. A pesquisa sobre universais e a pesquisa tipológica acabam sendo diferentes facetas de um único propósito de pesquisa. E para este tipo de estudo, as línguas indígenas brasileiras têm dado enorme contribuição.

A América do Sul é uma das áreas do mundo mais lingüisticamente diferenciada. Há áreas do mundo com maior diversificação: só a Papua - Nova Guiné, por exemplo, tem em torno de 850 línguas e a Indonésia, em torno de 670. Mas se tomarmos a Austrália, uma área muito rica lingüisticamente, veremos que praticamente todas as suas 200 línguas pertencem a uma só família lingüística, ao passo que no Brasil, as 180 línguas pertencem a 35 famílias diferentes. A grande diversificação na América do Sul pode ser atribuída ao longo período de tempo que passou desde que os grupos da América do Sul perderam o contato entre si. O isolacionismo em que viveram as línguas indígenas brasileiras preservou características que já serviram de base para im-

portantes reformulações teóricas. Por exemplo, duas línguas brasileiras, Hixkaryána e Nadb, organizam suas palavras em sentenças de modo a começar a sentença sempre pelo objeto. Esta é uma ordem de palavras que os linguistas pensavam que não era possível nas línguas do mundo. Uma outra língua indígena brasileira, Pirahã, apresenta um tipo de som chamado "flap" alveo--labial que não aparece em nenhuma outra língua do mundo. Ainda uma outra língua, Karitiána, expressa negação omitindo o marcador de tempo/aspecto. Poderíamos dar inúmeros outros exemplos seja da fonologia, da morfologia ou da sintaxe das línguas indígenas brasileiras que ajudaram a repensar a questão da linguagem humana.

Além da importância científica, a pesquisa das línguas indígenas produz um conhecimento que pode ser revertido para o encaminhamento de soluções de problemas sociais e educacionais decorrentes, principalmente, da nova situação de contato das comunidades indígenas com as não-indígenas.

A língua é também a chave que nos permite conhecer todo o universo cultural de um povo. A cultura de um povo é nada mais nada menos que o conjunto das respostas que aquele povo dá às experiências pelas quais ele passa e aos desafios que ele sofre. A língua, bem como a cultura, vão sendo moldadas ao longo do tempo. Qualquer grupo social humano é um universo completo de conhecimento integrado, com fortes ligações com o meio em que se desenvolveu. O conhecimento das línguas indígenas e, através delas, o conhecimento da experiência e do conhecimento acumulados pelos povos que as falam é de valor cultural e social inestimáveis

O povoamento da América do Sul

Não se sabe exatamente quando o continente Sul Americano foi povoado. Aceita-se mais ou menos como certo que o povoamento da América do Norte ocorreu há cerca de 12.000 anos atrás. Essa datação é com base nos achados arqueológicos mais antigos. Aceitar essa data nos permite dizer que o povoamento da América do Sul aconteceu há pelo menos 10.000 anos.

Há alguns achados arqueológicos na Colômbia que apontam para 11.000 anos e há datações radiométricas de esqueletos humanos das grutas de Lagoa Santa, Minas Gerais, que aproximam-se de 12.000 anos.

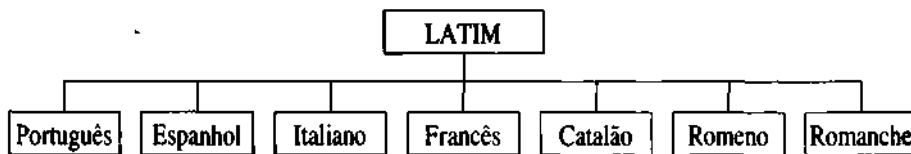
Não se sabe quantas línguas entraram na América do Sul, mas sabe-se que elas tiveram tempo suficiente (pelo menos 10.000 anos) para se diferenciarem e se multiplicarem.

Quando um grupo, por algum motivo (disputa interna pelo poder, por exemplo) se subdivide, as experiências vivenciadas pelos dois grupos humanos passam a ser diferentes. Sem a necessidade de entendimento mútuo entre aqueles dois grupos, as línguas que cada grupo fala vão fazendo ajustes independentes, de tal forma que, após muito tempo, elas deixam de ser mutuamente compreensíveis e passam a constituir línguas diferentes. A história das línguas do

mundo é uma história de sucessivas multiplicações e é isso que explica que línguas completamente diferentes tenham, às vezes, características comuns. O caso do latim é bastante conhecido. Através desse processo de subdivisões e multiplicações sucessivas, o latim foi se modificando até transformar-se em línguas como o português, o espanhol, o francês, o romeno, o catalão, o romanche e o italiano. Estas línguas constituem uma "família lingüística", porque têm uma origem comum, o latim, e isso pode ser verificado através de semelhanças entre as línguas, seja no vocabulário, na estrutura das sentenças ou nos sons. Os exemplos abaixo mostram isso:

| PORTUGUÊS | ESPAÑHOL | ITALIANO | FRANCÊS |
|-----------|----------|------------|-----------|
| um | uno | uno | un |
| dois | dos | due | deux |
| três | três | tre | trois |
| campo | campo | campo | champ |
| candeia | candeia | candeia | chandelle |
| caro | caro | caro | cher |

Podemos representar a família das línguas românicas ou neo-latinas, como elas são chamadas, da seguinte forma:



Com as línguas indígenas no Brasil aconteceu o mesmo processo, como veremos adiante, no capítulo que fala das "famílias lingüísticas".

Às línguas indígenas no Brasil antes da chegada dos portugueses

Em um artigo intitulado "Línguas Indígenas: 450 anos de descobertas e perdas", o prof. Aryon Rodrigues (1993) faz um cálculo bastante interessante, baseado em projeções de amostras de quantidades de línguas no território brasileiro, que encaminha resposta à pergunta "*qual o número de línguas no momento da chegada dos primeiros europeus, no fim do século XV?*" Em primeiro lugar, ele toma como amostra o número de línguas registrado em alguma parte do território brasileiro quando a interferência européia ainda não era grande e projeta esse número para o território todo. Para reduzir a margem de erro, ele utiliza diversas amostras, obtidas em diferentes partes do território, e calcula a média das projeções de todas essas amostras sobre o território inteiro. Um segundo tipo de projeção que ele faz é projetar sobre

o território brasileiro a quantidade de línguas encontradas em territórios situados em outros continentes. Este tipo de projeção serve de controle de plausibilidade do resultado das primeiras projeções. Os cálculos dessas projeções apontam para 1.175 como sendo o número das línguas indígenas faladas no Brasil antes da colonização. Como hoje são faladas cerca de 180 línguas indígenas no Brasil, verifica-se que houve uma perda de mais ou menos 1.000 línguas, ou seja, 85% delas. Como o número 1.175 parece subestimar um pouco a situação real das línguas no momento da chegada dos portugueses, arredonda-se para 1.300, que tem sido usado como referência para o número de línguas indígenas existentes no território brasileiro no ano de 1.500.

As línguas indígenas no Brasil após a chegada dos portugueses

A chegada dos portugueses significou o início de um processo de "depopulação" dos índios que só agora historiadores, arqueólogos, antropólogos e linguistas começaram a compreender. Foi um processo brutal, que extinguiu com as línguas através muitas vezes da extinção física dos povos que as falavam. As principais causas foram (a) campanha pura e simples de extermínio, (b) campanhas de caça a escravos, (c) epidemias de doenças contagiosas trazidas do Velho Mundo e deflagradas entre os índios às vezes involuntária, às vezes voluntariamente, (d) diminuição dos meios de subsistência, pela redução progressiva dos territórios de caça e coleta, (e) assimilação, forçada ou induzida, aos usos e costumes dos colonizadores.

Mem de Sá, Governador Geral do Brasil, em meados do séc. XVI conta que investiu com suas tropas, ateando fogo em mais de 100 aldeias para revivificar o fato de alguns índios do rio Paraguaçu terem atacado alguns portugueses. Esses ataques contra os índios eram considerados naturais pois, muitos portugueses alegavam que os índios não tinham alma. Foi preciso um papa proclamar que índio também tinha alma para negar o "direito" de morte sobre ele². Só para dar um exemplo, a Câmara de Aguiras, no Ceará, escreveu uma carta ao rei de Portugal, em 1704, dizendo que *"missões com estes bárbaros são escusadas, porque de humano só tem a forma, e quem disser outra coisa é engano conhecido"*.³

O mesmo Governador Geral, Mem de Sá, exterminou o povo Caeté em Pernambuco e os Tamoyo no Rio de Janeiro. E por mais irônico que possa parecer, foi homenageado com um poema épico, em latim, chamado "De gestis Mendi de Saa", por nada mais nada menos que o Padre Anchieta chamado o "Apóstolo do Brasil".

Os exemplos acima ilustram o extermínio físico, mas a assimilação aos usos e costumes dos colonizadores foi tão violenta quanto o genocídio. A estrutura da língua que uma determinada pessoa usa geralmente influencia a ma-

2. Cf. Novaes, Washington, 1992.

3. Apud Manuela Carneiro, Folha de São Paulo, 1994.

neira na qual ela entende seu ambiente. Quase que podemos dizer que o quadro do universo muda de língua para língua. Os colonizadores ignoravam a visão de mundo que os índios tinham, obrigando-os a falar o português, a acreditar no seu Deus e a abandonar hábitos culturais que eles cultivavam há milênios. As escolas "civilizadas" que as missões impuseram aos índios foram exemplos de violência cultural sem precedentes.

O entendimento entre as duas partes na verdade nunca aconteceu. Se os índios eram gentis e amáveis, os portugueses interpretavam aquela atitude como submissão e docilidade que facilitava a escravidão. Se os índios reagiam à submissão porque eram orgulhosos e cientes de sua condição de donos da terra, eram vistos como selvagens que precisavam ser "amansados".

As línguas e os povos indígenas no Brasil

O Brasil tem hoje uma população de 270.000 índios, remanescentes de uma população que pode ter sido de 6 a 10 milhões! Este contingente está distribuído entre mais ou menos 200 povos que falam cerca de 180 línguas. Há mais povos do que línguas porque alguns desses povos perderam completamente suas línguas. Outros as mantêm integralmente, de forma a atender a todas as suas necessidades. Na verdade, eles só passam a precisar do português no momento em que o contato com o branco se torna obrigatório e sistemático.

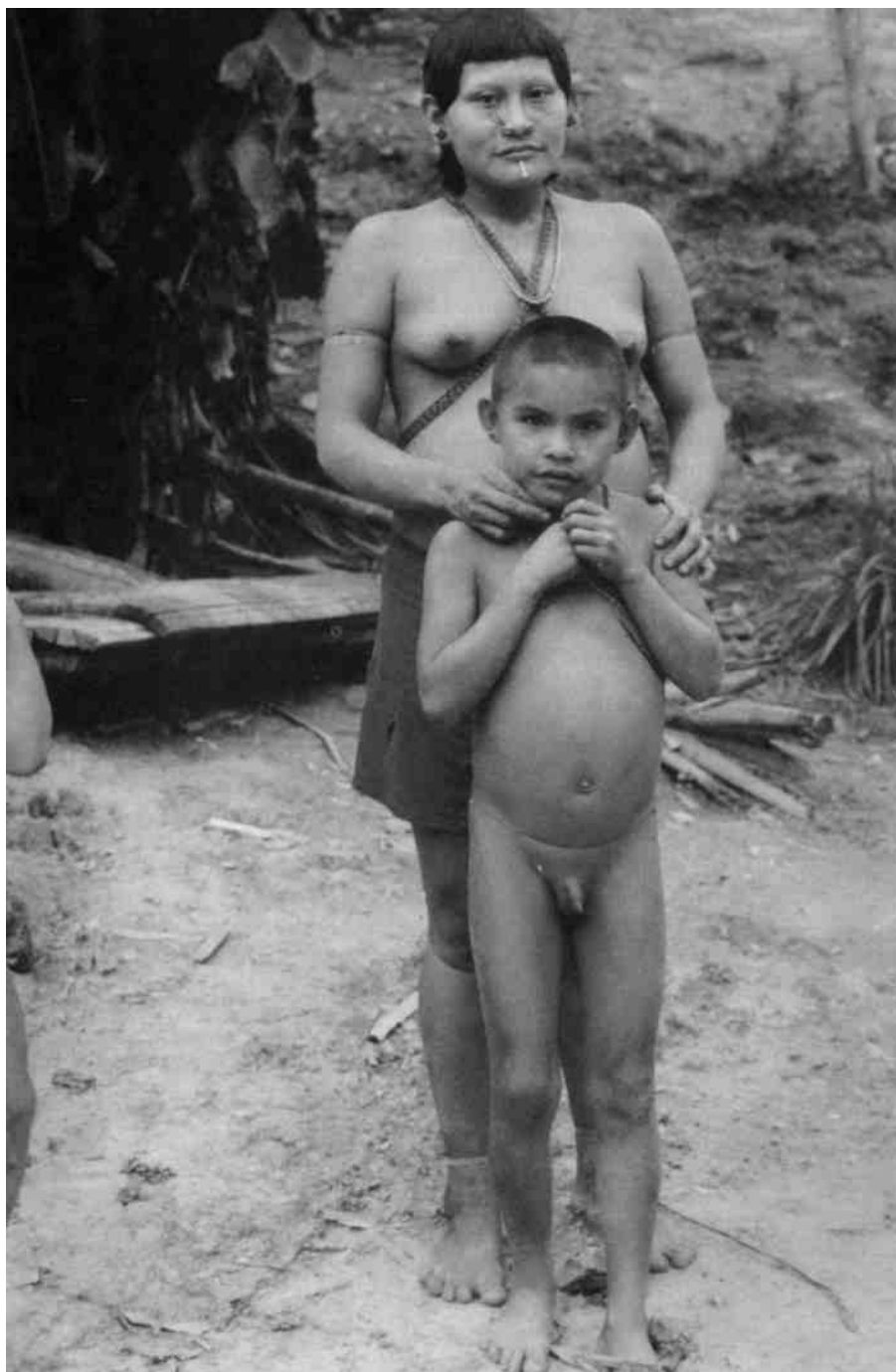
O atual estado de manutenção das línguas indígenas é um reflexo direto da história de contato dos povos que as falam. Basta olhar para um mapa do Brasil que tenha a distribuição dos povos indígenas⁴ e veremos que a maior concentração deles fica ao norte e a oeste do país, regiões onde os movimentos de interiorização como, por exemplo, a busca do ouro e a expansão da frente agrícola e pastoril aconteceram mais tarde.

Os primeiros contatos aconteceram na costa leste, exatamente onde foram dizimados primeiro. Apenas três povos resistiram a esse processo e conseguiram, heroicamente, conservar suas línguas e suas culturas: os fulniô, que falam a língua yatê, em Pernambuco, os Maxakali, em Minas Gerais e os Xokleng, em Santa Catarina. É verdade que em vários estados do sul e sudeste, como Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo há índios falantes de Guarani. Estes, no entanto, são casos de migração relativamente recente, vindos do oeste e diferentes dos três casos citados anteriormente. A maior parte das línguas encontram-se hoje na parte norte ou oeste do Brasil, como resultado da expulsão de que foram sendo vítimas a partir do leste.

Quando Cabral chegou à Bahia, a língua que era falada numa grande extensão ao longo da costa era o Tupinambá. Esta foi a língua mais documenta-

4. Mapa Povos Indígenas e Presença Missionária do Conselho Indigenista Missionário (1985).

Foto Isacc Amorim Filho/CIMI



Mulher e criança Matis, falantes de uma língua da família Pano.

da, por ter sido a língua de contato entre brancos e índios. Apesar de extensa documentação sobre esta língua, há ainda muita confusão sobre o seu nome. O Tupinambá, ou Tupi Antigo, era a língua dos índios Tupinambá, que também eram conhecidos como Tamôio, Tupinikim, Kaeté, Potiguára, Tobajá-ra, ou outros. O Tupinambá também ficou conhecido como "Língua Brasflica". Muitas vezes surgem referências à língua "Tupi-Guarani", quando na verdade se pretende falar da língua dos índios Tupinambá, ou seja, a língua Tupinambá, Tupi antigo, ou simplesmente Tupi, uma vez que Tupi Guarani não é uma língua, mas uma família lingüística da qual o Tupinambá faz parte. As primeiras palavras do Tupinambá foram registradas já em 1575 e eram traduções de orações como pai-nosso, ave-maria, e o credo. Muitos padres jesuítas tornaram-se bilingües em Português e Tupinambá, escreveram catecismos e até fizeram descrição gramatical da língua, mas parece que não se preocuparam em alfabetizar os índios na língua indígena. Há, entretanto, uma correspondência epistolar entre índios (líderes) Tupinambá durante as guerras holandesas.



Homem Asurini, falante de uma língua Tupi.

As famílias lingüísticas

O Tupinambá ou Tupi Antigo faz parte da família lingüística Tupi-Guarani.

Como no exemplo do latim e das línguas românicas dado acima, também as línguas indígenas distribuem-se em famílias lingüísticas. Fazem parte de uma mesma família as línguas que têm uma origem comum e que ao longo do tempo foram se diferenciando. O Tupinambá não é mais falado desde o séc. XVIII mas os dados que existem sobre esta língua permitem classificá-la, junto com outras línguas vivas, como membro da família Tupi-Guarani: só para dar uma idéia das semelhanças, verifique-se o quadro n 1, abaixo.

| | Tupi | Parintintin | Tapirapé | GuaraniMbiá |
|----------|-----------|-------------|----------|-------------|
| pedra | itá | itá | itã | itá |
| fogo | tatá | tatá | tãtã | tatá |
| jacaré | jacaré | djakaré | txãkãré | djakaré |
| onça | jagwareté | djágwára | txãwãrã | jagwareté |
| pássaro | guyra | gwyra | wyra | gwyra |
| mão dele | ipó | ipó | ipá | ipó |

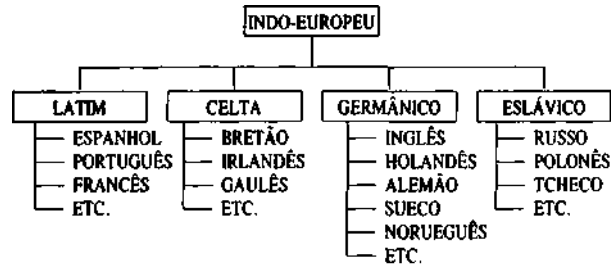
O Tupi há muito deixou de ser falado, o Parintintin é falado no rio Madeira (Amazonas), o Tapirapé é falado no Mato Grosso e o Guarani Mbiá encontra-se em vários estados do sul: Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo, bem como no Paraguai e na Argentina. Apesar da dispersão geográfica, o que mostra que os antepassados desses povos fizeram longas migrações, as semelhanças lingüísticas são óbvias.⁵

Além das línguas exemplificadas acima, a família **Tupi-Guarani** tem dezesete outras línguas no Brasil: Asurini do Tocantins (a. do Trocará, Akwáwa), Suruí do Tocantins (Mudjetire), Parakanã, Amanayé, Anambé, Araweté, Asurini do Xingu (Awaete), todas faladas no Pará. Apiaká, Kamayurá, Kayabi, Tapirapé, faladas no Mato Grosso. Avá-Canoeiro, em Goiás. Guajá, Tenehara (Guajajára e Tembé), Urubu faladas no Maranhão (Tembé também no Pará). Urueuwáú, em Rondônia. Wayampi, no Amapá. Kokama, Nheengatu, Omágua, Parintintin, Diahói, Júma, Tenharin, no Amazonas. Guarani Kaiwá, no Mato Grosso do Sul. Mbiá, no Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Rio de Janeiro e Espírito Santo. Nhandéva, no Paraná, São Paulo, Mato Grosso do Sul.

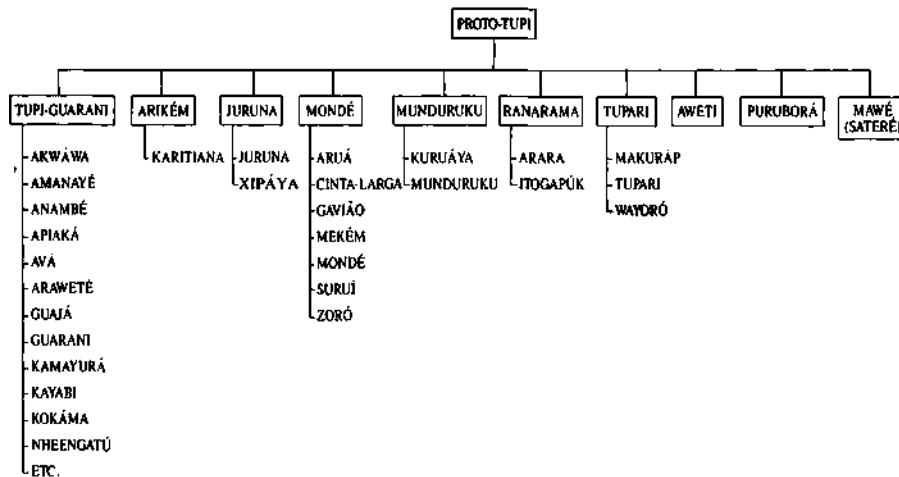
Além da família Tupi-Guarani que, como vimos, agrupa várias línguas, há outras famílias entre as línguas indígenas brasileiras. Algumas dessas famílias podem ser agrupadas em blocos maiores ligadas a uma outra língua

5. Baseado em Rodrigues, 1986, págs 30 e 32.

ancestral comum, ou seja, uma proto-língua que chamamos de tronco. Por exemplo, quando falamos das línguas românicas, dissemos que eram todas provenientes do latim. Acontece que o próprio latim já foi resultado de modificações de uma língua muito antiga, que chamamos de (Proto-)Indo-Europeu que deve ter existido há cerca de 5.000 anos. Na Europa ocidental antiga havia línguas como o celta, o latim, o germânico e o eslávico, todas derivadas do indo-europeu, como podemos ver abaixo e que, por sua vez, deram origem a outras línguas, algumas delas também mostradas abaixo.⁶



As línguas indígenas brasileiras passaram pelo mesmo processo e, além da família Tupi-Guarani, há outras famílias lingüísticas: Arikém, Junina, Monde, Munduruku, Ramaráma, Tupari, que em algum momento da história, foram ligadas entre si e derivadas de uma língua mais antiga ainda, que é o Proto-Tupi, que está sendo reconstruído, inclusive com o apoio de programas de computador específicos para este trabalho, através da comparação das línguas que temos hoje. Se fizermos um quadro nos moldes do Indo-Europeu, teremos mais ou menos o seguinte:



6. A classificação apresentada é extremamente simplificada, por motivos didáticos. Uma boa classificação das famílias e línguas do tronco Indo Europeu pode ser encontrada em: Fromkin, Victoria. Robert Rodman - An Introduction to Language. Holt, Rinehart and Winston, 3 ed. 1983.

Homem Kadiwéu, falante de uma língua da família

Foto Jaime Siqueira Jr.

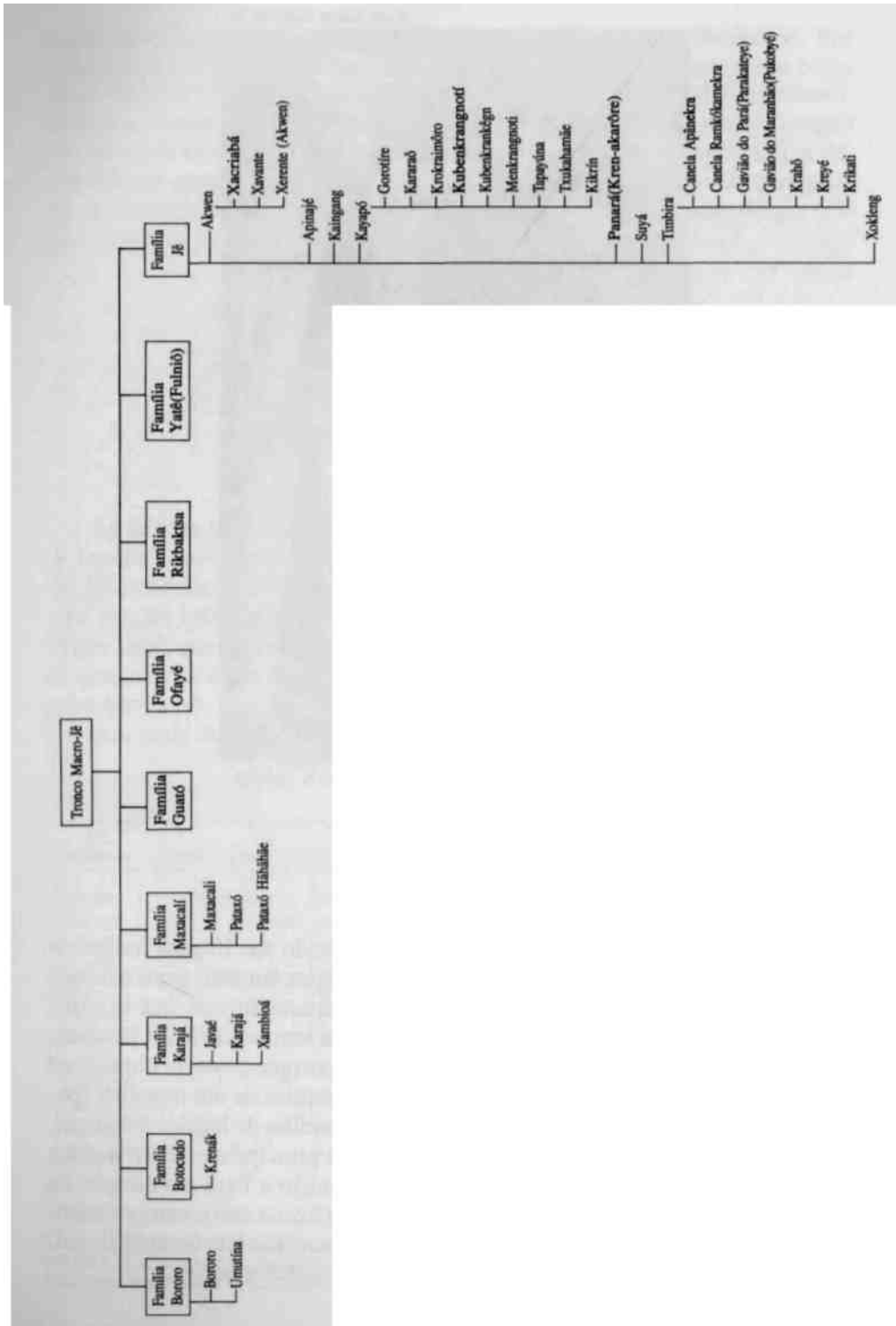


Guaikuru.

O tronco **Tupi** é o maior e o mais bem conhecido das línguas indígenas brasileiras. Mas há um outro tronco bastante importante também que é o tronco **Macro-Jê**. Ele é constituído de mais ou menos quarenta línguas, que se agrupam em mais ou menos 12 famílias. O tronco Tupi tem cerca de 10 famílias. Estou considerando, segundo proposta do prof. Rodrigues, que as línguas até agora chamadas de isoladas sejam consideradas famílias de um membro apenas. Nessa perspectiva, o Brasil tem trinta e cinco famílias de línguas indígenas.

Os constituintes do Tronco Macro-Jê situam-se principalmente em regiões de campos cerrados que vão desde o sul do Maranhão e Pará em direção ao sul do país passando por Tocantins, Goiás e Mato Grosso até os campos meridionais dos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

As línguas do Tronco Macro-Jê serão enumeradas a seguir.



Homem Bororó, falante de uma língua da família Bororó do tronco Macro-Jê.

Foto Luís Donisete B. Grupioni



Outras famílias lingüísticas serão enumeradas a seguir, sem usar o sistema em forma de árvore, apenas por facilidade de leitura:

A família **Karib**, situada na costa norte da América do Sul, desde a foz do Amazonas até a Venezuela, (passando pela Guiana Francesa, Sunname, Guiana) e estendendo-se para o sul da Amazônia no vale do rio Xingu. As línguas que constituem a família Karib são:

| | |
|--------------------|----|
| Apalaí | PA |
| Atroari | RR |
| Galibi do Oiapoque | AP |
| Hixkaryána | AM |
| Ingarikó | RR |
| Kaxuyáma | PA |
| Makuxí | RR |
| Mayongóng | RR |
| Taulipang | RR |
| Tiriyó | PA |
| Waimiri | AM |

| | |
|-----------|--------|
| Waiwái | PA, RR |
| Warikyana | PA |
| Wayána | PA |

Sul do Amazonas

| | |
|---------------|----|
| Arara do Pará | PA |
| Bakairi | MT |
| Kalapálo | MT |
| Kuikúru | MT |
| Matipú | MT |
| Nahukwá | MT |
| Txikão | MT |

A família **Aruák** (ou Arawák) também situa-se na costa norte da América do Sul, dividindo e disputando espaço com os Karib mas se estende pelo interior da Amazônia atingindo até Mato Grosso do Sul. As línguas da família Aruák são as seguintes:

Família Aruák

| | |
|-----------------|--------|
| Apurinã | AC, AM |
| Baniwa do Içana | AM |
| Baré | AM |
| Kámpa | AC |
| Mandawáka | AM |
| Mehináku | AM |
| Palikur | AP |
| Paresi | MT |
| Piro | |
| Manitenéri | AC |
| Maxinéri | AC |
| Salumã | MT |
| Tariána | AM |
| Yuruparí-tapúya | AM |
| Teréna | MS, SP |
| Wapixána | RR |
| Warekéna | AM |
| Waurá | |
| Yabaána | AM |
| Yawalapiti | MT |

A família **Arawá** é constituída de línguas muito parecidas entre si, situadas principalmente nos Estados do Amazonas e do Acre. Essas línguas são:

Família Arawá

| | |
|-------------|--------|
| Banavá-Jafi | AM |
| Dení | AM |
| Jarawára | AM |
| Kanamantí | AM |
| Kulína | AC, AM |
| Paumarí | AM |
| Yamamadi | AM |
| Zuruahá | AM |

A família **Guaikuru** é falada por povos tipicamente chaquenhos, habitantes do Chaco Paraguai e Argentino. No Brasil esta família é representada pela língua Kadiwéu, no Mato Grosso do Sul.

A família **Nambikwára** situa-se no noroeste de Mato Grosso e sul de Rondônia e compreende três línguas:

| | |
|---------------------|--------|
| Sabanê | RO |
| Nambikwára do Norte | RO, MT |
| Nambikwára do Sul | MT |

O Nambikwára do Norte bem como o Nambikwára do Sul são na verdade complexos dialetais. O Nambikwára do Norte compreende quatro dialetos: Tawandê, Lakondê, Mamainde e Nagarotu. O Nambikwára do Sul compreende os dialetos: Mundúka, Nambikwára do Campo, Nambikwára do Guaporé e Nambikwára do Sararé (ou Kabixi).

Dialetos de uma língua são formas mutuamente inteligíveis daquela língua que diferem de forma sistemática. Os dialetos acontecem porque os falantes são de regiões geográficas diferentes ou de grupos sociais diferentes. Por exemplo, o s (chiado) do carioca é diferente do s (sibilante) do mineiro. A fala do homem Karajá é diferente da fala da mulher Karajá. Essas são variações dialetais, ou seja, diferenças dentro de uma mesma língua que são sistemáticas e que não chegam a atrapalhar a comunicação.

A família **Txapakura** habita o vale do Guaporé e os afluentes da margem direita do Rio Madeira e é uma das famílias menos conhecidas linguisticamente. Ela é constituída das línguas Pakaanóva, Tora e Urupá.

A família lingüística **Pano** ocupa principalmente o sul e o oeste do Acre, parte de Rondônia e o norte do Amazonas. Estende-se até o Peru e a Bolívia. Suas línguas constituintes são:

| | |
|------------------|--------|
| Amawáka | AM |
| Karipúna | RO |
| Katukina do Acre | AC |
| Kaxararí | RO |
| Kaxinawá | AC, AM |
| Marúbo | AM |
| Matsés | AM |
| Mayá | AM |
| Mayorúna | AM |
| Nukuíni | AM |
| Poyanáwa | AC |
| Yamináwa | AC |
| Yawanáwa | AC |

A família **Mura** encontra-se à margem direita do rio Madeira (Amazonas) e é representada pelas línguas:

Mura
Pirahã

A família **Katukina** é tão pouco conhecida quanto a família Txapakúra. Inclui as seguintes línguas:

| | |
|-----------------------|----|
| Kanamarí | AM |
| Txunhuã-djapá | AM |
| Katukina do Biá/Jutáí | AM |
| Katawixi | AM |

A família **Tukáno** é constituída das seguintes línguas:

| | |
|-----------------------|----|
| Barasána | AM |
| Desána | AM |
| Jurití | AM |
| Karapanã | AM |
| Kubéwa | AM |
| Pirá-tapúya (waikana) | AM |
| Suriana | AM |
| Tukano | AM |
| Tuyuka | AM |
| Wanána | AM |
| Yeba-masã | AM |

A família **Makú** situa-se entre os rios Uaupés, Negro e Japurá e é formada pelas seguintes línguas:

| | |
|---------|----|
| Bará | A |
| Guariba | M |
| Húpda | AM |
| Kamã | AM |
| Nadêb | AM |
| Yuhúp | AM |
| | AM |

A família **Yanomámi** é constituída principalmente por quatro línguas, todas faladas no Brasil e na Venezuela e que possuem dialetos:

| | |
|------------------|--------|
| Ninam | RR |
| Sanumá | RR |
| Yanomám (yanomá) | RR |
| Yanomámi | AM, RR |

As famílias listadas a seguir são constituídas de apenas uma língua cada:

Aikaná
Arikapú
Awaké
Irantxe
Jabuti
Kanoê
Máku
Trumái
Tikúna (Tuküna)

Influência das línguas indígenas na língua portuguesa

O Tupinambá (ou simplesmente Tupi) foi a língua que exerceu maior influência no português através da incorporação ao português de uma série de palavras Tupinambá, principalmente, na fauna, na flora e em nomes de lugares. Essa grande influência é compreensível se nos lembrarmos de que o Tupinambá foi a língua predominante nos primeiros contatos entre índios e portugueses. Foi a língua de contato nos séculos XVI, XVII e XVIII. No século **XVIII**, aliás, o governo português baixou decretos proibindo o uso do Tupinambá, tão intenso era seu uso pela população luso-brasileira. Ele tornara-se a língua da expansão bandeirante no sul e da ocupação da Amazônia no norte.

Alguns exemplos de nomes de origem Tupinambá (tupi Antigo) incorporados ao português⁷:

7. Cf. Barbosa Lemos, Pe. A. Pequeno Vocabulário Tupi - Português. Livraria São José, 3 edição - 1967 .

| | | |
|----------|----------|-----------|
| anu | beju | cuia |
| arara | catinga | macaxera |
| mandubi | pereba | sabiá |
| maniçoba | peteca | samambaia |
| maracá | piranha | jaboti |
| maracujá | pororoça | jacaré |
| paca | | |

Poderíamos fazer uma enorme lista de palavras do Tupinambá que hoje fazem parte do português. De uma amostra mencionada pelo prof. Aryon Rodrigues (1986) de 1000 nomes de aves, cerca de 350 eram de palavras Tupinambá e de uma lista de 550 nomes de peixes, quase a metade, ou seja, 225, eram de palavras Tupinambá. A pequena mostra dada acima, no entanto, é suficiente para dar uma idéia da quantidade de nomes corriqueiros na língua portuguesa que nos foram legados pelos índios Tupinambá.

Há uma grande influência indígena também em nomes próprios. Diversas outras línguas indígenas também contribuíram. Só para dar uma idéia, vejamos alguns nomes⁸:

| | |
|-------------------------------|-----------------------------------|
| Jacy - lua | Maíra - herói mítico, estrangeiro |
| Yara - senhora | Manacá — espécie de flor |
| Iracy - a mãe do mel, abelha | Rudá - deus do amor |
| Jaciara - dia de lua | Tietê - rio muito fundo |
| Iguatemi - rio sinuoso | Bartira - flor |
| Irapuã — tipo de abelha | Caiub — folha verde |
| Itajubá - pedra amarela | Diacuí — "jacuzinho" |
| Jerivá - nome de um coqueiro | Paraguaçu — rio grande |
| Jaçanã - o que grita alto | Ubiratã - madeira dura |
| Jandaia - espécie de papagaio | Ubirajara — o senhor da borduna |
| Jaraguá - senhor do vale | Mara - personagem mítico |
| Jurema - árvore espinhosa | (sem tradução) |

A sobrevivência das línguas indígenas

Estima-se em 300 milhões de pessoas em países que vão da Austrália ao Círculo Ártico, que são consideradas "indígenas"⁹. Mais da metade desses indígenas vive na China ou na Índia. Uns 30 milhões na América do Sul. No Brasil, são 250 mil. Este número, que isoladamente representa uma quantidade grande de seres humanos, na verdade fica diluído entre os quase 150 milhões de habitantes do Brasil. Em relação ao resto da população brasileira,

9. International year of the World's Indigenous People - United Nations, New York, 1993.

8. Cf. Cavalcanti, Mana Isolda — Nomes Indígenas Brasileiros, seus significados, lendas e rituais — Ministério do Interior FUNAI — 3 SUER — 1989. A lista baseou-se em Cavalcanti, mas foi modificada, corrigindo alguns dados.

Foto Carlos Alberto Ricardo/Acervo ISA



Homem Araweté, falante de uma língua da família Tupi-Guarani.

eles representam apenas cerca de 0,13% da população total. Este número reduzido faz com que os índios sejam "invisíveis" em muitas instâncias da sociedade civil ou mesmo governamental.

Um outro agravante da situação é que a enorme diversidade lingüística (35 famílias, 180 línguas) gera uma distribuição de poucos (pouquíssimos em alguns casos) falantes por língua, o que aumenta o risco de extinção. A média de falantes por língua é de 1.000. Apenas quatro línguas indígenas têm acima de 10.000 falantes no Brasil: Tikuna, com 23.000; Makuxi e Terena, com 15.000 cada; Kaingang, com 10.000. Apenas cinco línguas estão na faixa de 5.000 a 10.000 falantes: Xavante, Guajajara, Kaiwá, Wapixána e Yanomami; outras três estão na faixa de 3.000 a 5.000 falantes: Baniwa do Içana, Nhandeva e Yatê. Cento e dez (110) línguas têm menos de 400 falantes!

Apesar desses números alarmantes, que mostram o risco que correm nossas línguas indígenas, dados recentes mostram que as populações indígenas estão crescendo. Este dado auspicioso - o crescimento populacional das comunidades indígenas - é também preocupante, uma vez que ele ocorre em momento de intenso contato com populações não-indígenas, com todos os conflitos que isso acarreta.

Ao quadro de extermínio físico que foi descrito no início deste artigo, há uma outra tentativa de extermínio em vigor que é a imposição, pelos brancos, de uma língua, uma visão de mundo e de uma forma de pensar que não é a tradicional indígena. Esse "massacre" cultural sempre existiu, mas o que assusta hoje em dia é a violência do processo.

Quando falamos do tronco lingüístico Indo-Europeu, falamos de línguas que não mais existem. O latim, por exemplo, morreu na estrutura que tinha, embora tenha, de alguma forma, se perpetuado através de línguas como o português, o espanhol e outras. As línguas, como as pessoas, têm um ciclo de vida e um dia morrem. Este é um processo muito longo, que passa por alterações gramaticais, geralmente em situações de multilingüismo ou em áreas geograficamente confinadas. O que está acontecendo no mundo hoje é que as línguas minoritárias estão sendo destruídas de forma muito violenta, sem passar pelos estágios de uma perda lingüística natural. Segundo Hale a perda lingüística que assistimos é diferente da perda lingüística tradicional, em sua extensão e em suas implicações. Ela é parte de um processo mais abrangente *de perda de diversidade cultural e intelectual*, através do qual línguas e culturas politicamente dominantes simplesmente sobrepõem-se às línguas e culturas locais indígenas, destruindo-as. Este processo, ainda segundo Hale, é semelhante à perda de diversidade nos mundos zoológico e botânico.

Fala-se hoje em "ecologia" das línguas. Falamos de mudanças na ecologia das línguas quando há alterações nos ambientes cultural e social em que uma dada língua funcionava, resultado de contato e choque cultural. A língua tradicional deixa de ser adequada como veículo de expressão da nova cultura. Da mesma forma que no mundo animal e no vegetal, mudança na ecologia das línguas pode levar à extinção. Até há relativamente pouco tempo acreditava-se que a natureza tomaria conta de si mesma. Sabe-se hoje que diante da interferência humana maciça a natureza não se defende sozinha e é preciso "administrá-la", com base em conhecimento, para evitar danos permanentes. Com relação à língua, levanta-se hoje questão semelhante. Diante da violência dos meios de dominação cultural, social e econômica, é preciso trabalhar educacionalmente, culturalmente e politicamente para aumentar as chances de sobrevivência das línguas minoritárias.

No século XXI, parece que as questões fundamentais tendem a se deslocar do campo ideológico para o campo biológico. O equilíbrio do mundo e a preservação da vida estão inevitavelmente ligados à preservação do ecossistema como um todo. Vários biólogos já demonstraram que a preservação das espécies depende da preservação das cadeias alimentares e reprodutivas.

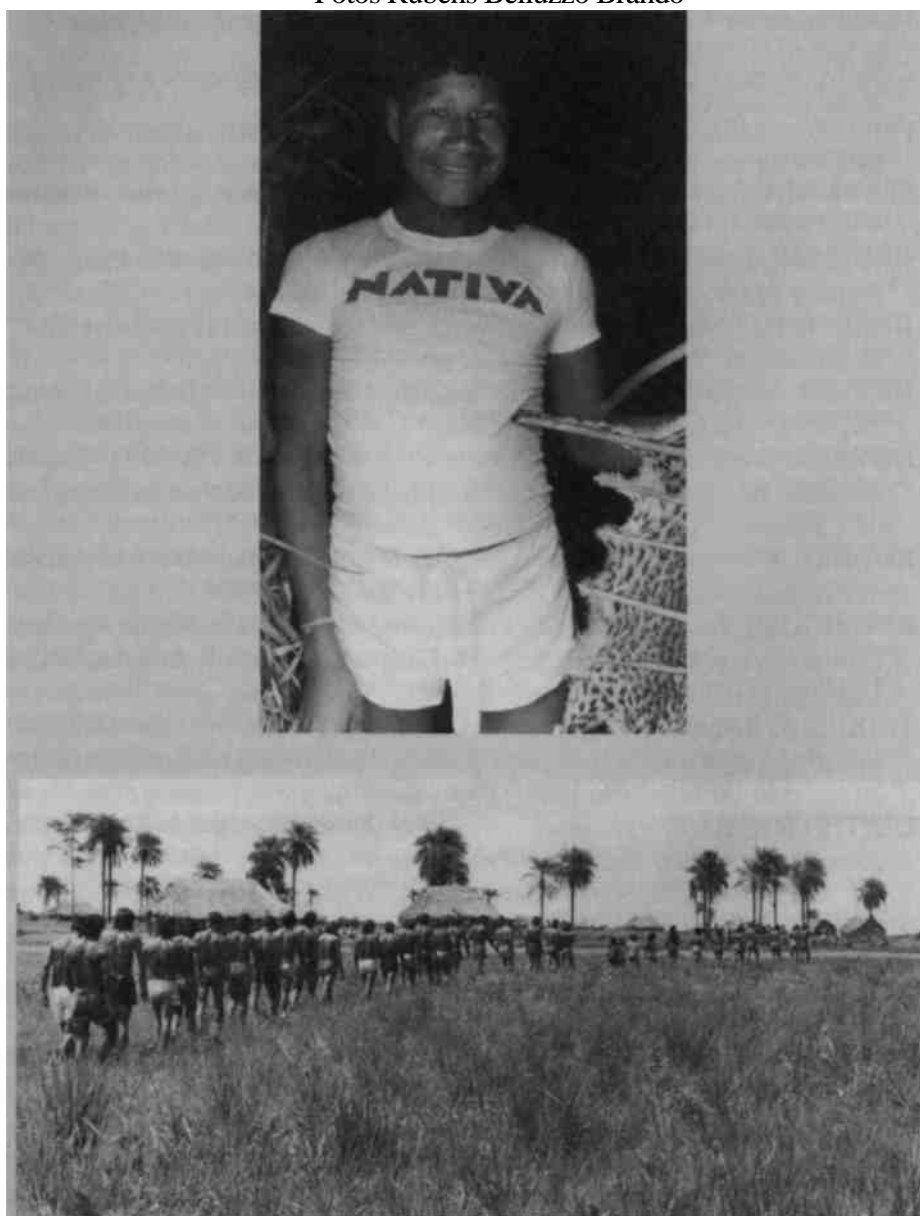
Com relação às línguas, sabe-se hoje que quando elas deixam de ser faladas pelas crianças como primeira língua é um pouco como os animais e as plantas que perdem sua capacidade de reprodução.

Para evitar esse processo de perda que, sem dúvida, é um processo de empobrecimento (científico, biológico, cultural e social), é preciso uma política educacional que efetivamente reconheça a diversidade, em todos os campos, não como um problema mas como um enriquecimento. É preciso uma política educacional que reconheça que é no conjunto das diferenças que encontramos nossa própria identidade.

- BARBOSA LEMOS, Pe. A - *Pequeno Vocabulário Tupi-Português*. Livraria São José, 3ª edição, 1967.
- CAVALCANTI, Maria Isolda - *Nomes indígenas brasileiros: seus significados, lendas e rituais*. Brasília, Ministério do Interior/FUNAI, 3ª edição, SUER, 1989.
- COMRIE, Bernard - *Language Universals and Linguistic Typology*. Chicago, University of Chicago Press, 1981.
- CUNHA, Manuela Carneiro - "Os índios do Jaguaribe, os tremembé e os tapeba". *Folha de São Paulo*, 77/94.
- FERREIRA, Mariana K.L. "Quando $1 + 1 = 2$: Práticas Matemáticas no Parque Indígena do Xingu" In *Revista Cadernos de Campo*. São Paulo, USP, nº 3, 1993.
- FRANKIN, Victoria F. R. Rodman - *An Introduction to Language*. Holt, Rinehart and Winston, 3rd edition, 1983.
- GRUPIONI, Luis D. Benzi (organizador) - *Índios no Brasil*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1992.
- HALE, Ken - "On endangered languages and the safeguarding of diversity" in *Language*. Vol. 68, N 1, 1992, pp.1-3.
- KRAUSS, Michael - "The world's languages in crisis" in *Language*. Vol. 68, nº 1, 1992, pp. 4-10.
- NOVAES, Washington - "O índio e a Modernidade" In GRUPIONI, Luís Donisete Benzi(Org.) - *Índios do Brasil*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1992.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna - *Línguas Brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Edições Loyola, 1986.
- RODRIGUES, Aryon Dal'Igna - *Endangered Languages in Brazil*. Apresentado no Symposium on Endangered Languages of South America. Rijks University, 1993 (inédito).
- TEIXEIRA, Raquel - *O resgate da Educação Indígena (Compromissos Constitucionais com a Educação para Todos)*. Apresentado na Conferência Internacional de Educação para Todos, Brasília, 1994 (inédito).
- UNITED NATIONS - *International year of the World's Indigenous People*. New York, United Nations, 1993.

Povo Xavante
(Mato Grosso)

Fotos Rubens Belluzzo Brando









13

MITO, RAZÃO, HISTÓRIA E SOCIEDADE: INTER-RELAÇÕES NOS UNIVERSOS SÓCIO-CULTURAIS INDÍGENAS

ARACY LOPES DA SILVA

Os mitos dos povos indígenas da América vêm sendo coletados, registrados e interpretados por não-índios desde que foram feitos os primeiros contatos, no contexto da Conquista. Inicialmente entendidos como narrativas de caráter religioso, expressão de crenças e superstições que deveriam ser compreendidas para serem transformadas e, no final do processo, substituídas pela verdadeira fé dos colonizadores, os mitos e as práticas rituais dos povos americanos foram objeto da atenção de um sem-número de cronistas, a partir do século XVI. Deste ponto de vista, tais interferências na vida social indígena e a transformação das próprias narrativas atingiriam a essência mesma dos mitos e, por extensão, das sociedades onde tinham vigência. Neste processo, o fluir do tempo era um aliado importante, que haveria de significar evolução e participação dos índios na história da humanidade. Embora tal perspectiva persista ainda em nossos dias, em alguns setores bastante poderosos e atuantes junto a populações indígenas do Continente (como missões evangélicas, por exemplo), outras atitudes frente aos mitos podem ser identificadas, como manifestação de modos diversos de defini-los e considerá-los.

No contexto escolar brasileiro, mitos indígenas têm sido frequentemente utilizados como recurso pedagógico e como material primário para a publicação de coletâneas de "lendas indígenas" ou de livros de histórias para crianças. Raros são os autores que se identificam com o pensamento indígena e, respeitando-o, nele exercitam sua própria capacidade de criação literária; raros também são os que se contentam em transmitir os textos míticos sem

adulterá-los ou "corrigi-los" segundo o que consideram moral ou ideologicamente correto e adequado a seus pequenos leitores¹. O que caberia perguntar aqui, portanto, seria: qual a conceituação de mito implícita no tratamento que mais comumente lhe é dispensado no contexto da produção literária ou didática para crianças? E, na verdade, qual a conceituação de povos indígenas subjacente àquele tratamento?

Estas questões são importantes porque elas estão diretamente ligadas à maneira como a cultura ocidental construiu, através dos séculos, algumas idéias dominantes a respeito de si mesma e dos demais povos no mundo, estabelecendo uma oposição entre mito e ciência que tinha por critérios a racionalidade e a capacidade de atingir a verdade (temas que retomaremos no próximo item). São importantes também em um plano social e político hoje em dia, quando a comunicação e o convívio de povos, culturas, nações e grupos sociais diferentes entre si se dá em grau, extensão e intensidade nunca antes experimentados, nesta que foi denominada a "situação mundial".

Parece-me que, muito mais freqüente e com grau de elaboração muito maior que a relação sistemática de alguns itens da cultura material e alimentar (rede, farinha de mandioca etc.) e de vocábulos originários de línguas indígenas incorporados à vida nacional, está o recurso à adaptação de "lendas" e "mitos" como forma de divulgação da "cultura indígena" junto ao público infantil e escolar, através de publicações especializadas e exclusivamente centradas nesse tema.

As razões para tal escolha deverão, certamente, ser variadas e múltiplas. Duas, porém, me parecem bastante claras, possíveis e compreensíveis. Uma, decorre de toda esta tradição de pensamento ocidental que herdamos da Antigüidade e que nos faz ver — se não estamos alertas — os outros como inferiores, os índios como representantes do estágio de infância primitiva da humanidade e suas produções discursivas (em especial, os mitos, como "coisas de criança", narrativa próxima aos contos maravilhosos, que estimulam a imaginação, acrescentando à criança novos elementos para o enriquecimento de seu mundo de faz-de-conta. Ainda que a intenção seja (e acredito que, sinceramente, seja exatamente este o caso) de valorização da "cultura indígena", tais adaptações geralmente não estão balizadas pelas críticas que o de-

1. Um exemplo claro desta postura é a *Série Morena*, da editora Melhoramentos. A autora, Ciça Fittipaldi, trabalha com assessoria dos próprios índios ou de pesquisadores especializados e a partir de sólida pesquisa, cria versões literárias fiéis às suas fontes indígenas, tornando acessíveis às crianças não só os próprios textos míticos como informações etnográficas precisas sobre o modo de vida de cada um dos povos tratados na coleção (isto se faz em linguagem visual, através de vinhetas em branco e preto). Trabalhando como artista plástica que é, além disso, dá plena vazão à sua própria capacidade criadora e estímulo à imaginação criativa de seus leitores ao preencher as páginas pares de cada livro com desenhos de muitas cores e concepções mais livres, inspirados nas imagens propostas pelo texto mítico.

envolvimento posterior da Antropologia (a partir do início deste século) possibilitaram à visão evolucionista que dominou os períodos iniciais da história da disciplina (no século XIX) e que comentaremos adiante.

Uma outra razão para a destinação das narrativas orais indígenas ao público infantil, plausível e, de meu ponto de vista, muito mais estimulante, poderá advir de noções inspiradas na psicologia analítica de Jung e do lugar que os mitos ocupam em sua teoria sobre o humano e o inconsciente. Mitos, desta perspectiva, podem ser entendidos como narrativas que trabalham com arquétipos presentes no inconsciente coletivo e que permitem o contato com emoções e imagens simbólicas constitutivas da própria condição humana. Neste sentido, operam em um plano inconsciente mas compartilhado coletiva, universalmente. Isto justifica o empenho em abrir às crianças a oportunidade do contato com mitos indígenas: mostra-lhes a igualdade básica da condição humana no mundo, apesar e através de, ou mesmo graças à diversidade de modos de tratar e expressar aspectos básicos da existência humana, já que tais questões aparecem, nos mitos, através de estilo, situações e seqüências narrativas marcadas pelas particularidades culturais do grupo social ou do povo que os produziu.

Esta via é, teoricamente, capaz de conduzir as crianças e os adolescentes (além de muitos adultos!) a descobertas importantes sobre o fato de que todos os povos "somos todos iguais" (enquanto seres humanos) mas "somos todos diferentes!" (pelo modo como construímos nossa maneira de estar no mundo); que, enfim, membros de grupos com identidades, concepções e práticas diversas somos, apesar disto, membros de uma única e mesma humanidade.

Este é um objetivo que, a meu ver, devemos buscar com empenho e perseverança em nossas vivências como professores no exercício diário da docência. Parece-me, porém, metodológica e pedagogicamente difícil de ser alcançado através do uso dos mitos indígenas em sala de aula, com alunos de primeiro e segundo grau, como linha de trabalho preponderante. Seja pela complexidade mesma das lições de Jung sobre os mitos, e pelo pouco domínio que geralmente, como não especialistas, nos é dado ter sobre elas, seja pela complexidade mesma dos próprios mitos indígenas, para cuja interpretação são necessários conhecimentos bastante consistentes sobre as sociedades de onde provêm e metodologias de análise bastante acuradas para tal fim.

Ficamos, assim, sem muita saída. Em que tipo de respostas poderíamos pensar para o problema de como trabalhar com mitos indígenas em nossas aulas e sobre a oportunidade e a viabilidade de fazê-lo? Desconfio que um caminho possível seja desenvolver atividades de pesquisa específica, com os alunos, em que uma grande atenção seja dispensada à compreensão da sociedade de onde o texto mítico em exame provém, acompanhada por uma atitude de reflexão antes de tudo filosófica sobre as questões abordadas pelos mitos. Aí, sim, apresentar aos alunos (ou proceder, com eles, a uma pesquisa para a localização e seleção de) mitos sobre um tema determinado, mas provenien-

tes de culturas diferentes. Estaríamos, então, em melhores condições para trabalhar os mitos em sua dupla dimensão, ou seja, como produtos da reflexão humana sobre o mundo (e, nesta medida, como algo "universal") e como criações originais, em suas especificidades, de sociedades e culturas particulares. Para podermos avaliar se tal caminho pode ter alguma utilidade como recurso pedagógico, será talvez oportuno determo-nos por um instante nos próprios mitos e na discussão de alguns dos problemas enfrentados pela antropologia em suas tentativas de captar-lhes o sentido.

Uma questão central irá guiar-nos ao longo deste capítulo: como compreender os mitos indígenas? Com ela em vista, nosso primeiro assunto serão os mitos indígenas e sua relação com o pensamento (enquanto atributo da humanidade) e com as sociedades onde têm vigência. Falaremos também, ainda que brevemente, em suas relações com a religião e com a história. Para prosseguir em nossa reflexão, procuraremos, principalmente na antropologia, respostas para perguntas como: é possível dizer que o pensamento que produz os mitos é tão racional quanto o que produz a ciência? Sobre o que falam os mitos? Qual a relação entre mito e religião? O mito pode conviver com a história? Ou seja, quando a tradição de um povo é reinventada, ela perde sua autenticidade ou se empobrece?

Essas são as questões que este capítulo procura discutir, como início de diálogo, que tem por objetivo principal contribuir para a formulação de novos questionamentos e para o desafio de repensarmos idéias muito profundamente arraigadas. Superar distâncias e incompreensões entre porções únicas e originais da humanidade; conhecer as razões, as noções e os estilos de outros povos, de outros mundos; abrir-se para a diversidade e o dinamismo com que a humanidade (que, apesar de ser sempre a mesma, é única) ricamente se apresenta, deixando-se maravilhar por eles, é lançar-se na aventura fascinante da descoberta de novos caminhos para o diálogo entre diferentes modos de ser, viver e pensar.

Derrubando alguns "mitos"!

"Mito é mentira, é ilusão, é produto de mentes pouco evoluídas", ou seja: algo que deve cair por terra, para poder ser substituído pela verdade. Mitos e lendas, a mesma coisa: histórias fantasiosas, boas, talvez, como curiosidade ou diversão, mas nada para ser, realmente, levado a sério. Estas são idéias que parecem estar bastante difundidas entre nós. Mas há povos inteiros que acreditam nos mitos, que os narram a seus filhos e netos, que cuidam para que as histórias neles contidas não se percam, que têm prazer e interesse em ouvi-los. O que se passa?

Uma das discussões que acompanharam toda a história da antropologia, desde que começou a formar-se como disciplina autônoma em meados do século passado, está centrada na questão da racionalidade do mito (Frazer, 1982; Montero, 1986). Ou melhor, das mentes que produzem e mantêm vivos os

mitos. A questão em debate é a seguinte: *as pessoas e os povos cujo pensamento produz mitos são tão racionais quanto os que produzem (e consomem) ciência ?*

Durante o século XIX, a expansão colonial europeia, sobretudo na África, na Oceania, na Polinésia; as grandes expedições científicas realizadas na América do Sul por viajantes europeus; o início da pesquisa lingüística e etnográfica feita em campo, nas aldeias dos povos nativos da América do Norte, para citar apenas alguns dos movimentos do período, abriram à reflexão ocidental novos horizontes e, à sua definição de natureza humana, novos desafios.

Contemporâneos à Revolução Industrial e à Revolução Francesa, ali estavam povos sem escrita, sociedades sem Estado, populações cujas verdades fundamentais eram alcançadas não através da reflexão filosófica pautada pelas balizas da lógica formal, das descobertas científicas resultantes de exercícios de investigação rigorosamente conduzidos ou da revelação divina sedimentada em sólida tradição institucional. Ao contrário: povos cujas noções básicas sobre o homem, a natureza, o mundo sobrenatural eram expressas através de mitos, rituais e crenças mágicas, narrando fenômenos, situações e seqüências de fatos inverossímeis, facilmente desmascarados como fantasiosos, irrealis, impossíveis de serem levados a sério. Impossível também (da perspectiva seja dos intelectuais, seja dos colonizadores do século XIX) de serem tidos como verdades essenciais; de serem reconhecidos como intermediários *legítimos* nas relações entre o homem e sua compreensão de sua situação no mundo; entre o homem e a natureza; entre os homens e seus iguais.

Primeira reação: isto que crêem ser religião, é magia, é superstição; isto que crêem ser verdades são contos da Carochinha, histórias infantis, próprias de mentalidades não amadurecidas, não evoluídas. Conclusão: povos que têm nos mitos suas verdades são povos em estado primitivo, correspondem a sociedades paradas no tempo, representam a infância da humanidade e uma mente ainda não preparada ou treinada para o exercício da racionalidade plena que, esta sim, se expressa através da filosofia ou da ciência. No seio da orientação evolucionista predominante na época, e que fornecia os instrumentos teóricos e ideológicos através dos quais o "ocidente" enxergava os demais, os mitos, assim como as práticas rituais a eles direta ou indiretamente associadas, foram considerados prova da existência de estágios primitivos, iniciais, do desenvolvimento da mente humana. Haveria, então, um momento em que a mente humana operava através de um pensamento mítico e mágico visto como rudimentar, a ser, necessária e inexoravelmente, superado, em etapas sucessivas, até o desenvolvimento da filosofia e da ciência.

Idéias novas? Nem tanto. Não são novas, se olharmos para trás, e recuarmos, como nos ensinou o helenista francês Jean-Pierre Vernant (no livro *Mythe et Société en Grèce Ancienne*), ao período compreendido entre os séculos VIII e IV a. C. e acompanharmos um processo em curso na Grécia Antiga. Tam-

pouco são novas se olharmos para o nosso presente, nos últimos anos do século XX d. C: estão difundidas por toda parte; dominam o senso comum.

E naquele período que, na Grécia Antiga, instala-se a oposição conceitual entre *mythos* e *logos*, como duas formas diversas de organização e expressão do pensamento e das idéias, dois modos distintos e excludentes de conhecer e de situar-se no mundo. Com o surgimento da história, da filosofia e da ciência, como formas escritas de produção do conhecimento e do saber, sujeitas a regras lógicas, à crítica e à exigência de rigor na construção da argumentação, caracterizou-se o domínio do *logos* em oposição ao do *mythos*. O que antes se confundia, como sinônimos, agora era compreendido como campos antagônicos e irreconciliáveis, definidos por uma desigualdade crucial: o mito, dizia-se então, não é da ordem da lógica e é, enquanto forma de conhecimento e produção de saber, inferior e anterior ao domínio da racionalidade plena.

Ao *logos*, ficava assim associada a busca da verdade, o rigor, a racionalidade lógica; ao *mythos* restava a fabulação, a imaginação descontrolada, sem compromisso com a verdade ou capacidade para pensar sobre questões complexas ou abstratas. Por operar por meio da oralidade, assentava-se não no rigor, na crítica e na argumentação sistemática mas construía-se na relação fugaz, direta e carismática do narrador com seu público. Palavras ditas voam com o vento; a platéia, insatisfeita, interfere na construção do texto; o narrador, capaz de sedução e liberado para o uso de sua sensibilidade, altera o teor, a ênfase, o colorido e, até mesmo, os próprios fatos e o desfecho de sua narrativa, ao sabor do momento e das conveniências, influenciando e sendo influenciado, imune a exames críticos rigorosos *a posteriori*.

O resultado desta dissociação histórica entre as categorias *mythos* e *logos*, ensina-nos Vernant, está na base de idéias dominantes, centrais na cultura ocidental, ainda hoje presentes no senso comum (mas não só nele, bem o sabemos! Basta lembrar alguns livros didáticos, ou declarações "autorizadas" de certos políticos, jornalistas, oficiais militares ou seus assessores nos eventos mais recentes envolvendo grupos ou pessoas índias).

Tais idéias (aqui muito condensadas), são recuperadas e difundidas a partir de meados do século XIX: firma-se a visão positivista da ciência, afetando a Sociologia nascente e, algumas décadas mais tarde, a própria Antropologia. Ao mesmo tempo, as preocupações com as origens e a evolução da cultura, da sociedade e do pensamento ocidental, típicas da época, se desenvolvem numa argumentação que incorpora as diferenças apresentadas por povos não-ocidentais. Afirmava-se a existência de uma única história evolutiva. De positivo, estava aí embutida a idéia de que todos os povos, apesar de suas diferenças nos modos de pensar, agir, viver, fazem parte de uma única humanidade: não mais homens em "estado de Natureza"; todo homem, toda a humanidade se define enquanto portadora e produtora de linguagem e de cultura.

Até aí, muito bem. Hoje também pensamos assim. O problema é que, naquela época, as diferenças são entendidas como desigualdades: reduzindo os

outros a si mesmo, o ocidente dilui e nega as diferenças enquanto tais, transformando-as em momentos de uma única escala evolutiva, que vai dos "selvagens" ao "civilizados" (sendo esta a autodenominação daqueles que têm, nesse contexto, o uso da palavra!), hierarquizando e qualificando segundo seus próprios critérios as diferenças que lhes chamam mais à atenção.

Concepções nascidas na Antiga Grécia, em um contexto específico e extremamente significativo (mas próprio de um percurso particular, o da cultura ocidental) serve-lhes de modelo absoluto, capaz de definir as etapas históricas de toda a humanidade. Com esta postura, declaram que há povos com ciência e há povos que ainda não desenvolveram satisfatoriamente sua racionalidade a ponto de se tornarem capazes de produção de História, de Ciência, de Filosofia. Os mitos são então definidos como narrativas falsas; só a ciência é vista como capaz e conduzir à descoberta da verdade. Mas, declaravam; como se fora testemunha de etapas passadas de uma história universal, há uma população, encontrada em todo o globo, diversificada internamente, que compartilha o fato de acreditar nos mitos e que os escolhe como forma privilegiada de pensar o mundo e expressar suas concepções: entendem que as narrativas míticas contam verdades. E não quaisquer verdades, mas grandes, importantes verdades, que todos precisam conhecer.

Tal população, aí incluídos os povos indígenas que habitam o Brasil, é entendida, então, como a infância da humanidade e os mitos desses "selvagens" chegam até nossos dias, e até nossas escolas, como "lendas": histórias em que coisas inverossíveis acontecem, onde os animais e os homens se confundem, onde heróis têm poderes e capacidades que, entre os seres humanos reais são inexistentes. Estórias, enfim, onde são narrados fatos pitorescos e jamais passíveis de comprovação, fruto de uma fértil (e estimulante!) imaginação.

Vemos, portanto, que a concepção de mito que acabamos de comentar é fruto de uma história particular e produto do modo ocidental de ver e compreender outros povos e outras culturas. Nesta medida, é apenas uma das concepções possíveis de mito. Enfatiza os aspectos aparentemente não racionais, ligando-o à oralidade, à subjetividade e à emoção e opondo-o à ciência, à escrita, ao rigor e à lógica. Nada garante que assim seja, isto é, que não haja racionalidade e verdade nos mitos por operarem com a emoção e uma linguagem sensível. Haverá outros caminhos para a sua compreensão?

Em Busca de Alternativas

Uma das maneiras pelas quais especialistas costumam conceber os mitos inclui sua definição como narrativas orais, que contêm as verdades consideradas fundamentais por um povo (ou grupo social) e que formam um conjunto de histórias dedicada a contar peripécias de heróis que viveram o início dos tempos (o tempo mítico ou das origens), quando tudo foi criado e o mundo,

ordenado, e o que se seguiu. O que se enfatiza, desta perspectiva, é o caráter de *narrativas* que os mitos têm.

O mito (assim, no singular) pode também ser definido como um nível específico de linguagem, uma maneira especial de pensar e de expressar categorias, conceitos, imagens, noções articuladas em histórias cujos episódios se pode facilmente visualizar. O mito, então, é percebido como uma maneira de exercitar o pensamento e expressar idéias. Quais seriam, porém, suas características distintivas?

Estas duas definições coincidem no que é essencial: primeiro, ambas indicam que os mitos *dizem* algo e algo importante, a ser levado a sério (e não só por aqueles que pertencem aos grupos onde cada mito específico tem vigência, senão por todos os que se interessam em conhecer um pouco mais sobre a alma humana); segundo, ambas apontam também para o fato de uma das especificidades do mito estar na maneira de formular, expressar e ordenar as idéias e imagens pela qual se constitui como discurso, e pela *história* que narra; por fim, ambas sugerem uma relação particular entre o mito (ou os mitos), o modo de viver e pensar e a história daqueles povos responsáveis por sua existência.

O debate sobre a racionalidade ou a irracionalidade (ou mesmo, como disse um famoso antropólogo do começo do século, sobre o caráter "pré-lógico") dos mitos marcou toda a história da antropologia neste século. No período de ouro da teoria do evolucionismo cultural (século XIX), pensou-se nos mitos como explicações inventadas por povos "primitivos" diante de fenômenos fortes, importantes (a morte, o dilúvio, o eclipse, a origem do mundo, da vida social, da cultura...), que não eram capazes de compreender ou de conhecer verdadeiramente. Eram, portanto, como o próprio mito, explicações falsas, primitivas, deficientes: tentativas mal-sucedidas e embrionárias de fazer o que a ciência, mais tarde, saberia fazer à perfeição.

À medida que a empresa colonial se expandia e consolidava e que viajantes, missionários, administradores e pesquisadores registravam e difundiam, para o público ocidental, as narrativas dos povos nativos dos continentes colonizados, foram logo constatadas as relações entre o que os mitos diziam e o modo como a sociedade estava organizada. Face a isto, pensou-se nos mitos como "guias" para o comportamento das pessoas em sociedade, estórias que explicavam a origem sagrada da ordem social legitimando-a e, por esta via, contribuía para a preservação do equilíbrio do organismo social, evitando o conflito, favorecendo o bom funcionamento da sociedade, e sua permanência através dos anos (Malinowski, 1986). Mas, às vezes, o mito dizia exatamente o inverso do que era experimentado efetivamente na vida social e descrevia, até mesmo, situações impossíveis de serem vividas, contrariando francamente as regras sociais. Não podia, sempre, ser modelo. E a explicação não podia ser considerada sempre válida. Chegava-se a um beco sem saída.

Ficou claro, também, desde o início dos estudos ocidentais sobre os mi-

tos indígenas, que animais, plantas e seres — humanos ou sobre-humanos, monstruosos ou divinizados — eram os seus personagens mais frequentes. Em muitas sociedades indígenas pelo mundo afora, animais e plantas apareciam nos mitos e, simultaneamente, apareciam também como emblemas de sub-grupos formadores de sociedades específicas (Durkeim e Mauss, 1984). Os membros de cada um destes sub-grupos, através de uma atitude que foi logo interpretada como religiosa, abstinham-se de comer, matar ou destruir a espécie natural que lhes servia de *totem* (pois era disto que se tratava). O totem era, portanto, *tabu*. Como práticas e crenças deste tipo foram sendo constatadas em muitas regiões do planeta, ainda que com grandes variações, houve quem pensasse que se tratava de uma maneira de proteger espécies naturais do extermínio e, nesta medida, de garantir a própria subsistência dos membros da sociedade (cf. Radcliffe-Brown). Reconhecia-se, já, racionalidade a estas crenças e práticas e, por extensão, às narrativas míticas relacionadas com elas. Mas era uma racionalidade ditada por razões exclusivamente práticas, mais pelo estômago do que propriamente pelo cérebro, como propôs, mais tarde, um de seus críticos, Claude Lévi-Strauss (1983/1975)!²

Este mesmo autor demonstrou a vastidão e a acuidade dos conhecimentos de povos nativos sobre o ambiente em que vivem (em *O Pensamento Selvagem*, Cap. 1) e concluiu contrariamente à idéia de que a atenção, o interesse e o desejo de conhecer a natureza, por parte destas populações, seria guiado pela necessidade de encontrar recursos úteis à sua sobrevivência. Encerrou a polêmica com uma frase muito simples: para decidir se determinada espécie natural é útil, é preciso primeiro conhecê-la.

Conhecer o mundo é, pois, segundo esta visão (aqui apenas muito levemente esboçada), parte inexorável da experiência humana no mundo e, embora tal experiência seja vivida de maneira singular, por cada grupo social, em tempos e condições particulares de existência, os mecanismos lógicos que permitem conhecer o mundo e dar-lhe um sentido são os mesmos. *A mente humana opera, em todo lugar, segundo os mesmos princípios e, por isso, é possível o aprendizado de novos significados e o diálogo entre culturas diversas.*

Aos poucos, quanto mais familiaridade a antropologia ia tendo com os mitos e mais refinados iam se tornando seus instrumentos de análise, foi-se firmando a percepção de que um dos recursos básicos empregados necessariamente na produção dos mitos é a metáfora. Com Lévi-Strauss, firmou-se a convicção de que a matéria-prima com que as histórias que os mitos contam são construídas, são signos retirados de outros sistemas de significação, como as palavras da própria língua que, no contexto particular constituído por cada mito, adquirem novos sentidos; como, também, os elementos muito con-

2. A mesma problemática foi retomada, em outros termos, em uma obra crítica de grande importância para a antropologia contemporânea. Trata-se de *Cultura e Razão Prática*, de Marshall Sahlins, que analisa as sucessivas teorias predominantes na disciplina da perspectiva do modo como constroem a explicação: se através da "razão prática" ou se da "razão simbólica".

cretos da natureza (os astros, as intempéries, os animais, as plantas, as montanhas, os rios, o céu, os cheiros, os sabores); e, ainda, como as experiências muito palpáveis da vida em sociedade (o parto, a morte, o sexo, a troca, a roça, a caçada, os filhos, as mães, os parentes) e das relações entre as pessoas (o comportamento, a obediência, a traição, a generosidade, a mesquinhez, a inveja).

Esta descoberta propiciou outras, que acabaram por abrir os olhos dos interessados pela compreensão dos mitos indígenas em seus próprios termos (ou seja: os que queriam entender o que, exatamente, os mitos diziam, da perspectiva daqueles que os narravam e dos que os ouviam). Quem as formulou do modo mais claro e impactante foi, sem dúvida, o mesmo Claude Lévi-Strauss, de quem já comentamos brevemente algumas idéias. Ele o fez ao longo de vários de seus livros, como *O Totemismo Hoje*, *O Pensamento Selvagem*, *Antropologia Estrutural I e II*, *O Cru e O Cozido*, *A Oleira Ciumenta* e outros.

Lévi-Strauss comparou o pensamento produtor de mitos (que ele chamou de "pensamento selvagem") ao inventor criativo que trabalha com peçinhas de máquinas ou utensílios desmontados e que, juntando elementos provenientes de objetos diferentes e fazendo-o de uma maneira original e imaginativa, dá origem a um novo produto. Cada uma das peçinhas, ao passarem por este processo, mantém a mesma aparência mas ganha novo sentido, pelo fato de estar, no novo objeto criado, articulado diversamente a outros elementos nessa nova engrenagem.

Lévi-Strauss ilustrou esse mecanismo através da imagem muito concreta do caleidoscópio: a cada movimento do tubo, novo rearranjo e novo resultado, com a formação de uma nova figura. Toda vez que se gira o cilindro, cada pequeno pedaço de vidro colorido ganha uma posição diferente no conjunto e, com isto, cada um deles ganha um novo modo de estar relacionado aos demais. Isto dá, a cada peça colorida, um novo sentido (advindo de seu lugar no conjunto) e ela própria fica, assim, dotada de nova significação. E isto ocorre a cada vez que o caleidoscópio é movimentado.

O pensamento produtor de mitos, como Lévi-Strauss demonstrou através da análise de uma grande quantidade de mitos indígenas das Américas, opera também segundo essa "lógica do caleidoscópio": cria textos e histórias novas a partir de elementos já existentes em outros sistemas de significação, rearranjando-os e criando novos sentidos. Os signos que estão no mito fazem parte de outros campos da experiência humana no mundo mas, no mito, querem dizer algo mais — e com sentido diferente — do que significam corriqueiramente. A linguagem é metafórica, é poética, os signos, aqui reunidos, precisam ser decifrados para serem compreendidos.

Em uma palavra, a linguagem mítica é essencialmente simbólica: com imagens concretas, que conhecemos através dos sentidos, articuladas logicamente em histórias narradas oralmente, fala de temas e questões que dizem respeito

a toda a humanidade. Mitos são produzidos por culturas específicas e expressam, por vezes dialeticamente, questões próprias aos contextos sociais que lhes deram origem e onde tem vigência. As vivências e as imagens construídas para falar delas são particulares, elaboradas em contextos culturais específicos, mas as questões de que tratam os mitos são, porém, essencialmente humanas, por dizerem respeito à própria condição humana no mundo e ultrapassam as particularidades culturais de um povo ou de uma sociedade específica. Além disso, para determo-nos ainda um pouco mais nas lições de Lévi-Strauss, os mitos são produzidos, do ponto de vista lógico, exatamente da mesma forma pela qual são produzidos todos os outros sistemas de significação elaborados pelos homens. De fato, uma das idéias que constituem a espinha dorsal de sua obra é a de que a humanidade é uma só e que a natureza humana é essencialmente definida pela capacidade — compartilhada por todos os seres humanos e por todos os povos por eles constituídos, em qualquer tempo e lugar — de, inconscientemente, operar uma lógica (que ele definiu como "das oposições binárias") que lhes permite classificar, relacionar e dar sentido a tudo. Esta lógica compartilhada, distintiva e definidora dos seres humanos, é o que permite o trânsito de sentidos entre culturas diversas, a troca, a comunicação.

Nesta perspectiva, como vemos, o mito se transforma: não pode mais ser considerado "história da Carochinha"; tampouco se opõe ao *logos*: antes, o assimila e o exercita; é conhecimento racional e expressão lógica, articulada, de saberes, concepções, filosofias. Estamos em franco confronto com idéias que ainda hoje reinam, soberanas, no senso comum (mas que esperamos possam ser, um dia, destronadas!).

Mito e Sociedade

Os mitos são, por tudo o que vimos, um lugar para a reflexão. Através de signos concretos, e de histórias e personagens maravilhosos, os mitos falam de complexos problemas filosóficos com que os grupos humanos, por sua própria condição no mundo, devem se defrontar. Aparentemente ingênuos ou inconseqüentes (para olhos e ouvidos que não os sabem decifrar), os mitos são coisa séria. Como se constróem com imagens familiares, signos com os quais se entra em contato no dia-a-dia, os mitos têm muitas camadas de significação e, no contexto em que tem vigência, são repetidamente apresentados ao longo da vida dos indivíduos que, a medida que amadurecem social e intelectualmente, vão descobrindo novos e insuspeitos significados nas mesmas histórias de sempre, por debaixo das camadas já conhecidas e já compreendidas. É assim que as sociedades indígenas conseguem apresentar conhecimentos, reflexões e verdades essenciais em uma linguagem que é acessível já às crianças que, deste modo, muito cedo, entram em contato com questões cuja complexidade irão aos poucos descobrindo e compreendendo.

É por todas estas razões que os mitos são, em sua plenitude, de muito difícil compreensão. As verdades que dizem e as concepções que contêm, embora refiram-se a questões pertinentes a toda a humanidade, são articuladas e expressas com valores e significados próprios a cada sociedade e a cada cultura. Para chegar até elas é, portanto, essencial um conhecimento bastante denso dos contextos sócio-culturais que servem de referências à reflexão contida em cada mito.

Mito e Sociedade

Da origem dos Nomes Bekwe e Bep (Kayapó-Xikrin / Jê)

Tabjuo¹ de Wayangá² queimou no fogo. Queimou no pé. O Tabjuo chorou muito. Wayangá foi lá. Ele perguntou: "Por que i-tabjuo está chorando?" Na casa da irmã tinha um grande berarubu³. Wayangá falou para a irmã: "Abre o berarubu, eu quero deitar em cima." A irmã abriu o berarubu. O Wayangá disse: "Vou deitar, deitar de um lado e depois do outro." Queimando, correu para o rio e caiu n'água. Outro irmão falou: "Não morreu, não. A água é funda, ele ficou com os peixes." Wayangá demorou muito. Três invernos e três verões. Depois voltou. Wayangá que tinha queimado estava chegando. Chegou. A irmã estava chorando porque o Wayangá estava chegando. O cabelo estava comprido. Tinha muito peixe no cabelo. Wayangá foi dançar na praça⁴, sozinho. Os outros não conheciam esta dança. Ele tinha aprendido com os peixes. Wayangá chegou na casa da irmã e disse:

*A minha i-tabjuo vai chamar Bekwe-bô, e se é homem, Betuk-ti.*⁵

Fonte: Vidal, Lux - Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira. São Paulo, Hucitec/EDUSP, 1977, p. 221.

1. Tabjuo: termo de parentesco que, aqui, indica o filho da irmã. O mesmo termo designa também o filho do filho e o filho da filha de quem fala. É um termo que compreende, numa só categoria, o que para nós são os netos e sobrinhos. I-tabjuo: aqui, meu sobrinho.
2. Wayangá: xamã, pajé. Tem o poder de ver e entrar em contato com o sobrenatural e de viajar através dos vários domínios cósmicos, de onde traz para a vida social conhecimentos, ornamentos e itens culturais (ritos, cantos, nomes, etc). Este mito refere-se às práticas sociais da outorga e transmissão dos nomes Xikrin. O avô e o tio materno são os nominadores, por excelência, dos meninos.
3. Carne, ou bolos de carne e mandioca, assados em forno de pedras. Berarubu é também, em todo o interior paraense e amazonense, o nome dado a esse tipo de forno e aos alimentos que nele se cozinham.
4. As casas Kayapó-Xikrin dispõem-se em círculo ao redor de um pátio central (a praça), que é o espaço público e cerimonial da aldeia, palco de reuniões políticas e de importantes rituais.
5. Outra versão do mito especifica que quando o Wayangá chegou no fundo do rio, os peixes estavam dançando em um ritual de nomeação no qual estavam outorgando o nome Bekwe à piabanha, à bicuda e ao cará. Quando voltou, saiu cantando na praça da aldeia e foi deixando o nome Bekwe em várias casas sucessivas, como ainda acontece hoje. Depois ele foi pintar-se e começou o ritual da nomeação.

Se o que dissemos até aqui enfatizara a racionalidade e a universalidade do mito, ressaltando o que é compartilhado por toda a humanidade, cabe agora abordar esta outra face, ou seja, o mito como produto e como instrumento da reflexão de um povo específico sobre sua maneira de viver, sua sociedade e sua história, e como expressão de concepções culturalmente elaboradas, reveladoras de especificidades sócio-culturais.

Em algumas sociedades, os mitos são bastante explícitos em suas referências à organização social ou a determinadas instituições sociais (como o complexo de concepções e práticas relacionadas à atribuição e transmissão dos nomes pessoais, por exemplo, ou às regras que estabelecem entre que categorias sociais pode se dar o casamento). Um exemplo são os mitos Kayapó. Outros situam, no mito, acontecimentos que contradizem fielmente as normas que regem o comportamento social em determinada sociedade: experimentam-se, no plano mítico, situações e relações vetadas à experiência concreta. Um exemplo de fácil compreensão nos é proporcionado pela linguagem mítica do Gênesis (Leach, 1983), que apresenta a origem da humanidade como devida ao incesto que caracterizou a união de Adão e Eva.

Os mitos, assim, falam sobre a vida social e o modo como ela está organizada e concebida em uma determinada sociedade. Não a espelham, simplesmente: problematizam-na, tornam-a objeto de questionamento e incitam a reflexão sobre as razões da ordem social. Podem — e, de fato, muitas vezes o fazem — terminar por reafirmá-la (Lévi-Strauss, 1976), mas isto não se faz mecanicamente.

Bastante freqüentes são os mitos que se articulam a ritos específicos (Vidal, 1992). Fazem-no por uma vinculação explícita (através de cenários, personagens ou assuntos comuns) ou indiretamente, através de um tratamento próprio a um tema que é abordado diversamente em algum ritual. Algumas vezes, os rituais são, de fato, dramatizações do que é narrado nos mitos. Outras vezes, são linguagens próprias que, cada uma a seu modo, trabalham temas centrais da vida social ou da cosmologia do grupo (Lallemand, 1978).

Mito e Cosmologia

"Cosmologias são teorias do mundo. Da ordem do mundo, do movimento no mundo, no espaço e no tempo, no qual a humanidade é apenas um dos muitos personagens em cena. Definem o lugar que ela ocupa no cenário total e expressam concepções que revelam a interdependência permanente e a reciprocidade constante nas trocas de energias e forças vitais, de conhecimentos, habilidades e capacidades que dão aos personagens a fonte de sua renovação, perpetuação e criatividade. Na vivência cotidiana, nas aldeias indígenas, essas concepções orientam, dão sentido, permitem interpretar acontecimentos e ponderar decisões" (Lopes da Silva, 1994).

Pensando nas relações que posso perceber entre os mitos, a cosmologia e a cultura de um grupo social, escrevi, em outro trabalho (Lopes da Silva,

1994), um trecho que sintetiza o que ainda penso a respeito. Por isso, apesar de um tanto longo, transcrevo-o aqui:

"Em universos sócio-culturais específicos, como aqueles constituídos por cada sociedade indígena no Brasil, os mitos se articulam à vida social, aos rituais, à história, à filosofia própria do grupo, com categorias de pensamento localmente elaboradas que resultam em maneiras peculiares de conceber a pessoa humana, o tempo, o espaço, o cosmo. Neste plano, definem-se os atributos da identidade pessoal e do grupo, distintiva e exclusiva, construída pelo contraste com aquilo que é definido como o 'outro': a natureza, os mortos, os inimigos, os espíritos... Central é a definição do que seja a humanidade e de seu lugar na ordem cósmica, por contraposição a outros domínios,

Mito e Cosmologia

Lua, o genro Canibal (Assurini do rio Tocantins/Tupi)

' Lua transformava-se em homem e descia à terra para comer peixe. Em uma dessas vindas à terra, ele encontra um homem que pescava com timbó. Este homem oferece peixes à lua e convida-o para ir até a aldeia. Lá, oferece-lhe sua filha em casamento.

Lua casa-se com a moça. Na hora de dormir. Lua pede à esposa para que durmam separados pois, como esclarece uma das versões, ele está com dor de cabeça causada pelo IPITIU [cheiro forte e desagradável] do peixe que ele havia comido cru. A moça, no entanto, recusa-se a dormir longe do marido e eles acabam deitando-se juntos (...) Durante a noite, Lua come o coração de sua esposa, matando-a. O pai da moça vê muito sangue embaixo da rede de sua filha e se dá conta do acontecido. Lua então é punido. (...) Em algumas versões, o agente da vingança é o tatu (TATURARUA, [ser sobrenatural]). Ele flecha lua, que sangra. As mulheres e crianças são prevenidas no sentido de não saírem de dentro das casas. Elas desobedecem e, ao saírem, o sangue de Lua cai do céu e penetra nelas. Assim, tem origem a menstruação (segundo algumas versões, é nesse momento também que as pessoas passam a ter sangue). As pessoas ficam muito bravas com o tatu por causa de sua atitude e tentam matá-lo, mas ele cava um buraco e consegue fugir. A partir daí, TATURARUA passa a morar dentro da terra.

Outra versão, que se inicia com o episódio do tatu flechando a lua, conta que, por esta flecha, subiram ao céu vários animais. Eles agarraram-se à flecha mas esta não agüentou o peso e, assim, metade dos animais caiu na terra. A outra metade, que conseguiu subir, está no céu e é desta caça que se alimentam os mortos. "

Fonte: Andrade, Lúcia M. M. — O Corpo e o Cosmos. Relações de Gênero e o Sobrenatural entre os Assurini do Tocantins. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH/USP, São Paulo, mimeo, 1992, pp. 193-194.

habitados e controlados por seres de outra natureza, vistos, às vezes, como momentos diversos no processo contínuo da produção da vida e do mundo. No cosmo concebido, há ordem, há classificação, há oposição lógica, há hierarquia, categorias inclusivas e exclusivas. Mas há também movimento e um jogo constante com o tempo, seja para suprimi-lo, permitindo aos viventes humanos um reencontro possível com o passado, os ancestrais, as origens, seja para torná-lo eixo da própria existência, destinada a completar-se e a constituir-se plenamente após a morte, na superação eterna das limitações da condição humana".

Por isso, os acontecimentos do mito podem ocorrer em espaços imaginados, concebidos: domínios do cosmo, tal como construído e compreendido por um grupo específico, povoados, cada um, por seus respectivos habitantes (os espíritos protetores dos animais, reguladores da caça; *os senhores dos animais*, que vagam pela mata; as entidades celestes; os seres subterrâneos; as almas dos mortos que habitam uma determinada porção do universo, e assim por diante) (Giannini, 1991). Acontecem, também, em tempos definidos, numa sucessão que é plena de sentido, que constrói e reconstrói a história do mundo, da sociedade, da humanidade, das origens até as primeiras criações; do ordenamento do caos inicial até a separação de espaços, momentos e seres tal como se encontra, hoje, o mundo. É nestes cenários cósmicos que se desenrolam as aventuras míticas (Kumu e Kenhiri, 1980); cenários de difícil acesso para os não iniciados nos segredos da vida cultural de povos específicos.

Pelo fato de as narrativas míticas estarem intimamente relacionadas com as concepções cosmológicas de cada povo em particular, e como tais concepções expressam a ordem do mundo, a hierarquia entre os seres, o lugar da humanidade em suas relações com outras dimensões do universo e a definição de esferas do sobrenatural, mitos são também concebidos, por alguns especialistas, como expressão de cenas religiosas. Muitos são mitos de origem e discorrem sobre a criação do mundo ou, mais frequentemente, de seres, espaços, espécies e fenômenos naturais, itens culturais e práticas sociais. Esta temática cosmogônica, presente nos mitos, é especialmente ressaltada por autores que preferem interpretar os mitos como manifestações religiosas (ver, por exemplo, M. Eliade, 1972) e os episódios que narram como expressão de vivências e concepções elaboradas em contextos culturais específicos sobre as relações com o sagrado. Outros autores, como vimos (Lévi-Strauss, entre outros), preferem enfatizar seus aspectos cognoscitivos e lógicos, englobando a religião no conceito mais geral de teia de significações simbólicas através das quais os homens representam a seus próprios olhos o mundo e orientam-se nele (ver também Geertz, 1978, Cap. 4: "A Religião como Sistema Cultural").

O Mito e a História

O mito, como a cultura, é vivo. Já que simultaneamente produto e instrumento de conhecimento e reflexão sobre o mundo, a sociedade e a história,

Mito e História

Dia Pino, a Cobra Unurato (Arapaço do rio
Uaupés, Noroeste Amazônico/Tukano)

Esta cobra d'água [sucuri], Dia Pino, nosso avô, morava embaixo d'água no córrego do outro lado do Loiro, em um lugar chamado Dia Wekuwi, a Casa da Capivara. Todo dia, quando o sol estava alto, ele nadava rio abaixo do Loiro até para cima de São Luís. Lá, ele ia até uma passagem: era um tipo de corredor para ele; para nós, era um córrego. Ele chegava na beira do rio e lá ele se transformava.

Nós somos os netos das Sucuris, somos os filhos da cobra Arapaço. Ele era o nosso avô. Unurato é o nosso irmão mais velho e o mais querido. Ele vai voltar para nós; nós o estamos esperando. (...)

Unurato entrou na água e lá ele cresceu muito, ficou muito grande. Logo ele não cabia mais na água, então ele desceu rio abaixo, para águas mais profundas. Primeiro, ele foi ao rio Negro, depois para o Amazonas. No Amazonas, ele encontrou peixes ainda maiores do que ele. Então, ele foi para Manaus. Ele chegou em Manaus à noite. Quando ele ia chegando na terra, ele se transformou, assumiu sua forma humana e passou a noite bebendo e dançando. De madrugada, ele voltou para a água e virou cobra de novo. (...)

Unurato foi para Brasília e lá ele trabalhou na construção de prédios grandes. Ele ficou conhecendo todo tipo de coisa: casas, móveis, táxis: coisas que nós não temos aqui. Ele andou no meio de muita gente.

No ano passado, as águas [do rio] subiram muito. Era o Unurato voltando. Ele nadou rio acima. Ele era um submarino enorme, mas como ele é uma cobra sobrenatural, ele passou pelas corredeiras. (...) O navio tem luz elétrica. Com as máquinas [trazidas no submarino], os espíritos-cobra (wai masa) estão construindo uma cidade muito grande embaixo da água. (...) Todos os tipos de wai masa [seres sub-aquáticos sobrenaturais] estão trabalhando nesse navio. Nós agora somos poucos, mas ele vai devolver a nossa prosperidade e aumentar a nossa gente. "

Fonte: Chernela, Janet — "Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in an Arapaço Narrative", Cap. 2, In HILL, Jonathan (org.) — Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past. Chicago, University of Illinois Press, 1988, pp. 41-43. - Tradução de Aracy Lopes da Silva).

incorpora, como temas, os processos perpetuamente em fluxo nos quais se desenrola a vida social. São produtos elaborados coletivamente, onde as novas situações (históricas, sociológicas, conceituais) são articuladas e tornadas significativas (como exemplos desses processos, ver Gallois, 1993 e Lopes da Silva, 1984).

Os mitos são parte da tradição de um povo mas a tradição é continuamente recriada: caso contrário, perderia o sentido, estaria fossilizada, seria remi-

niscência, apenas, e não memória de experiências passadas mas tornadas referências vivas para o presente e para o futuro. Os mitos, assim, mantêm com a história uma relação de intercâmbio, registrando fatos, interpretações, reduzindo, por vezes, a novidade ao já conhecido ou, inversamente, deixando-se levar pelo evento, transformando-se com ele (Sahlins, 1989; Fausto, 1992).

Até há relativamente pouco tempo, as sociedades indígenas eram entendidas, pelos estudiosos, como sociedades "sem história". Imaginava-se as como voltados para o passado mítico, empregando sua criatividade no sentido de manter-se igual a si mesma, negando o fluxo da história, neutralizando as transformações e reconhecendo, como processos, apenas os de recomposição do modelo tradicionalmente seguido. Foram assim concebidas num primeiro momento dos estudos antropológicos e, em consonância com isto, foram definidas como sociedades "tradicionais, sagradas e fechadas" sobre si mesmas, imunes à mudança (Fernandes, com relação aos Tupinambás). Desta perspectiva, os povos indígenas só "entravam na História" a partir de seu contato com os "brancos", quando partícipes da história ocidental. Estas idéias foram, forçosamente, revistas. Percebeu-se que, também aí, havia um ranço etnocêntrico que impedia a compreensão das sociedades nativas em seus próprios termos. Hoje se sabe (e isto é tema atual de inúmeras e sugestivas pesquisas) que as culturas humanas desenvolvem variadas lógicas históricas, maneiras de pensar, relacionar-se e viver os processos históricos.

Estas transformações e reafirmações correspondem a '*processos próprios à vida social e à cultura, em qualquer momento histórico. São mecanismos de produção de variação e de criação culturais. Mas, no contexto da Conquista, ganham força nova, nascida da desigualdade e da dominação típica desse momento. Mitos da origem do homem branco, reflexões sobre sua humanidade, reavaliações do lugar dos índios no mundo, registro de experiências do contato na memória a ser legada, exemplarmente, às gerações futuras... Os mitos se reafirmam e se transformam, dialogando com a história*' (Lopes da Silva, 1994). Expressam, ao mesmo tempo, a avaliação indígena dos processos históricos e suas noções de tempo — passado, presente e futuro —, articulando consciência histórica e consciência mítica (Hill, 1988).

De acordo com isto, novas descobertas também puderam ser feitas em outros domínios relacionados à História. Antes, sabia-se da existência, nas sociedades indígenas, mundo afora, de noções de tempo cíclico, não linear (baseadas na idéia da possibilidade de uma volta às origens, ao tempo do começo, através, por exemplo, da dramatização de mitos de origem rituais; e não orientadas pela idéia do "progresso", do que "passou, passou", do "vamos para a frente que atrás vem gente!"). Hoje já se sabe que estas não são noções definidoras da percepção indígena do tempo; são uma das maneiras possíveis de as culturas indígenas relacionarem-se com ele. Tempo linear e tempo cíclico, compreende-se agora, não definem "tipos" de sociedades (ocidentais = tempo linear; "primitivas" = tempo cíclico), mas são noções

que podem (e estão) combinadas de modos muito criativos (entre si e a outras concepções) em sociedades específicas (ver, por exemplo, Viveiros de Castro e Carneiro da Cunha, 1986).

Para encerrar este começo de conversa: "Lendas do índio Brasileiro"????

Este subtítulo, "Lendas do índio Brasileiro", constituiria, possível e flagrantemente, um caso de plágio não fossem as aspas, indicadoras de citação, e os indignados pontos de interrogação que a adornam. Para encerrar este começo de conversa, talvez nada melhor do que começar uma outra! E para fazê-lo, vou propondo logo uma charada: por que a indignação? Mãos à obra, que a tarefa da derrubada dos "mitos" que se escondem sob esse título é árdua e prolongada! Mas é também, espero, um daqueles caminhos mencionados no começo: caminhos capazes de encantamento e magia, e de nos lançar na aventura fascinante da descoberta de novas bases e novos meios para o diálogo entre os diferentes modos de ser, viver e pensar com que nos brinda esta rica e diversificada humanidade de que fazemos parte.

Bibliografia

- ANDRADE, Lúcia M.M. — *O Corpo e o Cosmos. Relações de Gênero e o Sobrenatural entre os Asurini do Tocantins*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, FFLCH/USP, São Paulo, 1992, págs. 193-194.
- CHERNELA JANET — "Righting History in the Northwest Amazon: Myth, Structure, and History in an Arapaço Narrative". Capítulo 2 de HILL, Jonathan (org.) — *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press Chicago, 1988, págs. 41-43.
- DA MATTA, Roberto — "Mito e Antimito entre os Timbira" In LÉVI-STRAUSS et al. *Mito e Linguagem Social*, Cap. 5, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1970.
- DURKHEIM, Emile e MAUSS, Mareei — "Algumas Formas Primitivas de Classificação" In DURKHEIM (org.: José A. Rodrigues), Ed. Ática/Grandes Cientistas Sociais/Sociologia vol. 1, 1984, págs. 183-203.
- ELIADE, Mircea — *Mito e Realidade*, Ed. Perspectiva, São Paulo, 1972.
- FAUSTO, Carlos — "Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico" In CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.) — *História dos índios no Brasil*. Cia. das Letras/EDUSP/SMC, São Paulo, 1992.
- FRAZER, James — *O Ramo De Ouro*, Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1982.
- GALLOIS, Dominique — *Mairi Revisitada*. São Paulo, NHÛ-USP/Fapesp, 1993.
- GEERTZ, Clifford — *A Interpretação das Culturas*. Ed. Zahar, Rio de Janeiro, 1978.
- GIANNINI, Isabelle V. — "Os domínios cósmicos: um dos aspectos da construção da categoria Humana Kayapo-Xikrin" *In Revista de Antropologia*, vol. 34, 1991, USP, São Paulo.
- HILL, Jonathan (org.) — *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, University of Illinois Press, 1988.
- KUMU e KENHIRI — *Antes o Mundo Não Existia. A Mitologia Heróica dos índios Desana*. Livraria Cultrix Editora, São Paulo, 1980.

- LALLEMAND, Suzanne — "Cosmogonia". In AUGÉ, Marc (org.) - *A Construção do Mundo (Religiões, Representações, Ideologias)*. Edições 70. Lisboa 1978.
- LEACH, Edmund — "O Gênesis Enquanto um Mito" In EDMUND LEACH (org.: Roberto da Matta), Ed. *Ática/Grandes Cientistas Sociais/Antropologia* 38, 1983: 57-69.
- LÉVI-STRAUSS, Claude — "A Gesta de Asdiwal" In *Antropologia Estrutural Dois*, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1976: Cap. IX.
— "A Estrutura dos mitos" In *Antropologia Estrutural*, Ed. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1967: 237-265.
— *O Totemismo Hoje*, Ed. 70, Lisboa, 1983; Ed. Vozes, Petrópolis, 1975.
— *O Pensamento Selvagem*, Cia. Editora Nacional, SP, 1970, Caps. 1-2.
— *O Cru e o Cozido*. Cia. das Letras, São Paulo, 1993.
- LOPES DA SILVA, Aracy — "A expressão mítica da vivência histórica: Tempo e espaço na construção da identidade Xavante" In *Anuário Antropológico/82*, Tempo Brasileiro/Universidade Federal do Ceará, Rio de Janeiro e Fortaleza, 1984.
— "Mitos e Cosmologias Indígenas: Breve Introdução" In GRUPIONI, Luis Donisete B. — *índios no Brasil*, MEC, Brasília, 1994.
- MALINOWSKI, Bronislaw — "O papel do mito na Vida" In MALINOWSKI (org.: Eunice Durham), Ed. *Ática*, Coleção Grandes Cientistas Sociais/Antropologia, vol. 55, 1986, págs. 159-168.
- MONTERO, Paula — *Magia e Pensamento Mágico*. Ed. *Ática*, Série Princípios, São Paulo, 1986.
- SAHLINS, Marshall — *Cultura e Razão Prática*. Zahar, Rio de Janeiro.
— *Ilhas de História*. São Paulo, Cultrix, 1989.
- VERNANT, Jean-Pierre — "*Raisons du mythe*" — *Mythe et société en Grèce ancienne*. Editions Maspéro, Paris.
- VIDAL, Lux — *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. Hucitec-Edusp, São Paulo, 1977, pág. 221.
- VIDAL, Lux (org.). — *Grafismo Indígena. Estudos de Antropologia Estética*. São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/EDUSP, 1992.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela - "Vingança e Temporalidade: os Tupinambá" In *Anuário Antropológico/85*, Ed. Universidade de Brasília e Ed. Tempo Brasileiro, Brasília e Rio de Janeiro, 1986.

Os rituais indígenas constituem momentos importantes que marcam a socialização de um indivíduo ou a passagem de um grupo de uma situação para outra. Eles marcam momentos constitutivos da identidade dos indivíduos nas diferentes fases de sua vida, incluindo a passagem para o mundo dos mortos. Manifestam as relações entre o mundo social e o mundo cósmico, entre o universo natural e sobrenatural. A maioria destes rituais são planejados e preparados com antecedência, envolvendo grande quantidade de alimentos, confecção de artefatos e convites para parentes e aliados.



Foto Luís Donisete B. Grupioni



Bororo

Foto Dominique Gallois



Waiãpi

Foto Maria Denise F. Pereira



Tiriyo

Foto Jussara Gruber



Tikuna

Foto Lux B. Vidal



Xikrin

Foto Bruna Franchetto



Kuikuro

14

ECONOMIA DE SUBSISTÊNCIA E PROJETOS DE DESENVOLVIMENTO ECONÔMICO EM ÁREAS INDÍGENAS 1

JOANA A. FERNANDES SILVA

Economia de subsistência

As pessoas, quando se referem à economia indígena, têm a tendência de denominá-la de "*economia de subsistência*", "*imagem antiga, mas sempre eficaz, da economia dos selvagens*", como diz Pierre Clastres (1982:133).

Entende-se por economia de subsistência aquela que gera recursos apenas para a satisfação imediata das necessidades, sem produzir excedentes, isto é, "sobras". Implícita no conceito de subsistência está a idéia de uma economia da escassez e do trabalho constante para a obtenção de alimentos.

Este tipo de juízo de valor esconde duas idéias: a de que o índio é preguiçoso por natureza e, outra, a de que é incapaz de produzir excedentes. E desdobrando estas idéias, por ser preguiçoso, é incapaz de produzir uma tecnologia mais eficiente e, por ter esta incapacidade, não consegue viver na abundância.

O conceito de que é preguiçoso está ancorado no período da escravidão, quando se alegava que o índio não se prestava ao trabalho, por isso era necessário importar negros da África. Este preconceito é reforçado pelos livros escolares que não explicam que o índio também foi utilizado como mão de obra escrava, mas que o tráfico negreiro era muito mais lucrativo que a escravização de indígenas. Trazer negros da África produzia mais dinheiro e mais lucros do que prear índios no sertão.

1. Este artigo é uma versão modificada do capítulo "Economia indígena: economia da miséria", do livro *ÍNDIO - ESSE NOSSO DESCONHECIDO*, UFMT, Editora Universitária, 1993

O índio se prestou sim, e ainda se presta, ao trabalho com não-índios, e existem regiões neste país cuja riqueza foi erguida graças ao trabalho indígena. É o caso de Mato Grosso do Sul, que utilizou e ainda utiliza os Terena e os Guarani como empregados nas lavouras de soja e de trigo.

Os primeiros viajantes europeus que tiveram contato com os grupos indígenas brasileiros sempre se referiram à boa saúde, à bela aparência e à grande fartura de alimentos.

Pero Vaz de Caminha, o primeiro a dar notícias sobre os índios brasileiros, descreveu para o rei de Portugal a beleza da terra e de sua gente. A nudez sem malícia causava espanto aos europeus. A vitalidade, a força e a beleza causavam admiração: "*Eles, porém, com tudo, andam muito bem curados (isto é, cuidados) e muito limpos, e tão gordos e tão formosos que mais não pode ser*" (Caminha, 1974:60).

Jean de Léry, no século XVI, escreveu que os indígenas brasileiros, "*não são maiores nem mais gordos que os europeus; são porém mais fortes, mais robustos, mais entroncados, mais bem dispostos e menos sujeitos a moléstias, havendo entre eles muito poucos coxos, disformes, aleijados ou doentios...*" (Léry, 1972:74).

A beleza das mulheres também impressionava tanto os europeus que eles não resistiam a compará-las às mais belas mulheres de sua terra: "*a qual, era tão bem feita e tão redonda e sua vergonha, que ela não tinha, tão graciosa, que as muitas mulheres de nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha, por não terem a sua (beleza) como ela*" (Lery, 1974:47).

Como isso seria conseguido?

Qualquer grupo humano para sobreviver deve dominar o meio geográfico que ocupa. E sabe-se que as sociedades indígenas são mestras no conhecimento e manejo do meio ambiente. A relação que elas mantêm com o meio ambiente é tão complexa que apenas agora os não-índios começam a entendê-la.

Para que seja possível a apropriação do meio ambiente, isto é, para que se consiga produzir, é necessário dispor de técnicas apropriadas. Estas técnicas devem ser eficientes para que se obtenham remédios, alimentos, matérias-primas para construção de casas, fabrico de ferramentas, enfim, para assegurar a sobrevivência de um povo.

Clastres observa que, nesse sentido, não se pode falar em tecnologia inferior ou superior, mas que "*só se pode medir um equipamento tecnológico pela sua capacidade de satisfazer, num determinado meio, as necessidades da sociedade*" (1982:13).

Sob este prisma, a tecnologia indígena é extremamente eficiente, uma vez que garante a existência dessas sociedades há dezenas de milhares de anos, sem o auxílio da tecnologia dos europeus que estão aqui há apenas quatro séculos.

Ainda de acordo com Clastres, não adianta contrapor um machado de pedra a um machado de aço. O que importa é compreender o significado e o

uso que um povo faz dele. Povos indígenas adotaram o machado de aço e com isso diminuíram seu tempo de trabalho. A adoção do machado de aço e de ferramentas de metal, no entanto, veio acompanhada do contato com a sociedade abrangente, o que trouxe inúmeros prejuízos ao ambiente, mortalidade e outros males que ainda hoje ameaçam as sociedades indígenas.

O saber fazer

Recentemente, na França, arqueólogos tentaram fazer réplicas de machados de pedra, em vão. Descobriram que um instrumento aparentemente tão simples é, na verdade, algo extremamente difícil de fabricar.

As técnicas de fabrico de utensílios e ferramentas, as técnicas agrícolas, as de caça e pesca são passadas de geração a geração, através de um paciente trabalho de aprendizagem e de inovação. Por trás de todas as atividades indígenas existe uma ciência que muitas vezes nos é difícil de compreender; existe uma sabedoria e uma arte.

Na tecnologia indígena é um pouco difícil distinguir o que é utilidade e o que é manifestação artística. Em todos os objetos de trabalho, adornos rituais, vasilhames, há um tal trabalho, que não se trata apenas de instrumentos utilitários, mas também de objetos de arte. Basta visitar um Museu de Arte Indígena para constatar esse fato.

Esse saber e essa arte são passados dos mais velhos, para as gerações mais novas, pacientemente. Meninas aprendem a tecelagem, o fabrico de cerâmica, a transformação de alimentos, com suas mães e com mulheres mais idosas e experientes. Meninos aprendem a fazer arcos, flechas, adornos corporais, técnicas de caça e pesca e outras atividades, com seus pais, de acordo com o que seja considerado tarefa masculina ou feminina, em cada sociedade em particular.

Como as crianças participam normalmente de todas as atividades dos adultos, desde pequenos aprendem também a trabalhar. Inicialmente, através de brincadeiras e de miniaturas dos instrumentos de trabalho. Estas miniaturas funcionam como imitação e meios de aprendizagem para a vida futura. Além dos brinquedos, desde muito cedo, as crianças ajudam seus pais em pequenas tarefas. Isto também ocorre na nossa sociedade, onde os brinquedos infantis reproduzem situações da vida adulta.

O tempo do trabalho

Quase todos os autores são unânimes ao afirmar que os índios, quando em condições ideais, trabalham poucas horas por dia.

Embora não sejam muito frequentes, os estudos de ecologia alimentar trazem dados concretos a este respeito.² Eleanora Setz (1983) em sua pesquisa

2. Ecologia alimentar é o estudo das relações que os homens estabelecem com o meio ambiente para obter alimentos, que lhes fornecem energia e nutrientes para seu crescimento e reprodução. A ecologia alimentar leva em conta aspectos tais como o que se come, o tamanho da população, a área explorada e o tempo gasto para a obtenção de alimentos.

sobre os Nambikwara, aborda a obtenção de alimentos por parte de um grupo Nambikwara de floresta - Os Alentesu - e por um grupo Nambikwara de cerrado - os Juína.

Os Nambikwara, cujo território localiza-se em Mato Grosso, na época da pesquisa, contitufam-se de uma população pequena, de aproximadamente 550 pessoas, subdivididas em 28 grupos menores, compostos de um número que variava entre 5 a 70 pessoas, ligadas por laços de parentesco. Eles dedicam-se à agricultura e passam parte de seu tempo envolvidos em atividades de caça e coleta, quando se desloca a totalidade do grupo local.³

Eles alternam as duas funções e passam, aproximadamente, metade do tempo na aldeia, envolvidos com atividades sedentárias e a outra metade, com atividades nômade. Os Nambikwara orgulham-se em sobreviver com o mínimo de objetos materiais e por serem capazes de retirar da mata tudo o que necessitam durante as viagens através de seu território.

Nas roças plantam milho, mandioca, batata-doce, araruta e arroz, o que poderia nos induzir a acreditar que eles têm uma dieta muito pobre. Mas o levantamento de Setz sobre a alimentação do grupo aponta para uma dieta muito rica e variada, obtida através das atividades de caça, pesca e coleta. Esta riqueza é proveniente de diversos frutos, palmitos, mel, formigas e coros que coletam e das carnes de caça e de peixes.

Tanto os Juína como os Alentesu trocam informações e têm grande conhecimento de seu território: sabem quando e onde encontrar frutos, onde estão as colméias e observam as pegadas dos animais. Esse domínio do território otimiza sua utilização e essa eficiência é também auxiliada por outras atividades complementares, tais como as queimadas que, no rebrote, atraem animais; a derrubada de troncos, onde surgem coros; os troncos deixados em pé, nas roças, que atraem as aves; roças abandonadas, que atraem animais de caça.

Setz observou uma diferença de recursos entre o cerrado e a floresta. O grupo de Juína percorre uma distância 4,4 vezes maior que os Alentesu para conseguir alimentos, o que indica uma menor produtividade do cerrado e maior investimento de tempo nesta atividade (1983:133). Enquanto o cerrado apresenta maior variedade de itens alimentares, apesar de mais esparsos, a floresta tem uma variedade menor, porém, mais concentrada e com animais de maior porte.

Eleanora Setz acompanhou, durante cerca de um ano, diariamente, as atividades de ambos grupos e notou que os Juína, que vivem no cerrado, gastam mais horas para conseguir uma dieta aproximada à dos Alentesu, moradores da floresta. Seus resultados são os seguintes, a partir do tempo médio de horas gasto por indivíduo em cada atividade.

3. Dados mais recentes indicam que houve um crescimento significativo desta população. Da década de 70 para finais do ano 80, ela passou de 550 para cerca de 800 pessoas (Almeida, 1987: 95).

| | Alentesu | | | Juína | | |
|-----------|----------|-------|-------------|-------|-------|-------------|
| | Seca | Chuva | Média | Seca | Chuva | Média |
| Caçar | 0,52 | 0,82 | 0.40 | 0.40 | 0.57 | 0.47 |
| Coletar | 0.45 | 0.33 | 0.39 | 1.47 | 1.75 | 1.61 |
| Ir à Roça | 0.51 | 0.37 | 0.44 | 0.41 | 0.78 | 0.60 |
| Processar | 0.02 | 0.13 | 0.07 | 0.42 | 0.55 | 0.48 |
| TOTAIS | 1.50 | 1.65 | 1.30 | 2.70 | 3.65 | 3.16 |

Deve-se observar que, apesar do maior empenho, mesmo trabalhando muito mais, os Juína perfazem uma média diária de trabalho de 3.16 horas, utilizando cerca do dobro do tempo para se alimentarem, com relação aos Alentesu (Setz, 1983:163). Um tempo de trabalho insignificante perante o tempo gasto em nossa sociedade, onde um indivíduo, que por vezes trabalha oito, ou mesmo doze horas diariamente, não consegue alimentar-se ou morar com dignidade. E por que esta diferença entre as sociedades indígenas e a nossa? A resposta virá mais adiante e, por ora, devemos prosseguir analisando o esforço e os resultados do trabalho indígena.

Outro estudo sobre alimentação e tempo de trabalho nas sociedades indígenas é de autoria de Lizot (1980) sobre os Yanomamo (um subgrupo do povo Yanomami), cujo território localiza-se no estado de Roraima e na Venezuela. Ele também observa o pequeno número de horas cotidianamente dedicadas ao trabalho e questiona-se se este esforço mínimo seria decorrente de limitações ambientais. Responde, porém, que: *"Para comerem bastante razoavelmente basta que os Yanomamo trabalhem, diariamente, entre 1 hora e 58 minutos (mulheres) e 2 horas e 51 minutos (homens), esforço mínimo para chegarem a esse resultado honroso"* (1980:188).

Lizot observa que os Yanomamo procuram satisfazer todas suas necessidades da forma mais fácil possível, argumentando que eles não colhem, nem caçam tudo o que poderiam, protegendo o meio ambiente de pressões excessivas, o que colocaria em risco a continuidade de seu padrão de vida. Afirma ainda que a floresta é um meio extremamente generoso em alimentos.

Os Yanomami, que vivem numa rica região de garimpo, em Roraima, estão vivendo, atualmente, problemas graves de invasão em suas terras e que parecem não ter uma solução razoável a curto prazo, pelo menos enquanto persistir a política do Projeto Calha Norte e a política mineral do país. O garimpo vem devastando a floresta, destruindo os rios e colocando em risco a sobrevivência dos Yanomami; em 1993 houve uma chacina de um grupo local e um ano depois nada foi esclarecido, mas as suspeitas recaem sobre garimpeiros. Aparentemente, quando Lizot publicou seu trabalho, esta situação não era tão inquietante, pois não faz referências a ela.

Os Yanomamo, a exemplo dos Nambikwara, também se dividem em gru-

pos locais. São igualmente agricultores e obtêm parte da alimentação daqueles produtos obtidos através da caça e da coleta na floresta. Eles plantam intensivamente a banana, principal item de sua dieta alimentar. Mais da metade da área plantada é ocupada com bananeiras, que se misturam com a mandioca (8,7%), com o algodão (3,8%), com o taro (4,2%) e com o milho (1,4%). Os carboidratos provenientes dos cultivos são complementados com frutos e animais da floresta, que enriquecem sua alimentação.

Lizot observou que um hectare de banana produz, por ano, 16.000 quilos e que são necessários apenas uma hora e quarenta minutos de trabalho diário para obter esta produção (1980: 178). A agricultura juntamente com a caça, que também apresenta alta produtividade, são responsáveis por 90,6% das calorias e por 83% das proteínas ingeridas, ocupando as duas atividades 55% do tempo de trabalho.

De acordo com os cálculos de Lizot, os Yanomamo ingerem 74 gramas por dia e por pessoa, o que excede o mínimo de proteínas diárias que devem ser ingeridas por uma pessoa para que tenha boa saúde, estabelecido pela F. A.O. (Organização das Nações Unidas para Alimentação e Agricultura).

Coimbra (1985) também observou entre os Suruí uma dieta muito rica e variada. Os Suruí de Rondônia, que vivem em região de floresta, como os Yanomamo e os Nambikwara, têm uma economia baseada na caça, coleta, pesca e agricultura. Este autor afirma que os grupos indígenas da Amazônia, *'desenvolveram mecanismos sócio-culturais e biológicos de modo a lhes permitirem uma integração harmônica e ao mesmo tempo dinâmica com o meio ambiente, que regulam a exploração destes recursos, pois, apesar da grande variedade, sua distribuição é rarefeita'* (pp. 57-58).

São esses mecanismos, essa integração e esse controle, que asseguram às sociedades indígenas boas condições de saúde, de alimentação e de sobrevivência. Os produtos agrícolas em geral fornecem a base da alimentação, que é complementada pela caça e pela pesca e por alimentos obtidos nas atividades de coleta que dependem da estação em que frutificam e geralmente são sazonais. O mel, que é um alimento muito apreciado por todos os povos indígenas, é retirado de inúmeras espécies de abelhas.

Robert Carneiro (1974) analisa a agricultura de coivara dos Kuikuro (Xingu) e conclui que eles poderiam produzir muito mais, mas não se interessam por isso. Os homens trabalham apenas 3 horas e meia por dia. A mandioca, proveniente das roças, constitui cerca de 80% da alimentação dos Kuikuro e a área plantada supera as necessidades efetivas do grupo e ao plantarem as roças, calculam as perdas para as formigas e com as invasões de porcos do mato.

De acordo com Robert Carneiro, os Kuikuro aumentariam consideravelmente a produção com um acréscimo de apenas meia hora de trabalho por dia, mas não o fazem. A interrogação que faz é: por que não procuram aumentar os excedentes? Para responder a esta pergunta, é necessário antes le-

var em consideração alguns elementos para, então, compreender a preocupação do autor.

Pode-se dizer que, até aí, considerava-se que as sociedades indígenas brasileiras apresentavam baixa densidade demográfica por aldeia como resultado das pressões ecológicas e da fragilidade da floresta. Betty Meggers (1987), ao analisar cinco sociedades amazônicas - Kamayurá, Waiwai, Jívaro, Siriono e Kayapó - concluiu que as sociedades indígenas são sociedades frágeis sobre um ambiente igualmente frágil. As aldeias pequenas seriam resultado de uma adaptação ecológica forçada, onde a imensa variedade de espécies animais e vegetais contrapõe-se a sua rarefação; ainda acrescenta que por serem frágeis, os solos se esgotariam rapidamente quando submetidos às atividades agrícolas.

As pequenas aldeias, na visão de Meggers, minimizariam o impacto sobre o meio ambiente e seriam resultado da escassez de proteínas; essa escassez de alimentos provocaria a divisão de aldeias assim que elas atingissem determinado tamanho. Em resumo, as sociedades indígenas seriam pequenas porque não teriam como aumentar a produção. Como não teriam meios de aumentar a produção, não poderiam ter mais gente. Seriam pequenas porque sua população não teria o que comer.

Robert Carneiro tenta fazer uma relação entre o tamanho relativamente pequeno das aldeias dos povos de floresta tropical, a produtividade do solo e as freqüentes fissões. Através de pesquisas em roças abandonadas, o autor verificou que não havia o esgotamento do solo e que elas poderiam continuar produzindo por mais tempo. A mandioca, utilizada largamente pelos povos indígenas, tem alta produtividade e grande resistência às pragas, assim como a banana, principal alimento dos Yanomamo. A produtividade conseguida pelos Kuikuro, segundo Robert Carneiro, é muito maior do que a dos Incas, que viviam em uma sociedade com alta densidade demográfica e com diferenciação social interna marcada.

Lizot, Coimbra e Setz são unânimes em afirmar a facilidade com que as sociedades por eles estudadas conseguem alimentos e demonstram que elas obtêm excedentes apesar do pouco trabalho. Também deixaram claro que o meio em que estas sociedades vivem é extremamente rico e diversificado, onde os produtos existem em abundância.

Então, por que as sociedades indígenas não procuram aumentar os excedentes, se visivelmente não são sociedades frágeis e tampouco vivem em um meio ambiente onde predomina a escassez?

Robert Carneiro observa que a economia das sociedades indígenas transcende a relação entre a sociedade, meio ambiente e produção. A economia está submetida a interesses e a pressões culturais e políticas. Produz-se pouca mandioca, porque assim se deseja, porque as necessidades são limitadas.

Mas como é possível que, com tão pouco tempo de trabalho, essas sociedades possam sobreviver, e ainda com fartura?



Isso se dá porque as sociedades indígenas têm um sistema econômico que não permite o acúmulo de excedentes e, por serem igualitárias, não permitem a exploração do trabalho. Desta forma, cada família, ao produzir, está produzindo para sua própria subsistência. Ela tem o exato controle de suas necessidades, o exato controle sobre sua produção, e sobre o valor do que produziu.

Se fosse uma sociedade dividida entre patrões e empregados, a realidade seria muito diferente. Essa mesma família teria que trabalhar para si e para seu patrão. Esse trabalho seria transformado em salário, que ela trocaria por bens de sua necessidade, e o restante do produto do trabalho seria o lucro de seu patrão.

Como nas sociedades indígenas não existem patrões, como a terra é um bem comum e todos têm a capacidade de produzir os instrumentos de trabalho, não existem pobres ou ricos. Todos têm direitos iguais quanto ao acesso à terra e aos conhecimentos que permitem explorar os recursos naturais, produzir o que é necessário para si próprios e para saldar suas necessidades sociais de retribuição. E aquele tanto da produção que não é utilizado diretamente nas necessidades básicas, é consumido em festas e rituais. Dizendo em linguagem antropológica, o excedente é socializado, dividido entre todos, e não destinado a criar a desigualdade entre os homens, para explorar o semelhante. Os mecanismos de reciprocidade, isto é, de trocas e retribuições, garantem a redistribuição, garantindo a igualdade econômica.

O restante do tempo não dedicado ao trabalho é gasto na convivência com a família, no lazer e em atividades sociais. Desta forma, os índios têm muito mais tempo para serem seres humanos plenos, do que nós, que pretendemos ser "civilizados". E são livres para fazê-lo!

O conceito de sociedade da afluência designa uma sociedade cujos membros conseguem satisfazer facilmente suas necessidades. É um conceito que também define, por oposição, aquelas sociedades em que existe maior privação de bens materiais, onde a luta para obtenção de alimentos é muito grande.

Os Estados Unidos seriam, para alguns, um modelo de sociedade da afluência. Sahlins (1978), ao estudar sociedades de caçadores e coletores, chega à conclusão (endossada por Pierre Clastres) de que as verdadeiras sociedades da afluência são a: indígenas, porque aí, sim, a satisfação das necessidades é viável, é possível. Diz Sahlins que eles *"têm poucas posses, mas não são pobres. A pobreza não é uma relação de bens, nem simples relação entre meios e fins; acima de tudo, é uma relação entre pessoas"* (Sahlins, 1978:42).

Ao afirmar que a pobreza é uma relação entre as pessoas, Sahlins elimina a visão de que as sociedades indígenas são pobres e miseráveis e acrescenta: *"Diz-se que a metade da humanidade vai dormir com fome todas as noites. Durante a velha idade da pedra, essa fração devia ser menor. Esta é, sem precedentes, a era da fome. Hoje, numa época de imenso poder tecnológico, a inanição é a instituição"* (ibid.,pp.41).

O desenvolvimento tecnológico, contraditoriamente, apropria-se da natureza e expropria o homem, empobrecendo-o. Fomos à lua, mas não resolvemos os problemas básicos de alimentação e de saúde de nossa população. Desenvolve-se a tecnologia, mas ela não é colocada a serviço do homem, de seu bem estar; ela transforma-se em instrumento de poder a serviço de alguns para aumentar a miséria de muitos.

Sahlins diz que, *"se não resta mais nada, que os caçadores contemporâneos nos forneçam elementos que possam servir à elucidação de uma questão histórica: eles nos mostram que o "problema econômico" pode ser solucionado com técnicas paleolíticas. Mas só quando a cultura material atingiu o ápice de seu desenvolvimento material, erigiu um santuário ao Inatingível: as necessidades infinitas"* (ibid, pp 43).

Economia, cosmologia e ecologia

Compreender a economia indígena não é tarefa tão simples quanto estudar ecologia alimentar, meios de produção, divisão do trabalho, etc. As sociedades indígenas têm um alto nível de integração em todos os níveis que as compõem - o social, religioso, o mitológico, o familiar, o econômico - e para compreendê-las, faz-se necessário observá-las da maneira mais completa possível.

Neste sentido, um trabalho sobre os Tukano, do Noroeste do Amazonas, de autoria de Reichel-Dolmatoff (1975) vem demonstrar que a economia indígena pode estar ligada a outros fatores que não dizem respeito apenas à racionalidade para obtenção de recursos, à adaptação ao meio ambiente, à ideologia econômica. O autor mostra que a cosmologia, os mitos e os rituais representam um conjunto de princípios ecológicos que resultam em um conjunto de regras sociais e econômicas que, ao final, garantem um equilíbrio entre os recursos do meio e a demanda da sociedade.

Os Tukano concebem o meio natural como um meio construído pelo homem, transformado por sua ação e pelos significados simbólicos a ele atribuídos.

O Sol é uma divindade responsável pelo crescimento das plantas, amadurecimento dos frutos, reprodução dos homens e animais. O poder do Sol não é ligado apenas à capacidade de criar a vida, mas também por ter iluminação espiritual e sabedoria esotérica. A essência de sua força é imaginada como um poder masculino que fertiliza o elemento feminino que é o mundo. A biosfera tem características masculinas e femininas, mas em seu conjunto, é marcadamente feminina e sobre ela o Sol exerce seu poder.

Os Tukano concebem o universo como um sistema em equilíbrio delicado; a quantidade de energia que entra está diretamente relacionada com a que é perdida. Os homens, ao se alimentarem, adquirem a força reprodutiva dos animais ou das plantas que sacrificaram. Assim que fazem uma colheita ou matam uma caça, a quantidade de energia disponível no universo diminui.

Mas, ao prepararem e ingerirem o alimento, a energia é reequilibrada, agora ao nível da sociedade.

Reichel-Dolmatoff notou que o conhecimento que os Tukano têm sobre o meio ambiente não é casual, mas resultado de um estudo disciplinado, baseado em longa tradição de pesquisa, de observação e experimentação. Eles sabem detalhes da variação sazonal e da microdistribuição de plantas e animais em seu território. Além disso, conhecem o comportamento de insetos societários, dos bandos de pássaros, dos peixes; também conhecem o parasitismo e a simbiose, para eles, modelos de adaptação.

Na cultura Tukano, as pessoas têm consciência de que formam parte de uma rede complexa de interações que não envolve apenas a sociedade, mas todo o universo, e que há uma quantidade de mecanismos reguladores que controlam esse todo.

As regras não determinam apenas relações entre pessoas, mas também com as plantas, animais e com outros componentes do meio social. Dessa maneira, os Tukano têm que controlar o crescimento da população, o tamanho das colheitas e compensar todo comportamento anti-social para garantir a sobrevivência individual e coletiva. Assim, eles usam anticoncepcionais e as famílias com muitos filhos são vistas como irresponsáveis e muito criticadas.

Para eles, todos os animais estão sob as ordens de um Senhor dos Animais e apenas podem ser caçados depois de uma preparação rigorosa que inclui abstenção sexual, abstenção de alguns alimentos e banhos especiais. As espécies de animais estão associadas, através dos mitos, a determinadas constelações, e apenas podem ser caçados depois que elas aparecem no horizonte. Os Tukano dizem que os animais choram quando aparecem suas constelações, porque sabem que chegou sua hora.

Quando a caça é rara, o xamã pode visitar o Senhor dos Animais e em troca de almas dos mortos, solicitar-lhe que envie alguns animais para serem caçados.

A morte e a doença são causadas por comportamentos contrários à lei do equilíbrio do universo; ter muitos filhos, matar mais animais que os necessários, fazer colheitas muito grandes, coletar e pescar demais. Todo excesso é condenado porque, *"o delicado equilíbrio que existe dentro do meio natural, entre a natureza e sociedade, e dentro da sociedade mesma, constitui uma série de sistemas no qual, qualquer perturbação, por mais leve que seja, afeta o todo"* (Reichel-Dolmatoff, 1975:315).

Deste ponto de vista, o tratamento da doença não é individual e o que deve ser tratado é o ecossistema: através da reconstituição do equilíbrio da série de sistemas mencionados por Reichel-Dolmatoff, chega-se novamente à saúde dos indivíduos. Esse tratamento feito pelo xamã consiste em controlar as atividades de caça, pesca e coleta, e as colheitas, bem como pela definição de que animais caçar, onde e quando. Através do controle rigoroso das atividades produtivas, devolve-se a saúde aos indivíduos.

Quando chegam os não-índios

Com a chegada dos não-índios, essa situação ideal tende a se modificar. Com eles chegam as doenças e, por vezes, a miséria. O território indígena preservado há milhares de anos e de onde os povos indígenas tiram seu sustento é tragicamente diminuído. Eles devem adaptar-se a um espaço muito menor e, às vezes, ecologicamente muito mais pobre. Além disso, há um aumento imediato das necessidades em função do contato e, ainda, muitos bens que eles mesmos produziam, agora não mais conseguem fazê-lo.

Pela pressão exercida pela sociedade nacional devem vestir-se, precisam de remédios industrializados, porque passam a adquirir doenças para as quais não têm anticorpos e nem conhecem tratamento. É imensa a lista de novas

Da exploração predatória ao manejo florestal

O esgotamento dos estoques madeireiros na região sul do Brasil levou a expansão desta atividade para a região Amazônica. Para se ter uma idéia, no período de 1976 a 1988, a produção total de madeira em tora dos estados do Sul do Brasil diminuiu de 15 milhões de m³ para 7,9 milhões de m³ (ou seja, de 47% para 17% da produção total de madeira do Brasil - IBGE 1988). Durante o mesmo período, a produção de madeira em tora na região Norte aumentou de 6,7 para 24,6 milhões de m³ (54% do total do Brasil). Ao mesmo tempo, a exaustão antecipada dos estoques de madeiras na Ásia, responsável pela oferta da maior parte da madeira no mercado internacional, poderá proporcionar a abertura de novos mercados para as madeiras da Amazônia. O Brasil, que possui quase um terço das florestas tropicais do mundo, está na posição de dominar o comércio de madeiras tropicais no século XXI. A maioria (87%) da produção de madeira em tora na região Norte do Brasil ocorre no estado do Pará.

Infelizmente, uma das características da exploração predatória é provocar a extinção comercial das espécies nobres de madeira, como o mogno, nas regiões onde ocorre. Em anos passados, o mogno foi extinto em todo o Vale do Tocantins. Em anos recentes, a espécie foi desaparecendo progressivamente da margem direita do rio Xingu e, agora, a sua exploração já se concentra na margem esquerda daquele rio.

Na realidade, isto é fruto de uma mentalidade de extração colonialista enraizada já há alguns séculos na indústria madeireira. Este modelo levou, no sul do Brasil, à extinção do pau-brasil, entre outras espécies.

A atividade madeireira, no processo de exploração da Amazônia, extrapolou as áreas autorizadas e não poupou áreas florestais públicas ou pertencentes a terceiros. Dessa forma, tem atingido até mesmo áreas sob rígida proteção legal, incluídas as unidades de conservação ambiental e as terras indígenas.

A Amazônia Legal tem uma extensão de 480 milhões de ha, incluindo nove estados, com aproximadamente 160 povos indígenas contatados. As áreas indígenas somam 358 áreas num total de 91.760.145 ha., ou seja, 18,40 % das terras da Amazônia. Estes dados incluem 66 áreas sem providência, 29 identificadas, 9 interditadas, 86 delimitadas e 168 homologadas. Em 1993, foi

elaborado pelo Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) um dossiê sobre a situação da exploração madeireira nas áreas indígenas da Amazônia. Neste documento não foram incorporadas as explorações que ocorrem no sul do estado da Amazônia e do estado do Maranhão, por falta de dados qualitativos e quantitativos. Das 254 áreas delimitadas e homologadas, 23 áreas indígenas são exploradas ilegalmente por madeireiras.

Inseridos num contexto regional de exploração predatória de madeira de lei, os índios Xikrin do Cateté, habitantes do sul do Pará, sucumbiram às pressões e aderiram ao modelo, assinando contratos com madeireiras.

Para se contrapor a esta situação, teve início um projeto de manejo florestal na área. Neste processo, os Xikrin tiveram como interlocutores a antropóloga Isabelle Giannini (doutoranda/USP), o CEDI/Instituto Socioambiental e o Núcleo de Direitos Indígenas. Desde 1990, esses interlocutores vêm assessorando os Xikrin sobre questões como: criminalização das empresas madeireiras, seqüências ambientais decorrentes dessa exploração, gerenciamento de recursos naturais e alternativas econômicas.

Assentado numa estratégia que visa aprofundar o conhecimento sobre o potencial dos recursos florestais existentes na área, como forma de mobilizar os próprios índios contra a ação das madeireiras e qualificar as discussões sobre alternativas econômicas e gerenciamento dos recursos naturais pela comunidade, o projeto articulou uma equipe interdisciplinar. Esta equipe conjugou técnicos da área florestal e geológica com antropólogos e indigenistas que, juntamente com mateiros da região e a participação dos Xikrin, discutiram, planejaram e executaram os levantamentos de campo, análises dos dados e estudos de viabilidade econômica para a comercialização de recursos naturais renováveis madeireiros e não-madeireiros.

Muito se fala em resistência cultural. Entre os índios Xikrin, no entanto, ocorre o que poderíamos denominar de 'mutações sociais'. Há uma adaptação constante às mudanças e uma reestruturação da sociedade, o que não implica em resistência ou em aculturação/integração. As mudanças se devem principalmente ao aumento populacional (após um grande abalo demográfico nos anos 50) e dentro de um novo contexto histórico. Este novo contexto histórico caracteriza-se por grande restrição às mobilidades dos índios, forçando-os ao abandono total ou parcial de padrões semi-nômades e impondo-lhes um sedentarismo acentuado pelo contato; um confinamento territorial, que impossibilita a expansão física nos moldes tradicionais; e relações contínuas com outros grupos e com a sociedade envolvente.

As mudanças e adaptações, que não são recentes, formam uma espiral que de dentro para fora se amplia rapidamente causando mais impactos e onde as soluções somente podem ser vistas através de uma nova forma de manejo. Um manejo que integre, de forma justa e digna, a possibilidade de expansão da troca para fora dos limites territoriais do grupo. Com a diminuição das áreas de caça, coleta e agricultura decorrente do contato, e com a criação da necessidade de bens de consumo, a comercialização de produtos indígenas vem se constituindo em alternativa econômica viável.

Nossa postura, diante das pressões internas e externas ao grupo indígena é: dar subsídios técnicos, jurídico e político; apoiar a sustentação econômica

e o relacionamento da sociedade indígena com o mercado regional, nacional e internacional; procurar abrir alternativas que compatibilizem os interesses indígenas com os interesses da sociedade envolvente e a conservação ambiental. Nosso apoio está sobretudo orientado para a apropriação, pela sociedade Xikrin, do gerenciamento de seus recursos naturais e da conquista de sua autonomia, sem que isto signifique uma aliança com o modelo de exploração predatória, vigente na região.

Isabelle Vidal Giannini
USP/MARI/Instituto Socioambiental

necessidades. Para fazer frente à carência que surge em face da diminuição territorial, crescentemente os povos indígenas passam a necessitar da sociedade nacional. E aí que devem procurar trabalho assalariado para, com o dinheiro que recebem, adquirir aqueles bens que necessitam. Ou, então, criar novas alternativas para sua sobrevivência e autonomia (Veja box).

Então, além de desenvolverem atividades para sua subsistência, agora com maior gasto de tempo, devido ao esgotamento do solo, diminuição de animais silvestres e de peixes, devem incorporar-se a um mercado de trabalho explorador e injusto, aumentando ainda mais as horas dedicadas ao trabalho. As áreas para onde se dirigem em busca de trabalho assalariado, freqüentemente ligado à agricultura ou à extração vegetal, ou mesmo mineral, são, em geral, onde se situava anteriormente seu território. Trata-se de zonas de conflito interétnico, onde é muito forte a ideologia de que os índios são indolentes, o que justifica a usurpação dos territórios. Isso os coloca de imediato em condições de inferioridade perante um regional que dispute um emprego.

Inúmeros autores, quando se referem ao trabalho indígena fora dos limites de sua aldeia, sempre demonstram que os índios, para um mesmo tipo de serviço, ganham menos que os não-índios. E, ainda, que os cereais colhidos por eles, em suas terras, recebem automaticamente um preço menor no mercado regional.

Resumindo, quando os povos indígenas entram em contato com a sociedade nacional, se transformam em sociedades dependentes da nossa. O fato de conhecerem ferramentas ou instrumentos de trabalho mais eficientes do que as que possuíam não lhes traz grandes bênçãos. Ao contrário, simbolizam a perda de autonomia econômica, o acréscimo de suas necessidades e do número de horas dedicadas ao trabalho.

A venda de artesanato também representa um aumento no número de horas e constitui um pequeno acréscimo na receita indígena. Algumas vezes eles próprios comercializam, sempre a preços baixos. A ARTÍNDIA, da Fundação Nacional do índio, destinada a captar a produção de artefatos e de objetos de arte indígena, em geral, compra artesanato a baixos preços e cobra, por vezes, exorbitâncias pelos mesmos, nas principais capitais do país.

Os projetos de desenvolvimento econômico

Existem dois tipos de projetos aplicados em áreas indígenas: os de subsistência e os econômicos. Os projetos de subsistência, muitas vezes planejados e implantados com a colaboração de ONGs, com atuação de missionários, antropólogos e outros profissionais não-índios, pretendem auxiliar as sociedades indígenas a obterem sua alimentação. Não têm como meta principal a obtenção de excedentes voltados ao mercado, embora este possa ser um objetivo secundário.

Os chamados Projetos de Desenvolvimento Econômico foram muito comuns durante os anos dos governos militares e eram implantados pela Fundação Nacional do Índio - FUNAI - em diferentes áreas indígenas onde viviam aqueles grupos considerados, pela FUNAI, em "adiantado estado de aculturação" .

Antes da implantação do projeto, um agrônomo fazia um estudo da economia da região e dos solos da área indígena; como regra era aproveitado o potencial regional da produção e os projetos eram inspirados na produção local. Em outros termos, os projetos de desenvolvimento econômico são uma reprodução do sistema econômico regional, ligeiramente adaptados à realidade indígena no que diz respeito à forma em que o trabalho é executado.

Como a FUNAI desconhece que as unidades de produção são, normalmente, formadas pelas famílias nucleares e eventualmente extensas, ela organiza estes projetos envolvendo um grupo local em sua totalidade, ignorando que a comunidade é dividida, muitas vezes, em facções políticas, por rivalidades ou, simplesmente, pelo sistema de parentesco. Apesar disso, e de serem pensados, coordenados e implementados desde fora e por pessoas que não são membros do grupo indígena em questão, os projetos são chamados de "comunitários".

Na década de 70, os projetos de desenvolvimento — extrativistas, agrícolas ou pecuários, dependendo da vocação regional da economia — supunham a injeção de uma grande massa de recursos financeiros dentro das aldeias, através de implementos agrícolas (tratores, colheitadeiras), inseticidas, fertilizantes, sementes. Não era levado em conta nestes projetos, em nenhum momento, a economia tradicional, a divisão de trabalho característica do grupo, os produtos que normalmente usam em sua alimentação. O que interessava era o desenvolvimento de uma produção eminentemente voltada para o mercado, uma produção que desse lucro.

Em resumo, nesta política autoritária, os projetos econômicos eram implantados de modo completamente alheios à cultura indígena; poder-se-ia dizer que o interesse recaía sobre as terras indígenas e não sobre o bem estar dos índios. Outro problema que esses projetos apresentavam é que o grupo era obrigado a participar - afinal ele mesmo seria a mão de obra - sem o menor controle sobre o que, quando, onde e como seria produzido, nem sobre o resultado da produção.

O que está por trás destes projetos é uma grande pressão integracionista. Toda a política indigenista é elaborada no sentido de negar a continuidade do índio enquanto tal e de promover estratégias que forcem sua "incorporação" à sociedade nacional. O conceito de aculturação, largamente utilizado pelo Estado brasileiro e muito amplamente presente no senso comum da população brasileira não-índia, pressupõe que, após o contato com a sociedade nacional, as sociedades indígenas gradativamente passem a fazer parte dela e seus membros deixem de ser índios. Os projetos de desenvolvimento comunitário foram concebidos, portanto, como uma tentativa de dar um empurrão final a este processo:

'Contrapondo-se à poética e ultrapassada posição de certos sonhadores que vislumbram as comunidades indígenas como eternos 'oásis humanos' intocados pela sociedade envolvente, a Fundação Nacional do índio busca, com projetos racionais e ajustados às diferentes realidades de cada grupo, respaldar estas comunidades para a espontânea projeção econômica, na exata medida em que se processa a integração' (pronunciamento de uma autoridade da FUNAI, na Semana do índio em 1981: 9a DR, FUNAI, Ministério do Interior e Governo de Mato Grosso do Sul).

Os projetos econômicos, constituem uma pressão para direcionar os grupos indígenas a uma nova racionalidade econômica. Essa racionalidade significa a inserção das sociedades indígenas no sistema capitalista, a ocupação intensiva de seu território, o abandono do modo de produção tribal, a manipulação do dinheiro e a participação na sociedade de consumo. Enfim, significa em última instância a negação do índio enquanto tal e sua transformação em produtor capitalista.

Novos desafios, novos caminhos

Se os projetos de desenvolvimento comunitário e os de subsistência são voltados para um aspecto básico das sociedades indígenas que é o da produção - independentemente de ser voltada para o mercado ou não - o final da década de 80 e em especial a entrada dos anos 90 trouxe novos desafios a serem enfrentados pelas sociedades indígenas e para as entidades indigenistas. Talvez não tão novos, porém a nova mentalidade ecológica despertou com muita intensidade para alguns problemas que, em alguns casos, tomaram muito vulto, tais como o garimpo em áreas indígenas (nas áreas Cinta-Larga, em Mato Grosso, por exemplo), a extração ilegal de madeira (nas áreas Nambikwara-MT e Kayapó-PA), e atividades extrativistas (por exemplo, castanha e seringa em inúmeras áreas amazônicas).

Esse problema tem duas faces: uma, a exploração comercial de recursos naturais de áreas indígenas por parte de garimpeiros, seringueiros, madeireiros, etc, e a outra, a extração destes mesmos recursos pelos próprios índios. Ambas muito criticadas, a primeira, foco de denúncias e vetor de grandes prejuízos, tais como a devastação ambiental, introdução de doenças, alcoolismo,

Programa Waiãpi: Controle territorial e diversificação do extrativismo

"O ouro é nosso. Nós vamos trabalhar sozinhos, devagar, porque o ouro não estraga, está guardado em nossa terra" (Waiwai, 1986).

Na seqüência desta decisão do líder da aldeia Mariry, cerca de um terço dos grupos familiares Waiãpi se dedicam hoje àfaiscação de ouro aluvionar, com técnicas simples, em pequena escala e ritmo sazonal. Garimpar é uma entre outras atividades extrativistas, totalmente integrada ao seu ciclo de subsistência tradicional.

Desde 1990, o Centro de Trabalho Indigenista desenvolve um programa de assessoria direta à este povo Tupi do Amapá, para instrumentalizar suas atividades de controle territorial. Ampliou e sistematizou o acompanhamento antropológico que Dominique T.Gallois vinha realizando desde 1977, apoiando informalmente as iniciativas tomadas pelos índios para a defesa de suas terras.

O atual programa do CTI (financiado inicialmente pela SEMAM e atualmente pelo Programa de Preservação das Florestas Tropicais da União Européia) visa o repasse de técnicas e conhecimentos adaptados às necessidades do grupo e à criação de experiência na sua gestão de alternativas de subsistência, condizentes com a estrutura social e os interesses das diferentes comunidades locais da área Waiãpi. Tem como principal objetivo capacitá-las para a exploração autônoma e exclusiva dos recursos vegetais e minerais de suas ter-

Foto Dominique T. Gallois



ras, uma área de 583.000 ha, reconhecida em 1991 e que está sendo, agora, demarcada.

Apesar de terem mantido, há várias décadas, contatos esporádicos com balateiros, caçadores de pele e garimpeiros, os Waiãpi safaram contactados pela Funai em 1973, por ocasião da construção da Rodovia Perimetral Norte. Desde então, a atividade mineral aumentou consideravelmente na região e as terras Waiãpi estão hoje circundadas por concessões à empresas e pela atividade predatória de garimpos que chegaram a invadir a área. Paralelamente às pressões dos invasores, cresce a dependência em relação às agências assistenciais. Uma das transformações mais drásticas no sistema tradicional de ocupação territorial e no modo de vida dos Waiãpi, foi a concentração dos diversos grupos locais em torno de postos - mantidos pela FUNAI e/ou pela MNTB - onde funcionam enfermarias e, há pouco tempo, escolas.

Por iniciativa dos Waiãpi, esta tendência - que historicamente redundou em enormes perdas territoriais para os índios - está sendo controlada. Os postos não foram abandonados, mas não representam mais uma alternativa à vida no mato, nem os Waiãpi esperam deles soluções para o futuro. Receber presentes ou trocar artesanato à preço baixo, não são hoje as únicas alternativas para atender às necessidades criadas na fase de sedentarização pós-contato. Nosso primeiro trabalho foi mostrar aos Waiãpi que os bens dos brancos não seriam sempre dados. O segundo foi de orientá-los na comercialização independente de sua produção extrativista. O terceiro foi de apoiar suas iniciativas no sentido de obterem, como fruto de seu próprio trabalho, os recursos necessários à sua pequena demanda: armas e munição, pano para as tangas, panelas, etc... Também incentivamos a comercialização de copaíba, de castanha, a confecção de artesanato com matérias primas mais diversificadas, etc.

O interesse dos índios neste extrativismo, voltado para a comercialização, articulava-se, portanto à reativação do sistema de ocupação territorial descentralizado. Através da implantação de novas aldeias ou de acampamentos fixos em pontos estratégicos da área, podemos considerar que atualmente, foi invertido o processo de sedentarização implementado na década de 70 pelas agências assistenciais. Atualmente, existem 13 aldeias na AI Waiãpi, contra 4 na época da identificação, em 1984. Um dos motores deste movimento, que resulta numa efetiva fiscalização da área, foi a necessidade de controlar zonas intermitentemente invadidas por garimpeiros. A partir dos anos 80, os Waiãpi assumiram expulsar, sozinhos, os invasores. Neste processo, alguns grupos locais que já haviam experimentado junto aos garimpeiros a fiação manual de ouro, optaram não apenas por ocupar, mas por explorar as grotas antes aproveitadas pelos invasores. A partir daí, iniciaram a pesquisa de novas grotas, levada paralelamente às expedições de fiscalização dos limites da área. Fiscalização e pesquisa de ouro, assim como o extrativismo vegetal, tornaram-se facetas da mesma estratégia de controle territorial.

Coube aos assessores do CTI repassar técnicas simples de extração mineral não-predatória, eliminando por exemplo o uso de mercúrio e outros hábitos que os Waiãpi haviam herdado da exploração desordenada na época em que trabalhavam junto aos garimpeiros invasores. O novo modelo de garimpagem, que privilegiou a pequena escala, favoreceu a recuperação das áreas trabalhadas, que serão transformados em futuros sítios de frutíferas nativas. Ao apoiar-

mos a produção em pequena escala, mais adaptada à realidade social Waiãpi, só interferimos nas técnicas; não houve alteração nas formas de produção e distribuição dos recursos, que continuam subordinadas às relações sociais tradicionais e ao calendário do ciclo de subsistência. Há um tempo para a roça, outro para o garimpo, outro para a vida ritual nas aldeias. Isto significa, também, que a produção extrativista é limitada e não supre completamente a demanda monetária da totalidade dos grupos familiares Waiãpi. E uma demanda ainda reduzida se comprada à de outros grupos indígenas, mas que os Waiãpi - e o CTI - esperam poder suprir de forma auto-sustentada e não dependente, permanentemente, de financiamentos externos.

E essencial ter em vista que a atual demanda dos Waiãpi em ampliar sua produção extrativista expressa sobretudo uma expectativa de autogestão: os Waiãpi consideram prioritário "aprender" as técnicas antes monopolizadas pelos não-índios (dirigir veículos, consertar equipamentos, controlar cotas de combustível, manipular dinheiro e contas de banco, etc.) que lhes permitirão, a médio prazo, ampliar e controlar tanto a produção quanto a comercialização de seus excedentes. Nesse contexto, estão discutindo um plano de exploração mais concentrada e seletiva de alguns recursos de sua área, tanto na área mineral quanto agro-florestal. Estão interessados em atender não apenas suas demandas familiares, mas cobrir algumas demandas coletivas, como a manutenção dos equipamentos doados pelo CTI, as estadias que precisam realizar na cidade para comercializar seus produtos e defender seus interesses junto aos órgãos oficiais, etc... Esta discussão também reflete a preocupação em responder e articular melhor as necessidades dos diferentes grupos locais, que criaram, em agosto de 1994, o Conselho das Aldeias Waiãpi IAPINÃ.

A passagem de um extrativismo de subsistência para uma produção de excedentes em maior escala surge, evidentemente, da avaliação da experiência em curso, que o CTI apoiou e que representou, para a comunidade, uma fase de aprendizado. Nosso programa tem essencialmente um caráter educativo, consistindo em uma série de treinamentos dispensados por assessores especializados: treinamento para a garimpagem aluvionar não predatória, treinamento para a comercialização independente de produtos extrativistas, treinamento de mecânicos, canoieiros e motoristas Waiãpi na oficina da comunidade, treinamento de professores indígenas, etc...

O interesse dos Waiãpi na implantação de alternativas econômicas em maior escala, adequadas à sua demanda de longo prazo, se relaciona com a garantia da terra, finalmente conquistada. A demarcação da área estará concluída no final de 1995, graças ao envolvimento total dos Waiãpi nos trabalhos de campo. Esta auto-demarcação conta com um financiamento da GTZ (órgão da cooperação técnica do governo alemão). Neste processo, a participação inter-institucional (o CTI na coordenação e apoio técnico, a FUNAI na área de saúde, o Departamento de Cartografia da UFPE na topografia) também resultou numa intensificação da capacitação e instrumentalização da comunidade. E o que os Waiãpi esperam de nosso programa: prepará-los para assumir a exploração autônoma e exclusiva dos recursos de suas terras.

Dominique T. Gallois
USP e CTI

prostituição e a segunda, de uma mais discreta crítica. Afinal, como os índios estão devastando seu próprio território? Este é um aspecto muito complexo, porque os índios foram, e ainda o são, um símbolo da preservação ambiental; os índios, com as preocupações preservacionistas, que culminaram com a ECO 92, no Rio, transformaram-se em paradigma internacional de respeito ao meio ambiente. Como entender, então, que alguns grupos tenham se tornado comerciantes de suas próprias riquezas? Como explicar que, ao expulsarem madeireiras e garimpeiros tenham eles tomado seu lugar, continuado a devastação e ainda, mais vergonhosamente, tendo lucros e gastando como se fossem não-índios?

Conjuntamente a esta preocupação ambiental, novas propostas surgiram com a discussão da autodeterminação indígena. O que está em pauta nesta discussão, não é mais a integração ou a transformação de índios em produtores capitalistas ou em assalariados, mas uma visão nova, de que os povos indígenas podem ser senhores de seu presente e de seu futuro e, mais ainda, podem fazer suas escolhas livremente, como a maioria dos povos do planeta o fazem. Esta seria uma posição intermediária entre o integracionismo oficial da FUNAI e o preservacionismo romântico, onde se espera que o índio continue tendo os mesmos comportamentos-padrões anteriores do contato. Esta é uma visão atrelada à percepção de que qualquer sociedade tem uma dinâmica cultural e histórica própria e que as escolhas das sociedades indígenas podem ser inúmeras. A aceitação de que os índios estejam comercializando seus recursos naturais pode estar ligada ao entendimento de que estes recursos, muitas vezes, foram criados por eles, a exemplo dos Kayapó, que vendem madeira de florestas que eles plantaram (Posey, 1986).

Os novos projetos alternativos desenvolvidos em terras indígenas surgem com uma posição intermediária, qual seja, a de perceber que alguns grupos indígenas já vêm implementando algum tipo de atividade comercial dentro de suas áreas, eventualmente até em substituição de invasores e como forma de controlar suas terras, como é o caso dos Waiãpi (PA) que faíscam ouro aluvionar. As propostas atreladas a estes projetos têm uma preocupação ecológica de manejo sustentado e, de que, gradativamente, passem a ter os índios o controle pleno daquelas atividades comerciais e/ou extrativistas, nas quais estão engajados. Em geral, são projetos realizados através da assessoria de missionários leigos ou de antropólogos ou outros profissionais e sob responsabilidade de entidades indigenistas alternativas, como por exemplo, a OPAN (Operação Anchieta) e o CTI (Centro de Trabalho Indigenista). Como preocupações centrais na execução destes projetos estão o conhecimento e o respeito da cultura indígena e um manejo ambiental que não traga prejuízos ao meio ambiente. Como novidade, pode ser destacada a preocupação com a socialização das informações, bem como com as escolhas dos povos onde estes projetos são realizados e com a gradativa autonomia nas decisões, no gerenciamento e comercialização dos recursos.

Outro elemento que estes projetos alternativos apresentam em comum é a defesa das terras indígenas incluindo, quando necessária, a autodemarcação, como nos casos dos Enauenê-Nauê (MT), realizada pelos próprios índios, sem o auxílio da FUNAI, com a assessoria de missionários da OPAN e a dos Kulina (AM), em conjunto com o GTME (Grupo de Trabalho Missionário Evangélico) e a OPAN.

Alguns projetos alternativos também são voltados para a educação, com alfabetização bilingüe, e para a saúde, com assistência médica, em regiões onde os índios não têm acesso a médicos e onde há alta incidência de malária e outras moléstias endêmicas, como na Amazônia. Geralmente, estes projetos são promovidos pelo CIMI (Conselho Indigenista Missionário) e pela OPAN, entre outras organizações.

No campo do manejo ambiental é interessante notar que há uma preocupação com o conhecimento das culturas indígenas e com o estudo minucioso de espécies florestais ou nativas, para propor o beneficiamento e comercialização dos produtos - frutos, óleos vegetais medicinais, madeiras, etc. Além do manejo sustentado, propõe-se a recuperação de áreas degradadas em decorrência de atividades de não índios intrusos. Nesta perspectiva, destacam-se as propostas do CTI (Centro de Trabalho Indigenista), para os Waiãpi (AM), para os Rikbáktsa (MT) e para os Krahó e Timbira (TO e MA), assessorados respectivamente pelos antropólogos Dominique Gallois, Rinaldo Arruda e Gilberto Azanha.

Há ainda outra categoria de projetos, de iniciativa dos próprios índios, como é o caso da criação de capivaras na área Xavante (MT), também em fase de implantação e de estudos dos possíveis impactos ambientais.

Ainda é prematuro avaliar os resultados destes projetos, uma vez que estão sendo aplicados há pouco tempo e alguns ainda estão em fase de estudos. Porém, todos têm propostas que parecem muito adequadas à realidade dos grupos a que dizem respeito, reaproveitando atividades já incorporadas pelas sociedades, procurando tirar delas o melhor proveito. Resta aguardar e observar os resultados.

Bibliografia

- ALMEIDA, S. - "Os Nambikwara" In *Índios em Mato Grosso*. Gráfica Cuiabá, 1987, pp. 95-101.
- CARNEIRO, R. - "Slash and Burn Cultivation Among The Kuikuro and its Implications for Cultural Development in the Amazon Basin" In Lyon, Patrícia J. (ed.) - *Native South Americans: Ethnology of Least Known Continent*. Boston, Little Brown and Company, 1974, pp. 73-93.
- CLASTRES, P. - *A Sociedade Contra o Estado*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1982.
- COIMBRA, Carlos - "Estudos de Ecologia Humana entre os Suruí do Parque Indígena Aripuanã, Rondônia, Aspectos Alimentares". *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, Série Antropológica*, vol 2(1), Belém, 1985.

- CTI - *Programa do CTI para o Manejo Não Predatório e Proteção Ambiental de Áreas Indígenas na Amazônia Brasileira*. São Paulo, manuscrito, 1993.
- LIZOT, J. - "População, Recursos e Guerra entre os Yanomamo" In *Guerra Religião e Poder. Perspectivas do Homem*, Lisboa, Edições 70, 1980, pp. 161-190.
- MEGGERS, B. - *Amazônia- Ilusão de um Paraíso*. Coleção Reconquista do Brasil, 2ª Série, vol. 113; Editora Itatiaia e Editora Universidade de São Paulo, 1987.
- MEILLASSOUX, C. - *Mujeres, Graneros y Capitales*. Siglo Veinteuno, 1977.
- POSEY, Darell - "Manejo de Floresta Secundária, Capoeiras, Campos e Cerrados" In RIBEIRO, Berta (Coord.) - *Etnobiologia - Suma Etnológica Brasileira*. Vol I, Petrópolis, Vozes/Finep, 1986.
- REICHEL-DOLMATOFF, B. - "*Cosmology as Ecological Analysis: a view from the Rain Forest*." Huxley Memorial Lecture, *Man*, NS II, 1975, pp.307-318.
- SAHLINS, M. A - "Sociedade da Afluência" In ASSIS CARVALHO, E. (Org.) - *Antropológica Econômica*. São Paulo, Livraria Editora Ciências Humanas Ltda, 1978.
- SILVA, Joana F. - *Os Kaiowá e a Ideologia dos Projetos de Desenvolvimento Econômico*. Dissertação de Mestrado Campinas, UNICAMP, 1982.
- SETZ, Eleanora - *Ecologia Alimentar em um Grupo Indígena: Comparação entre Aldeias Nambikwara de Floresta e de Cerrado*. Dissertação de Mestrado. Campinas, UNICAMP, 1983.

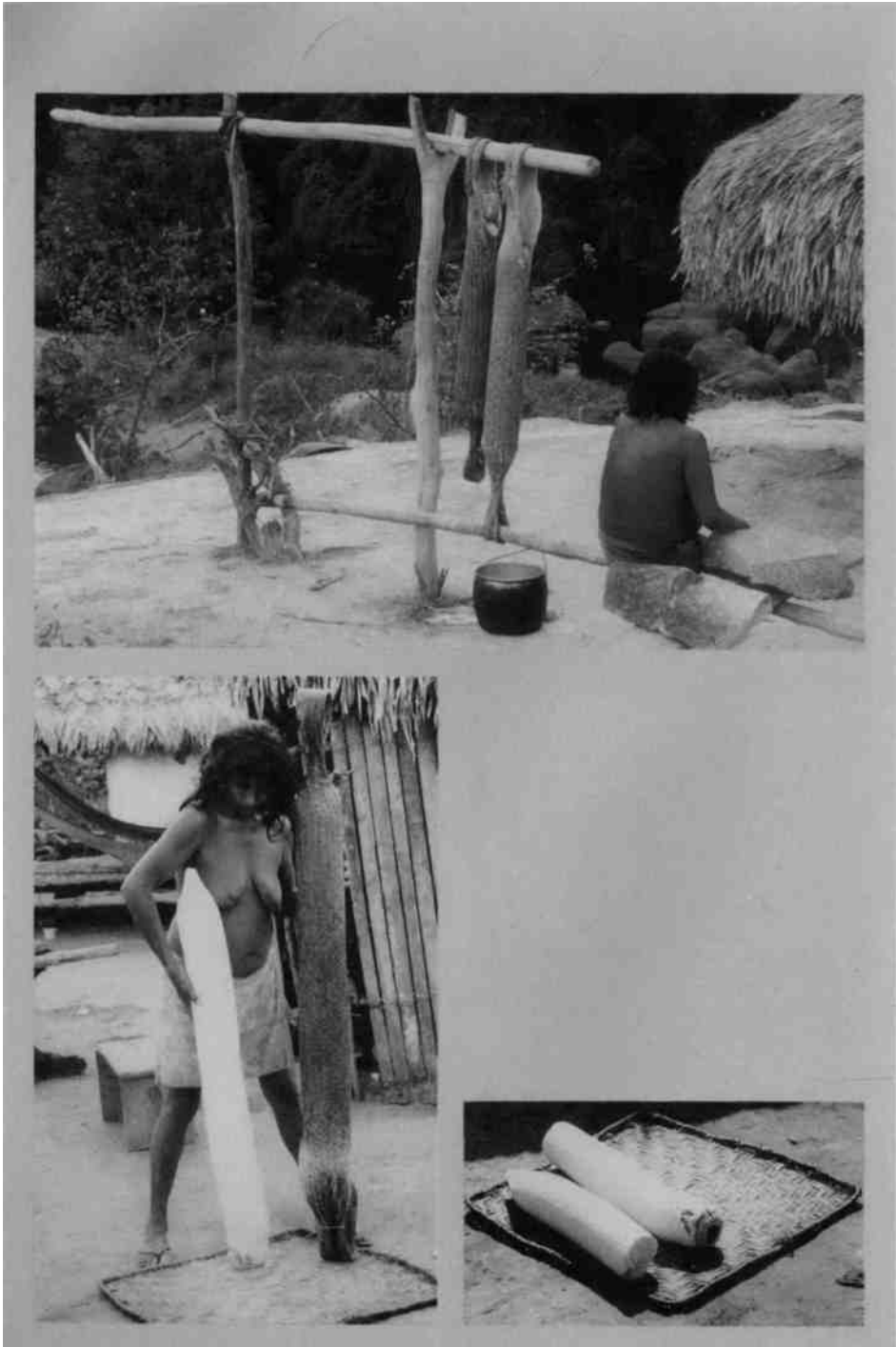
Processamento da Mandioca entre os Wayana-Apalai (Amapá)

A mandioca é uma das mais importantes plantas alimentícias descoberta e cultivada pelos índios. Acredita-se que ela tenha sido domesticada há quatro ou cinco mil anos passados na Amazônia. Hoje, além da América do Sul, a mandioca é cultivada na Ásia, África, Oceania, América Central e do Norte.

Ela nasce em solos pobres, apresenta grande resistência às pragas, pode permanecer estocada na própria terra por longos períodos e apresenta grande valor protéico. Seu processamento envolve várias operações: uma vez retirada da roça, a mandioca brava é descascada e ralada. Depois deve ser prensada num tipiti para extrair-se o suco venenoso que ela contém. Esse suco é armazenado e dele se faz o beiju de tapioca. A massa que aí resulta é peneirada e torrada em fornos de cerâmica ou de ferro. Com esta massa faz-se farinha ou bolo de beiju. A massa é também utilizada na preparação de bebidas fermentadas e não-fermentadas.

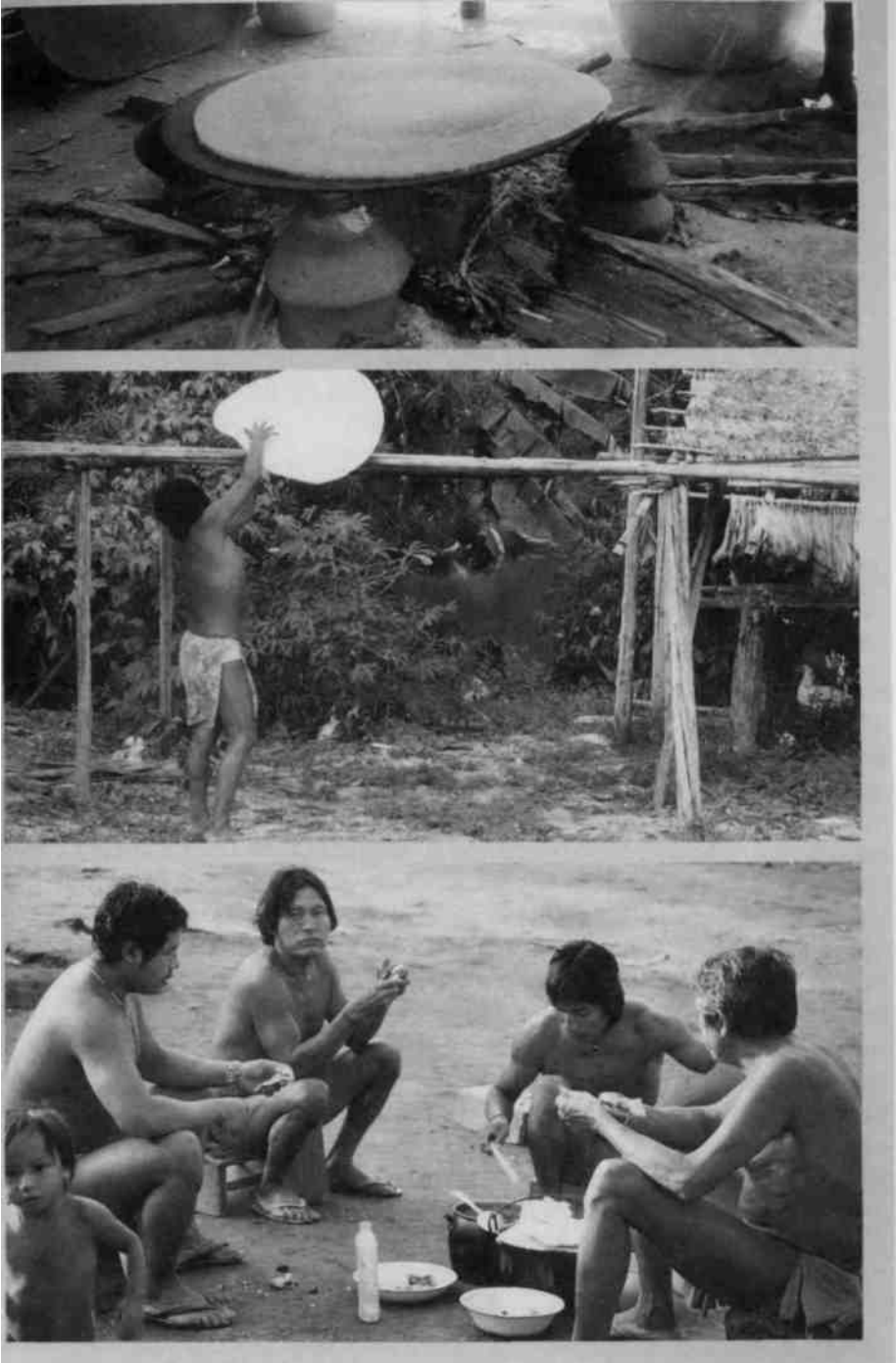












15

O SISTEMA DE OBJETOS NAS SOCIEDADES INDÍGENAS: ARTE E CULTURA MATERIAL i

LUX VIDAL ARACY LOPES
DA SILVA

Neste capítulo, nossa atenção estará voltada para os objetos produzidos e utilizados no contexto das sociedades indígenas. Isto significa dizer que estaremos tratando de tecnologia, de matérias-primas, de adaptação ecológica e da utilidade dos objetos mas também, ao mesmo tempo, de estética, de significados, de símbolos e de arte. Se entendemos cultura como um código simbólico compartilhado pelos membros de um grupo social específico que, através dela, atribuem significados ao mundo e expressam o seu modo de entender a vida e suas concepções quanto à maneira como ela deva ser vivida, percebemos que a cultura permeia toda a experiência humana, intermediando as relações dos seres humanos entre si, e deles com a natureza e com o mundo sobrenatural. Com esta definição em mente, é fácil compreender que cultura se compõe de idéias, concepções, significados, sempre reelaborados, ao longo do tempo e através do espaço e que seu dinamismo acompanha o da própria vida. Compreendemos também que esses significados e concepções se expressem concretamente: seja através das práticas sociais, seja através do discurso, da fala, das manifestações artísticas de um povo ou, ainda, através da criação dos objetos incorporados à sua vivência.

1. Agradecimentos especiais à Dra. Berta Ribeiro de cujos trabalhos extraímos numerosos exemplos e muitas informações ao longo de todo este artigo, com o consentimento expresso da autora. Agradecemos também as contribuições da Profa. Elsjé L. Agrou para o item "Arte moderna e arte indígena."

O tratamento das bases materiais da cultura constitui uma estratégia produtiva para desvendar questões relativas à vida cotidiana, ritual e artística entre diferentes povos, já que elas perpassam todas estas dimensões da vida social. Através delas podemos fazer uma idéia do leque de opções possíveis e, assim, conhecermos mais de perto a grande diversidade que existe entre os povos indígenas que vivem atualmente no Brasil. A atenção voltada para essas bases materiais da cultura permitirá que percebamos o elaborado trabalho nas culturas indígenas que, quase sempre, a partir de um repertório comum e relativamente pouco diversificado de matérias-primas, é capaz de produzir grande variedade de produtos com técnicas, formas, motivos e concepções estéticas extremamente diversificados. Por outro lado, o estudo da cultura material e das artes nas sociedades indígenas nos diz muito sobre o modo de vida nestas sociedades e permite que conheçamos não só suas singularidades mas também aquilo que compartilham umas com as outras e que as distingue da sociedade ocidental.

O sistema de objetos, no sentido amplo do termo, pelo fato de apresentar um lado sensível, visual, auditivo, configura-se em um recurso pedagógico inestimável para uma compreensão rápida e direta de contextos transculturais, e menos sujeito a preconceito e a atitudes estereotipadas frente a povos sobre os quais estudantes e professores podem ter, ainda, relativamente pouco conhecimento. O domínio do objeto e da arte indígenas, dada a possibilidade da reprodução, como aprendizado, de técnicas e motivos por estudantes não-índios, favorece a transposição da distância que habitualmente se coloca entre esses dois mundos, permitindo a experimentação do modo de ser do outro e a descoberta da humanidade básica que ambos compartilham. Configura-se, portanto, como um canal de comunicação privilegiado, já que permite o reconhecimento do outro como diferente de si em suas concepções de mundo, em seu modo de vida e em sua produção material e artística e, ao mesmo tempo, como igual, dono de sensibilidade, inteligência, criatividade, capaz de elaborações sobre aspectos fundamentais da existência humana.

Cultura material e tecnologia

Na produção dos objetos da cultura material, uma série de fatores inter-vém: desde os mais pragmáticos, como os recursos naturais disponíveis para utilização como matérias-primas; o desenvolvimento de técnicas adequadas; as atividades envolvidas na exploração do ambiente e na adaptação ecológica; a utilidade e finalidade prática dos objetos e instrumentos desenvolvidos, até elementos de ordem simbólica, ligados a concepções religiosas, estéticas e filosóficas do grupo. Estes muitos fatores, ingredientes da fabricação de objetos, ferramentas e ornamentos, se articulam em torno de conhecimentos muito precisos, compartilhados pelos membros de cada grupo indígena, e adquiridos através da observação sistemática, experimentação e pesquisa da natureza, da sociedade e do ser humano (em suas dimensões biológica e psicológica)

ao longo das muitas gerações que os precederam. Assim também, como formas expressivas da cultura de um povo e elementos de sistemas de comunicação, o sistema de objetos e as artes são produtos de uma história: remetem-se às tradições identificadas pelo grupo como suas marcas distintivas, específicas de sua identidade; falam dos modos de viver e de pensar compartilhados no momento da confecção do produto material ou artístico ou da vivência da dramaturgia dos rituais, indicando uma situação no presente; em suas inovações, no esmero de sua produção e no uso que dela faz, indicam as relações entre o indivíduo e o patrimônio cultural do grupo a que pertence e apontam para canais de comunicação com o exterior e para projetos de futuro.

Na verdade, é através de uma variedade de *objetos*, como nos mostra B. Ribeiro (1986), que os grupos humanos assimilam o seu meio, utilizando-se dele e imprimindo nele sua marca: seus membros consomem a madeira com a ajuda de um machado; a carne, com a ajuda de uma flecha, uma faca, uma panela, uma colher. Ao estudo de todos estes produtos adaptativos artificiais chamamos *Tecnologia*. Por este estudo, percebe-se claramente que qualquer materialização de um instrumento está submetida a uma forte predeterminação do "meio externo" - geológico, climático, animal e vegetal - com o qual convive um grupo humano. Mas não é só isso, como sabemos: qualquer materialização de um instrumento está também submetida ao "meio interno", definido pelo que costumamos chamar a cultura de uma sociedade humana: algo que se define no tempo, entre um povo específico e segundo as concepções e símbolos de cada grupo étnico.

Apesar de os homens, no seu conjunto, terem criado objetos bastante semelhantes para sobreviver, cada povo tem desenvolvido tendências próprias. Não há nunca, portanto, uma adaptação mecânica ao meio natural, mas uma grande diversidade de respostas. Desde os tempos mais recuados até hoje, a criatividade tem se manifestado sem cessar. Este movimento não é uniforme, porém. Cada povo, ou grupo étnico, construiu sua vida específica através da unidade política, da língua, da economia, da religião e das formas de sociabilidade que elegeu. O movimento é, assim, múltiplo, diversificado, voltado a várias direções. Cada grupo humano possui objetos e técnicas absolutamente distintos de outros grupos: para uma mesma tendência técnica materializada no mundo em um objeto como, por exemplo, a colher, encontramos colheres esquimós, tuaregs, melanésias, chinesas, etc, tão profundamente personalizadas que é impossível confundi-las. Sendo assim, o "meio interior" atravessado por esta tendência deixou em cada objeto uma marca que pode ser analisada, identificando-se os planos de significação cultural presentes no produto final. Assim, para seguir com o mesmo exemplo, poder-se-ia analisar uma colher dos Sami (também conhecidos como lapões, povos nativos da Escandinávia), averiguando por qual ou quais das seguintes tradições sua produção teria sido influenciada: religiosa, técnica, social ou decorativa.

Do mesmo modo, como cada objeto é impregnado das marcas deixadas

Foto Lux B. Vidal



Chefe Parakanã confeccionando uma flecha.

pela cultura daqueles que o fabricaram e como o contato, a comunicação e as trocas culturais entre os povos são, na história da humanidade, uma constante e uma regra, caberia também investigar a presença dos efeitos desses contatos nos objetos e nas tendências à mudança ou inovação em sua produção. Por tudo isto, o conhecimento e a compreensão de um objeto utilitário, ritual ou decorativo, de uma ferramenta ou de um ornamento requer que se considerem: as *condições de sua fabricação* (recursos naturais e materiais disponíveis, organização do trabalho para sua execução, aprendizado e refinamento das técnicas, conhecimentos sobre o meio natural e os meios e processos da transmissão deste saber dentro do grupo social onde é produzido, etc.) e de *seu uso* (em que momentos e cenários da vida social; com *que finalidades*; generalizado ou como privilégio distintivo de certos grupos, gerações, indivíduos, consideradas aí as distinções de gênero, etc); os *significados simbólicos* e as *instâncias* a que remetem (pragmáticas, rituais, míticas, cosmológicas). O conhecimento pleno de um objeto requer, em suma, que o consideremos em seu *contexto mais amplo* e em sua *característica de sistema* (as articulações de significação entre os vários objetos que, relacionados, "falam" sobre as concepções de mundo do grupo social que os produziu), analisando as muitas dimensões e as múltiplas significações que, nas sociedades indígenas, nele estão sempre materializadas e resumidas (Cf. Ribeiro, 1986).

Arte e tecnologia

A abordagem proposta acima é particularmente difícil de se realizar quando estamos acostumados à visão ocidental que cria comportamentos estanques e individualizados para a classificação de atividades e concepções que, nas sociedades indígenas, estão plenamente integradas na experiência social. Rótulos como "tecnologia"/"arte", "trabalho"/"lazer", "o belo"/"o bom", "o aprendizado"/"a produção" que, entre nós, designam qualidades ou campos distintos da ação humana, nas sociedades indígenas costumam constituir aspectos indissociáveis da maioria das práticas sociais.

Assim, as próprias culturas indígenas não recortam, dentro de sua experiência coletiva, uma esfera separável que poderia ser qualificada de cultura material ou artística. No fluxo da prática coletiva, portanto, os índios não separam e não vêem como algo distinto o que costumamos separar.

Por outro lado, os ocidentais não dão todo o seu valor à tecnologia indígena e a própria arte moderna, como veremos adiante, tende a não considerar a presença do estético na prática indígena. Não se toma em consideração a densidade de significados que os objetos de produção indígena carregam.

O que talvez esteja no âmago desta diferença é que a arte, nas sociedades indígenas, está comprometida com outros fins sociais que aqueles a ela atribuídos na sociedade ocidental. É, até certo ponto, uma arte anônima, no sentido de que o sujeito criador são coletividades, ainda que seja sempre o indivíduo concreto quem dá a marca, o selo, o gesto particular. Neste sentido, caberia apontar os rituais como sendo, provavelmente, a forma mais condensada da arte indígena e da arte popular, por serem a síntese suprema de todas as manifestações de cultura corporal, de artes plásticas, de teatro, de poesia, de literatura, música e dança. Trata-se, sem dúvida, de uma experiência coletiva estetizada de uma maneira potente, concisa, densa.

A compreensão de toda esta riqueza fica, porém, comprometida se não se é capaz de incorporar a diferença (entre os povos, entre as artes locais, entre as culturas humanas) como valor positivo e enriquecedor. Quando tudo o que é diferente daquilo que é dominante e predominante na sociedade ocidental é reduzido a um estágio anterior à modernidade que a caracteriza, essas outras manifestações artísticas e culturais são enlaçadas à história dessa mesma sociedade ocidental e perde-se de vista a especificidade delas. Um exemplo bastante corriqueiro dessa neutralização da diferença entre os grupos humanos em favor de uma homogeneidade artificialmente criada, e que impede a admissão da natureza pluricultural e multiétnica das sociedades modernas, é a utilização da arte indígena ou da arte popular apenas como fontes de inspiração na expressão de identidades nacionais ou como fontes de informações para recuperação de memória de um país.

As culturas, em geral, e não apenas a arte, constituem os grandes alicerces de sentido que permitem às comunidades humanas se auto-afirmarem, manterem-se, argumentarem e mudarem. A arte está relacionada ao mítico,

ao simbólico, ao sistema de poder, ao terapêutico, permeando toda a vida social. No domínio da arte, enfatiza-se o formal, a aparência, a imagem, como meio de expressão e vivência da sensibilidade

A arte moderna e a arte indígena

A arte moderna tem sido muito enfática na defesa de sua independência de outras áreas da vida social. "*A arte pela arte*" tem sido o credo tanto de artistas como de pessoas cultas, que pretendem levar a arte a sério. Isto significa que na nossa sociedade é preciso que o artefato não tenha nenhuma outra função além de ser arte, de provocar alguma reação ou reflexão estética, para que ele possa, de fato, ser considerado uma obra de arte. A única exceção a esta regra é a arquitetura: às vezes um prédio ou uma igreja podem ser considerados uma obra de arte e um lugar de culto. Mas a arquitetura é um caso limite e, por isso, a arquitetura não é uma arte 'pura' mas uma arte 'aplicada'.

Com a arte indígena acontece o contrário. A maior parte das culturas não ocidentais não têm uma palavra para designar o que nós chamamos "arte", porque para eles não se trata de uma especialidade separada do resto da vida. Os indígenas e outros povos não-ocidentais não fazem objetos que servem só para serem contemplados. Tudo o que fabricam tem que ser bonito e, além de bonito, bom. Em muitas línguas, como a dos índios Xavante, do Mato Grosso, um mesmo termo significa ambas as qualidades; entre os Kaxináwa, do Acre, bom, saudável e bonito são sinônimos.

O que é bonito é bom porque foi feito segundo as regras da cultura. Uma pintura facial é bonita quando reflete o estilo específico do grupo, o desenho certo usado pela pessoa certa, e que permite identificar essa pessoa como pertencendo a este grupo, participando de uma maneira integral da vida em sociedade. Uma pessoa doente não usará os mesmos desenhos, o que significa que se encontra em um estado caracterizado por ausência de beleza e que exige certo recato e certa reserva. Esta pessoa deve se retirar da vida pública até restabelecer suas forças para poder participar de novo, de forma "bonita", integral, das tarefas do dia-a-dia. Por outro lado, para os povos indígenas que usam pinturas corporais em sua vida cotidiana, a pintura é a própria roupa.

Assim também um cesto só é bonito quando for bom, ou seja, útil. Para começar, ele precisa ser feito dentro dos moldes estabelecidos pela sociedade, tanto em termos técnicos quanto estéticos. Ele tem que seguir o estilo usado pelos antepassados para este tipo de objeto. Isto indica que a tradição é referência importante na avaliação da beleza de um objeto. Se ele estiver perfeitamente adaptado à sua técnica e elaborado de maneira fina e precisa, ele será considerado bonito, pois foi feito por alguém que sabe o que faz.

A palavra para beleza também pode ter, para os índios, uma conotação moral. Nas culturas xinguanas, do Mato Grosso, por exemplo, uma pessoa ruim, moralmente condenável, é considerada feia: sua moral se transforma em feiúra

física. Assim, entre os Suyá estudados por Seeger (1980), o feiticeiro é reconhecido por suas características físicas, que o tornam feio: barriga grande, estatura pequena. Sua feiúra é consequência de sua avidez e de sua incapacidade de compartilhar com os outros: é aquele que come sozinho, algo moralmente condenável. Para os Yawalapiti, estudados por Viveiros de Castro (1987), a pessoa que não conseguiu se conter durante a reclusão (a que são submetidos os adolescentes como preparação física e moral para a vida adulta) será necessariamente feia ao mesmo tempo que fraca e socialmente mal adaptada, porque na reclusão são modelados tanto o corpo como o espírito da pessoa. Os índios não costumam separar o corpo da mente, como não separam arte e estética do moralmente correto: bonito é aquilo que faz bem, que é bom para cada pessoa em particular e para o grupo como um todo.

Esta questão da ligação entre o bom e o bonito levanta outra questão importante na discussão sobre a arte nas diferentes sociedades. Na nossa cultura moderna e ocidental, só é considerado artístico aquilo que é original e criativo. Alguém que imita uma coisa que já foi "inventada" por outra pessoa, não é um artista mas um plagiário. No pensamento ocidental sobre a arte existe uma tensão entre o criativo e o tradicional, o que reflete nossa ideologia individualista. Segundo Overing (1991), esse pensamento, na nossa sociedade, é novo: é uma herança da ideologia iluminista que queria libertar o indivíduo de toda coerção social. Esta ideologia só consegue conceber a autonomia pessoal em oposição aos interesses coletivos, como se fosse impossível servir a ambos ao mesmo tempo. O artista virou o símbolo por excelência deste indivíduo moderno, desengajado e livre. O pensamento iluminista associa coletividade com coerção e se vê, desta maneira, obrigado a projetar o poder da criatividade para fora da sociedade. Por causa deste status solitário de gênio, por causa do uso muito particular de signos e símbolos que só ele entende, o artista moderno muitas vezes perde sua capacidade de comunicação.

O interessante dentre os povos indígenas é que para ele não existe indivíduo livre e feliz que vai criar coisas bonitas sem utilidade nenhuma, fora da sociedade. Para eles, você só é gente se tiver pessoas cuidando de você, assim como você só se realiza enquanto pessoa se puder cuidar dos outros. Por isso os parentes, aqueles com os quais uma pessoa divide sua casa e sua comida, são tão importantes.

Assim, por exemplo, segundo Elsje Lagrou (inf. pessoal), para os Kaxináwa do Acre, o espírito "é aquele que fica vagando por aí, sem ter para onde ir"; é aquele que não tem ninguém que possa chorar por ele, ninguém que dependa dele ou de quem ele dependa para estar feliz, saudável e bem. Pode parecer que isto não tenha nada a ver com arte, criatividade e tradição. No entanto, a arte para os Kaxináwa é uma criatividade constitutiva da sociabilidade. Arte é a pintura corporal que deixa o corpo bonito; é uma rede bem feita e enfeitada com os desenhos que só eles, os Kaxináwa, fazem; arte é o canto do rezador; é uma comida gostosa. O que se vê, portanto, é que a

arte permeia a vida em sociedade e é bonita porque é boa e gostosa, porque permite viver da maneira que os parentes escolheram viver. Desta maneira, a ênfase na novidade é pequena, mas não desaprovada. A novidade é bonita quando pode ser integrada ao estilo preexistente do grupo. O artista é aquele que consegue sempre criar coisas novas dentro do padrão particular de sua cultura. Isto significa que seu estilo gestual, dramático, visual ou auditivo, as artes e os cantos que inventa, sempre serão reconhecidos pelos seus como parte da criatividade do grupo. Ele não deixará de ser entendido pelos seus, porque os seus entendem a língua que está falando. Os desenhos labirínticos nas redes das mulheres Kaxináwa têm valor estético por si só, mas para eles e seus parentes significam mais que isto.

O estudo da cultura material

Tendo compreendido as razões pelas quais define-se o sistema de objetos nas sociedades indígenas como detentor de múltiplos significados (técnicos, estéticos, simbólicos, morais), cabe examinar um pouco mais de perto os aspectos dignos de consideração no curso de seu estudo, revelando suas potencialidades explicativas para a compreensão da cultura como um todo. Nesta tarefa nos servirão de guias os trabalhos de pesquisadores como Berta Ribeiro (Org. 1986, vols. 2 e 3), Lúcia Van Velthem (1986 e 1992), Dolores Newton (1986), Regina Müller (1992) e Lux Vidal (Org. 1992), entre outros.

Os estudos de cultura material procuram mostrar a riqueza de informações contidas no artefato quando documentado com dados bibliográficos, iconográficos e de campo. Com efeito, a inserção do objeto no seu contexto ecológico e cultural aporta subsídios para o conhecimento da sociedade e da cultura indígenas.

Segundo B. Ribeiro (1986), cada comunidade humana desenvolve módulos que orientam a concepção de forma e função expressa no artefato. Esses atributos contêm indícios sobre os modos de fazer e usar as manufaturas, bem como aspectos ideológicos que singularizam a identidade étnica do artesão. Nesse sentido, a cultura material, em seu conjunto e em sua operatividade, reflete a ecologia, a tecnoeconomia, a ideologia e, em função disso, o estilo de vida dos povos indígenas. O estudo das expressões materiais da cultura favorece o delineamento do perfil da sociedade e fornece elementos importantes para o conhecimento da história do grupo, já que a cultura material constitui testemunho complementar de informações sobre migrações, contato intertribais e interétnicos, desenvolvimento das técnicas, etc. Tal estudo contribui, ainda, para estabelecer áreas e configurações culturais calçadas, em grande parte, nos estilos artesanais e nos modos de confeccionar os objetos.

De acordo com o programa que deve orientar tais estudos, elaborado por B. Ribeiro na obra citada (1986), a atenção deve estar voltada para as "Artes da Vida": os instrumentos e utensílios, bem como as técnicas para produzi-los, desenvolvidos pelos índios para poder sobreviver e tornar a vida confor-

tável e prazerosa. Isto inclui o estudo de casas e aldeias, objetos domésticos e implementos de trabalho, bem como objetos rituais e ornamentais, assim como os ligados à proteção e garantia da vida: armas e instrumentos de prevenção de doenças e processos de cura. Com isto em mente, o pesquisador pode propor-se a fazer, junto com o grupo, uma história de sua cultura.

Para o registro e o entendimento dos modos de ser, viver e pensar das populações indígenas contemporâneas, o estudo da cultura material deve abordar:

"(1) No âmbito da Tecnoeconomia, o conhecimento e classificação das matérias-primas manufatureiras e as técnicas empregadas na sua transformação; a divisão do trabalho, o tempo dedicado à atividade artesanal, o escambo intra e intertribal e o comércio do artesanato.

(2) No âmbito da ideologia, a vinculação entre cultura material e organização social, bem como com a esfera mítico-religiosa e ritual. Em outras palavras, pesquisar a "informação" contida na morfologia e decoração dos artefatos como manifestação estética e simbólica de eventos e comportamentos que identificam o indivíduo como pessoa e como etnia (...)

(3) No contexto dos contatos intertribais, intratribais e com a sociedade nacional, verificar as influências devidas a esse intercâmbio como fator de mudança cultural. Para isso, impõe-se a contextualização do artefato cultural que o produziu, a par do estudo detalhado de seus componentes físicos e da tecnologia que as informa pois não se pode isolar a produção artesanal da vida econômica, associativa e cerimonial" (Ribeiro, 1986:12). Tal detalhamento deverá contemplar o estudo dos seguintes campos da cultura material e artística (Cf. Ribeiro, 1986 e Velthem, 1986):

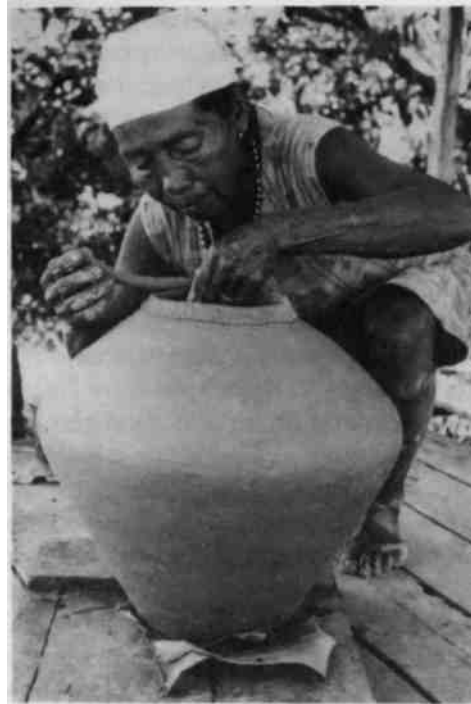
a) **Habitacões:** estabelecer uma tipologia das habitações permanentes mais características no que se refere à cultura material, técnicas de construção, estilo arquitetônico, simbolismo da casa e uso do espaço interno e circundante, incluindo a organização social do espaço mais amplo (aldeia, roças, etc.)

b) **Cerâmica:** beneficiamento da argila, detalhando todos os procedimentos, e até mesmo os gestos da ceramista, além de especificar as variantes encontradas no contexto de cada povo e em cada área cultural.

c) **Arcos e flechas, bordunas e outras armas:** análise dos trançados aí presentes. Classificação tipológica das formas e das técnicas dessas categorias de elementos da cultura material. Definição de macro-estilos baseada em fatores como matéria-prima e técnicas, associadas a modos de vida.

d) **Equipamento doméstico e de trabalho:** analisar o uso dos artefatos, concentrando a atenção no instrumental empregado no processamento de alimentos. Este constitui, sem dúvida, a mais importante atividade realizada cotidianamente no âmbito doméstico. Inclui a fabricação e uso de **implementos:** artefatos utilizados para produzir outros ou para subsistência, de objetos destinados ao armazenamento e ao conforto pessoal:

"Para o acondicionamento, tanto de alimentos como de matérias primas, adornos plumários e objetos pessoais, utiliza-se uma grande diversidade de



Fotos Jussara Gruber



Mulher Ticuna Finalizando a confecção de um recipiente de cerâmica, colocando um rolete na borda do vaso e, depois, decorando o mesmo.

receptáculos - os mais difundidos são os objetos trançados: canastras, cestos de tampa encaixante, balaios, paneiros. O vasilhame de cerâmica destina-se sobretudo a acondicionar alimentos (...) Recipientes para a guarda de pequenos objetos, sobretudo sementes e plumas, são confeccionados com os materiais mais diversos. Os de origem vegetal incluem cabaças providas de tampa, ouriço de castanha, segmentos de taquara; os de [origem] animal compreendem sacolas de pele, casco de jabuti ou de tatu, casca de ovo de ema (...). Os recipientes podem ser pendurados nos esteios das casas, mas em sua maioria são depositados em jiraus construídos dentro das moradias. O jirau possui larga difusão... " (Velthem, 1986:96).

Dentre os **objetos de conforto pessoal**, "Os apetrechos para dormir inserem-se em dois grupos abrangentes. O primeiro é constituído por esteiras, geralmente dispostas sobre um estrado, como entre os Karajá, que também fazem uso, à guisa de travesseiro, de um cilindro de madeira (Balduz, 1942:166/7). Esteiras, em alguns casos, são colocadas diretamente no solo (...). O segundo grupo compreende as redes, muito difundidas, confeccionadas de diversos materiais, sendo os mais comuns o algodão (*Gossypium* sp.), buriti (*Mauritia* sp.), tucum (*Astrocarym* sp.) e caroá (*Neoglaziovia variegata*). Os Tiryó possuem redes específicas para homens, confeccionadas por estes de caroá ou mititi (*Mauritia flexuosa*), e outras, de algodão, de uso e confecção exclusivamente feminina (...). Entre os objetos para sentar encontram-se bancos de madeira, esteiras ou simples folhas, geralmente de sororoca, dispostas no chão" (Velthem, 1986:96-97).

e) Fogões e fogos **de aquecer**: 'o fogo, além de cozer os alimentos, presta-se para aquecimentos, e iluminação da casa indígena. [O fogo] é indispensável à confecção de arcos, permitindo o seu encurvamento e de flechas, desempenando-as. Possibilita ainda a execução de diversos tipos de decoração, por meio de pirogravura e, sobretudo, a queima da cerâmica. O fogão mais simples é constituído de achas de lenha dispostas no chão. Diretamente sobre as brasas são assados certos alimentos, onde se colocam as panelas (Velthem, 1986:97).

f) **Objetos rituais**: são os artefatos plumários, os instrumentos rituais, as máscaras (que muitas vezes recobrem todo o corpo e que permitem que espíritos e divindades sejam visualizados, dançando e atuando junto dos humanos), enfim, todos estes elementos de sistemas de significação mais amplos, com dimensão religiosa, médica, etc.

Em muitas das sociedades indígenas no Brasil conhece-se a pessoa humana como produto da atividade da sociedade que, de acordo com noções culturais próprias, molda, desenvolve atributos, fortalece o espírito e o corpo de cada indivíduo. Os rituais em que isto se faz podem incluir escarificações ou a aquisição de novos adereços, a cada fase da vida, como brincos, botoques labiais, etc. O corpo vai sendo, assim, modificado pela cultura e o caráter do indivíduo vai se formando à medida que se ampliam suas redes sociais e

sua participação na vida social; seu aprendizado dos conhecimentos desenvolvidos e acumulados por seu povo; seu domínio de habilidades e o desenvolvimento de capacidades e virtudes que correspondam aos atributos que, segundo a perspectiva de sua cultura, são os que definem a condição de ser humano das pessoas. Todos os objetos instrumentais e decorativos deste processo carregam em si informações sobre tais noções, que têm implicações materiais, sociais e cosmológicas.

No estudo de todos estes itens da cultura material e nos demais, não listados aqui, deve-se partir de um *registro* minucioso que permita uma análise apta a desvendar não só as técnicas de confecção, como também os usos e os significados (rituais e simbólicos) que cada artefato tem no seio das sociedades que os produzem e/ou utilizam.

Neste sentido, caberá observar a dinâmica da atribuição de significados, utilidades e finalidades de cada artefato. Sabe-se que objetos do domínio secular podem vir a representar um papel importante na vida ritual, dada a carga de significados que podem vir a receber. E, inversamente, objetos do domínio do sagrado podem chegar a secularizar-se. Isso tem ocorrido, por exemplo, quando tais artefatos passam a ser destinados ao mercado externo, já que a comercialização de objetos da cultura material desempenha hoje um papel importante na garantia da satisfação de necessidades criadas pela situação de contato dos povos indígenas com a sociedade nacional, pelo ingresso de recursos que possibilita.

Artefato, cognição e simbolismo

Em conclusão, vale lembrar uma formulação que, em síntese, contém os elementos básicos da perspectiva que desenvolvemos neste capítulo. Segundo Bohannan *apud* (Newton, 1986) a cultura material é "*o único fenômeno cultural codificado duas vezes: uma vez na mente do artesão e a outra, na forma física do objeto*". Isto permite a comparação, segundo a autora, dos fenômenos culturais envolvidos em sua produção e uso, ou seja, o artefato em si mesmo, assim como seus aspectos cognitivos e simbólicos.

Por "aspectos cognitivos" entende-se todos os *conhecimentos* relativos às matérias-primas (identificação, seleção, manuseio) e à técnicas de produção do objeto, incluindo todos os *procedimentos mentais* (perceptivos, lógicos, matemáticos) e *sensíveis* (relativos à estética e à criatividade artística) necessários para a fabricação e utilização dos objetos que ultrapassam o seu sentido literal mais imediato. Um maracá, por exemplo, é um instrumento musical mas pode simbolizar o centro do universo e o seu som, além de música, pode ser entendido, em uma dada sociedade indígena, como a representação simbólica das vozes das substâncias dos espíritos e divindades que chegam à aldeia em momentos especiais: as cerimônias em que os pajés (e só eles) tocam o maracá. O uso do instrumento significa, literalmente, um ato de produção de música, de ritmo; ganha, além disso, uma significação extra, sobre-

posta à primeira: este instrumento musical, usado neste contexto ritual e por pessoas com saberes e habilidades especiais de comunicação com os deuses, passa a significar, simbolicamente, a visita, a chegada dos espíritos ao mundo dos vivos. Seu som sacraliza o momento e o lugar onde esta experiência é vivida.

Mas, atenção: como diz Newton (op. cit.) "*os artefatos coletados não falam por si*": é preciso descrevê-los e analisá-los, para explicitar as informações sobre a vida social e a cultura que nele estão contidas. Resumindo o que foi indicado até aqui, temos que: o primeiro passo neste trabalho corresponde à '*descrição e à classificação adequadas dos artefatos*'. Isto se faz considerando-se duas dimensões gerais, (1) a descrição física do artefato em si e (2) o exame do contexto ao qual pertence o objeto, inclusive o conjunto dos artefatos do mesmo tipo e a todas as dimensões de significação de cada objeto: como produto de conhecimento sobre o meio; como instrumento de adaptação de um grupo humano a um determinado ambiente; e tanto em seus aspectos utilitários, pragmáticos, quanto em seus aspectos simbólicos definidos no âmbito mais amplo de cada sociedade.

Os três objetivos abrangentes que devem nortear o estudo de artefatos seriam, de acordo com a proposta de D. Newton (1986), os seguintes:

(a) '*a descrição formal de sua estrutura para chegar-se ao padrão cultural subjacente*', ou seja perceber-se o estilo próprio à sociedade ou grupo em estudo; (b) '*a interpretação de seu significado*', analisando o conteúdo simbólico e (c) '*a investigação histórica*', com ênfase nos processos de preservação e introdução de inovações, dentro da história do próprio grupo social e de suas relações com o exterior ao longo do tempo.

O importante, nestes estudos, é ter em mente que, por detrás do isolamento da cultura material para fins analíticos (ou seja: do fato de tomarem-se objetos da cultura material como objetos de pesquisa em si mesmos), há um objetivo maior, que é de identificar as relações entre os domínios material e não-material de cada cultura e, indo mais além, perceber a criatividade e a originalidade das respostas culturais, específicas, a problemas e questionamentos que são gerais, comuns a todos os grupos sociais e a todos os povos, já que dizem respeito a aspectos básicos da existência humana no mundo.

Nesta última parte deste capítulo, procuraremos ilustrar, com exemplos concretos, a seguir, que tipos de informação podemos apreender, sobre as sociedades e as culturas indígenas, através do estudo de manifestações particulares de cultura material. Veremos, ainda, como, em uma mesma classe de objetos, articulam-se as várias dimensões informativas e de significação que eles contêm. Começaremos pelas casas e aldeias e seguiremos com outros tópicos específicos, como a cerâmica, a arte plumária, os instrumentos musicais e os brinquedos.

Casas e aldeias

Como já apontamos em outro trabalho (Vidal, 1983), "*nas terras baixas da América do Sul impõe-se uma constatação: o ambiente ecológico é bas-*

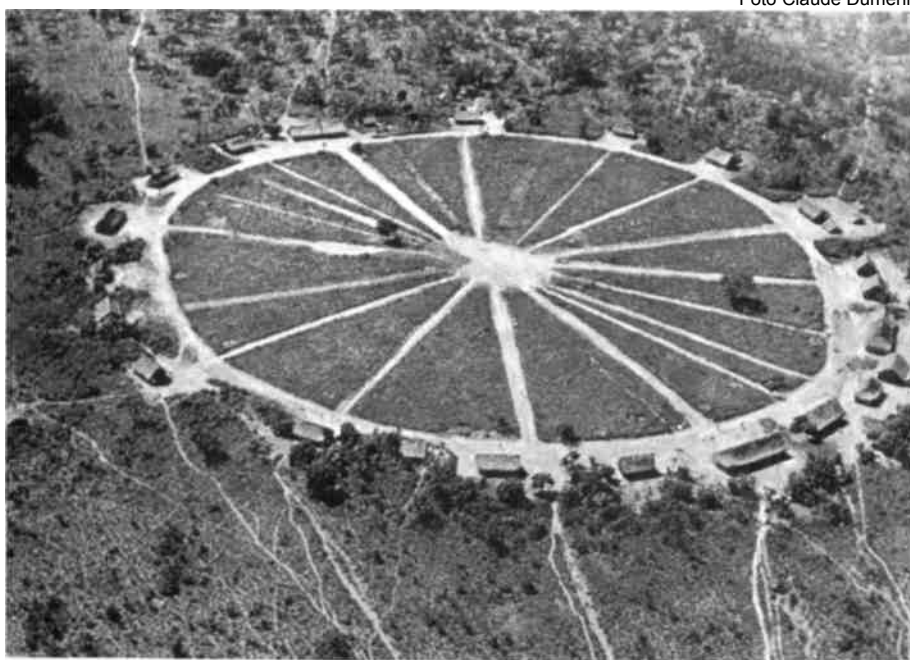
tante semelhante e o nível de tecnologia desenvolvido pelos diferentes povos indígenas apresenta uma certa homogeneidade. Porém, os meios de adaptação, tanto no nível ecológico como no social e no religioso, desenvolvidos por estes povos, oferecem uma grande diversidade. Cada grupo, entre as centenas que vivem nesta vasta área geográfica, apresenta um tipo de configuração global que o diferencia de maneira inequívoca de qualquer outro grupo. E isto se aplica também ao caso que aqui nos interessa, a casa indígena.

Sem dúvida, nas terras baixas da América do Sul, o material usado para a construção de casas e abrigos varia pouco: a matéria-prima é a madeira para esteios e travessões, as folhas de palmeiras para a cobertura e as tiras de embira para a amarração. Mesmo assim, podemos imediatamente reconhecer uma casa Wai-Wai e distingui-la de uma casa Xavante ou Kamayurá.

Isto entendido, é preciso acrescentar que o estudo da casa em si, isoladamente, ou vista apenas do ponto de vista arquitetônico, é de pouco interesse para uma compreensão adequada de sua função no contexto etnográfico mais amplo de cada povo indígena. O uso do espaço habitado, no seu conjunto, é o que deve ser considerado e a Junção da casa, em particular, somente adquire sentido quando inserida e comparada aos outros espaços ocupados, em momentos e ocasiões específicos, por diferentes grupos sociais.

As grandes casas dos Tukano, do Alto Uapés, por exemplo, abrigam uma comunidade inteira e lá dentro se desenvolvem tanto as atividades cotidianas, como os grandes rituais. Neste caso, a importância atribuída à casa

Foto Claude Dumenil



manifesta-se no requinte arquitetônico e decorativo e no grande número de símbolos atribuídos à casa, até nos mínimos detalhes. Para outros povos, porém, a casa pode ser vista simplesmente como uma unidade, com funções específicas, dentro de um contexto espacial habitado mais amplo, como a aldeia, ou mesmo o território tribal, quando se trata de grupos semi-nômades. "

A diversidade que neste aspecto há entre os povos indígenas no Brasil pode ser avaliada através dos dois exemplos que aqui são apresentados: um, que nos é relatado por D. Gallois (1983), refere-se aos Waiãpi, grupo do tronco lingüístico Tupi, do Amapá; e o segundo, referente a grupos Kayapó-Xikrin, do sul do Pará, da família lingüística Jê.

A casa Waiãpi

Os Waiãpi são uma população indígena (Tupi) que vive no extremo norte do Brasil, na fronteira com a Guiana Francesa e o Suriname, com assentamentos em ambos os lados das fronteiras. No Brasil a população é de aproximadamente 500 indivíduos. Conservam mais que outros grupos uma organização espacial dispersa. Dividem-se em pequenas unidades políticas independentes e economicamente auto-suficientes: os grupos locais.

As habitações dos índios Waiãpi variam porque o tipo de exploração do meio ambiente efetuado pelo grupo caracteriza-se por uma grande mobilidade dentro do território tribal. A existência de uma aldeia central não é necessária para que defina um grupo local, podendo este existir, mesmo se seus membros vivem dispersos em núcleos próximos, conservando, entretanto, laços suficientemente estreitos, para que se concretize a cooperação a nível de certas atividades econômicas e cerimoniais.

A mobilidade das aglomerações dos Waiãpi acompanha o ciclo agrícola. Na concepção ideal de suas habitações, consideram primordial uma curta distância entre casa, residência e roçado; as casas e, portanto, as aldeias, seguem as roças.

A Casa ou domicílio familiar: *as casas dos Waiãpi, oka, corresponde à unidade familiar, e a maioria das casas, são ocupadas por apenas uma família nuclear, conforme o padrão de residência tradicional. Em cada casa vivem de 5 a 7 pessoas. Este número pode ser aumentado com o casamento das filhas, pois o jovem casal deve habitar por um tempo a casa dos pais da esposa; entretanto, formam uma nova unidade e por isto mantém um fogo separado.*

Após o nascimento do primeiro filho, o casal passa a habitar uma casa diretamente vizinha à dos pais da esposa. Entre as duas se observa estreita colaboração nas atividades diárias, como a preparação de alimentos, construção de casas, abertura e trabalhos da roça. A disposição das casas na aldeia corresponde a estes laços de parentesco.

Contudo a casa não representa a totalidade do quadro de vida familiar, além desta, o domicílio particular de cada família: o tapiri, ou casa de cozinha, um caminho de acesso à roça e eventualmente um ponto de banho e de água. Em oposição aos pátios individuais situados em frente de cada casa, é na praça central que se realizam todas as atividades comunitárias.

Tipos de casas dos Waiãpi: *existem dois tipos básicos de casas. A construção mais simples, para fins de ocupação provisória, é o tapiri, construído*
Foto Dominique T. Gallois



durante as viagens na mata, para abrigar uma família no tempo da pousada, com espaço justo, suficiente para cobrir as redes. Serve também de abrigo para uma família em visita a uma aldeia distante. O tapiri também é construído para acolher uma mãe e o filho recém-nascido, durante o mês de resguardo após o parto. Finalmente estas casas são usadas como casas de cozinha, oka-wu, construídas perto das habitações permanentes.

O segundo tipo de habitação é a casa permanente, de proporção maiores e acabamento mais complexo. Neste tipo se distinguem a casa térrea, ywy'o, e a casa palafítica, iura, com um estrado colocado sobre estacas a dois metros do chão, ao qual se acede por uma escada de tronco entalhado. Os critérios utilizados para definir uma casa bem acabada se concentram na forma e material da cobertura, que deve ser ojival, de ubim, e com acabamento semicircular numa das pontas.

Utilização do espaço doméstico: *as redes são armadas na parte central da casa, amarradas às vigas transversais; cada adulto tem a sua rede, sendo que as crianças de colo dormem com a mãe. Os objetos pessoais são pendurados nas vigas longitudinais do telhado, ou introduzidos na palha da cobertura. Peças de roupa, tangas, colares e outros elementos de adorno são guardados em maletas de palha, kareru, ou de arumã, pagará, dependuradas ao teto. Da mesma forma guardam outros objetos como facas, anzóis, materiais para confecção de flechas ou de adorno de plumária. Cestos para depósitos de farinha, de algodão são geralmente presos a maxilares de porcos do mato, que servem de ganchos.*

As armas, flechas e arcos, são depositadas numjirau alto, à entrada da casa; as espingardas são guardadas na palha da cobertura, onde também se encontram os cartuchos, anzóis grandes, limas, terçados, feixes de algodão.

Em certas casas, especialmente nas dos homens mais velhos da aldeia, são guardados os instrumentos musicais utilizados nos rituais; flautas, maracás e bastões de ritmo são atados à cumeeira, ou depositados numjirau confeccionado para este fim.

Finalmente os bancos, apuka, quando não utilizados, são cuidadosamente apoiados a um pilar da casa, transversalmente.

Com estas peças e com o pilão e os trançados utilizados na preparação dos alimentos, completa-se a mobília da casa Waiãpi.

O fogo permanece constantemente aceso, instalado numa das extremidades da casa. O fogo é colocado sobre uma roda de barro de um metro de diâmetro. Ao lado umjirau serve para depositar alimentos, cuias, trançados, este fogo doméstico é utilizado tanto pelas mulheres na preparação de alimentos, como pelos homens, na confecção de artefatos. Entretanto na maioria das casas as mulheres Waiãpi utilizam para a preparação dos alimentos as casas de cozinha vizinhas à habitação.

De fato a casa é pouco utilizada durante o dia. Os homens estão fora da aldeia, caçando, pescando ou abrindo um roçado. Quando na aldeia eles se reúnem para confecção de artesanato na frente de uma ou outra casa, ou ainda no pátio central.

As crianças tampouco acompanham a habitação durante o dia: quando grandes acompanham o pai ou a mãe nas atividades de cada sexo; quando pequenas brincam com outras crianças da mesma idade, no pátio da aldeia.

Nas casas de cozinha onde as mulheres processam a mandioca, se encontram todos os artefatos necessários para estes trabalhos, como o tipiti, instalado na sua armação, o coxo, para ralar a mandioca, os fornos para a confecção de farinha ou de beiju, os recipientes para caxiri (bebida fermentada) e água,

e os diversos trançados utilizados para peneirar e conservar os produtos da mandioca.

Sobre um grande moquém são preparadas as grandes quantidades de carne ou peixe, ou ainda confeccionadas as bebidas à base de frutas, açaié bacaba, sendo estes alimentos distribuídos depois entre as famílias das mulheres que participaram do trabalho.

Após as tarefas de cozinha, transporte de água ou de lenha a mulher senta na rede para separar ou fiar algodão ou ainda se ocupa da confecção de redes e tipóias em teares instalados perto de sua rede. Na confecção da cerâmica, entretanto, ocupa o pátio em frente à sua casa, por ser uma atividade que requer sol e espaço.

As únicas atividades familiares que ocorrem no interior da casa são geralmente o descanso e as refeições tomadas individualmente por cada família nuclear dentro de sua habitação, perto do fogo.

Dominique T. Gallois in
Habitações Indígenas, 1983.

A aldeia Kayapó

Os Kayapó se consideram parte integrante de um mundo circular e vêem o processo do universo e da vida como cíclico, os ciclos do tempo ecológico e estrutural que determinam e acompanham a vida e as atividades humanas. No centro do pátio da aldeia se reúne o conselho dos homens e desenvolvem os rituais e a vida pública em geral. O símbolo do centro do mundo é o maracá, instrumento musical, redondo e em forma de cabeça, ao som do qual os índios cantam e dançam, seguindo um traçado circular e que acompanha a trajetória solar, desde o pôr-do-sol até o amanhecer. Dançando, os índios dizem que remontam o tempo até as origens míticas, recriando assim a energia necessária à continuidade e estabilidade do meio ambiente, dos recursos necessários à sobrevivência, à reprodução contínua da vida e das diferentes instituições sociais que garantem o equilíbrio indispensável à vida em comunidade. O espaço doméstico e feminino é constituído por um círculo de unidades residenciais, as casas, de onde pode-se observar a aldeia, mas não ser visto, um espaço privado, onde ninguém entra sem ser convidado, e onde se discutem e resolvem os assuntos privados da comunidade. As mulheres são também as guardiãs dos nomes e de todos os ornamentos que lhes pertencem por herança.

Na comunidade Kayapó, homens e mulheres desempenham suas atividades, independentes enquanto grupos, e espacialmente separados. A casa dos homens é o lugar onde estes se reúnem para discutir e preparar as suas tarefas cotidianas; é também o local onde fabricam os seus artefatos e a parafernália ritual. As mulheres por sua vez, agrupadas em uma sociedade de mulheres, ocupam durante as suas conversas e suas atividades de pintura corporal coletiva, um espaço específico, o alpendre da casa da esposa do chefe, onde se dedicam exclusivamente, a cada oito dias, a esta atividade.

Foto Lux B. Vidal



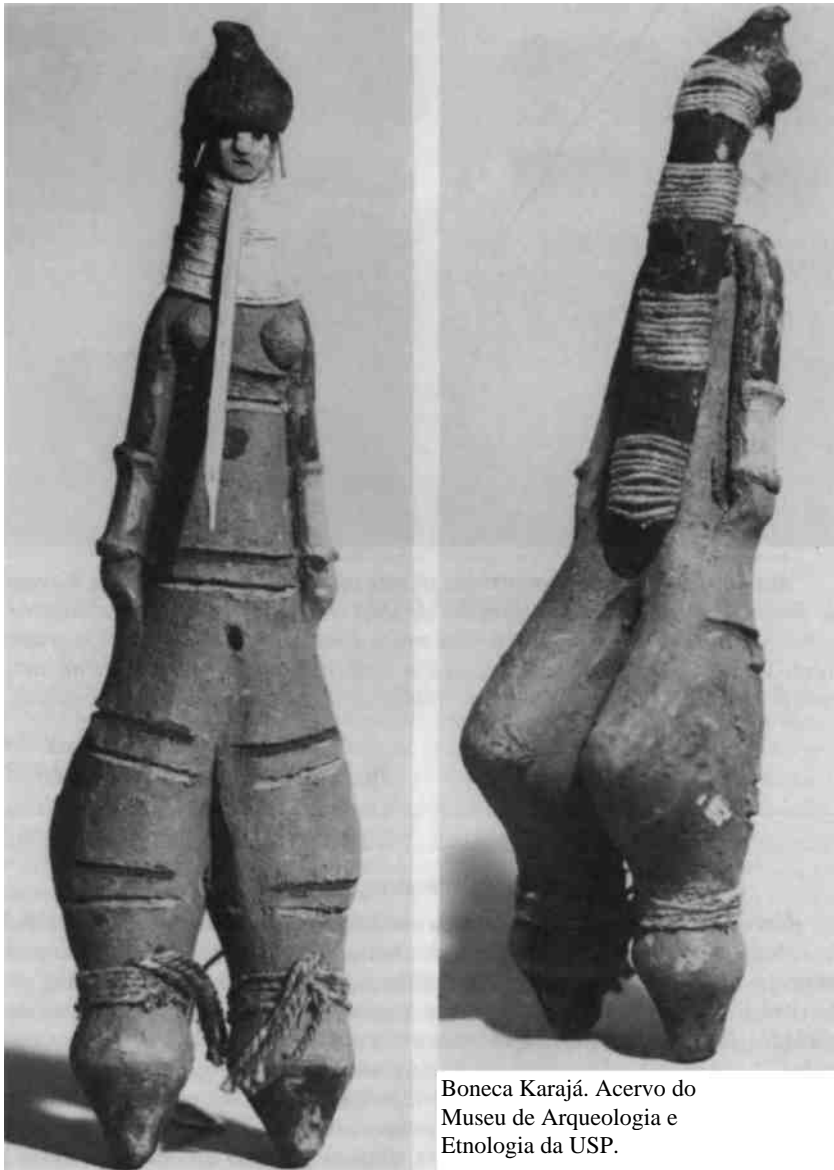
Apesar das mudanças ocorridas nestas últimas décadas entre os Kayapó do Brasil Central, devido às invasões de suas terras por parte de madeireiras, garimpeiros entre outros, e das reações muito diversificadas dos diferentes grupos frente às inovações, pouco mudou na sua visão de mundo, essencialmente articulada à estrutura da aldeia e dos múltiplos significados que dela emanam.

Lux B. Vidal *In*
Habitações indígenas, 1983.

Cerâmica

Um dos elementos de ação sobre a matéria de que o homem dispõe, excluída a habilidade das mãos e a força dos músculos, é o fogo. As técnicas com emprego de fogo estão na base da metalurgia e da cerâmica. A primeira era desconhecida dos índios brasileiros. A segunda está presente em todas as sociedades da floresta tropical e ausente entre a maioria dos habitantes dos cerrados. A ausência se deve, provavelmente, não à falta de argila ou à habilidade de modelá-la e sim à transumância determinada por uma economia sazonal, que obriga a grandes percursos a pé pelos cerrados, durante a estação seca, em busca de caça e produtos de coleta. Potes e panelas de barro, pesados e quebradiços, representariam um entrave para tais deslocamentos.

A modelagem do barro se faz universalmente, entre índios brasileiros, pela superposição de roletes de argila à mão livre. O tratamento interno e externo requer a ajuda de um implemento simples - pedaço de cuia, seixo rolado ou noz, para alisar as paredes. Com essa técnica elementar constróem potes, panelas, tigelas, urnas, com ou sem apêndices modeladas, de uma harmonia admirável.



Boneca Karajá. Acervo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.

O polimento da superfície ajuda a unir os roletes e dar um acabamento perfeito. A solidificação da argila exige que a peça seja submetida a cocção sob alta temperatura. Havendo um bom controle do fogo obtém-se um esfumaçado que produz um negro uniforme; ou uma oxidação que confere ao barro cor ocre de várias tonalidades.

A produção da cerâmica atendeu a uma necessidade humana básica: a cocção de cereais e outros alimentos. Trata-se de uma tendência universal. Entretanto, cada grupo humano imprimiu a essa arte sua 'personalidade cultural'. Esta se expressa na diversificação da superfície e em algumas formas estereotipadas que permitem a qualquer especialista distinguir a cerâmica dos índios Kadiwéu, Asuríni, Waurá, Karajá, Parakanã, Kaxináwa. A um "estilo técnico" sobrepõe-se portanto um estilo étnico (Balfet, 1975:48).

(...)A cerâmica indígena mais conhecida atualmente no Brasil é a das oleiras Karajá, principalmente suas famosas "bonecas" ou litxokó, antigamente simples brinquedos de criança. Modeladas em barro cru representam, principalmente, a figura humana Karajá com seus atributos culturais típicos: a tatuagem de um círculo de baixo dos olhos, os brincos de rosetas de plumas, o labrete masculino e a tanga de embira feminina.

Com a intensificação dos contatos entre esses índios e agentes da sociedade nacional, as mulheres Karajá foram incentivadas a produzir os litxokó para a venda. Esse estímulo e a força da criatividade dessas ceramistas fez com que as bonecas ganhassem vida e movimento, retratando desde atividades cotidianas, como suas pescarias e a produção da mandioca, até os ritos de passagem, os sobrenaturais, as práticas funerárias, o parto. A produção para venda prejudicou, em certos casos, a qualidade da cerâmica Karajá, massificando-a, mas não interferiu em sua temática, estritamente cultural, mesmo porque o comprador da cidade busca nelas o exótico, o tribal (...) (Fénelon Costa, 1978 e s/d).

Berta Ribeiro in
Arte Indígena, Linguagem Visual, 1989.

Vemos, portanto, que através da história a arte indígena movimentou-se também entre os pólos da manutenção de sua especificidade, através da estabilidade de suas técnicas e estilos, e da mudança, que não leva, óbvia e necessariamente, ao fim de suas particularidades, já que, neste processo, os mecanismos da recriação, da resignificação, etc. estão em curso. *"Tal como [toda] a cultura, a arte primitiva, não obstante sua aparente estabilidade, é passível de transformações na medida em que o grupo sofre a influência de outros grupos indígenas ou da sociedade nacional circundante. Note-se a existência de processos de introdução de inovação por artistas individuais como fator de mudança e de expressão de novas situações históricas vivenciadas pelo grupo. No caso dos Karajá, a mudança é, como assinalamos, palpável. Ainda assim, trata-se de uma mudança criativa, tanto no que se refere à inovação técnica (cozimento das bonecas) quanto às formas (enriquecimento da temática expressa no barro). Sendo assim, as artistas Karajá adquiriram a liberdade da experimentação estética e da auto-expressão assim como da fantasia"* (Ribeiro, 1989:48), baseando, o exercício de criação nos padrões da arte de seu povo e buscando inspiração em cenas de sua vida cotidiana e ritual.

Assim como a experiência Karajá com a cerâmica revela processos de mudança em decorrência das vivências sociais e históricas de um povo e da criatividade individual, é também, preciso explicar porque muitas vezes costumes e/ou artefatos tradicionais perduram no tempo, alheios às mudanças. Os Kayapó, índios Jê do Brasil Central, nunca desenvolveram a cerâmica e, isto, apesar de estarem em contato permanente com os Karajá e grupos Tupi da região, que são grandes ceramistas. Os Kayapó gostam de alimentos assados no forno e não apreciam comida cozida na água.

Hoje, usam panelas de alumínio para carregar água ou para cozinhar um arroz ou macarrão, produtos comprados na cidade, mas as carnes, o peixe, a mandioca, o milho, o palmito e as abóboras, assim como os grandes bolos de farinha de mandioca recheados de carne e embrulhados em folhas de bananeira, são assados, diariamente, no grande forno de pedra, o *Ki*, situado atrás das casas na aldeia. Por que? Porque é muito prático e a comida fica muito saborosa. Nunca se inventou coisa melhor, e tão simples!

O *Ki* faz parte integrante da vida dos Kayapó e não se pode imaginar sua aldeia sem ele. A construção e manejo do forno são tarefas das mulheres. Especialmente, quando há muito alimento para assar, as mulheres se reúnem ali e, em comum, tratam do forno e das comidas. O forno comum, público, exerce também função social: o lugar do *Ki* é preferencial das mulheres, é a hora do bate-papo feminino, onde os homens são considerados como intrusos que não pertencem a esta esfera grupai.

O forno Kayapó funciona, basicamente, como um forno de carvoeiro. Prepara-se primeiro um braseiro e, ao mesmo tempo, esquentam-se dentro dele, uma série de pedras, lisas, arredondadas, tiradas do rio. Quando a brasa está boa e as pedras bem quentes, colocam-se as comidas. Estas são embrulhadas em folhas de bananeira ou sororoca para que os alimentos não se queimem, não tomem gosto de fumaça ou fiquem sujos de terra. Cada mulher coloca assim a comida preparada por ela e que é, quase sempre, o sustento do dia para a família. Por fim, sobre os embrulhos estende-se uma camada de folhas ou uma esteira velha e todo o aparato é em seguida coberto de terra. A brasa e as pedras quentes guisam as comidas que ali ficam como que enterradas, assando durante duas ou três horas.

Este exemplo vem mostrar como certos povos, sem prejuízo aparente, acharam desnecessário tornarem-se ceramistas.

Outro exemplo, diferente porém, pode nos fazer entender porque entre certos povos indígenas um certo tipo de objeto, e neste caso a cerâmica, é permanentemente produzido e altamente valorizado. Entre os índios Asurini do Xingu (Cf. Müller, 1992), as mulheres fabricam até hoje as suas belíssimas panelas de cerâmica, muito adornadas com uma grande variedade de desenhos.

Entre os Asurini, a arte cerâmica ultrapassa a função utilitária e decorativa, ocupando o lugar de uma manifestação intrinsecamente constitutiva da iden-

tidade tribal. A mulher Asurini, principal responsável pelas atividades agrícolas, base da economia do grupo, se ocupa também da transmissão de princípios e de noções fundamentais da cosmologia e da filosofia Asurini, através de representações visuais, os desenhos geométricos aplicados na pintura corporal e na decoração da cerâmica. Estes desenhos referem-se às esferas do sobrenatural, da natureza e da cultura. Forma e signos visuais representam, de maneira simbólica, o mundo como um todo. Na prática e nas concepções Asurini, os espíritos participam da vida cotidiana e os pajés os visitam durante os seus sonhos. Durante os rituais, os pajés usam, para representar estes espíritos, um boneco antropomorfo, o *taingawa* e que é também representado na cerâmica sob diversas formas geométricas. As mulheres fabricam ainda uma grande panela, a *Tauva rukaia* (Müller, 1992). É ao redor dela que se praticava a tatuagem dos guerreiros, que se celebram os ritos de iniciação dos jovens à idade adulta e ainda a celebração dos mortos. A cerâmica Asurini, resultado de um longo desenvolvimento e de uma tradição bem estabelecida, é depositária de significados sociais e religiosos que ela ajuda a preservar.

Trançado

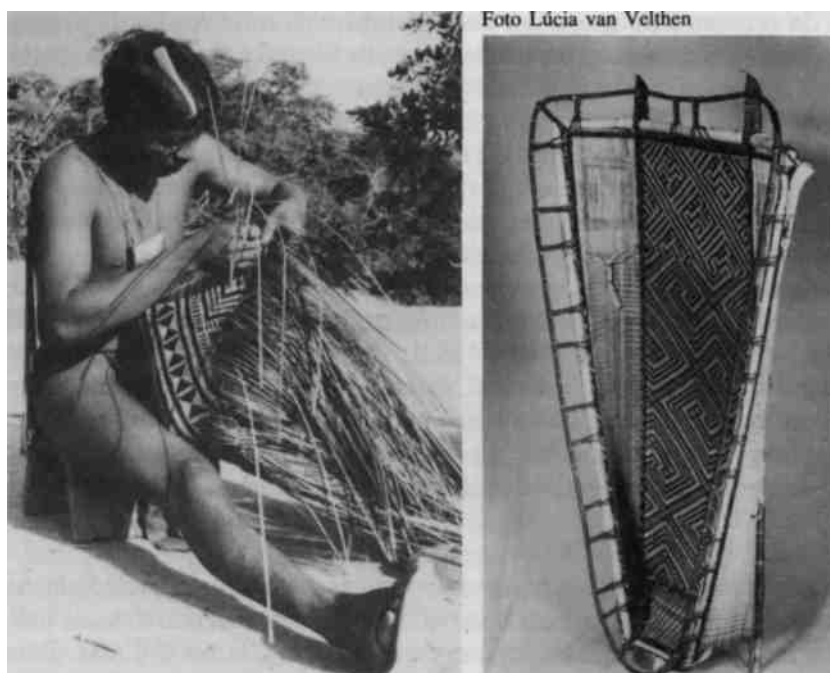
A Arte do trançado é uma das mais antigas manufaturas que a humanidade conhece e representa a mais diversificada das categorias artesanais indígenas no revelar adaptações ecológicas e expressões culturais distintas. Em sua elaboração, emprega grande variedade de matérias primas de origem vegetal que resulta em múltiplas formas e técnicas de entrançamento. Dizem, e com razão, que as sociedades indígenas do Brasil representariam a civilização da palha.

Para ilustrar a variedade de significados, técnicas e motivos existentes entre grupos indígenas da mesma região, baseamo-nos no estudo de Lúcia Van Velthem (1992) onde se compara a cestaria dos índios Mundurukú do Sul do Pará com a cestaria dos Wayana do norte do Pará.

Cestaria Mundurukú e Wayana

Os Mundurukú falam uma língua Tupi, enquanto que os Wayana falam uma língua Karib. Tanto entre os Mundurukú quanto entre os Wayana, são os homens que fazem a cestaria. O cesto mais importante em ambos os grupos é o cesto cargueiro pintado, feito pelos homens para sua esposa e para suas filhas solteiras. Entre os primeiros, estes cestos são usados no transporte de produtos da roça, lenha, frutos silvestres e apetrechos familiares em viagem. Entre os segundos, o cesto serve para o transporte de redes e outras alfaias e, na aldeia, para carregar e guardar os beijús.

O cesto cargueiro Mundurukú se chama ituí e feito com palha de tucumã com reforço de cordéis de coroa e alça de envira. O cesto cargueiro dos Wayana se chama katari anon e feito de arumã, cipó, varetas e amarrações de coroa e



Tateo, índio Wayana, trança um cesto *poraxi*. Ao lado cesto cargueiro *Katari anon* de confecção masculina e utilização exclusivamente feminina.

algodão. A técnica usada para a fabricação do ituí é diferente da do katari anon, assim como é diferente a simbologia expressa nos desenhos que decoram os cestos.

Os ituí dos Mundurukú são todos semelhantes no que diz respeito à sua forma, o que os diferencia são os motivos decorativos e a alça de sustentação. Esses dois se complementam e falam do lugar do confeccionador e da usuária do cesto na sociedade Mundurukú. Os motivos decorativos são pintados com os dedos na parte externa por meio de tinta vermelha feita de urucum. O desenho usado é aquele que identifica o pintor como pertencendo a um dos trinta e nove clãs patrilineares que compõem a sociedade Mundurukú.

A alça, por outro lado, é feita pelas mulheres que usarão o cesto, usando uma entrecasca vermelha ou branca. Essa cor indica a metade exogâmica à qual a mulher pertence: ipakpökánye, vermelhosou iritiánye, brancos. Essas metades regulam os casamentos, sendo que a pessoa de uma metade tem que casar com uma pessoa da outra. O ituí de alça vermelha informa portanto que a dona pertence à metade vermelha e concomitantemente esclarece que seu marido pertence à metade branca, o que é confirmado pela pintura do cesto. Desta maneira os cestos cargueiros Mundurukú são uma clara expressão da organização social.

A cestaria Wayana também opera uma interessante síntese dos valores cruciais da cultura, embora não fale da organização social. A simbologia expressada nos motivos tecidos nos cestos das mulheres Wayana fala da cosmologia

deste grupo. O cesto cargueiro wayana, o katori anon, é considerado a mais laboriosa peça do repertório Wayana, tanto pela complexidade da decoração como pela multiplicidade dos arremates. Usado pelas mulheres nas viagens, o cesto acaba sendo um veículo ideal para demonstrar aos vizinhos o virtuosismo artesanal masculino.

A decoração do katori anon congrega múltiplos meios de expressão que operam juntos. Através de diferentes técnicas de trançado são expressos vários seres mitológicos dos tempos primevos. Estes seres podem ser evocados através da sua forma ou pelo motivos que decoram sua pele. A primeira forma decorativa reproduz elementos anatômicos de alguns seres primordiais, enquanto a segunda representa as pinturas corporais da anaconda sobrenatural, de cuja pele foram extraídos os motivos nos tempos primevos. Além de pertencerem todos à mesma anaconda sobrenatural, os motivos representam também outros seres sobrenaturais. Desta maneira um único cesto acaba contando em linguagem visual a história de combates cósmicos ancestrais, relembrando aos humanos que para conquistar a cultura e a paz é preciso transformar as forças perigosas do universo e da natureza, em forças domésticas capazes de produzir a vida. Para estes indígenas, tecer cestos é uma maneira de contar histórias e de pensar o sentido da vida.

Lúcia van Velthem in
índios no Brasil, 1992

Os instrumentos musicais

Para compreendermos o lugar e o significado dos instrumentos musicais para os povos indígenas, o mais adequado é recorrer ao testemunho de um etnomusicólogo há anos dedicado ao estudo antropológico da música, Anthony Seeger. Segundo Seeger (1986:174), a "*música - estruturas de som e tempo - é geralmente considerada pelos índios parte fundamental de sua vida e não apenas uma de suas opções (...) Os instrumentos musicais na América do Sul compartilham da importância da música. São tidos, freqüentemente, pelos nativos, como objetos que incorporam um poder identificado com diversas espécies de espíritos, seres ou grupos de pessoas (...) Os instrumentos musicais (...) empregam escassos recursos para obter uma ampla gama de sons. Utilizam em geral, a percussão ou a alteração da coluna de ar (como as flautas). São raros os exemplos aborígenes de instrumentos de corda, e poucos os tipos de tambor. A voz, geralmente não considerada com instrumento, constitui, provavelmente, a produção mais comum de música indígena. A música é uma faceta importante na vida social e os instrumentos musicais são parte importante da cultura material*". São, ademais, portadores muitas vezes de múltiplos significados. Ocupam lugar de destaque durante os rituais de iniciação, as curas xamanísticas e as cerimônias funerárias.

Como exemplo podemos citar mais uma vez o *maracá*, instrumento encontrado em todas as sociedades indígenas. O seu formato e função variam de acordo com o grupo. Entre os Tupi, por exemplo, ele é usado especial-

mente pelo pajé em qualquer ocasião em que seja preciso entrar em contato com os espíritos, para homenageá-los durante as grandes festividades comunitárias ou durante as sessões de curas.

Entre os Kayapó do Brasil Central, o maracá é fabricado com uma grande coité, de forma arredondada perfeita. Cada homem adulto possui o seu maracá que lhe é entregue, na casa dos homens, durante a sua iniciação. O maracá simboliza ao mesmo tempo uma cabeça e o centro da aldeia e deve ser tratado com o maior cuidado, como se fosse uma criança. Não pode nunca ser deixado no chão e depois do seu uso deve ser guardado na casa materna de um homem, segundo a tradição.

Como pode ser interpretado, o maracá representa o centro do universo, um microcosmo que simboliza tudo o que há de mais social e mais sagrado para os Kayapó. Em todas as danças ele é tocado, segundo certos ritmos, lentos ou muito rápidos, marcando o tempo na sua repetitiva linearidade ou em momentos culturalmente diferenciados como os cantos de caça, a dança dos maribondos, ou o confronto das máscaras com os espíritos dos animais da floresta.

Quando os índios querem abrir um acampamento ou uma nova aldeia, na floresta, eles penduram dois maracás no lugar que escolheram como centro do novo assentamento e depois abrem a clareira, construindo assim o pátio e o círculo de casas, tendo como referência um ponto central: os maracás, símbolos das dimensões sociais e cosmológicas.

Arte plumária

Plumária é um termo que designa artefatos confeccionados a partir de penas de aves e utilizadas sobretudo como adorno corporal pelos índios brasileiros. Os produtos da atividade plumária (...) foram os que mais impressionaram os europeus que aqui aportaram na época do Descobrimento. De fato, a arte plumária é uma das manifestações artísticas mais expressivas dos índios brasileiros (...) [Existem] trabalhos específicos sobre a arte plumária referentes aos índios Urubu-Kaapor, Bororó, Tukano, Kayapó, Wayana, Kayabi, Wai-Wai e do Alto Xingu, que abordaram aspectos técnicos, estilísticos e de significados sócio-cultural.

Na confecção de artefatos plumários, a matéria-prima é basicamente a mesma para todos os grupos tribais brasileiros. Contudo, muitas tribos desenvolveram estilos próprios, caracterizados por atributos peculiares como forma, associação de materiais, combinação de cores, procedimento técnico, o que nos permite identificar a sua proveniência com bastante precisão (...)

No Brasil indígena verificam-se pelo menos dois grandes estilos plumários. O primeiro congrega penas longas associadas a suportes rígidos que conferem um aspecto grandioso e monumental ao artefato. Neste grupo estão incluídos os Bororó, Karajá, Tapirapé, Kayapó, Tiryó, Aparai e Wai-Wai, entre outros. O segundo caracteriza-se por diminutas penas dispostas com requinte em suportes flexíveis de aspecto primoroso e delicado. Seus mais legítimos representantes são os Munduruku, os Urubu-Kaapor e outros grupos Tupi. Ainda alguns

grupos comporiam um terceiro estilo, como os Tukano, já que seus adornos

Foto Luís Donisete B. Grupioni



são dotados de qualidades das duas grandes divisões.

Os adornos plumários não servem apenas para enfeitar o corpo, e o elemento plumário aplicado a outras superfícies, como armas, instrumentos musicais, máscaras, não pode ser visto como atributo meramente decorativo. Eles podem ser considerados verdadeiros códigos, que transmitem, numa linguagem não verbal, mensagens sobre sexo, idade, filiação clânica, posição social, importância cerimonial, cargo político e grau de prestígio de seus portadores. Além de enfeites, portanto, são símbolos e, por isso, usados nos ritos e cerimônias, campo simbólico por excelência das culturas humanas. Entre os Kaxinawa, por exemplo, há uma ligação entre liderança política e excelência estética e entre os Bororó há uma íntima associação entre certos artefatos plumários e a morte: um tipo de diadema de cabeça e um tipo de instrumento musical de sopro são especialmente feitos para representar os mortos.

Sônia Dorta e Lúcia van Velthem in
Arte Plumária do Brasil, 1982.

Plumária Kayapó

A ornamentação do corpo é uma das características mais originais da cultura Kayapó. Podemos afirmar que entre estes indígenas, que ocupam um vasto território no Estado do Pará, a ornamentação do corpo confere ao indivíduo o status de ser humano em contraposição aos outros seres vivos da floresta e especialmente de Kayapó em contraposição a outros grupos indígenas que habitam a mesma região. O ser Kayapó é de uma certa forma aparecer adequadamente pintado e ornamentado segundo os padrões tradicionais próprios a estas comunidades.

Em uma sociedade onde a divisão entre os sexos se apresenta de forma tão nítida, seja nas formas de residência ou de trabalho, observamos a existência desta mesma divisão com relação às atividades estéticas. As duas formas mais expressivas de produção artística entre os Kayapó são, de um lado, a pintura corporal, atividade exclusivamente feminina, e a confecção de ornamentos de plumária, tarefa que cabe aos indivíduos de sexo masculino. A pintura corporal é uma atividade cotidiana, executada nas casas, domínio das mulheres; a plumária, por sua vez está ligada à vida ritual e é executada na casa dos homens, espaço exclusivamente masculino. A plumária Kayapó é extremamente variada; além dos grandes cocares, testeiras e diademas, usam penas na confecção de braçadeiras, pulseiras, bandoleiras, ornamentos dorsais e flechas. Colam também penugem de diversos coloridos em buzinhas, maracás e no próprio corpo. O uso de penugem branca de urubu-rei colada no cabelo é um adorno típico destes grupos. É interessante observar que o mesmo ornamento varia em forma e tamanho de um grupo Kayapó a outro, tornando possível a identificação dos diferentes subgrupos Kayapó através dos ornamentos de plumária. Isto nos mostra como, apesar de possuírem uma tradição artística comum, cada grupo evoluiu ao longo de orientações estéticas próprias, sendo que a criatividade de um artesão anônimo levou a novas expressões artísticas.

Nas suas caçadas e andanças cotidianas pela floresta, os homens procuram as aves, cujas penas, adequadamente escolhidas e separadas, são amarradas com cordões de fibra e guardadas em seguida em um estojo de bambu, que sempre carregam, o potik-pú. Na ocasião da confecção de qualquer ornamento, o artesão possui, à sua disposição, uma grande variedade de matéria-prima, cada tipo de pena se adequando ao objeto a ser confeccionado.

A plumária Kayapó é usada essencialmente durante os grandes rituais de nomeação e iniciação masculina, no casamento, na esteira e na paramentação do morto durante os ritos funerários, de modo geral, os enfeites de pena se relacionam com a vida cerimonial em oposição ao cotidiano, quando prevalece a pintura corporal como único adorno do corpo.

*Alguns ornamentos, como o grande diadema **krokrok ti**, possuem denso significado simbólico. Entre os Kayapó-Xikrin do rio Catete, por exemplo, ele pode representar um olho, sendo as penas as pestanas, ou representar, em outro contexto, o sol, passando as penas a representar os raios. Mas simboliza, antes de mais nada, a forma circular de uma aldeia onde as penas azuis, centrais, representam a praça, o lugar masculino e ritual por excelência, a fileira de penas vermelhas, a periferia, as casas, o mundo doméstico e das mulheres,*

e as penugens brancas, amarradas nas pontas, a floresta, fechando assim o

Foto Lux B. Vidal



mundo deste pequeno grupo Xikrin que durante milênios se adaptou, viveu e se reproduziu no coração da floresta amazônica, criando suas próprias formas de expressão artística, sempre as mesmas, porém sempre renovadas.

Lux B. Vidal in
Arte Plumária do Brasil, 1982.

Os brinquedos

Todos os povos fazem brinquedos para as crianças. Na maioria das vezes são miniaturas de objetos de uso cotidiano, como um cesto pequeno, ou um arco e flecha de tamanho reduzido. Objetos rituais geralmente não são reproduzidos como brinquedos porque pertencem ao mundo dos adultos. Mas os índios fabricam para seus filhos uma grande variedade de dobraduras de palha ou de animais como macacos, sapos, tamanduás, etc... As meninas gostam de brincar de boneca, feita com sabugo de milho ou qualquer outro material adequado e que elas carregam em pequenas tipóias de envira. Hoje, quando os seus pais vão à cidade elas pedem bonecas de plástico. As meninas Kayapó quando recebem este tipo de presente em seguida pintam a boneca com tinta de jenipapo (a mesma utilizada por suas mães na pintura corporal cotidiana dos adultos e das crianças Kayapó) com os desenhos adequados, colocando-a numa pequena rede para dormir. Os meninos, habituados a ver aviões e helicópteros sobrevoarem ou descerem nas aldeias, fabricam os seus próprios brinquedos com madeira e palha. Na cidade, eles pedem bolas para jogar futebol e que veio substituir a antiga peteca feita com palhas secas de milho.

Mudança cultural e artesanato para comercialização

Este aspecto da produção de artefatos e arte indígenas é hoje um dos mais polêmicos e complicados. Se a cultura se constitui de uma série de formas que surpreendem a determinadas circunstâncias históricas, o desafio é saber se as comunidades indígenas poderão por si mesmas ir assumindo e gerando as mudanças e se possuirão condições de dar respostas as novas circunstâncias.

Berta Ribeiro, em um artigo intitulado "Artesanato Indígena: para que, para quem?" (1983), também aborda este aspecto e se pergunta: qual pode ser para o indígena, a vantagem de comercializar sua arte, visto que geralmente recebem preços irrisórios e que a demanda do mercado pode processar a queda de qualidade de seus produtos? Por outro lado, pode a venda de artesanato alimentar o orgulho destes povos pelas suas atividades tradicionais e pela sua identidade étnica?

Segundo esta autora, a venda do artesanato indígena pode ter resultados negativos ou positivos para os próprios índios, na delicada relação entre produção artesanal para dentro e produção artesanal para fora.

Como visto acima, mas não custa repetir, o artesanato indígena tem seu significado social, estético, ritual religioso e educativo-socializador bem específico dentro do grupo que o faz. As vezes certos objetos são itens de troca entre vários grupos indígenas vizinhos. Outros objetos podem ter um significado sagrado intimamente ligado ao uso ritual como, por exemplo, o maracá ou certas máscaras feitas no Alto Xingu e no Alto Rio Negro. A venda deste tipo de objetos pode afetar diretamente o sistema interno de significação dos objetos e das relações que expressam.

Outro problema ligado à venda de artesanato de alto valor cultural para o povo que o produz diz respeito à escassez da matéria-prima. Colares de caramujo ou dentes de onça e cocares feitos das penas de pássaros raros são muito desejados pelos compradores da cidade, mas podem acabar logo com a presença dos animais que fornecem esta matéria-prima. Isso pode ter como consequência que, mesmo para o uso interno, esses itens de crucial importância cultural comecem a faltar.

Fabricar artesanato para a venda substitui objetos únicos por objetos feitos em série, feitos para vender por preço barato, o que pode provocar uma grande perda de qualidade. A venda de artesanato, no entanto, pode também ser positiva para o grupo indígena. Um bom exemplo são os Karajá da ilha do Bananal. As mulheres, como visto acima, costumavam fazer bonecos em argila para suas crianças brincarem e essas bonecas chamaram a atenção de visitantes que pediam para comprá-las. Isto deu início a um intenso comércio, o que significou uma vantagem financeira para o grupo, assim como uma valorização desta atividade. Estimulou, ainda, a criação de novas formas e temas criativos dentro do estilo específico das bonecas Karajá.

Para que a venda do artesanato possa se reverter num sucesso para os próprios índios, cabe ressaltar (Cf. B. Ribeiro, *op. cit.*) que: (1) a comercializa-

ção precisa ser feita por eles, para que eles possam receber bons preços para seus produtos; (2) deve-se evitar a todo custo a venda de objetos sagrados e de objetos que fazem uso de recursos materiais escassos, com risco de desaparecer; (3) deve-se tentar manter a qualidade estética dos produtos e suas características específicas.

Neste caso, a venda de artesanato pode ajudar na valorização e autovalorização étnica dos povos indígenas e ajudar na obtenção de recursos necessários para novas necessidades, especialmente para as mulheres e seus filhos.



Foto
Luís

Mulher Zo'é confeccionando uma rede de entrecasca de castanheira.

Donisete B. Grupioni

Cultura material e sociedade brasileira

O legado indígena, no que se refere a artefatos, foi de suma importância para a sobrevivência da sociedade brasileira nos primeiros anos do descobrimento e durante toda a época colonial. A bibliografia é bastante vasta a este respeito, mas nada melhor do que transcrever um trecho da obra de Sérgio Buarque de Holanda, *Caminhos e Fronteiras*, quando o autor revela a importância da rede na capitania de São Paulo no século dezesseis até hoje: *"Ao visitar pela segunda vez a capitania de São Paulo, tendo entrado pelo Registro da Mantiqueira, Saint-Hilaire impressionou-se com a presença de redes de dormir ou descansar em quase todas as habitações que orlavam o caminho. O apego a esse móvel (...) pareceu-lhe dos característicos notáveis da gente paulista, denunciando pronunciada influência dos índios outrora numerosos na região."*

(...) É sabido que o europeu recém-chegado ao Brasil aceitou o costume indígena sem relutância, e há razão para crer que, nos primeiros tempos, esses leitões maneáveis e portáteis constituiriam objeto de ativo intercâmbio com os naturais da terra.

(...) Com as peças de serviço gentio da terra - tamoio, tupiniquim, tupinaen, carijó...- introduziram-se também, nas casas paulistas, as cunhas tecedeiras. E, com elas, os teares de tecer rede, onde a tradição indígena, pouco modificada neste caso, pela influência das técnicas adventícias, tem permanecido até nossos dias.

(...) A importância que a rede assume para nossa população colonial prende-se, de algum modo, a própria modalidade dessa população. Em contraste com a cama e mesmo com o simples catre de madeira, trastes sedentários por natureza, e que simbolizam o repouso e a reclusão doméstica, ela pertence tanto ao recesso do lar quanto ao tumulto da praça pública, à morada da vila como ao sertão remoto e rude.

(...) O fato é que as redes - redes de dormir ou de transportar - são peças obrigatórias em todos os antigos inventários feitos no sertão" (1994:245-47).

Possibilidades de trabalhos pedagógicos

Apresentar um conjunto de objetos artesanais aos alunos e pedir que eles os identifiquem, descrevam. Num segundo momento pedir que pesquisem sobre a matéria-prima utilizada, as técnicas de confecção, quem faz o objeto, quem o usa, a sua função, o seu significado; se o objeto é decorado, definir o tipo de decoração, o seu significado, o simbolismo das cores, os aspectos estéticos (isto é: não utilitários), o estilo tribal e/ou o estilo de um artesão particular. O respeito ao artesão e ao objeto perfeitamente elaborados, segundo critérios estabelecidos. As diferenças de estilo entre sub-grupos da mesma tribo. Se o uso do objeto é cotidiano, ritual ou para comercialização.

Outra possibilidade são as visitas a museus onde existam coleções etnográfica em exposição. Infelizmente, no Brasil, a museologia referente aos povos indígenas nunca foi devidamente apoiada, nem pelos sucessivos governos, nem pelas universidades. Os dois grandes projetos de museus, um em Brasília e outro no campus da Universidade de São Paulo, infelizmente nunca chegaram a se caracterizar, apesar de muitas promessas. Fica assim uma lacuna lamentável, especialmente grave frente a considerável produção de artefatos e manifestações artísticas indígenas no Brasil. Sendo assim, muitos objetos são encontrados em coleções dispersas e mal documentadas ou são simplesmente vendidas a colecionadores, lojas da FUNAI e turistas.

O Museu mais organizado é sem dúvida o Museu Paraense Emílio Goeldi, em Belém. Há também o Museu do Índio no Rio de Janeiro e acervos importantes no Museu Nacional do Rio de Janeiro e no Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) da USP em São Paulo, assim como, no Museu Dom Bosco em Campo Grande, entre outros.

Dentro deste quadro entristecedor, entretanto, vem surgindo algumas experiências renovadoras como, por exemplo, a criação do Museu Magütá, fundado em 1988 em Benjamin Constant, Amazonas, pelos próprios índios Tikuna do Alto Solimões com o apoio da antropóloga Jussara Grüber e que já se transformou num centro importante de documentação e pesquisa, apoiando, ainda, projetos nas áreas de educação, saúde e meio ambiente, além das exposições do acervo. Os Tikuna são conhecidos pelos seus belíssimos desenhos de cores exuberantes: os **turiris**, aplicado em entrecascas de árvores, tradicionalmente usadas na confecção das máscaras rituais. Além de continuarem produzindo as máscaras, os **turiris**, verdadeiros painéis decorativos, são produzidos com fins estritamente comerciais.

Bibliografia

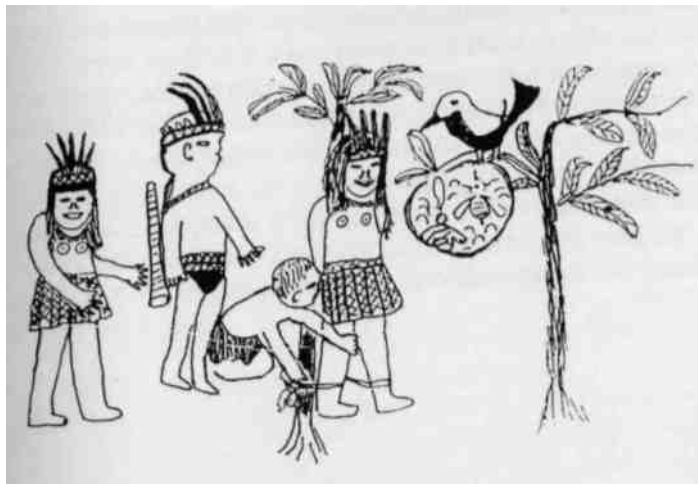
- COELHO, Vera P. (Org.) - *Karl Von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu*. São Paulo, EDUSP/FAPESP, 1993.
- DORTA, Sônia F. & VELTHEM, Lúcia H. van - "Arte Plumária" In *Arte Plumária do Brasil*. Catálogo da 17 a. Bienal de São Paulo, São Paulo, 1982.
- FRIKEL, Protásio - *Os Xikrin, Equipamentos e técnicas de Subsistência*. Belém, Pará, MPEG, Publicações Avulsas no. 7, 1968.
- GALLOIS, Dominique - "A Casa Waiãpi" In CAYUBI NOVAES, Sylvia (Org.) - *Habitacões Indígenas*. São Paulo, Ed. Nobel/EDUSP, 1983.
- GRÜBER, Jussara G. - "Museu Magüta" In *Revista Piracema*. Ano 2, no. 2, Benjamin Constant, Funarte/MINC, 1994.
- HOLANDA, Sérgio Buarque - *Caminhos e Fronteiras*. São Paulo, Companhia das Letras, 3ª edição, São Paulo, 1994.
- LAGROU, Elsje M. - "Uma Etnografia da Cultura Kaxináwa: entre a cobra e o INCRA". Dissertação de mestrado, Florianópolis, UFSC, 1991.
- _____ - "Desenho, Imagem, Etnicidade Entre os Kaxináwa: na busca de uma teoria nativa da representação", projeto de doutoramento, São Paulo, USP, 1992.
- LEROI-GOURHAN, André - *Le Geste et la Parole*. (2 vols.), Paris, Ed. Albin Michel, 1964.
- NEWTON, Dolores - "Introdução - Cultura Material e História Cultural" In RIBEIRO, Berta G. - *Tecnologia Indígena - Suma Etnológica Brasileira*. Vol. 2, Petrópolis, Vozes/FINEP, 1986.
- MULLER, Regina Polo - *Os Asurini do Xingu: Arte e História*. Campinas, Editora da UNICAMP, 1990.
- OVERING, Joanna - "A Estética da Produção: o senso de comunidade entre os Cuebo e os Piaroa" In *Revista de Antropologia*. Vol. 34, 7-33, São Paulo, 1991.
- RIBEIRO, Berta G. - "Artesanato Indígena, para que? Para quem?" In *O Artesão Tradicional e Seu Papel na Sociedade Contemporânea*. Funarte, Instituto Nacional de Folclore, 1983.
- _____ - *A Arte Trançado dos índios do Brasil, um estudo Taxonômico*. Belém, MPEG/ Fundação Nacional de Arte/INF, 1985, 185 pp.
- (Coord.) - *Tecnologia Indígena - Suma Etnológica Brasileira*. Vol 2, Petrópolis, Vozes/FINEP, 1986.

- _____. (Coord.) - *Arte índia - Suma Etnológica Brasileira*. Vol 3, Petrópolis, Vozes/FINEP, 1986.
- _____. - *Dicionário do Artesanato Indígena*. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia Ltda, 1988.
- _____. - *Arte Indígena, Linguagem Visual*. São Paulo, Ed. Itatiaia Ltda/EDUSP, 1989. SEEGER, A. - *Os índios e Nós. Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*. Rio de Janeiro, Ed. Campus, 1980.
- _____. - "Novos Horizontes na Classificação dos Instrumentos Musicais" In RIBEIRO, Berta G. (Coord.) - *Arte Indígena - Suma Etnológica Brasileira*. Vol. 3, Petrópolis, Vozes/FINEP, 1986, pp. 173-187. SIQUEIRA JÚNIOR, Jaime G. - *Arte e Técnicas Kadiwéu*. São Paulo, SMC, 1992. VELTHEM, Lúcia van - "Equipamento Doméstico e de Trabalho" In RIBEIRO, Berta G. (Coord.) - *Tecnologia Indígena - Suma Etnológica Brasileira*. Vol. 2, Petrópolis, Vozes/FINEP, 1986, pp. 95-108.
- _____. - "Arte Indígena: referentes sociais e cosmológicas" In GRUPIONI, Luís D. B. (Org.) - *Índios no Brasil*. São Paulo, SMC, 1992. VIDAL, Lux B. - "A Plumária Kayapó" In *Arte Plumária no Brasil*, Catálogo do Museu Nacional de Antropologia do México e 17a. Bienal de São Paulo, São Paulo, 1982.
- _____. - "O Espaço Habitado entre os Kayapó-Xikrin (Jê) e os Parakanã (Tupi), do Médio Tocantins, Pará" In CAYUBI NOVAES, Sylvania (Org.) - *Habitações Indígenas*. São Paulo, Editora Nobel/EDUSP, 1983.
- _____. - "A Estética dos índios" In *Ciência Hoje*. SBPC, Vol. 4 no. 21, 1985.
- _____. (org.) - *Grafismo Indígena*. São Paulo, Studio Nobel/FAPESP/EDUSP, 1992. VIVEIROS DE CASTRO, E. - "A Fabricação do Corpo na Sociedade Xinguana In *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. São Paulo, 1987, pp. 31-41.

Parte IV

Recursos didáticos para professores

DESENHO TICUNA



Apresentação

Esta parte do livro tem por objetivo a apresentação de sugestões didáticas, estratégias pedagógicas e subsídios para a reflexão dos professores a quem este livro é dirigido. Três de seus capítulos (16, 17 e 18) trazem uma discussão que busca fornecer recursos conceituais e críticos capazes de estimular as escolas de 1? e 2? graus a uma aproximação com as pesquisas e debates em curso nas universidades no campo da História e da Antropologia. Explicitam, cada uma a seu modo e dentro de seu escopo específico, conceitos, pressupostos e posições que são o pano de fundo compartilhado pelos capítulos que compõem as partes precedentes deste livro. Através deles, pode-se perceber como a problemática dos povos indígenas diz respeito a todos nós e que, a partir de seu estudo tomado como um caso exemplar, podemos nos permitir a descoberta e a discussão de questões essenciais ao mundo contemporâneo e novas perspectivas para pensarmos o Brasil do passado e do presente e, por esta via, o Brasil que queremos no futuro.

Dois outros capítulos destinam-se diretamente ao uso pelos professores: o capítulo 19 discute os mecanismos de formação e consolidação dos preconceitos; sugere, criticamente, caminhos para sua superação nos livros didáticos e apresenta, além de uma bibliografia básica para o estudo da questão indígena, uma ampla relação de fontes de informação sobre sociedades e culturas indígenas no Brasil e os caminhos para o acesso até elas. O capítulo 20 é composto por estratégias diversificadas (e estimulantes!) para aproveitamento didático dos textos desta coletânea. Estão organizados segundo os graus de ensino e as faixas etárias dos alunos aos quais as imaginamos adequadas e se constituem, ao mesmo tempo, em apoio e um ponto de partida a ser utilizado, adaptado e transformado pela criatividade de professores e estudantes em cada caso. Todos os capítulos trazem, também, indicações bibliográficas para leitura posterior e aprofundamento do estudo sobre temas e questões específicas.

16

UM OLHAR SOBRE A PRESENÇA DAS POPULAÇÕES NATIVAS NA INVENÇÃO DO BRASIL

ANTÔNIO CARLOS DE SOUZA LIMA

Há alguns anos não é mais novidade o quanto a imagem dos *índios*, populações nativas ao território que hoje definimos como brasileiro, tem sido construída de modo simplificador e estereotipado, tanto pela historiografia mais tradicional, quanto pelos livros didáticos que a reproduzem. Para os antropólogos, formados necessariamente ao nível de pós-graduação, este é um dos pontos primeiros de um estudo de Etnologia ou da realidade brasileira em geral.

Organizações não-governamentais (ONGs) como a Comissão Pró-índio de São Paulo, grupos de estudo como o MARI/USP, dissertações de mestrado, matérias em jornais e boletins especializados etc, têm divulgado ao público mais amplo estas reflexões. Vieram a se juntar a livros como *índios do Brasil*, de Júlio César Melatti, e outros, que têm feito o repasse deste tipo de informação, sobretudo aos professores de 1ª e 2ª graus interessados em se aprofundar na matéria e fornecer dados conseqüentes aos seus alunos.

Se a crítica antropológica é mais antiga e mais contundente, mais recentemente os historiadores, por seu lado, investiram um grande esforço em refletir acerca do modo como a historiografia tratou essas e outras populações *brasileiras*. Num trabalho árduo procuraram pensar, em suas associações, sobre o conhecimento adquirido na graduação pelos futuros professores de ensino médio, o quanto os livros didáticos e grades curriculares têm contribuído para perpetuar um quadro de estereotipia inculcado desde o período colonial português.

Não quero retomar aqui o conjunto dessas pré-noções e seus conteúdos políticos, com os quais outros textos da coletânea dialogam, e sobre os quais existe alguma bibliografia. De modo geral, quero apenas dizer que um estudo histórico dessa construção imaginária está por ser feito e deveria ser enquadrado enquanto estudo do indigenismo¹.

No entanto, se o presente livro está sendo publicado, é porque ainda há muito espaço a ser coberto, um universo de questões a ser desvendado. O encontro de antropólogos, historiadores, educadores pode nos ajudar, a todos, a dar passos mais eficazes no sentido de cumprir mais amplamente as tarefas que dão sentido à investigação científica.

Meu trabalho pessoal de pesquisa tem se produzido a partir da demonstração de uma lacuna específica: a referente a estudos relativos às relações entre estruturas de poder estatizadas - desde as ações da Coroa portuguesa e da Igreja Católica no período colonial, até as do Estado nacional brasileiro, com o Serviço de Proteção aos Índios e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) - e populações indígenas². Esta ausência de reflexão e conhecimento organizado não se acha sinalizada com clareza no tipo de literatura sobre os indígenas que está mais facilmente à disposição dos educadores. Pelo contrário, algumas versões consagradas pela repetição são sempre apresentadas como definitivas.

Penso que essa literatura não é a "responsável pela ignorância" acerca do assunto, mas só reproduz pré-conceitos em muito oriundos da trajetória (social, política e intelectual) das disciplinas Antropologia e História no nosso país. É preciso, pois, lidar com estes esquemas de geração de conhecimento, tentar entendê-los, para abrir caminho a conteúdos às vezes já disponíveis enquanto produtos de pesquisa mas que nunca chegam às classes de aula.

A idéia principal deste texto é que há estruturas cognitivas profunda e longamente inculcadas na maneira de pensar a história brasileira que orientam a percepção, e permitem a reprodução, de um certo universo imaginário em que os indígenas permanecem como povos ausentes, imutáveis, dotados de essências a-históricas e objeto de preconceito: nunca saem dos primeiros capítulos dos livros didáticos; são, vaga e genericamente, referidos como *um dos componentes do povo* e da *nacionalidade* brasileiros, algumas vezes tidos como vítimas de uma terrível "injustiça histórica", *os verdadeiros senhores da terra*. Não surgem enquanto atores históricos concretos, dotados de trajeto próprio, participantes de guerras pelo controle de espaços geográficos específicos, inimigos, mas também muitas vezes aliados, beneficiários e instrumentos dos conquistadores, presentes até hoje em tudo o que se passa em muitas regiões do Brasil. Incapazes de se reelaborarem, eternos portadores de alguns

1. Para a forma como penso este estudo veja-se a *apresentação* de LIMA, 1992.

2. Veja LIMA, 1984; 1985; 1987; 1992.

mesmos "traços" que dariam a especificidade do Brasil, nele se diluiriam logo após a chegada do colonizador.

Na tentativa de contribuir para reverter estas noções, as referências bibliográficas citadas procuram fornecer ao leitor um outro quadro de reflexão, outros instrumentos para que possam elaborar conhecimentos gerais e específicos num quadro coerente (como se faz na preparação de uma aula). São textos, na sua maioria, acessíveis ao público em geral, quer pela consulta em bibliotecas, quer pela compra em livrarias. Seus conteúdos, como tentarei integrá-los aqui, são fundamentos importantes na crítica e reelaboração do modo pelo qual a historiografia reificou enquanto modelar uma certa visão da trajetória das sociedades mediterrâneas desde o neolítico. Tornou-a *típica*, inextinguível, provedora de parâmetros para qualquer explicação de especificidades históricas, permitindo sua transposição mecânica (mesmo quando em aparência criticada) para sociedades surgidas da conquista europeia sobre outros povos e partes do globo, em especial das Américas.

No caso brasileiro, a ideologia da mistura racial e do amálgama institucional tem obscurecido o fato essencialmente político, capaz de estruturar novas relações sociais, da(s) conquista(s) portuguesa(s) sobre os povos nativos à América. Desta afirmação deve-se reter que: **1) conquista** enquanto noção é uma modalidade de guerra, em que domínio sobre populações reduzidas pela força militar, suas terras, seus recursos naturais são apropriados num processo no qual a aliança com parte das populações habitantes dos espaços a serem incorporados, e todo um aparato que hoje chamaríamos de meios de comunicação, têm tanta ou mais importância que a violência física; 2) conquista não é somente guerra e destruição (violência aberta, portanto); mas implica em produção de novas relações/identidades sociais³, *isto é, também se apresenta como violência simbólica*; 3) no caso dos povos presentes na porção do continente invadida pelos portugueses, que desembocaria no Brasil, devemos falar no plural - em conquistas -, pois, ao contrário do México ou do Peru, onde os espanhóis lutaram contra estruturas de poder com um modo de centralização similar a algumas existentes no passado mediterrâneo, seus dispositivos políticos eram em sua maioria muito distintos.

Só nos últimos dez anos a pesquisa iniciou a recuperação de informações vitais para uma explicação histórica em que os jogos de forças, as guerras, os acordos, os signos etc, tivessem lugar. Sem se constituírem em uma nova tipologia mecanicamente aplicada, estes dados talvez possam restituir a carne e o sangue não só dos fatos do passado, mas também o sentido de orientação às lutas sociais que a investigação sócio-histórica tem pelo seu caráter de destruição e entendimento de "mitologias", perdida que está num certo colecionismo de curiosidades, predominante em muito do produzido pelas disciplinas

3. Veja OLIVEIRA F., 1988, para uma visão do contato interétnico enquanto fator de criação social, e não só de catástrofe.

sociais. Ultrapassar determinismos *apriori* é essencial para dar vez ao papel de desvendamento que o discurso sociológico pode ter; perceber as condições de produção anteriores de certas realidades sociais, muitas vezes esquecidas nas práticas do presente, é um modo de ação transformadora essencial, e assumir tal postura é estar engajado para além de lutas partidárias ou conjunturas específicas: é semear uma certa "descrença metódica" entre os alunos, fazendo-os sentir que nada é como já foi, que nem tudo caminhou para o mundo de agora e que, conseqüentemente, o futuro está literalmente em nossa capacidade de produzi-lo.

Se esta é uma postura política e metodológica capaz de suscitar a vontade de agir, de tentar e, ainda que a custo de uma pesada frustração, intervir na realidade social que integramos, é preciso ter claros a extensão e o embricamento dessa visão determinista, responsável pelo alijamento da ação humana nos títulos e tópicos mais simples que organizam nossa formação primária. Afinal, diz-se que o Brasil foi *descoberto* e não *conquistado*: nesta ótica transpõe-se um movimento em face da natureza (a descoberta) para um processo social (a conquista), retirando-se (e reiterando-se) um fator decisivo que torna um totalmente diferente do outro, isto é, a *violência física e simbólica*.⁴

Este tipo de abordagem tem seu alicerce numa certa matriz de percepção do domínio do econômico que foi adjetivada, em Antropologia, de formalista⁵. Aliada à visão evolucionista unilinear a qual, por mais criticada que tenha sido, impregna profundamente o ensino básico e que, combinada aos valores liberais-burgueses europeus, acaba por compor um conjunto de parâmetros ao pensamento que merece uma melhor atenção.

De meu ponto de vista, tais parâmetros compõem-se em estruturas definidoras dos quadros intelectuais de invenção de temas de pesquisa e de apropriação de conhecimentos inovadores. Estão para além dos fatos imediatos da não-absorção de informações mais recentes, geradas pela pesquisa histórico-antropológica contemporânea, por parte dos livros didáticos, dos *curricula*, dos cursos de formação de professores, do desestímulo ao exercício da pesquisa pelos docentes de 1^o e 2^o graus, realidades que se agravam com os baixos salários, a crise do sistema de ensino etc. Se todos estes elementos têm parcela de responsabilidade em sua permanência, não são seus determinantes.

Creio que elas estão relacionadas com certos valores específicos e básicos que foram "escolhidos" enquanto signos de uma nacionalidade que, como todas, é fruto de processos historicamente apreensíveis de *invenção*⁶: o Brasil é concebido enquanto uma *unidade social homogênea* cuja trajetória começa em 1500, tem um passo decisivo na independência política de Portugal⁷, e estaria concluída, no plano social, desde os alvares do século XX.

4. Veja TODOROV, 1988.

5. Para a diferença entre análises formalistas e substantivistas em Antropologia, veja GARCIA JR., 1984.

6. Veja HOBBSBAWN & RANGER, 1984 e ANDERSON, 1989.

7. É interessante notar que tais pontos, mesmo que muito criticados por professores mais conscientes, são

Isto é, sem dúvida, ilusório: se pararmos de ler o passado político brasileiro como naturalmente redundando em *um Estado* ligado a *uma nação* integrada; se pensarmos a fundo que o *hoje* é realidade em curso, que tudo é *processo*, *é luta* e *dever*, talvez assim seja possível restituir dois dados sem o que a presença indígena continuará despercebida, sombras de um remoto passado edênico do qual seríamos caudatários, segundo a supra-citada ideologia da *mistura raciafi* com a qual insistimos em nos explicar. Afinal, todo dia *era* dia de índio, não é?

Estado, nação e os índios

O primeiro dado diz respeito ao caráter de modelo que a *forma histórica Estado nacional* tem assumido em todas as áreas de investigação das Ciências Sociais. A crítica à construção da história da humanidade imbuída do ideário político liberal-burguês tem apontado para os danos da aplicação impensada da fórmula *um Estado = uma nação*. Podemos vê-la em autores tão diferentes como o sociólogo alemão Norbert Elias, o antropólogo Clifford Geertz ou o cientista político Norberto Bobbio⁹.

De Elias podemos retirar a idéia, muito frutífera para o caso brasileiro, de que deve-se pensar separadamente em *processos de formação do Estado*, por um lado, e de *construção da nação*, por outro. Isto significa perceber a existência de um grau de heterogeneidade para muito além da fusão de raças¹⁰. Admiti-lo implica pôr de lado uma "data" e um "fato" fundadores da nacionalidade, considerando-se que processos como estes são formas de integração de redes sociais (e de seus valores, signos, símbolos etc) muito distintas entre si, processos até hoje em curso e que *podem não redundar em Estados (mono)nacionais*: o recrudescimento das diferenças nacionais (ou étnicas, se quisermos) no leste europeu, ou no mundo em geral, demonstram ser a reflexão acerca da etnicidade, para além das ideologias universalistas, um elemento indispensável no entendimento da contemporaneidade. Afinal, porque estaríamos ouvindo hoje rumores separatistas no Sul do país, se todos os conflitos

paradas obrigatórias no ensino de História. Sem nenhum desprezo pelas grandes datas da historiografia oficial que produziu uma idéia de Estado nacional, quero sinalizar que, como no trajeto de um trem de metrô, as paradas sendo previsíveis, o destino é sempre e inexoravelmente um só: o mapa político-social do Brasil seria o de um todo do qual diferenças culturais - logo trajetos históricos distintos - estariam afastadas desde o final do período que se estende da regência até as primeiras décadas deste século. Toda a heterogeneidade existente e presente até hoje, dos indígenas aos imigrantes, base de uma possível sociedade plural, é apagada da consciência que adquirimos e transmitimos: o Brasil redonda de uma espécie de milagre ou de de vocação inata das três raças que, se misturando, nos dão origem.

8. Veja-se RAMOS, 1994.

9. Veja ELIAS, 1972; GEERTZ, 1991; e BOBBIO, MATTEUCCI & PASQUINO, 1992.

10. Preste atenção nos livros didáticos: é pouco reconhecida a dimensão cultural e histórica dos diversos povos componentes do Brasil. Ela fica perdida em uma visão raciológica que, mesmo quando criticada, continua orientando os esquemas expositivos. A diferença étnica é reduzida a traços culturais de subgrupos dos negros, perdendo-se o caráter sistêmico e mutável das tradições culturais, de escolha conjuntural de marcadores da diferença. Para alguns elementos importantes quanto a uma visão não-culturalista e museológica calcada em traços, veja SEYFERTH, 1984.

entre centralização e descentralização estivessem de fato encerrados com o período regencial? Muito do que moralmente se reprova na política brasileira (o clientelismo, a patronagem, a interveniência de relações de amizade e de parentesco no domínio da coisa pública, as práticas corruptas etc) está inscrito na lógica de manter íntegro um território cuja definição jurídica no plano internacional se deu antes de sua ocupação social e administrativa. Negociam-se valores, articulam-se redes sociais com bases econômicas e culturais tão diferenciadas (e conflitivas) quanto o empresariado paulista e os clãs políticos do Nordeste, como se existisse uma homogeneidade de interesses e costumes que se formaria por serem frações da classe dominante, pelo desejo de reproduzir certos privilégios. O grande negócio que tem sido o Brasil continua rendendo lucros para alguns, em detrimento de populações como as indígenas¹¹ autoconcebidas como no cruzamento entre suas histórias e cosmologias próprias e aquelas oficializadas como do Estado nacional brasileiro.

O texto de Geertz¹² nos remete para a necessidade de se pensar aspectos fundamentais quanto à questão indígena, sobretudo por demonstrar a inseparabilidade entre ação política e ação simbólica. Se nas sociedades ditas complexas a dimensão ritual do poder não tem expressão similar à das sociedades chamadas simples, o exercício da atividade política contemporânea não prescinde de instrumentos desta ordem, também guardando áreas míticas e sacralizadas. Temos nos modernos meios de comunicação de massa (do jornal às redes cibernéticas, passando pelo cinema e pela televisão), nas pesquisas de informação que acompanham processos eleitorais e decisórios de amplo porte (constituintes, revisões constitucionais, plebiscitos etc) elementos imprescindíveis da ação política. É necessário destacar que os *índios*, enquanto imagem idealizada pelo grande público, são presença quase permanente na mídia desde o início deste século, em associação freqüente com as notícias grandiosas de empreendimentos de ocupação territorial, numa espécie de elogio a um "bandeirantismo" sempre revivido.

Com estas observações quero destacar o papel moderno da mídia na (re)invenção permanente de tradições nacionais, além de enfatizar o quanto a ima-

11. Não apenas elas. Muitos grupos dotados de tradições independentes têm sido valorizados pela pesquisa mais recente (remanescentes de quilombos, populações imigrantes, habitantes de regiões fronteiriças etc) permitindo notar que esta história escrita enquanto oficial é capaz de dar conta de alguns fenômenos na trajetória do Brasil, mas deixa de lado contingentes importantes dos habitantes do país, cujas diferentes caminhos e tradições nos deixam entrever numerosas trilhas passadas, hoje aparentemente apagadas. A consequência prática é que, rumos em aparência surpreendentes (como os da antiga Jugoslávia, ou o das populações faveladas do Rio de Janeiro) tornam-se mais claros, mostram-se inscritos em linhas de desenvolvimento que se quis apagar mas foi impossível.

12. Trata-se do já citado estudo sobre o Estado na Ilha de Bali (GEERTZ, 1991), no qual o autor destaca o bias imputado pela associação 1 Estado= 1 nação na análise de sociedades não ocidentais, ou de outros períodos históricos do dito Ocidente. Geertz dá uma ênfase especial a um aspecto que na teoria política liberal burguesa foi extirpado da idéia de Estado nacional: a dimensão cerimonial do poder de Estado, os domínios mágicos da realeza, os vínculos clientelísticos em sua efetivação, os quais creio serem essenciais ao entendimento do exercício da política em nosso país. Afinal o desejo de uma salvação mágica de todos os imensos problemas que nos assolam não parecem ter se extinguido com a eleição/impeachment de Collor.

gem do *índio* é objeto de preocupação bastante forte por parte dos poderes públicos, ao ponto de motivarem a produção de livros¹³. Afinal, destruir as suas populações nativas parece ser uma das melhores provas apresentadas para o mundo "civilizado" (os norte-americanos e europeus) do "barbarismo" brasileiro. O cidadão comum, porém, oscila com frequência entre a constatação da iniquidade e da violência física que caracterizam o Brasil e a pergunta desconfiada quanto a se este "passado" nativo não é nosso principal obstáculo face ao futuro (junto com a "herança lusitana", é claro).

A forma como esta dúvida (completamente a-histórica de resto, e fundada na nossa intensa ignorância quanto à colonização das Américas), contida em muito do veiculado pela imprensa, é a pergunta: "mas não é muita terra para pouco índio?". Ela pode ser desdobrada em outras: não se atrasará o desenvolvimento e a *integração nacional* com a concessão (sic) de terras maiores do que os territórios de países europeus? Não estaremos agindo erradamente, descumprindo nossa missão de levar os nativos a evoluir? Muitos deles já não deixaram de ser índios, sendo uma espécie de espertalhões rurais (sic) querendo se beneficiar de uma lei absurda e ultrapassada?

Se outros artigos deste livro tratam de muitos aspectos dessas questões, cabe a mim ressaltar que os ideólogos mais recentes dessa visão do Brasil enquanto um todo único a se manter articulado a ferro e fogo são sem dúvidas os militares que passaram pela Escola Superior de Guerra e ocuparam certos postos durante a ditadura militar mais recente. Todavia é certo que estas idéias remontam ao passado colonial lusitano. De fato, a relação hectare/índio é uma invenção dos militares do ex-Conselho de Segurança Nacional e só a muito custo foi contida como orientadora dos ditames constitucionais em 1988¹⁴.

A presença indígena, sobretudo nas faixas de fronteira internacional, tem sido um espantinho invocado por certos setores das Forças Armadas e do Itamarati contra a definição de terras para populações nativas, historicamente empurradas para os confins do país. O argumento é que se estará lançando

13. Sobre o papel da imprensa no surgimento de Estados nacionais a partir de ex-colônias européias veja-se ANDERSON, 1989. Para o enorme poder da mídia na vida política brasileira, através da análise do caso Collor, veja LATTMAN-WELTMAN; CARNEIRO & RAMOS, 1994. BELTRÃO, 1980 e FARIA, 1981 são exemplos do quanto a imagem dos povos nativos é parte dos instrumentos de governar: tratam-se de livros produzidos ao longo de um período de ditadura militar, por quadros internos da FUNAI, especialmente voltados para o controle da informação. Trata-se de um bom alerta às virtualidades de uma recomendação que frequentemente cabe ao professor do ensino médio fazer: ler revistas e jornais. Sempre válida, a idéia deve ser relativizada, instruindo-se o jovem leitor no sentido de notar que os veículos da mídia, e não só a Rede Globo, são também - e sobretudo - atores políticos.

14. Sobre os militares no Brasil, embora exista uma vasta literatura, creio que pouco foi escrito no tocante à sua participação enquanto construtores do território brasileiro, ideólogos e implementadores de um processo de construção da nacionalidade - parte essencial dos dispositivos de formação de Estado - ou enquanto organização(ões) dotada(s) de valores singulares. São lacunas a serem preenchidas pela pesquisa futura. Alguma coisa está sinalizada em LIMA, 1990, para períodos mais recentes. FARAGE, 1991, PERRONE-MOISÉS, 1992 e CUNHA, 1992 mostram elementos para os períodos colonial e imperial. Sobre as terras indígenas na Constituinte de 1988, veja OLIVEIRA F, 1988, além do texto deste mesmo autor na presente coletânea. Veja-se também CEDI, 1991, para uma recuperação de todo o processo da Constituinte e dos anos de 1987 a 1990.

bases para a formação de futuros Estados independentes do brasileiro, para o separatismo e a fragmentação de nosso "gigante em berço esplêndido"; que isto é projeto de uma conspiração internacional articulando ONGs (em especial as ambientalistas), exploradores de minérios, Igrejas, os antropólogos e algumas lideranças indígenas. Não se trata de ser ingênuo e desconhecer que o papel das Forças Armadas na criação de Estados nacionais foi determinante, e que em qualquer lugar do mundo a guarda de fronteiras é atribuição militar. Destaque-se ainda serem as fronteiras amazônicas no Brasil hoje assediadas pelas redes de tráfico de drogas, estas sim Estados dentro de Estados, capazes de motivar interesses imperialistas em seu combate, face à ausência de investimento brasileiro. Tampouco é o caso de não vermos o quanto a pesquisa em engenharia genética tem se travestido, para melhor expropriar, em ambientalismo; nem de desconhecer que em muitas das Igrejas atuantes na região amazônica (as missões evangélicas, e não a católica como se tem usado acusar) parecem haver embutidos interesses de prospecção mineral; nem de desconhecer que, em outras eras, antropólogos já fizeram espionagem¹⁵.

Mas daí a imaginarmos que os nativos têm de, em troca da "proteção estatal", guardar os limites internacionais brasileiros, que devem ser militarmente preparados para isto, devendo esquecer que são histórica e culturalmente distintos da organização administrativa que aglutina estes limites num território único; daí a esquecermos que a Antropologia é o saber legítimo que o mundo europeu em sua expansão gerou como discurso/contra-discurso sobre a diferença social e cultural, hoje pugnando pela sua defesa; a pormos de lado que a Igreja Católica foi por tempos o único baluarte a se opor às ditaduras latino-americanas dos anos 70 e 80, que permitiu o início de processos de movimentação indígena de visibilidade nacional (até por ter sido o "braço" administrativo-simbólico da colonização européia por séculos), e transformar tais fatos em elementos de uma explicação persecutória, aí sim vai um longo trajeto.

Nesta trilha de "esquecimentos" os defensores de tais posições dão claras mostras de: 1) desconhecerem que Estado e nação não se confundem necessária e infalivelmente; 2) operarem sobre o mais ignorante (menos generoso e menos ético) registro do senso comum, imagens inculcadas desde a colonização as quais, oscilando da representação dos índios quer como atroztes (os inimigos), quer enquanto pobrezinhos necessitados de guias para adentrarem a civilização. Traduzindo, são seres temporários e despreparados, necessitados da tutela protetora dos aparelhos de Estado¹⁶.

15. OLIVEIRA F., 1990, apresenta a idéia do chamado Projeto Calha Norte, proposta militar de intervenção na região norte da calha do Solimões/Amazonas; e BECKER, 1990, faz uma exposição acessível e estimulante de aspectos geopolíticos da Amazônia brasileira.

16. O extremo oposto tem sido a defesa romântica dos nativos, na qual a ignorância, o juízo de valor, ainda que positivos e a favor dos índios, são igualmente comuns e nefastos por lidarem com imagens este-reotipadas que em nada conferem com a realidade indígena. Amíúde tal combinação acaba por supor que

Aqui devem ser ressaltadas *duas idéias* fundamentais à adequada transmissão da complexidade das relações entre povos nativos e estruturas estatuadas de poder, singularmente presentes também neste modo militar de ver a situação indígena. A *primeira* é a visão de Estado que domina os livros didáticos e muito do linguajar de classe de aula - das faculdades inclusive -, a qual tende a considerá-lo enquanto entidade quase material, sem conflitos, confundindo-se com a sua dimensão burocratizada, e com seu exercício de governo, e não enquanto relação social. *O Estado* (parente de *A Igreja, O partido, os trabalhadores* etc) passa a ser uma espécie de sujeito único, bom ou mau seja ele considerado: *o Estado é o tutor legal dos índios*, e nada mais se questiona. Se isto é verdade do ponto de vista jurídico (conjunto de automatismos intelectuais que ainda impregna muito do pensamento sociológico), em termos sociais isto não diz nada, não nos permite perceber as distintas redes sociais que, em disputa, ocupam, simultânea ou alternadamente, os aparelhos de governo, nem tampouco as práticas cotidianas de exercício de poder, as quais se perpetuam, por vezes, quando os melhores atores possíveis passam a ocupar as máquinas do Estado.

A *segunda* relaciona-se à necessidade, muitas vezes penosa, de nos despirmos de certas vaidades tão próprias à intelectualidade: é comum que a história das relações entre índios e aparelhos de governo seja confundida com a história das propostas de ação estatal na esfera indigenista. Esta, limitada em parte à dimensão imaginária, é muitas vezes representada como um debate de proporções amplificadas pela ótica do analista, que coloca os "intelectuais" (termo que designa realidades bem distintas ao longo do tempo) como os seus principais atores. Sendo um pouco irônico, posso dizer que por palavras e atos de discurso os índios seriam salvos e decisões políticas que passam por um amplo conjunto de relações e interesses seriam tomadas. Ora, de planos grandiosos, elaborados por figuras elegantes, a história oficial do Brasil está cheia, isto nada mais sendo que o modo positivista de se escrever a história sempre voltando à tona¹⁷. É interessante notar que, nesta visão, tanto para os "intelectuais" quanto para os "militares", são os mesmos os atores principais e as vias de controle sobre esta questão social envolvendo espaço e populações.

Se ultrapassarmos estes pontos e não cairmos na lógica tão facilmente introjetável da defesa da *soberania nacional*; se conseguirmos passar ao cidadão futuro o ideal de um país (unidade jurídico-administrativa) a ser reconhecido como o todo social heterogêneo que é, mas que venha a se manter articulado por relações de solidariedade democraticamente construídas, e não por mais um projeto autoritariamente imposto de nação; talvez assim seja possível cons-

o descompasso esteja menos nos erros de avaliação do defensor e mais numa degradação, contaminação ou na aculturação com o branco.

17. Para alguns aspectos da atividade específica dos positivistas ortodoxos na construção do imaginário político brasileiro, veja AZZI, 1980 e CARVALHO, 1990.

truir realmente uma federação e possa se provar que, na rota da formação de mega-blocos há que se enfatizar o direito às diferenças caso se queira evitar graves conflitos.

Condicionantes antropológicas de novas representações sobre os índios

O *segundo* dado que se deve restituir, para mudarmos os nortes de nossa percepção das relações entre estruturas estatais e povos indígenas, diz respeito ao próprio modo como a Antropologia percebeu por muitas décadas as populações não-ocidentais, sobretudo as nativas às Américas, maneira que impregnou também a produção historiográfica.

Relacionada em seu nascimento institucional à visão evolucionista unilinear dos povos não-europeus enquanto momentos distintos da trajetória da humanidade no Mediterrâneo, ligada aos museus de história natural e ao colecionismo de artefatos nativos enquanto modo de preservação dessas "reliquias", a Antropologia logo evoluiu para uma percepção sistêmica das sociedades indígenas¹⁸. Esta mudança, uma guinada importantíssima no sentido de se entender a diferença e a singularidade de formas distintas de existência social humana ao longo do espaço e do tempo, teria repercussões fundamentais para os nossos problemas.

Com uma certa licença da palavra, jogou-se fora não só a água e a criança mas também a bacia. Quero dizer que com a crítica do evolucionismo *pós-se de lado a idéia de evolução*, tipo de processo de mudança existente em geral, que nos autoriza a pensar em fenômenos da ordem da sociogênese¹⁹. A partir do fato da(s) conquista(s) (quando quer que elas tenham acontecido para os distintos povos indígenas envolvidos) a gênese de formas sociais nativas só pode ser logicamente concebida como em relação às formas do(s) conquistador(es), sobretudo às suas estruturas de poder. Esta complexa e assimétrica interação de grupos sociais, seus valores, costumes, modos de pensar e agir, produzem novas realidades sociais marcadas por maneiras de hierarquizar e construir o entendimento da realidade que nada têm de "mestiço", pois os fenômenos de ordem política são neles determinantes: se são novos não quer dizer que não haja um predomínio do mundo do conquistador, ainda que muitas vezes de maneira sutil e negociada, nem tampouco significa que se tenha total submissão das populações conquistadas. Muitas vezes o mesmo fato tem compreensões absolutamente distintas por parte dos agentes de governo, por parte de populações não-indígenas delas próximas espacialmente, ou por parte dos povos nativos envolvidos. Reduzi-los uns aos outros é esquecer que

18. Algumas idéias - bastante incipientes - sobre a trajetória da disciplina podem ser achadas em POIRIER, 1981 e em DA MATTA, 1981.

19. Creio que o raciocínio seja válido também para a idéia de difusão dirigida também à explicação da mudança social: com a crítica das interpretações difusionistas deixaram-se de lado os fenômenos de difusão, hoje retomados muitas vezes sob o signo dos estudos dos meios de comunicação. De forma mais geral, sobre os problemas da Antropologia no estudo do contato interétnico, veja OLIVEIRA F., 1988, capítulo 1.

a dominação é um fenômeno complexo onde se entrelaçam as relações de poder do conquistador sobre os nativos e as estratégias de luta por eles atualizadas contra seus opressores, de maneira muitas vezes inusitada e de difícil aceitação quando somos treinados com um tipo de lógica mais linear e previsível.

Este tipo de raciocínio, que nos abre portas novas de interpretação para nossa vida cotidiana, só é possível se deixarmos de recusar as historicidades indígenas, de ver que, conquanto percebendo e vivendo mudanças de modo diferenciado dos povos europeus que aqui aportaram, as populações nativas nunca estiveram paradas, estagnadas num tempo lendário intocável²⁰.

Juntando-se estes fragmentos de idéias com as apresentadas sobre a relação "Estado/índios" talvez possamos vislumbrar e integrar de maneira mais completa certos aspectos da história brasileira que têm passado pouco percebidos. Quero dizer explicitamente o quanto as trajetórias das populações nativas, apesar de pouco numerosas hoje e de relevantes em si mesmas, são importantíssimas para o entendimento de processos como a sociogênese dos aparelhos de poder de Estado em nosso país, ou para o adequado entendimento de "histórias locais". Quanto a este último ponto, deve-se destacar que temos ensinado/aprendido uma história e uma geografia pouco sensíveis aos fenômenos acontecidos simultaneamente em múltiplas escalas e múltiplos tempos, reificando o plano "nacional" (e nação neste caso são os grupos representados no governo) e a cronologia do Estado nação.

Objetivando: as forças presentes em uma dada região do chamado *Brasil* (a fronteira com a Colômbia no início do século, por exemplo) não são clones miniaturizados de outras em ação na capital da República, formadoras das redes de poder no governo; o mercado nacional de um produto (a borracha) pode ter pouquíssima relevância para explicar flutuações nos sistemas de trabalho locais, mas o mercado londrino poderia ter muita; os acontecimentos políticos da República podem não afetar em nada as redes de poder locais, mas um movimento messiânico indígena pode determinar significativas alterações. Ora, recuperar histórias próprias, localizadas, que não se reduzam ou repliquem os fatos de uma linha geral que no fundo só explica as montagens da administração pública brasileira é um expediente fundamental na luta por identidades próprias, processo muitas vezes entendido erradamente como o caminho do "separatismo". No fundo é a condição primeira para a adequada busca de soluções próprias para problemas singulares: afinal, não se pode entender o interior do Acre com critérios válidos somente para Curitiba.

Considerando-se tais pontos, e vendo-se que a narração de uma história nacional só se tem feito às custas de supressões, que uma história mais próxi-

20. Textos como os de Góes Neves neste volume nos apresentam a um universo de possibilidades sequer considerado no rol do que aprendemos do primário à graduação. São informações importantes para estimular o desejo de um conhecimento mais amplo e também um desejo de futuro diferente: afinal modos absolutamente distintos dos europeus existiram, o que no mínimo mostra a amplitude da experiência humana.

ma da trajetória das populações indígenas e de suas historicidades está ainda sendo feita, deve-se constatar que há um longo caminho a ser seguido antes de podermos ministrar conteúdos acerca do que chamamos *política indigenista*. Por isto optei neste texto não por apresentar minha interpretação das formas de ação do Estado republicano no Brasil frente aos índios, o que estudei ao longo dos últimos 13 anos, mas sim por destacar os impedimentos imbricados na formação de terceiro grau, os quais acabam sendo repassados para o ensino médio e primário.

Sabendo-se também que não será um mero somatório de histórias locais que dará uma história nacional, logo que será necessário rever em profundidade a visão de Brasil (Estado mono-nacional ou plural?) que temos e que queremos, o possível no momento, ao professor de 1º e 2º graus, ao se informar, é fazer uma espécie de auto-análise de sua formação e preconceitos, ultrapassando os limites de sua própria formação graduada. Este primeiro passo, aliado à leitura de algum do material citado neste e em outros textos deste volume abrirá mais caminho ao que me parece a maneira legítima de hoje ensinar conteúdos sociais sobre o Brasil (mesmo que saibamos que existem os *curricula* mínimos, o vestibular etc): gerar a inquietação por um saber menos totalizante em sua aparência e mais libertário em seus efeitos do que o encimado pelo Estado nacional, permitir o crescimento do desejo da diferença e a descrença nas verdades oficiais, conquanto sabendo-se que temos de lidar com elas, produzir elementos para consciências questionadoras. Com isto, tenho certeza, a médio prazo a história, a geografia e a sociologia do 1º e 2º graus estarão cheias de vozes nativas, e o estudo das relações entre indígenas e conquistadores não será periférico mas sim central para entendermos o que eles e nós somos hoje.

Bibliografia

- ANDERSON, Benedict - *Nação e consciência nacional*. São Paulo, Ática, 1989.
- AZZI, Rioldo - *A concepção da ordem social segundo o positivismo ortodoxo brasileiro*. São Paulo, Ed. Loyola, 1980.
- BECKER, Berta K. - *Amazônia*. São Paulo, Ática, 1990.
- BELTRÃO, Luiz - *O índio na imprensa brasileira*. Petrópolis, Vozes, 1980.
- BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola & PASQUINO, Gianfranco - *Dicionário de Política*. 4. ed., Brasília, Edunb, 1992.
- CARVALHO, José Murilo de - *A formação das almas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO - *Povos Indígenas no Brasil 87/88/89/90*. São Paulo, CEDI, 1991.
- CUNHA, Manuela Carneiro da - Política indigenista do século XIX. In: _____ (Org.) - *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura/Companhia das Letras/FAPESP, 1992.
- DA MATTA, Roberto A. - *Relativizando. Uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes, 1981.

- ELIAS, Norbert - "Processos de formação do Estado e de construção da nação" (Trad. Kenzo Paganelli) In INTERNATIONAL SOCIOLOGICAL ASSOCIATION - *Transactions of the seventh World Congress of Sociology*. Genebra, International Sociological Association, 1972.
- FARAGE, Nádia - *As muralhas dos sertões*. São Paulo, Paz & Terra/ANPOCS, 1991.
- FARIA, Gustavo de - *A verdade sobre o índio*. Rio de Janeiro, s/ed, 1981.
- GARCIA JR., Afrânio Raul - "Antropologia econômica" In SILVA, Benedito (org.) - *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, FGV/MEC, 1984.
- GEERTZ, Clifford - *Negara. O Estado teatro no século XIX*. Rio de Janeiro/Lisboa, Bertrand/DIFEL, 1991.
- HOBBSBAWN, Eric J. & RANGER, Terence - *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro, Paz & Terra, 1984.
- LATTMAN-WELTMAN, Fernando; CARNEIRO, José Alan Dias & RAMOS, Plínio de Abreu - *A imprensa faz e desfaz um presidente. O papel da imprensa na ascensão e queda do fenômeno Collor*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 1994.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza - "FUNAI" In *Dicionário histórico-biográfico brasileiro*. Rio de Janeiro, FGV, 1984.
- ____ - *Aos fetichistas, ordem e progresso: um estudo do campo indigenista no seu Estado de formação*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, MN/PPGAS, 1985.
- ____ - "Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade" In OLIVEIRA F., João Pacheco de (org.) - *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro/São Paulo, Editora da UFRJ/Marco Zero, 1987.
- ____ - "Indigenismo e geopolítica no Brasil" In *Antropologia & Indigenismo*, 1, 1990.
- ____ - *Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS/MN (no prelo pela Editora Vozes), 1992.
- OLIVEIRA F., João Pacheco de - *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. Brasília/São Paulo, CNPq/Marco Zero, 1988.
- ____ - "Segurança das fronteiras e o novo indigenismo" In *Antropologia & Indigenismo*, 1, 1990.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz - "índios livres e índios escravos" In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) - *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura/Companhia das Letras/FAPESP, 1992.
- POIRIER, Jean - *História da etnologia*. São Paulo, Cultrix, 1981.
- RAMOS, Jair de Souza. *O ponto da mistura*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/MN, 1994.
- SEYFERTH, Giralda - "Etnicidade; grupos étnicos; minorias" In SILVA, Benedito (org.) - *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, FGV/MEC, 1984.
- TODOROV, Tzvetan - *A conquista da América. A questão do Outro*. 2. ed. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

**Povo Maku
(Amazonas)**

Fotos Marcos Santilli









A ANTROPOLOGIA E O MUNDO CONTEMPORÂNEO: CULTURA E DIVERSIDADE

OMAR RIBEIRO THOMAZ

Este ensaio tem como objetivo apresentar ao leitor alguns conceitos da Antropologia - tais como cultura e etnocentrismo - bem como fornecer instrumental analítico básico para todo aquele interessado nas questões da cultura e da diversidade cultural no mundo contemporâneo. Procuramos, a partir de um grande número de exemplos, demonstrar como um conjunto de questões, que inicialmente se colocam quando temos como proposta dar conta das sociedades indígenas do Brasil, podem ser facilmente transportadas para a nossa própria sociedade ou para outros contextos em diferentes momentos históricos.

Uma definição de cultura

No passado ou no presente, nas mais diversas partes do globo, o homem nunca deixou de organizar-se em sociedade e de questionar-se sobre si e sobre o mundo que o rodeia. Uma áurea de mistério sempre rodeou os sítios arqueológicos das grandes civilizações do passado: relevos das pirâmides mesoamericanas, calendários dos povos do altiplano andino, hieróglifos encontrados nas famosas tumbas dos faraós do Egito... descobrimentos que têm estimulado a imaginação dos homens do presente, que colocam muitas questões em torno dos povos do passado mas que não deixam a menor dúvida no que se refere à sofisticação do seu pensamento, da sua visão de mundo e das suas manifestações estéticas e culturais.

Se recuamos ainda mais no tempo, nos deparamos com as pinturas rupestres de Altamira, no norte da Espanha: testemunha estética a partir da qual

não só podemos arriscar uma aproximação às técnicas materiais dos homens que há milhares de anos habitaram o norte de Península Ibérica, mas também tentar uma interpretação sobre sua forma de vida, o que comiam, o que temiam, como pensavam... Avançadas técnicas de laboratório possibilitam determinar não só há quanto tempo viveram estes povos, mas também a sua dieta alimentar e os utensílios por eles utilizados na caça ou na coleta.

Não precisamos recuar tanto no tempo, porém, para encontrar diferentes formas de organização social e manifestações culturais: nossos antepassados agiam e pensavam de forma muito diversa da nossa. Num passado não muito remoto, a situação da mulher no Brasil, por exemplo, era muito diferente da atual. Os costumes de muitas famílias da nossa oligarquia rural exigiam que os pais escolhessem aquele que desposaria a filha. Uma série de fatores influía na decisão dos pais: desde alianças antigas entre as famílias, obrigações recíprocas, promessas feitas, às vezes, antes do nascimento dos filhos, até questões como o dote e os interesses econômicos, contando muito pouco o desejo dos filhos. Hoje as coisas mudaram muito e, embora uma série de elementos de diferentes ordens interfira na escolha do parceiro, o desejo individual é representado pela coletividade como decisivo.

A diversidade das manifestações culturais se estende não só no tempo, mas também no espaço: se dirigimos o olhar para os diferentes continentes encontraremos costumes que nos parecerão, à luz dos nossos, curiosos e aberrantes. Assim como os povos falam diferentes línguas, expressam das formas mais diferenciadas os seus valores culturais. O nascimento de um filho ou uma filha será festejado de forma diferente se nos encontramos na cidade de São Paulo, num povoado fula da Guiné-Bissau ou entre os lapões do extremo norte europeu: a um mesmo fato aparente - o nascimento - diferentes culturas atribuem diversos significados perceptíveis através das suas manifestações.

No Brasil nos deparamos com uma riqueza cultural extraordinária: 200 povos indígenas falando mais de 180 línguas diferentes. Cada nação possuindo a sua maneira particular de ver o mundo, de organizar o espaço, construir a sua casa e marcar os momentos significativos da vida de uma pessoa. Longe de constituírem um todo homogêneo, os povos indígenas são marcados pelas particularidades culturais de cada grupo, embora haja uma série de características que os aproximem em contraposição à sociedade nacional.

A surpresa pode marcar um olhar mais cuidadoso para o interior da nossa própria sociedade: se comparamos o campo com o meio urbano nos daremos conta das diferenças existentes entre os seus habitantes. Falamos a mesma língua, porém com uma acentuada diferença tanto no que se refere ao vocabulário como ao sotaque, o que muitas vezes dificulta a comunicação entre o homem urbano e o rural. Noções como o tempo e o espaço são marcadamente diferenciadas: certamente a imensidão com a qual se depara o sertanejo ao enfrentar-se com a paisagem será marcante, da mesma forma que um habitante de uma cidade como São Paulo terá o seu horizonte nublado pelos arranha-céus e via-

duto. No campo, a relação com as estações do ano dá uma outra dimensão ao tempo: o sucesso na colheita, a época do plantio ou da procriação do gado são definidos pelos períodos de chuva ou seca, no caso de grande parte do Brasil, ou pelas estações do ano - outono, inverno, primavera, verão - no caso dos países frios e temperados. A proeminência das estações do ano cria no campo um outro calendário: temos as festas relacionadas com as colheitas ou com as chuvas que chegam após uma longa estiagem. Cidade ou sertão, a ação do homem está presente, construindo o espaço e carregando-o de significado.

A cidade contemporânea, por outro lado, longe de ser o lugar da homogeneidade cultural vem marcada pelo encontro - e pelo conflito - de diferentes grupos. As diferenças são fruto não só das desigualdades sociais - pois encontramos mais diferenças do que as divisões entre as classes. A religião pode ser um bom exemplo: um indivíduo ligado a uma Comunidade Eclesial de Base terá um estilo de vida e uma visão de mundo que virá marcada pela sua adscrição religiosa, e será profundamente diferente daquele ligado a um terreno de candomblé ou à Igreja Universal do Reino de Deus.

Após todos esses exemplos podemos arriscar uma definição da noção de cultura. Fenômeno unicamente humano, a cultura se refere à capacidade que os seres humanos têm de dar significado às suas ações e ao mundo que os rodeia. A cultura é compartilhada pelos indivíduos de um determinado grupo, não se referindo pois a um fenômeno individual; por outro lado, como já vimos, cada grupo de seres humanos, em diferentes épocas e lugares dá diferentes significados a coisas e passagens da vida aparentemente semelhantes. É o conceito de cultura que define o campo da Antropologia: compartilha com a Antropologia Biológica e com a Psicologia um mesmo objeto - o homem. Porém o enfoque da Antropologia é profundamente diferente: não está preocupada com as fases biológicas da evolução humana, nem com a constituição biológica do homem; tampouco fazem parte do campo de preocupações da Antropologia Cultural os processos individuais de constituição de significados. É evidente que os indivíduos dão significados próprios a períodos de sua vida que lhe são particulares, a diferentes acontecimentos, sentimentos ou angústias. O homem porém é um ser social, o que quer dizer que compartilha com outros homens formas de agir e de pensar. São estas formas de agir e de pensar - pensar sobre o mundo e sobre as próprias ações - que são compartilhadas por um dado agrupamento humano em qualquer época e qualquer lugar que constitui o objeto privilegiado da Antropologia.

Podemos entender a cultura como um código simbólico - código que possui uma dinâmica e uma coerência interna, é compartilhado pelos membros de uma dada sociedade ou grupo social, e que, mediante um procedimento antropológico, pode ser decifrado e traduzido para membros que não pertencem a este grupo. É importante lembrar que este código simbólico não é algo dado como, por exemplo, o código genético dos indivíduos. Diferente dos animais - onde o código genético desempenha um papel fundamental pois de-

fine em menor ou maior grau os seus comportamentos possíveis - o ser humano é incompleto: não recebemos como uma herança biológica as formas do nosso comportamento ou os significados que atribuímos às nossas ações ou ao mundo que nos rodeia. A cultura se refere pois à capacidade - e necessidade - que os seres humanos têm de aprender. Como afirma o antropólogo norte-americano Clifford Geertz: *'Não dirigido por padrões culturais - sistemas organizados de símbolos significantes - o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e de explosões emocionais, e sua experiência não teria praticamente qualquer forma. A cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da experiência humana, mas uma condição essencial para ela - a principal base de sua especificidade'* (Geertz, 1978: 58).

Não é possível pensarmos, portanto, numa natureza humana independente da cultura: diante de um homem sem cultura estaríamos diante de uma monstruosidade. Para sua existência, o homem depende de *"uma espécie de aprendizado: atingir conceitos, a apreensão e aplicação de sistemas específicos de significado simbólico"* (idem: 61).

Como qualquer código simbólico, a cultura tem seus segredos para aqueles que não a conhecem. No entanto, é possível chegar a conhecer uma cultura estranha: como um código, esta deve ser decifrada, decodificando as mensagens aparentemente truncadas, pouco racionais ou sem sentido. À Antropologia cabe, portanto, a interpretação dos diferentes códigos simbólicos que constituem as diversas culturas.

A diversidade cultural

"A diversidade das culturas humanas é, de fato no presente, de fato e também de direito no passado, muito maior e mais rica do que tudo aquilo que delas pudermos chegar a conhecer." (Lévi-Strauss, 1989: 331)

Como compreender, porém, as diferenças entre as culturas? Como agir diante de manifestações culturais tão díspares?

É importante lembrar que, a não ser em tempos muito remotos, a diversidade cultural tem acompanhado a própria história da humanidade. Parece ser constitutivo da própria humanidade um mecanismo diferenciador: quando um encontro entre duas sociedades parece gerar um resultado homogêneo, no interior desta mesma sociedade surgem diferenças significativas marcando fronteiras entre os grupos sociais¹. Por outro lado, sociedades que estão em contato

1. "Com efeito, o problema da diversidade não é levantado apenas a propósito de culturas encaradas em suas relações recíprocas; ele existe também no seio de cada sociedade, em todos os grupos que a constituem: castas, classes, meios profissionais ou confessionais etc. desenvolvem certas diferenças às quais cada grupo atribui uma importância extrema. Pode-se perguntar se esta diversificação interna não tende a aumentar quando a sociedade se torna, sob outros aspectos, mais volumosa e mais homogênea; este foi

há muito tempo mantêm com zelo os elementos significativos de sua identidade. Um bom exemplo pode ser o continente europeu. Lá nos deparamos com povos que há séculos convivem uns com os outros. O Império Romano, no seu período áureo, representou um elemento homogeneizador: o latim transformou-se na língua culta e num elemento de comunicação entre os sábios das mais diferentes partes do Império; os deuses romanos - que em grande parte provinham da antigüidade grega - povoaram o panteão dos povos da Península Ibérica e do Egito e, paralelamente, o panteão romano se enriquecia com os deuses dos povos conquistados. Tudo indicava que, naquele território - que fazia fronteira com os povos que os romanos denominavam de "bárbaros", do norte da Europa ou da Ásia - se gestava uma civilização que tendia à homogeneização e à monotonia. A fragmentação do Império foi mais longa do que sua queda política - 476 d.C., quando o último dos imperadores do Ocidente, Rômulo Augusto, foi deposto e um "bárbaro" assumiu o título de rei de Roma (cf. Burns, 1968: 244) -, começou antes e parece que não alcançou a consciência européia a não ser séculos depois; veio acompanhada, no entanto, da fragmentação entre as sociedades que se formavam, que culminou com as gestações dos diferentes Estados-nação.

À cristandade medieval, sucedeu-se um sem fim de Estados-nação que procurou dar conta da diversidade demarcando territórios, criando um corpo político e burocrático diferenciado, escolhendo uma língua específica - diferente do latim - que representasse a "nacionalidade"². Este processo foi fundamental para que, no século XIX, se elaborassem as grandes "histórias nacionais" que passaram a legitimar os discursos dos diferentes povos da Europa. Novas nações surgiam e reivindicavam aparelhos estatais próprios: assim, a Grécia se separa do Império Otomano, nasce a Bélgica, e se dá o processo de unificação da Alemanha e da Itália. Este processo culminará - tragicamente - com a 1ª Guerra Mundial, com o esfacelamento dos Impérios Austro-Húngaro, Turco e Russo e o conseqüente aparecimento de novos Estados-nação na Europa³.

Podemos elencar outros exemplos de processos marcados pela diferenciação e aparente fragmentação dos povos. O fim dos Impérios europeus na África e na Ásia representou não apenas o aparecimento de novos Estados, mas também conflitos entre os povos no interior das novas fronteiras: antigos grupos étnicos que se reafirmavam em novos contextos; novos grupos que surgiam no interior de uma sociedade cada vez mais complexa⁴.

talvez o caso da Índia antiga, com seu sistema de castas, tal como se desenvolveu em conseqüência do estabelecimento da hegemonia ariana" (Lévi-Strauss, 1989: 332).

2. Sobre este processo ver Anderson, 1989.

3. Sobre o aparecimento dos Estados-nação na Europa moderna, além do sugestivo livro de Benedict Anderson, deve ser consultada a obra do historiador inglês Eric Hobsbawn (1991).

4. Sobre a dinâmica das sociedades africanas que durante décadas permaneceram sob o jugo europeu cf. Balandier, 1993.

Parece que nos encontramos diante de um processo que vem acompanhando a humanidade desde sempre: se por um lado as sociedades humanas - com raras exceções - não estão completamente isoladas, por outro parece que o contato entre diferentes sociedades, ou a existência de grandes civilizações, vem sempre acompanhado de um processo de diversificação cultural. Como afirmou Claude Lévi-Strauss num texto que procura dar conta da diversidade cultural que caracteriza e caracterizou a humanidade: "*(...) ao lado das diferenças devidas ao isolamento, existem aquelas, também muito importantes, devidas à proximidade: desejo de se oporem, de se distinguirem, de serem elas mesmas. Muitos costumes nasceram, não de alguma necessidade interna ou acidente favorável, mas apenas da vontade de não permanecer atrasado em relação a um grupo vizinho, que submetia a normas precisas um domínio de pensamento ou de atividade cujas regras ainda não se havia pensado em editar. Por conseguinte, a diversidade das culturas humanas não nos deve levar a uma observação fragmentadora ou fragmentada. Ela é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem*"(Lévi-Strauss, 1989:333).

Fica claro, portanto, que a diversidade cultural e os mecanismos de diferenciação fazem parte da própria história das relações entre as diferentes sociedades humanas. No entanto, parece que a questão se coloca, na prática, de uma forma bastante conflitante.

O etnocentrismo e preconceito

A reação diante da alteridade faz parte da própria natureza das sociedades. Em diferentes épocas sociedades particulares reagiram de formas específicas diante do contato com uma cultura diversa à sua. Uma coisa porém caracteriza todas as sociedades humanas: o estranhamento diante dos costumes de outros povos, a avaliação de formas de vida distintas a partir dos elementos da nossa própria cultura. A este estranhamento chamamos *etnocentrismo*.

Por exemplo, todas as culturas definem o que os homens e as mulheres devem levar como vestimenta e adorno. Muitas vezes a cultura ocidental se negou a ver nas pinturas corporais ou em diferentes adornos e adereços dos grupos indígenas sul-americanos os correspondentes às nossas roupas, e criou-se a idéia de que o "índio" andaria pelado, o que, por outro lado, estaria "errado". Recentemente, com a onda ecológica, o que no passado fora condenado, passou a ser valorizado: a idéia que "o índio" andaria pelado e estaria mais próximo da natureza. Nada mais equivocado: o etnocentrismo não permite ver, por um lado, que o "índio" não existe como algo genérico, mas nas manifestações específicas de cada cultura - Bororó, Nambiquara, Guarani... - e por outro que o "índio" nem anda "pelado" nem está mais próximo da natureza. Os Zoé, índios Tupi do rio Cuminapanema (PA), por exemplo, utilizam botoques labiais; os homens, estojos penianos e as mulheres, tiaras e outros adornos sem os quais jamais apareceriam em público. São elementos que os diferenciam definitivamente dos animais e que marcam a sua vida em

sociedade, da mesma forma que o uso de roupas na nossa cultura.

Outro exemplo: vê-se com naturalidade que mulheres - e atualmente também os homens - furem as orelhas e usem brincos. Ninguém vê no ato de furar as orelhas um signo de barbárie e o uso de brincos é sinônimo de coquetaria para homens e mulheres. O uso de botoques labiais por diversos grupos indígenas do Brasil não foi, porém, apreciado da mesma forma: é difícil considerar bonitos os enfeites nasais ou labiais. Da mesma forma são vistos com estranheza os brincos que as indianas usam no nariz: não é o lugar "certo".

O etnocentrismo consiste, pois, em julgar como "certo" ou "errado", "feio" ou "bonito", "normal" ou "anormal" os comportamentos e as formas de ver o mundo dos outros povos a partir dos próprios padrões culturais. O etnocentrismo pode consistir numa desqualificação de práticas alienígenas mas também na própria negação da humanidade do outro.

É importante dizer, porém, que o etnocentrismo caracteriza, de diferentes formas, todos os povos. Como nos lembra Lévi-Strauss, ao lado dos sábios europeus que, diante da diversidade cultural evidente que se impôs ao Ocidente após o século das Grandes Navegações⁵, passaram a discutir a "humanidade" ou não dos povos encontrados, temos os próprios exóticos com convicções profundamente etnocêntricas: *"A humanidade cessa nas fronteiras da tribo, do grupo lingüístico, às vezes mesmo da aldeia; a tal ponto, que um grande número de populações ditas primitivas se autodesignam com um nome que significa 'os homens' (ou às vezes - digamo-lo com mais descrição? - os 'bons', os 'excelentes', 'os completos'), implicando assim que as outras tribos, grupos ou aldeias não participam das virtudes ou mesmo da natureza humana, mas são, quando muito, compostos de 'maus', 'malvados', 'macacos da terra' ou de 'ovos de piolho'. Chega-se freqüentemente a privar o estrangeiro deste último grau de realidade, fazendo dele um fantasma' ou uma 'aparição'* (Lévi-Strauss, 1989: 334).

O etnocentrismo exacerbado, assim como o humanismo radical, produziu frutos assustadores. Voltaremos a este ponto. Prossigamos com o alcance da noção de etnocentrismo.

No interior da nossa própria sociedade temos uma série de atitudes etnocêntricas. A intolerância religiosa pode ser um bom exemplo. O sacrifício animal no candomblé e em outras religiões afro-brasileiras tem sido considerado como sinônimo de barbárie por aqueles praticantes de outros credos: trata-se,

5. O período das Grandes Navegações e, sobretudo, a chegada de Colombo ao continente americano, colocou, com uma força antes jamais observada, a questão da diversidade cultural. Ao lado dos europeus que se questionavam se os habitantes do "novo continente" possuíam alma ou não, os diferentes grupos indígenas americanos reagiam com admiração diante daqueles indivíduos que vinham do Oriente e se perguntavam se se tratavam de homens ou de deuses. Em todo o caso, ambos duvidaram da humanidade plena do outro. Sobre a questão da alteridade e a descoberta da América a obra de Todorov (1988) não pode deixar de ser consultada.

simplesmente, de uma forma específica do homem entrar em contato com o divino, com os deuses - neste caso os orixás, cada qual com sua preferência no caso do sacrifício. Outras religiões pregam outras formas de contato com o divino e condenam as práticas do candomblé como "erradas" e "bárbaras" ou como "feitiçaria" a partir dos seus próprios preceitos religiosos.

O etnocentrismo se aproxima, portanto, do preconceito: na nossa própria sociedade existem práticas que sofrem um profundo preconceito de setores hegemônicos. Assim, o preconceito com relação às práticas religiosas afro-brasileiras está profundamente arraigado na sociedade brasileira por estas estarem associadas a um grupo tradicionalmente estigmatizado, os negros. Traídos para o Brasil como escravos, após a abolição, o coletivo afro-brasileiro se conformou como um dos contingentes mais desfavorecidos da sociedade brasileira. Expressões culturais como o samba, a capoeira e o candomblé foram, durante décadas, proibidas e perseguidas pela polícia (cf. Reis, 1993). No interior de um processo extremamente complexo, estas mesmas práticas, de formas diferenciadas, passaram a ser consideradas como "símbolos nacionais". O caso mais claro é o samba, que de música de "negros" passou a ser caracterizado como "música nacional". No entanto, as religiões afro-brasileiras ainda enfrentam um profundo preconceito de amplos setores da sociedade: por um lado, há aqueles que consideram o candomblé como uma "dança folclórica", negando-lhe como consequência o seu conteúdo religioso; por outro, há os que o caracterizam como uma "prática bárbara" ou "fruto da ignorância". Em ambos os casos se lhe nega o caráter religioso em pé de igualdade com outras práticas e crenças. Ora, tanto o candomblé como a umbanda são religiões extremamente complexas, com práticas rituais sofisticadas e um sistema mítico que - da mesma forma que a Bíblia - explica a origem do homem, suas relações com o mundo natural e sobre-natural. Os grupos que optam ou são formados no interior das religiões afro-brasileiras possuem o conhecimento de um código - que se expressa através da religião - desconhecido por outros setores da população. Como um código, expressão cultural de um determinado grupo, as diferentes religiões afro-brasileiras devem ser olhadas com respeito e merecem ser compreendidas e decifradas⁶.

Outras coletividades sofrem um profundo preconceito no interior da nossa sociedade. Questões de gênero, adscrição religiosa, raça ou opção sexual parecem orientar as práticas preconceituosas da sociedade contemporânea. O caso das mulheres pode ser exemplar. Coletivo que historicamente sofria uma situação de desigualdade, sua entrada progressiva no mercado de trabalho, o seu acesso a ambientes antes considerados como "masculinos" e, inclusive, a predominância feminina em determinadas profissões liberais, fez do movimento feminista um dos mais vigorosos em todos os países do mundo ocidental nas últimas décadas. Este processo veio acompanhado de uma profunda dis-

6. Para mais informações sobre as religiões afro-brasileiras consulte o ensaio de Gonçalves da Silva, 1994.

cussão em torno dos papéis tradicionalmente atribuídos às mulheres - como a maternidade, as tarefas caseiras etc. - e uma organização política das mulheres na luta por condições igualitárias e contra tradicionais preconceitos. A sexualidade feminina deixou de ser avaliada como uma função do prazer sexual masculino, as tarefas da casa passaram a ser cada vez mais compartilhadas com os parceiros e as mulheres passaram a ocupar posições de destaque na sociedade. Houve uma profunda transformação cultural na sociedade contemporânea em geral - na brasileira em particular - em função da organização política das mulheres na luta contra a tradição e contra o preconceito⁷.

A opção sexual é outro exemplo de um preconceito que vem sendo fortemente combatido por ativistas homossexuais. Considerado no passado como um pecado, pela religião, ou como uma doença, pela medicina, os homossexuais masculinos e femininos conseguiram avançar muito nas últimas décadas na luta contra o estigma que os persegue. Se antes manifestações públicas expunham o homossexual a violências e, no limite, à morte, hoje as coisas mudaram muito. Embora se trate de um grupo social ainda fortemente estigmatizado, movimentos sociais têm procurado informar a população que o homossexualismo não se trata nem de um pecado, nem de uma doença física ou moral: trata-se de uma opção que implica uma modificação substantiva do modo de vida do indivíduo. Se antes o homossexualismo implicava quase a clandestinidade daquele que o praticava, atualmente vemos os homossexuais cada vez mais ocupando a cena pública de diferentes formas. O advento da AIDS se, por um lado, reforçou um conjunto de estigmas, por outro fez com que a mobilização homossexual se tornasse cada vez mais ostensiva no sentido não só de informar os próprios homossexuais mas também o conjunto da sociedade de como lutar contra uma doença da qual os homossexuais são vítimas como tantos outros coletivos. A luta contra a noção de grupo de risco tem conseguido algumas vitórias no sentido de demonstrar que não só os homossexuais estão expostos à AIDS, mas todos os indivíduos⁸.

Enfim, com os exemplos relativos às mulheres e aos homossexuais, espero não só ter deixado claro que práticas preconceituosas próximas ao etnocentrismo existem no interior da nossa própria sociedade como que estas mesmas práticas vêm sofrendo profundas transformações em função seja do movimento feminista seja do movimento homossexual. Estas transformações só foram possíveis em função de uma crítica cultural que vem sendo exercida pelos grupos em questão.

7. Para uma discussão mais aprofundada sobre o movimento feminista no Brasil e no mundo ocidental ver o texto de Maria Célia Paoli (1985); especificamente sobre a violência contra a mulher, existe o trabalho monográfico de Maria Filomena Gregori (1992).

8. Sobre o movimento homossexual no Brasil, ver o trabalho de Edward MacRae (1990), que, de uma perspectiva antropológica, traça e interpreta a trajetória do movimento homossexual paulistano no final dos anos 70 início dos anos 80; sobre a AIDS ver o instigante ensaio de Susan Sontag (1989).

Se, por um lado, a Antropologia encara o etnocentrismo como característica das sociedades humanas na medida em que os homens devem estar apegados às próprias crenças e valores em detrimento das crenças e dos valores dos outros grupos - o que não quer dizer que esteja de acordo com as manifestações de caráter violento e opressivo - por outro, os antropólogos devem despir-se de todo e qualquer etnocentrismo. Para poder decifrar os significados atribuídos por diferentes sociedades ou agrupamentos humanos às suas próprias ações, e tendo como objetivo transformar aquilo que inicialmente é absolutamente estranho em algo familiar, o antropólogo deve relativizar os seus próprios valores culturais.

Anteriormente afirmei que o objeto da Antropologia é o homem e suas manifestações culturais em qualquer época ou em qualquer lugar. Como o antropólogo age diante de grupos que fazem parte do seu próprio universo cultural? A partir do mesmo exercício relativizador. Relativizando o seu próprio universo cultural para poder decifrar culturas diferentes e desconfiando daquilo que lhe parece "natural" quando trata de estudar a própria cultura.⁹

Genocídio e etnocídio

Embora a diversidade cultural faça parte da história da humanidade desde os seus primórdios, parece que o rechaço a esta mesma diversidade tem acompanhado - às vezes de forma dramática - a história das relações entre as diferentes sociedades humanas. Recentemente temos seguido pela imprensa a guerra da ex-Iugoslávia e de Ruanda: em regiões tão diferentes do globo se usam os mesmos termos, "limpeza étnica" e "genocídio". Passaremos agora a algumas das conseqüências trágicas do etnocentrismo: quando este deixa de ser apenas o zelo de um determinado grupo com relação as suas práticas culturais em detrimento das práticas culturais dos outros grupos, e passa a servir de pretexto para a eliminação física, moral ou cultural do "outro".

O genocídio corresponde à eliminação física de um determinado grupo ou sociedade. Sua definição jurídica data de 1946, quando o holocausto, o extermínio sistemático dos judeus pelos nazistas alemães, foi criminalizado e julgado no processo de Nuremberg (Clastres, 1982: 52, 53). Embora o holocausto tenha sido um caso particular de genocídio - como lembra Hannah Arendt (1990) - pois deu-se no interior de um sistema totalitário¹⁰, ele não foi único. A retórica anti-semita, a desqualificação dos judeus, justificativas que clamavam pela "pureza da raça" ou por uma suposta "conspiração mun-

9. Sobre o exercício relativizador que caracteriza o ofício do antropólogo ver Da Matta, 1981. Sobre a mesma questão do relativismo cultural com relação à própria sociedade à qual pertence o antropólogo, ver o livro de Magnani, 1984.

10. Nesta obra magistral, Arendt analisa a singularidade do totalitarismo - contrapondo-o a outros regimes de caráter autoritário. A partir da teoria política clássica e de um imenso material historiográfico, Hannah Arendt nos mostra as relações entre o anti-semitismo e o imperialismo e a emergência dos regimes totalitá-

dial judaica", serviram para imprimir uma particularidade assustadora à prática do extermínio, neste caso cuidadosamente planejado e levado a cabo pelo Estado e pela instituição do medo e do terror no interior da sociedade alemã (cf. Arendt, 1990).

Entre 1915 e 1918, de acordo com estimativas cautelosas, em torno de 1 milhão e 500 mil armênios foram exterminados pelo governo dos Jovens Nacionalistas Turcos. Numa ação diretamente coordenada pelo então ministro do interior da Turquia, Talaat Paxá, a população armênia que historicamente habitava os territórios da Ásia Menor, divididos entre diferentes estados, foi deportada, exterminada, assassinada em suas casas ou morta a caminho do exílio (cf. Paz e Terra, 1994)". O Estado Turco, em nome de uma ideologia nacionalista, viu-se no direito de promover um dos maiores genocídios da história contemporânea.

Se o genocídio judeu na Segunda Grande Guerra mereceu atenção especial por ser o primeiro a ser julgado em nome da lei (Clastres, 1982: 53), ou se podemos recuperar o genocídio armênio através do processo de Talaat Paxá na República de Weimer (Paz e Terra, 1994), estes não foram os primeiros da história da humanidade e, infelizmente, tampouco foram os últimos. A conquista dos territórios americanos pelos europeus ou a formação dos grandes Impérios que ocuparam extensos territórios africanos e orientais no final do século XIX e na primeira metade do século XX, vieram acompanhadas de práticas de genocídio sistemático das populações nativas que resistiam à dominação estrangeira. No caso da América, ao extermínio de milhões de indígenas que se seguiu à conquista - o genocídio - encontramos um complexo processo de etnocídio que, ao lado do extermínio, persiste até os dias atuais. O etnocídio consiste na destruição sistemática das diferentes culturas indígenas, destruição esta que se intensificou após a independência dos Estados americanos: tratava-se de transformar o índio num nacional - num brasileiro, argentino, mexicano, etc. - mediante a eliminação de suas manifestações culturais e a assimilação das massas nativas na cultura nacional que se formava (cf. Clastres, 1982).

É importante lembrar que a incapacidade do Estado em lidar com a questão da diversidade cultural não se deu apenas no continente americano. Como

rios da Alemanha nazista e da União Soviética stalinista. O genocídio dos judeus pelos nazistas alemães e as condições necessárias para que ele pudesse ter ocorrido, o papel do medo e do terror, são minuciosamente analisados pela filósofa judio-alemã.

11. Num livro publicado recentemente pela Paz e Terra temos a possibilidade de conhecer um pouco melhor o nebuloso episódio do massacre dos armênios pelos nacionalistas turcos na segunda década deste século. O livro oferece a reprodução do julgamento do jovem armênio Salomon Teilirian, acusado de assassinar Talaat Paxá no dia 3 de julho de 1921 em Berlim. Assumindo a culpa do assassinato diante do tribunal alemão, o jovem Teilirian nos descreve com detalhes a tragédia da sua família - e do seu povo - exterminados por ordem de Talaat Paxá: pouco a pouco, o julgamento do jovem se transforma no julgamento do genocídio do povo armênio, e Salomon Teilirian é absolvido pelo júri do tribunal berlinense. Trata-se de um texto com uma grande carga dramática que nos aproxima de um genocídio não o suficientemente conhecido.

nos lembra Maybury-Lewis (1983), parece que faz parte da própria história dos Estados-nação modernos a perseguição sistemática às chamadas "minorias étnicas" ou "minorias nacionais". O caso da Espanha contemporânea é exemplar: a formação de um Estado-nação nos moldes propostos pela Revolução Francesa - que parte da igualdade dos cidadãos nas suas relações diretas com o Estado - veio acompanhada por políticas que visavam a assimilação das minorias nacionais. Assim, bascos, catalães, galegos e outros grupos minoritários foram, em diferentes períodos da história contemporânea espanhola, coibidos nas suas manifestações étnicas específicas. Durante o período franquista (1939-1975), o uso das línguas vernáculas - do basco, do galego e do catalão - foi banido dos locais públicos e proibido nas escolas e nos meios de comunicação. O objetivo era formar, na Espanha, uma única "pátria", com uma única língua e uma única cultura.

A Espanha não representa um caso único: aqui temos uma forma violenta de etnocídio visto que foi uma tentativa do Estado autoritário franquista de eliminar a diferença cultural. No continente europeu, é importante lembrar, nos encontramos com outras variantes etnocidárias que desenvolveram-se em períodos de liberdades democráticas. Podemos usar o caso francês como exemplo: a igualdade entre todos os cidadãos proposta pela revolução francesa só seria possível mediante o uso do idioma francês. Assim, outras línguas, como o catalão e o basco - que também são línguas vernáculas no sul da França - ou o occitano, o gascão, o bretão e o corso - entre outras línguas -, foram pouco a pouco reduzidas sutilmente ao estatuto de "dialeto" ou "patois", não contando com o mesmo estatuto da língua de Paris. Os habitantes da Catalunha Francesa (Roussillon), do País Basco Francês, das regiões de fala ocitana ou provençal, viam uma de suas manifestações culturais mais genuínas - sua língua - humilhada. Pouco a pouco, o "afrancesamento" da população destas regiões transformou-se num processo inevitável: nos encontramos diante de uma prática "branda" de etnocídio cultural.

Podemos multiplicar os exemplos: práticas deste tipo se deram e se dão na Europa (Ocidental e Oriental), na Ásia, na África ou nas Américas. Parece ser que o modelo de Estado-nação herdado da revolução francesa não é capaz de dar conta da diversidade cultural ao mesmo tempo que da igualdade política diante da lei. Os diferentes Estados têm levado a cabo então práticas de genocídio e etnocídio das populações minoritárias (cf. Maybury-Lewis, 1983).

Creio importante lembrar, no entanto, que em diferentes locais têm-se procurado uma solução que contemple a diversidade cultural como algo que possa co-existir com o Estado. A Espanha pós-franquista é exemplar: após a recuperação das instituições democráticas construiu-se, de uma forma extremamente dinâmica e com a participação de amplos setores da sociedade espanhola, o "Estado das Autonomias", no interior do qual as minorias basca, catalã e galega, entre outras, passaram a desfrutar de um estatuto político par-

ticular que permite e promove a expressão pública das suas particularidades lingüísticas e culturais. As línguas vernáculas são agora ensinadas nas escolas e possuem importantes meios de difusão, como rádios, periódicos e canais de televisão, e as minorias nacionais estão devidamente representadas no parlamento espanhol bem como contam com suas próprias instituições.

O exemplo espanhol é um entre outros que nos permitem vislumbrar num futuro não muito longínquo uma máquina estatal que respeite e promova as particularidades étnicas e culturais. Ao lado dele temos, no entanto, casos trágicos, como o da antiga Iugoslávia: na Bósnia encontramos práticas próximas ao genocídio, como a da "limpeza étnica", promovida tanto por sérvios (crístãos ortodoxos), croatas (católicos) e bósnios (muçulmanos), que consiste no extermínio ou na deportação de indivíduos membros de grupos que há séculos habitam um dado território.

Exemplos de genocídio e etnocídio deixam clara a idéia de que a cultura foi e é um dos campos privilegiados do conflito entre os povos pelo menos desde a descoberta da América. Nos primeiros séculos da Era Moderna, a retórica era, no caso da América, religiosa: tratava-se de trazer os índios e os africanos para a verdadeira fé; o recurso era a escravidão ou o extermínio. A formação dos Estados-nação correspondeu a um longo processo que culminou com a revolução francesa, onde a retórica da igualdade diante da lei inibia a comunidade étnica como instituição intermediária entre o indivíduo e o Estado. O avanço dos grandes Impérios europeus na Ásia e na África se deu paralelamente ao desenvolvimento de uma retórica científica que dividia os povos em "raças inferiores" e "raças superiores": a incorporação forçada dos povos exóticos à nova ordem mundial se fez então em nome da "civilização". Esta mesma retórica científica e racista levou aos campos de extermínio milhões de judeus, ciganos e eslavos. Na atualidade, o rechaço à diferença cultural tem provocado situações não menos preocupantes, como as manifestações xenófobas recorrentes na atualidade em todo o mundo ocidental ou os diferentes fundamentalismos religiosos e culturais do mundo contemporâneo¹².

O Avanço do Ocidente e a Dinâmica Cultural

A temática da cultura nos coloca um problema: as culturas mudam, seja em função de sua dinâmica interna, seja em função de diferentes tipos de pressão exterior. Como lidar com a questão da dinâmica cultural? Antes de procurarmos precisar o conceito, creio importante retomar algumas perspectivas a partir das quais a Antropologia interpretou a diversidade e a mudança cultural.

A Antropologia nasceu, no século XIX, sob a égide do Evolucionismo Cultural, que supunha a existência de uma única marcha no progresso da humanidade, à qual todos os povos estariam condenados. O final desta marcha

12. Sobre o fundamentalismo cultural no contexto europeu ver o interessante artigo de Verena Stolke (1993).

seria, evidentemente, a civilização ocidental. Os povos das mais diversas partes do globo - índios no Brasil, aborígenes australianos, tribos africanas, ou as civilizações orientais - ocupariam o lugar de estágios anteriores à nossa própria civilização. Estudar os chamados "povos primitivos" seria algo assim como uma visita ao nosso próprio passado.

A esta visão da diversidade cultural, Lévi-Strauss denominou de falso evolucionismo: *"(...) trata-se de uma tentativa de suprimir a diversidade das culturas, fingindo reconhecê-la plenamente. Pois ao tratar os diferentes estados em que se encontram as sociedades humanas, tanto antigas quanto longínquas, como estágios ou etapas de um desenvolvimento único que, partindo do mesmo ponto, deve fazê-los convergir para a mesma meta, vê-se bem que a diversidade é apenas aparente. A humanidade se torna única e idêntica a si mesma; só que esta unidade e identidade se podem realizar progressivamente, e a variedade das culturas ilustra os momentos de um processo que dissimula uma realidade mais profunda ou atrasa sua manifestação"* (Lévi-Strauss, 1989: 336).

O falso evolucionismo - que procura solucionar a diversidade cultural encontrada no espaço lançando-a no tempo - nos leva no entanto para o campo da mudança cultural: as diferentes sociedades mudam, suas manifestações culturais são, portanto, dinâmicas. Por outro lado, nossa própria sociedade muda, nossas instituições e costumes "evoluem".

Hoje sabemos que não há uma única história da humanidade, mas muitas, e que a idéia de progresso é fruto da nossa própria civilização ocidental, e como tal um valor particular de uma dada cultura e não um valor universal. Por outro lado, o falso evolucionismo, como nos mostra Lévi-Strauss, se dedicava a classificar etapas do desenvolvimento da humanidade em função da comparação de elementos isolados de determinadas culturas "exóticas" com manifestações descontextualizadas do "nosso próprio passado". Pouco ou quase nada se conhecia das chamadas "culturas pré-históricas" que permitisse afirmar que os "primitivos" das mais diversas partes do globo - como os índios do Brasil ou os aborígenes da Austrália - fossem fósseis culturais que as representassem. *"(...) o procedimento consistia em tomar a parte pelo todo, a concluir, pelo fato de que certos aspectos de duas civilizações (uma atual, outra desaparecida) oferecem semelhanças à existência de analogia de todos os aspectos. Ora, não apenas este modo de raciocinar é logicamente insustentável, mas em bom número de casos é desmentido pelos fatos"* (Lévi-Strauss, 1989: 338).

Porém, algo era inegável diante do avanço da civilização ocidental: as culturas exóticas (aparentemente) sucumbiam. Tal processo ficou conhecido como aculturação, que supunha a perda da cultura de um dado grupo quando em contato com outro tecnologicamente superior. A partir da idéia de aculturação, os grupos indígenas, os aborígenes australianos e os povos africanos estariam condenados a perder a sua especificidade cultural diante do avanço

da sociedade ocidental. O mundo contemporâneo tenderia a uma entediante monotonia e à homogeneização.

Esta forma de interpretar o impacto do avanço do Ocidente sobre o globo terrestre é tentadora: de fato, o Ocidente possui uma superioridade tecnológica inquestionável, que tem provocado algumas vezes efeitos devastadores com relação aos outros povos. Creio importante, no entanto, retomarmos o conceito de cultura que enunciamos no início deste ensaio. Cultura como um código simbólico, como uma forma de agir e de interpretar as ações dos indivíduos e o mundo que nos rodeia. Ora, a noção de aculturação enfatiza sobretudo a idéia de cultura como, por um lado, o patrimônio tecnológico de uma determinada sociedade, e por outro a idéia de "tradição", que, supostamente, tenderia a manter as diferentes sociedades paradas no tempo. A Antropologia tem, nas últimas décadas, se deparado com um panorama bastante diferente daquele sugerido pelas teorias da aculturação: as diferentes sociedades interpretam e reagem de formas particulares diante do avanço do Ocidente¹³. O choque cultural pode ser brutal; a possibilidade de recuperação e a capacidade que as mais diferentes culturas têm de reagir diante do avanço do Ocidente, estabelecendo com ele um diálogo profundamente dinâmico tem, no entanto, feito com que a Antropologia repense os seus conceitos tradicionais e cada vez mais procure entender a *dinâmica cultural* das *sociedades contemporâneas*.

Os grupos indígenas têm demonstrado uma grande capacidade de resistência na reelaboração contínua do seu patrimônio cultural a partir dos valores próprios da sua sociedade. Assim, quando em contato com a sociedade abrangente, os grupos indígenas não aceitam passivamente os elementos e valores que lhes são impostos, não sendo assim aculturados. Tomariam da sociedade ocidental aquilo que, de acordo com a sua própria cultura, seria passível de ser adotado; muitas vezes dando significados diversos a elementos inicialmente alienígenas, que são assim incorporados dinamicamente aos seus valores culturais. Ao contrário do que se pensou, os índios nem perderam a sua cultura nem desapareceram, como mostra a recuperação demográfica dos últimos anos.

É desta perspectiva que deve ser observado o fenômeno cultural: a cultura como um processo dinâmico de reinvenção contínua de tradições e significados¹⁴. Muitas vezes tem se visto na cultura dos povos indígenas ou na cultura popular elementos conservadores, resistentes a qualquer tipo de mu-

13. A obra de Sahlins é particularmente instigante com relação a este aspecto: as culturas tenderiam a interpretar o novo, os "eventos", em função de uma estrutura própria. O resultado seria, obrigatoriamente, original, e o mundo não estaria, portanto, condenado a uma homogeneização. Cf. Sahlins, 1990.

14. Sobre o processo de "invenção de tradições" ver o estimulante conjunto de ensaios reunido por Hobsbawm & Ranger, 1984. Neste livro, estes e outros autores demonstram como um conjunto de manifestações culturais comumente associados como "tradicionais", ou seja, existentes "desde sempre", são na verdade invenções recentes. A maioria dos ensaios trata da sociedade ocidental; no entanto, a idéia da "invenção contínua de tradições" nos serve para entender muitas das modificações sofridas no mundo não-europeu.

dança. A idéia de tradição, assim como a de progresso, deve ser interpretada dentro do contexto no qual ela se produz: é um valor de uma dada cultura.

Muitas vezes se questiona a possibilidade de um grupo indígena manter a sua cultura quando este passa a adotar alguns costumes ocidentais ou a usar roupas e sapatos "dos brancos". Muitas vezes se afirma que "deixaram de ser índios de verdade". Ora, a cultura dos grupos indígenas, como a nossa, é dinâmica, assimila certos elementos culturais da sociedade envolvente, dando-lhes novos significados, e rechaça outros. É importante salientar que este processo se dá de forma diferenciada em cada grupo indígena específico.

Pensemos um pouco num processo análogo no interior da nossa própria sociedade. Nos últimos anos a música "afro" da Bahia vem ganhando cada vez mais espaço na mídia nacional e internacional; este processo se deu paralelamente à incorporação de novos elementos por parte dos grupos baianos: os blocos e os afoxés combinam a alta tecnologia importada - como as guitarras elétricas - aos tradicionais instrumentos baianos e aos novos instrumentos e ritmos trazidos da África; da África também chegam novas modas, cores e tecidos; a moda africana, da África Ocidental ou da Nigéria, por outro lado, antes de chegar ao Brasil, se consagrou em Paris, e lá também foi reinventada. Todos estes elementos de nenhuma forma invalidam os blocos "afro" da Bahia, como "mais" ou "menos" africanos. A África, como símbolo da tradição, é um valor, num conjunto de tradições que são continuamente reinventadas, processo este que faz parte da própria dinâmica cultural. É importante salientar ainda que o produto final deste complexo processo de "reinvenção da África no Brasil" é único: a música africana em Paris corresponde a uma outra realidade e o processo tal como se dá na África também produzirá um resultado original.

* * *

Para finalizar este ensaio, creio importante ressaltar que esta visão da cultura e da dinâmica cultural não deve ignorar as relações desiguais que se dão no mundo contemporâneo. Desiguais não apenas se temos em conta a superioridade tecnológica do Ocidente diante das outras culturas e sociedades; desiguais também no que se refere ao espaço que as outras sociedades ocupam no complexo mapa das relações de poder que estabelecem com o Ocidente. Estas relações são herdeiras, em geral, do colonialismo, marcado pela exploração, violência e humilhação, o que sempre coloca os outros povos em desvantagem evidente e que produz efeitos profundos nas trocas e no diálogo intercultural. A única solução para superar os resultados nefastos desta relação seria, da minha perspectiva, ver, seja nas sociedades indígenas seja nos povos africanos ou orientais, interlocutores, sujeitos com os quais nem sempre estamos de acordo, mas que mantêm com a sociedade ocidental uma relação profundamente dinâmica.

Bibliografia

- ANDERSON, Benedict - *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo, Ática, 1989.
- ARENDT, Hannah - *As Origens do Totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
- BALANDIER, Georges - "A noção de situação colonial" In *Cadernos de Campo*, Revista dos Alunos da Pós-Graduação em Antropologia da USP, n. 3. São Paulo, USP, 1993.
- BURNS, Edward Mcall - *História da Civilização Ocidental: Do Homem das Cavernas Até a Bomba Atômica*. Porto Alegre, Globo, 1968.
- CLASTRES, Pierre - "Do Etnocídio" In *Arqueologia da Violência*. São Paulo, Brasiliense, 1982.
- DA MATTA, Roberto - *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes, 1981.
- GEERTZ, Clifford - *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- GONÇALVES DA SILVA, Vagner - *Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira*. São Paulo, Atica, 1994.
- GREGORI, Maria Filomena - *Cenas e Queixas: um estudo sobre mulheres, relações violentas e a prática feminista*. São Paulo, Paz e Terra/ANPOCS, 1992.
- HOBBSBAWN, Eric - *Nações e Nacionalismo desde 1780*. São Paulo, Paz e Terra, 1991.
- HOBBSBAWN; Eric & RANGER, Terence - *A Invenção das Tradições*. São Paulo, Paz e Terra, 1984.
- LAPLANTINE, François - *Aprender Antropologia*. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- LARAIA, Roque - *Cultura: uma conceito antropológico*. Rio de Janeiro, Zahar, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, C. - "Raça e História" In *Antropologia Estrutural Dois*. São Paulo, Tempo Brasileiro, 1989.
- LOPES DA SILVA, Aracy - *Índios*. São Paulo, Ática, 1988.
- MACRAE, Edward - *A Construção da Igualdade: Identidade Sexual e Política no Brasil da Abertura*. Campinas, Editora da Unicamp, 1990.
- MAGNANI, José Guilherme C. - *Festa no Pedacço*. São Paulo, Brasiliense, 1984.
- MAYBURY-LEWIS, David - "Vivendo Leviatã: Grupos Étnicos e o Estado" In *Anuário Antropológico*. Brasília, 1983.
- PAOLI, Maria Célia - "Mulheres: lugar, imagem, movimento" In *Perspectivas Antropológicas da Mulher 4*. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- PAZ E TERRA - *Um Genocídio em Julgamento: O Processo de Talaat Paxá na República de Weimer*. Prefácio de Paulo Sérgio Pinheiro, São Paulo, Paz e Terra, 1994.
- REIS, Letícia Vidor de Souza - "A 'Aquarela do Brasil': Reflexões Preliminares Sobre a Construção Nacional do Samba e da Capoeira" In *Cadernos de Campo*, Revista dos Alunos da Pós-Graduação em Antropologia da USP, n. 3. São Paulo, USP, 1993.
- SAHLINS, Marshall - *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.
- SEEGER, Anthony - *Os índios e nós*. Rio de Janeiro, Campus, 1980.
- SONTAG, Susan - *AIDS e as suas Metáforas*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
- STOLKE, Verena - "Cultura européia: uma nova retórica da exclusão?" In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n. 22, ano 8, São Paulo, ANPOCS, 1993.
- TODOROV, Tzvetan - *A Conquista da América: a Questão do Outro*. São Paulo, Martins Fontes, 1988.

Povo Xikn
(Pará)

Fotos Lux B. Vidal







18

SOCIEDADES INDÍGENAS: INTRODUÇÃO AO TEMA DA DIVERSIDADE CULTURAL

ANTONELLA MARIA IMPERATRIZ TASSINARI

Há um movimento recente de busca de informações atualizadas e embasadas a respeito das populações indígenas brasileiras, especialmente da parte dos professores e das escolas. Os educadores percebem o contraste existente entre o material didático disponível sobre o assunto e as informações cotidianamente veiculadas sobre a atuação dos povos indígenas no cenário político nacional. Mesmo tratando estas populações de forma preconceituosa ou idealizada, os noticiários acabam revelando que os índios são nossos contemporâneos e fazem parte de nosso país. Dividem conosco o território, participam o quanto podem da elaboração das leis, elegem candidatos, sofrem ao nosso lado com os efeitos de uma economia desestabilizada ou da poluição ambiental. Desta forma, ensinar aos alunos sobre a situação política, econômica e social do nosso país, é também fornecer-lhes informações mais corretas e menos preconceituosas a respeito dos povos indígenas. Igualmente, trabalhar o tema indígena com os alunos é também fazê-los conhecer melhor a realidade do país e refletir sobre a nação que almejam para o futuro. Mais ainda, um trabalho com a questão indígena permite tratar da crítica aos preconceitos, desenvolver a aceitação daqueles que não são iguais a nós, e exercitar o respeito à diferença em geral, seja ela de gênero, de cor, de religião, de constituição física ou, como neste caso, a diferença étnica e cultural.

Neste texto, será justamente a partir do tema da diversidade cultural que pretendemos traçar um panorama das sociedades indígenas. Como em qualquer "panorama", na medida em que privilegiamos uma visão geral e ampla,

inevitavelmente sairemos perdendo em detalhes e em profundidade. Mas isto não deve desanimar o leitor. Este texto é feito para ajudar aqueles que têm pouca familiaridade com a questão indígena, fornecendo-lhes uma série de idéias básicas e iniciais, e procurando entusiasamá-los a continuar.^ pesquisa em outros volumes, apontados na bibliografia. Por idéias básicas consideramos aquelas que fornecem o fundamento para qualquer estudo mais aprofundado, e não podemos confundi-las com noções superficiais ou corriqueiras. Para tanto, baseamo-nos em conceitos que vêm sendo formulados pela Antropologia.

Pretendemos considerar o tema da diversidade cultural segundo dois enfoques: em primeiro lugar, *as diferenças que existem entre as sociedades dos índios e a nossa sociedade* e, em segundo lugar, *as diferenças existentes entre os próprios povos indígenas*.

A respeito do primeiro ponto, precisamos fazer algumas considerações sobre os dois modos de vida que serão comparados. O leitor poderá trazer à mente idéias sobre seu próprio cotidiano: sua casa, sua rua, o trabalho, a igreja, o lazer, os meios de transporte; mas deverá levar em conta que este não é o único modo de vida existente dentro daquilo que chamamos de "nossa sociedade". Há as famílias que moram no campo, em vilas próximas do mar, e há aquelas que residem nas cidades ou nas metrópoles. Em cada local, há uma série de conhecimentos fundamentais para a vida das famílias, de modo que as pessoas das cidades, por exemplo, podem ignorar coisas que são muito óbvias para os moradores do campo, embora pareçam muito espertas por dominar outras coisas que o morador do campo desconheça, e vice-versa. Também entre moradores "urbanos" e "rurais", se podemos assim classificá-los, existem inúmeras diferenças regionais: mesmo morando nas maiores cidades brasileiras, todos conhecem as várias diferenças que são atribuídas aos "cariocas" e "paulistanos", ou ainda que morando nas margens do mesmo Rio São Francisco, quanta coisa muda entre as famílias "mineiras" e "baianas". Entre a nossa sociedade há também inúmeras diferenças no campo da religião: há os católicos, os judeus, os espíritas, os umbandistas, há os que não acreditam em nada e os que crêem em tudo um pouco. Na "nossa sociedade", há também grandes alterações de estilos de vida impostas por diferenças de classes sociais.

Com tudo isso, fica difícil encontrar uma definição única para essa "nossa sociedade". Podemos perceber que a inclusão de tantos modos de vida diferentes no interior de uma única designação só faz sentido a partir do esforço comparativo que aqui fazemos, que as confronta com um conjunto de sociedades ainda mais diferentes, às quais chamamos também de modo genérico e igualmente ambíguo de "sociedades indígenas". Portanto, está claro que tais designações genéricas sobre as sociedades são produzidas numa relação de contraste com outros modos de vida social. Para estabelecer a diferenciação entre nossa sociedade e as sociedades indígenas, muitos termos foram uti-

lizados: "civilizados", "sociedade moderna", "sociedade envolvente", "sociedade complexa", "civilização ocidental" para as primeiras e "sociedades primitivas", "sociedades tribais", "sociedades simples", para as segundas. Alguns dos termos são carregados de preconceitos, que valorizam o nosso modo de vida e relegam ao plano do primitivismo, da simplicidade e até da não-civilização aquelas sociedades que convencionamos chamar de indígenas.

Os povos indígenas também fazem o mesmo uns com os outros e em relação a nós. Possuem termos para designar seu grupo: "nossa gente", e para nomear os outros povos indígenas com os quais têm contato. No entanto, utilizam de uma mesma categoria, como o termo "brancos", que inclui as populações de cidades vizinhas, nem sempre "brancas", fazendeiros, missionários, antropólogos, garimpeiros, comerciantes, madeireiros, apesar de tão diferentes em seus atos, intenções e, como vimos, em seu modo de vida. Para dar um exemplo, o grupo Zo'é manteve-se isolado por muitas gerações, até que nos anos 80 entrou em contato com missionários, funcionários da FUNAI e antropólogos. Em 1992 foram visitados por uma pequena comitiva de índios Waiãpi, para a realização de um vídeo (parte do Projeto Vídeo nas Aldeias). Os Zo'é imediatamente se identificaram com os Waiãpi, reconhecendo que, fora de suas aldeias, além dos brancos, existem "outros como nós".

Percebe-se que a identificação ou a diferenciação entre os vários modos de vida social dependem sempre da situação. Se olharmos para suas particularidades, dois grupos indígenas como os Yanomami e os Guarani nos parecerão bastante diferentes. No entanto, quando os comparamos com os moradores das vilas e cidades não índias, alguns traços semelhantes destes grupos irão se destacar. É a partir deste contraste mais amplo com os "brancos", que diferentes etnias vêm assumindo esta identidade genérica de "índios", reconhecendo que têm muitas coisas em comum, especialmente no que diz respeito às epidemias, à degradação ambiental e aos atos de violência que conheceram através do contato com a "nossa sociedade". Por outro lado, há comunidades "brancas" que confrontadas com a população das cidades identificam-se mais com os índios, com quem compartilham uma série de características comuns. Temos o exemplo dos seringueiros do Acre, que juntamente com os povos indígenas da região dividem a identidade de "povos da floresta".

E mesmo as "sociedades indígenas" e a "nossa sociedade", numa perspectiva mais ampla, podem ser identificadas. Neste caso, reconhecemos como semelhantes aquelas características que são comuns à espécie humana: todos nós atribuímos significado ao mundo e às nossas ações, todos nós vivemos em sociedades e estabelecemos maneiras de relacionamento entre as pessoas, todos nós elaboramos formas de contar o tempo e de explicar o devir histórico, por exemplo.

Está claro, portanto, que o termo "sociedades indígenas" abarca um con-

junto grande e diverso de culturas e modos de vida, os quais só podem parecer relativamente semelhantes e comparáveis quando confrontados com este outro conjunto de estilos de vida que aqui vamos chamar com o termo igualmente genérico de "nossa sociedade". Este contraste será tratado inicialmente, quando procuramos fazer uma caracterização das "sociedades indígenas". Num segundo momento, vamos expor algumas maneiras de abordar as diferenças existentes entre estas sociedades. Antes, porém, trabalharemos rapidamente com o conceito de cultura, esclarecendo a forma como o abordamos neste texto.

Cultura como conjunto simbólico

Podemos chamar de *cultura* o conjunto de símbolos compartilhado pelos integrantes de determinado grupo social e que lhes permite atribuir sentido ao mundo em que vivem e às suas ações. Portanto, a noção de cultura com a qual a Antropologia trabalha atualmente está menos ligada a costumes, técnicas, artefatos *em si*, e mais relacionada ao significado que estes têm no interior de um código simbólico. Enquanto conjunto de símbolos, a cultura é produto de uma capacidade inerente à espécie humana e que a diferencia dos outros animais: o pensamento simbólico.

Sobre esta capacidade, escreve K. Marx no primeiro volume *d'O Capital*: '*Uma aranha desempenha operações que se parecem com as de um tece-lão, e a abelha envergonha muito arquiteto na construção de seu cortiço. Mas o que distingue o pior arquiteto da melhor das abelhas é que o arquiteto figura na mente sua construção antes de transformá-la em realidade.*' A cultura, portanto, diz respeito à esta capacidade humana de "figurar na mente", que é a base de nosso pensamento. Às vezes, dizemos: "tenho uma idéia na minha cabeça, mas não sei como explicá-la". Então procuramos as palavras certas para exprimir esta idéia da melhor maneira, ou procuramos fazê-lo a partir de sons ou de formas. De qualquer jeito recorreremos aos *símbolos*, os quais só podem ser entendidos no interior de um determinado código de significados que constitui a nossa própria cultura.

Algumas noções estão relacionadas a este conceito de cultura: *em primeiro lugar, o código simbólico que chamamos de 'cultura' permeia todos os momentos da vida social*, desde as atitudes mais espontâneas e que podem até parecer "instintivas", passando pelos trabalhos rotineiros e a produção material da vida, até as mais elaboradas teorias sobre o universo. Como consequência disto, cada parte da vida social não pode nunca ser entendida isoladamente, mas somente em relação à totalidade cultural da qual faz parte. Este aspecto é fundamental para responder todas aquelas indagações genéricas que são feitas a respeito das sociedades indígenas: "como encaram o homossexualismo?", "como é o casamento?", "como tratam a natureza?", "como escolhem os chefes?". Cada pergunta, portanto, deve ser redirecionada a uma cultura em particular, e só pode ser entendida no interior de um conjunto amplo de símbolos.

Em segundo lugar, a cultura diz respeito a uma capacidade comum a toda a humanidade. Esta é a condição básica para a possibilidade do "diálogo cultural", ou seja, mesmo que eu viva e entenda o mundo a partir de um conjunto de significados próprios, posso compreender modos diferentes de viver e dar sentido ao mundo. *Em terceiro lugar, cada cultura é compartilhada, formulada e transformada por um determinado grupo social.* Temos que ter isso sempre em mente para evitar uma visão reificada da cultura, ou seja, transformá-la em coisa independente das pessoas que vivem segundo este código simbólico. Numa linguagem simplificada poderíamos dizer que as culturas não existem "soltas por aí" e nem existem "na cabeça de uma única pessoa". Como corolário, também não podemos dizer que exista uma única pessoa "sem cultura". Ou seja, todo ser humano vive e age a partir de um determinado código simbólico, e o fato de ser diferente do nosso não significa que não exista. Nota-se, portanto, que este conceito antropológico é completamente diferente da noção de "cultura" usada corriqueiramente, e que a associa ao estudo escolar ou ao refinamento das maneiras.

O fundamento social da cultura nos aponta para *uma quarta característica: toda cultura é dinâmica, ou seja, vai se transformando através da história.* Isto contradiz algumas idéias muito divulgadas sobre as culturas indígenas, como a de que são "paradas no tempo" ou de que vão perdendo traços originais a partir do contato até desaparecerem ou tornarem-se aculturadas. Estas idéias são tão mais difíceis de criticar porque não provém do senso-comum, mas foram desenvolvidas por algumas teorias antropológicas e, assim, têm o respeito inerente das noções científicas. Ocorre que, como toda ciência, a Antropologia também reformula seus conceitos para torná-los mais adequados à compreensão da realidade.

Atualmente, reconhece-se que, como código de significados compartilhados socialmente, toda cultura passa por mudanças. Ou seja, a cultura não se define mais enquanto um conjunto fixo de costumes, artefatos e crenças que podem ser armazenadas ou resguardadas em museus ou livros independentemente das pessoas. Cada pessoa, já que ninguém é igual ao outro, tem maneiras próprias de interpretar sua tradição, tem traços pessoais que imprime às formas de agir e aos objetos que produz. Cada inovação pessoal, no entanto, tem que fazer sentido para aqueles que compartilham da mesma cultura, de modo que a pessoa seja aceita socialmente e não seja considerada "louca", ou melhor, fora dos padrões sociais de conduta "normal". Por mais que se queira reformular as idéias e as normas temos que fazê-lo, no mínimo, usando as palavras conhecidas. E por mais que se busque reproduzir à risca a tradição e as leis, temos sempre que confrontá-las com situações novas impostas pela vida. É desta maneira que podemos afirmar que mesmo o mais tradicionalista dos indivíduos nunca viverá de modo completamente igual ao de seus avós, bem como a pessoa mais inovadora e revolucionária nunca será totalmente diferente de seus antepassados. Uma importante consequência disto é que as cul-

turas, ao passarem por transformações, continuam diferentes umas das outras. Não existe uma história única a ser trilhada por todos os povos e, por isso, se uma sociedade indígena passa por alterações, ela não precisa necessariamente mudar no sentido da nossa sociedade e tornar-se "igual a nós".

Como as sociedades indígenas organizam o mundo e se organizam no mundo

Se fôssemos desenvolver uma caracterização da "nossa sociedade", iríamos proceder a partir da separação do que podemos chamar de as várias esferas da vida social. Sejam elas: economia, política, educação, religião, organização social, entre outras. Estas esferas, na nossa sociedade, encontram-se relativamente separadas uma das outras, algumas até correspondendo a ramos específicos das ciências ou tendo seu lugar na divisão dos Ministérios do Estado. Por isso podemos dizer que na nossa sociedade ocorre a fragmentação das esferas da vida social. A pessoa que vai ao trabalho, por exemplo, não deverá agir como pai ou como mãe, como membro de sua família ou de um grupo religioso. Demanda-se que aja exclusivamente como profissional e pode ser até que seja obrigado a seguir uma ética do trabalho que contradiga, por exemplo, sua moral religiosa ou seus sentimentos em relação aos familiares.

O mesmo não ocorre nas sociedades indígenas. As várias esferas da vida social encontram-se imbricadas de tal forma que nunca podemos analisá-las isoladamente. Uma atitude que poderíamos considerar meramente econômica, como a derrubada da mata para a plantação da roça, exige uma série de cuidados de ordem sobrenatural e articula um conjunto de contatos e obrigações sociais e políticas. Sendo assim, nossa tentativa de fazer uma caracterização das sociedades indígenas encontra logo esta dificuldade: não podemos atingir a dimensão de totalidade que caracteriza a vida social dos povos indígenas a partir da nossa forma linear de escrita que divide os fenômenos em suas várias partes para descrevê-lo. Por isso, ao acompanhar os vários tópicos que exporemos a seguir, o leitor deverá sempre lembrar que estes encontram-se imbricados uns nos outros e que são aspectos de um mesmo e único processo: o da reprodução material e simbólica da vida social¹.

Enquanto para a compreensão da nossa sociedade são adequados os temas economia, política, religião, outros termos podem ser mais explicativos para as sociedades indígenas. Sugerimos aqui utilizar tópicos que abordam as relações que os índios estabelecem com a natureza, com o mundo sobrenatural e com a sociedade, termos que aparecem em muitos dos estudos sobre

1. Caracterizações mais completas das sociedades indígenas podem ser encontradas nos seguintes volumes apresentados na bibliografia: Mellati (1983), Ramos (1986), Lopes da Silva (1988) capítulo 3. Se o leitor se interessar em ilustrar esta caracterização geral com alguns exemplos concretos de sociedades indígenas, sugerimos as monografias também apresentadas na bibliografia: Maybury-Lewis (1984), Vidal (1977) e Viveiros de Castro (1992).

História e história Karajá

Sem que tenha sido noticiado nos jornais ou televisão, em fevereiro de 1994, nas aldeias de Fontoura e Santa Isabel, na Ilha do Bananal, os Karajá realizaram sua festa religiosa 'nacional', a Casa Grande. E nacional porque congrega boa parte de sua população, de diversas aldeias, que se reúnem durante uma noite. Lá, como dizem seus participantes, pode-se ver Karajá de todo tipo e de todos os lugares: altos e baixos, magros e gordos, claros e morenos, cada um com o sotaque típico de sua região. Convivendo com a sociedade nacional, os Karajá mantêm uma forte ligação com o seu "mundo", de cerca de 1600 pessoas em 14 aldeias.

Os Karajá marcam, com suas cerimônias, um calendário e uma história que têm pouco a ver com a que conhecemos e com a maneira pela qual nós os vemos. Apesar do alcoolismo, da tuberculose, da perda de terras, os Karajá estão longe de considerarem-se perdedores. Chegaram ao território onde estão, conquistando-o aos povos que o ocupavam. Vieram do norte, do baixo Araguaia, antes de 1.500. Sua expansão rumo sul, pelo eixo do Araguaia, levou-os até seu alto curso. Aí foram encontrados no séc. XVII e XVIII pelas expedições escravagistas paulistas que os fizeram retroceder para o médio curso do Araguaia. Aceitaram a paz no final desse último século e parte de sua população aceitou viver nos aldeamentos criados pela legislação pombalina. Com a mudança da política reinol, a população karajá retorna às suas praias e a uma instável política de convivência descontínua, ataques e retaliações em pequena escala, de parte dos Karajá e dos nacionais, durante todo o séc. XIX.

Com a instalação de núcleos pioneiros permanentes no alto Araguaia, a partir do início do nosso século, e a normalização das relações com os adventícios, grupos Karajá retomam seu movimento rumo sul, buscando comércio e independência política. Sociedade de pescadores e coletores, com produção agrícola modesta, chegaram a estabelecer certa complementaridade com a economia regional. Especializaram-se como fornecedores de peixes no comércio local, produtores de grandes quantidades de mantas de pirarucu salgados, aviados pelo comércio local, práticos do rio, fabricantes de artesanato, etc. Compravam e compram farinha, sal, cachaça, artigos de ferro, roupas e gêneros agrícolas de que sentem muita falta.

As maiores aldeias do grupo estão no interior do Parque Indígena do Araguaia, na Ilha do Bananal. Todas as pequenas aldeias, localizadas fora de seus limites, perderam boa parte de suas terras tradicionais. Duas delas conseguiram, recentemente, garantia legal de suas ocupações. Outras oito, no entanto, sofrem os efeitos da expropriação a que estão sendo submetidas. As terras do interior da Ilha estão totalmente arrendadas a criadores de quatro Estados, que impõem restrições à reocupação de aldeias de onde os Karajá foram expulsos nas décadas de 50 e 60.

Os Karajá conseguiram sobreviver como grupo através de arranjos em estruturas já existentes em suas sociedades. Sua "política interna" continua a ser feita da mesma forma: coligações de famílias extensas e parentelas formam facções que constantemente se redefinem. Não existem alinhamentos permanentes e nem chefias fortes. Boa parte do dinheiro do arrendamento das terras, atualmente controlado pelas aldeias independentemente, ficam em poder das lide-

ranças e famílias dominantes, sem que o restante da população seja atingido por seus benefícios. A apropriação de cargos e empregos da FUNAI, também

Foto André A. Toral



por parte de membros de famílias específicas, impede uma assistência a toda aldeia e impossibilita remoção de funcionários incompetentes. Existe uma profunda e antiga ligação entre o aparelho administrativo da FUNAI no Parque do Araguaia e algumas poucas famílias Karajá.

Não se pode dizer que os Karajá importaram essa estrutura iníqua ou que a aprenderam com os brancos. Acumular vantagens para sua parentela, enfraquecendo as demais, é a forma tradicional de se fazer política aqui. Cisões e fundação de novos aldeamentos também são freqüentes. Depois dos anos 60 e 70, que trouxeram um dinamismo nunca visto à ocupação de suas terras, resultando no desaparecimento de pequenas comunidades, os Karajá voltaram a sua tradicional formação cíclica de novas aldeias. Isso permitiu um respiro para sua política interna e para o crescimento populacional, com a migração de famílias descontentes.

Também sua adaptação a um novo tipo de regime de subsistência, menos ligado à exploração dos recursos do rio e mais ligado a uma realidade sedentária, está ainda muito distante. Apenas recentemente, habitantes de algumas pequenas aldeias dedicam-se a uma atividade agrícola contínua e rentável. Os Karajá foram e são, basicamente, pescadores. O incremento da população e sua maior permanência em habitações permanentes, impossibilitando a plena exploração do ambiente, trouxe uma situação de fome crônica nas grandes aldeias. Essa situação é atenuada pela entrada de salários de professores, enfermeiros, pastores, braçais, chefes de Postos e aposentados do Funrural... O dia de pagamento é uma romaria de aldeias inteiras para os bancos. Os Karajá permanecem imutáveis no seu 'perfil econômico'. As restrições ao exercício de sua economia tradicional não foram acompanhadas por formas alternativas

de aquisição do sustento. Sucedâneos, como o assalariamento em massa, estão longe de resolver qualquer coisa.

As dificuldades de sustento, no entanto, estão longe de quebrar o ânimo dos Karajá. Nas suas festas anuais representam o grupo como uma enorme expedição guerreira marchando, numa fila gigantesca, em direção ao alto rio. Seus grupos de praça, grupos complementares que atuam em situações rituais e como grupo de trabalho, designam-se como os do alto e os de baixo. Os primeiros são formados pelas famílias historicamente pioneiras na ocupação do território atual; os de baixo vieram na retaguarda, no fim da fila. A cultura Karajá, claramente, valoriza e celebra o pioneirismo bem sucedido de seus ancestrais, do qual são continuadores.

Ser Karajá não é uma sobrevivência. Suas festas não 'sobraram' de um passado glorioso. Elas são feitas porque são atuais, celebram valores vigentes. Na sua adaptação a uma nova forma de convívio com os brancos, evidenciam-se aspectos de sua sociedade. Alguns lhes são positivos e outros negativos. Como em qualquer outra sociedade, sente-se necessidade de mudanças urgentes, que serão feitas lentamente. Mas a escolha que fizeram, claramente, foi a de mudar dentro da maneira Karajá de ser, a partir de formas culturais que já tinham e que adaptaram a um novo tempo.

André A. Toral
MARI-USP

cosmologias indígenas e que por isso podem, em certa medida, ser considerados pertinentes aos seus sistemas de classificação do mundo.

Os índios e a natureza

Muita coisa se diz a respeito de os índios viverem "de acordo com a natureza" ou "naturalmente". Isto é errôneo e merece nossa atenção. Vivem os índios, como todo ser humano, de acordo com sua cultura. Como vimos, não existe, entre os seres-humanos, maneira natural, instintiva ou inata de interagir com o meioambiente. Toda a ação humana altera o estado natural dos materiais para melhor aproveitá-los e, assim, imprime à natureza as marcas características de uma determinada cultura. O que podemos dizer, isto sim, é que as sociedades indígenas convivem com o ambiente sem deprecá-lo irreversivelmente. Vejamos como isto ocorre.

Em relação ao território em que vivem, as sociedades indígenas não têm a noção de propriedade privada da terra. Lembremos que na nossa sociedade, a terra é considerada uma mercadoria e como tal, pertence a quem possa pagar por ela. Pode alguém ser proprietário de um terreno sem nunca tê-lo visto, assim como pode alguém residir e trabalhar na terra sem ter sua propriedade e, assim, sem poder contar com o produto integral de seu trabalho. Os povos indígenas reconhecem a "posse" de um território a partir do uso que fazem dele. Esta posse é coletiva na medida em que todas as famílias podem utilizar

os recursos existentes neste território, como a água dos rios, lagos, cachoeiras, os peixes, os animais, aves e vegetais. Não faz parte da idéia indígena de posse a preocupação em estabelecer limites e fronteiras intransponíveis, como fazemos com nossas cercas e muralhas. Porém, consideram desrespeitoso e agressivo entrar no território utilizado por grupos vizinhos sem lhes dar satisfações, assim como esperam explicações daqueles que penetram em

Foto Antônio Carlos Queiroz/CIMI



Casal Suruí numa manifestação pública na cidade de Ji-Paraná, Rondônia, realizada durante a I Assembléia dos Povos Indígenas de Rondônia e Norte do Mato Grosso, em 1991.

seu território com boas intenções. Lembremos que a posse de que falamos não é apenas material, mas engloba uma apropriação simbólica do território, que passa a ser parte fundamental daquela cultura. De modo geral, o território indígena é utilizado de três maneiras: há o espaço das aldeias, o espaço das roças e a região de caça e coleta, ou "território de itinerância". Mas sabemos que atualmente muitos povos indígenas não têm condições de ocupar o território deste modo, pois encontram-se invadidos, diminuídos ou depredados.

O espaço das aldeias é o local mais ou menos fixo composto pelo conjunto de residências familiares. Entre as classificações indígenas do mundo, muitas colocam em destaque a oposição entre aldeia e floresta, a primeira relacionada às características humanas, à cultura e à sociabilidade, e a segunda ligada à natureza, ao espaço selvagem, não domesticado. Não há modelo único para as aldeias indígenas (como colocava a tradicional idéia das "tabas" compostas por "ocas"), para o número de pessoas que as habitam, para o tempo em que permanecem num mesmo local. Lembremos aqui que aldeia refere-se a local de habitação, como os nossos termos cidade ou vila, e não se confunde com povo ou etnia. A não ser povos com populações muito reduzidas que podem se concentrar inteiramente numa única aldeia, o mais comum é que cada grupo indígena encontre-se dividido em várias aldeias. Há aldeias, por outro lado, que concentram pessoas provenientes de várias etnias.

Em relação às habitações, também são muito variados os modelos das construções, a forma como são dispostas e o número de famílias que residem nelas. Temos que ter em mente que a arquitetura indígena, os espaços das casas, os detalhes de construção e o traçado das aldeias, não visam simplesmente suprir necessidades elementares e práticas de moradia e conforto, mas como tudo o mais, podem envolver explicações de ordem mítica e sobrenatural e implicam em considerações gerais sobre o mundo e sobre o espaço que homens, mulheres e crianças ocupam neste mundo.

Há povos, como os Yanomami ou os Tukano, nos quais cada aldeia é composta por uma única e grande casa (redonda ou retangular, respectivamente) que abriga todas as famílias. Já entre os Kayapó, as casas são construídas ao longo de um círculo, que compõe o desenho de todas as aldeias (inclusive daquelas levantadas rapidamente durante os períodos de acampamento na floresta) e entre os Xavante, a disposição das casas desenha o formato de uma meia-lua ou de uma ferradura. Sobre os espaços das aldeias, as teorias indígenas de mundo geralmente os dividem em locais femininos e masculinos, como a casa e o centro da aldeia (entre os Jê), ou certos locais no interior das casas (para os Tukano). Também as famílias podem se encontrar associadas aos espaços das aldeias, conforme pertençam a grupos de descendência relacionados aos pontos cardeais, às constelações, aos animais e outros objetos. Quanto à população das aldeias, o mais comum entre os índios brasileiros é formarem aldeamentos pequenos, abrigando entre 30 e 100 pessoas, mas

encontramos aldeias maiores, com 400 ou 500 indivíduos. Ramos (1986), lembra que nos séculos passados os Tupinambá formavam aldeias muito populosas na costa brasileira e os povos Jê do Brasil Central viviam em aldeamentos de mais de mil indivíduos. As aldeias indígenas têm grande mobilidade espacial, havendo constantes transferências das famílias entre as aldeias, e mudanças do próprio conjunto das famílias, que de tempos em tempos transferem o local de suas aldeias.

O espaço que circunda as aldeias geralmente abriga as roças familiares. Estas são produzidas segundo o sistema de "coivara", no qual um pedaço da mata é derrubado e queimado. Em seguida retiram-se os galhos menores que sobraram da queimada, deixando no solo grandes troncos carbonizados impossíveis de serem removidos, entre os quais as plantas serão semeadas. As roças indígenas geralmente abrigam um produto principal que fornece o suprimento de carboidratos do grupo, como o milho, a mandioca, a batata-doce ou o inhame. Deles derivam uma grande quantidade de alimentos que vão dos bolos e beijus às bebidas fermentadas que animam rituais como o cauim (feito com milho) e o caxiri (a cerveja de mandioca). Sendo produtos de ciclos curtos, as roças produzem por um ou dois anos, tendo que ser abertas anual ou bienalmente. Porém, além da colheita principal, planta-se também uma grande variedade de alimentos que incrementam a dieta, como macaxeira, aimpim, cará, gerimum, fava, pimenta, além de frutas como ananás e banana.

A técnica da coivara é comum no Brasil inteiro e tem sido sistematicamente atacada pelos ecologistas. No caso indígena, temos que considerar a pequena extensão dos territórios queimados para cada roça. Muitos estudiosos e ambientalistas reconhecem neste sistema a forma ideal de ocupação do solo amazônico, já que os tocos carbonizados que permanecem no terreno nutrem o solo e impedem a erosão. Além disso, consideram que a agricultura realizada em pequena escala e com rodízio do solo ocupado fornece a situação ideal para a mata se refazer e garantir os nutrientes do solo.

Uma roça pertence sempre à família que nela trabalhou. Portanto, não existe entre os índios a idéia de propriedade coletiva de uma roça e aqui se esvaem as expectativas daqueles que pretendiam encontrar nos índios exemplos de "sociedades comunistas". Os índios reconhecem a cada família a propriedade sobre os produtos de seu trabalho e enquanto em uma antiga roça frutificar o trabalho de alguma família, é reconhecido a ela o direito sobre estes produtos. Uma vez que a roça deixa de produzir, outra família poderá derrubar a mata que ali se formou, apropriando-se do espaço a partir de seu trabalho. Portanto, podemos dizer que os índios reconhecem a posse coletiva do território e mesmo não havendo propriedade da terra, há a propriedade dos produtos do trabalho na terra, com base familiar. Por isso, entre os índios, nenhuma família possui mais do que a sua capacidade de trabalhar.

O espaço que circunda as aldeias, portanto, é entrecortado por roças mais

Foto H. Foerthmann/Acervo Museu do índio



Índio Urubu-Kaapor, do Maranhão, descansando na rede.

ou menos produtivas e por terrenos de mata mais ou menos densa, as capoeiras formadas a partir de antigas roças. É muito comum encontrarmos cosmologias indígenas que associam este espaço cultivado das roças ao universo feminino, identificando o trabalho na terra à capacidade feminina de gestação. Opõe-se a este espaço a mata densa que os homens penetram para a caça, atividade que é associada à virilidade masculina. As capoeiras também atraem animais de pequeno porte, como preás, pacas e cotias, e são também utilizadas para a caça miúda.

Para além das roças e capoeiras, como vimos, há um território de mata densa que é utilizado para a caça e a coleta. Esta vegetação não deve ser confundida com "floresta virgem", já que constitui um território muito bem co-

nhecido pelos índios que o percorrem continuamente, formando certos caminhos com marcas imperceptíveis para o leigo, mas muito significativas para os membros do grupo. Percorrem caminhos de caça, caminhos que levam de uma aldeia a outra, aos rios, lagoas ou às áreas de coleta: buritizais, açazeiros, bambuzais. Ao longo destes caminhos há muitos casos para contar: "aqui meu irmão caçou um grande veado", "logo ali eu caí doente por um feitiço", "neste rio nós pegamos muitos tracajás para a festa de dar nome às meninas"; ou histórias de todo o povo indígena: "neste lugar havia uma grande aldeia, onde quase todos morreram de sarampo", "daquele lado vieram nossos antepassados e neste ponto se dividiram em dois grupos: o nosso ficou aqui e os outros parentes foram para o oeste". Há também narrativas de cunho mítico, que falam da passagem dos ancestrais da atual humanidade por certos lugares, tornando-os habitáveis ou semelhantes ao que são atualmente. Por isso dizemos que este espaço, embora não tão intensamente povoado e vivido como as aldeias e roças, é bastante usado pelos índios, tanto material quanto simbolicamente.

Para construir as casas, ou para fabricar utensílios, adornos e instrumentos musicais, este território também é percorrido em busca de madeira, taquaras, palha, fibras, sementes, corantes, argila. Assim como a relação estabelecida pelos índios com o território, onde os espaços são classificados no interior de uma visão geral de mundo, assim também ocorre na relação estabelecida com as plantas e os animais que povoam a floresta. A caça e a coleta não seguem critérios imediatos e práticos, como poderiam supor aqueles que consideram que os índios vivem numa constante luta pela sobrevivência. Nem todos os animais podem ser caçados ou ingeridos por todas as pessoas e cada povo indígena estabelece seus critérios alimentares, que podem ser ainda diferentes para cada família ou para diferentes momentos da vida das pessoas. Estas atividades também não visam simplesmente o acúmulo de riquezas.

Ocorre que os índios, em suas diferentes versões cosmológicas, não se consideram como "senhores do universo", para quem todas as outras espécies devem servir, como na nossa sociedade. As visões de mundo indígenas geralmente colocam os humanos em relações de troca com outros seres sobrenaturais, como aqueles relacionados às diversas espécies animais (muitas vezes chamados de "donos" ou "avós dos animais"), às plantas e fontes de água ("donos" ou "mestres de plantas" e igarapés). Certas ervas, árvores, animais ou aves aos quais os índios atribuem poderes sobrenaturais são manipulados exclusivamente pelos pajés. Consideram que todo o equilíbrio do cosmos depende desta troca recíproca e adequada entre os homens, os seres da natureza e os seres sobrenaturais. Não podemos estender estas noções a todos os grupos indígenas, mas de maneira muito geral pode-se dizer que atribuem a estes seres sobrenaturais a capacidade de lhes provocar doenças através de feitiços. Consequentemente, uma caçada exagerada de animais poderia desencadear uma mortandade desmedida de humanos. A idéia é que qualquer

transgressão, exagero, quebra de limites, pode descontrolar ou desequilibrar as forças do cosmos, causando catástrofes.

Nesta descrição, deixamos a atividade da pesca para o final porque esta varia muito de grupo para grupo, podendo ser realizada cotidiana e individualmente, por homens e às vezes por mulheres, ou em grandes expedições que envolvem a aldeia inteira. Para alguns grupos, que vivem ao longo dos rios, é a pesca que fornece a maior quantidade de proteína animal às refeições. Para outros, trata-se de uma atividade esporádica e que vem complementar as refeições ou fornecer o alimento para determinado ritual.

Com tudo o que vimos, pode-se perceber que a relação estabelecida pelos índios com a natureza não pode nunca ser confundida com uma atividade meramente técnica, prática ou econômica. Envolve visões de mundo que definem os espaços, atividades e deveres de homens e mulheres, humanos e animais, os seres da natureza e os seres sobrenaturais.

Os índios em sociedade

Quando falamos em sociabilidade tratamos das relações estabelecidas entre as pessoas de um determinado grupo. No item anterior já pudemos apresentar alguns aspectos fundamentais da sociabilidade indígena. Entre eles, a importância da família como unidade de produção e como elo na corrente de relações sociais. Sabemos que na nossa sociedade a produção é amplamente dividida, de modo que falamos em divisão social do trabalho, ou seja, cada um detém o conhecimento de uma parcela da produção e ninguém pode sobreviver sozinho, dependendo de toda a sociedade para suprir suas necessidades básicas. Nas sociedades indígenas, a produção baseia-se na divisão sexual do trabalho: há tarefas masculinas (como caçar e derrubar a roça) e femininas (como cuidar da roça e cozinhar), de forma que cada família funciona como a unidade básica de produção e armazena os conhecimentos fundamentais e indispensáveis para sua subsistência.

Isto não quer dizer que cada família viva em isolamento. O que ocorre é que a base da produção é familiar, mas esta produção não visa o acúmulo de bens no interior da família, como na nossa sociedade, mas sim a distribuição da riqueza no interior de toda a sociedade. Novamente, não podemos confundir esta distribuição de riquezas com uma idéia ingênua de socialização dos bens, onde toda a produção seria armazenada e distribuída igualmente. Cada sociedade estabelece critérios de relacionamento e reciprocidade entre as famílias, e por isso dizemos que são as famílias e não os indivíduos isolados, os principais elos das relações de sociabilidade.

As relações de reciprocidade estabelecidas entre as famílias envolvem a distribuição de bens e alimentos, mas também trocas matrimoniais e prestações de serviços. Por isso, para as sociedades indígenas, a troca de bens envolve muito mais do que o comércio de objetos úteis. Ela implica, para além dos objetos trocados, o estabelecimento de uma aliança entre as famílias. Este

Estratégias matrimoniais e sociabilidade em um grupo Tupi: os Tenharim do Amazonas

Os Tenharim são um dos povos Tupi-Kagwahív que vivem hoje à beira do rio Marmelos, no estado do Amazonas. São remanescentes dos antigos Kagwahív, que, sob o etnônimo genérico de Parintintin, permaneceram em guerra com regionais por mais de oitenta anos no curso médio do rio Madeira. Após a chamada "pacificação" realizada por Nimuendajú em 1922 constatou-se que o etnônimo Parintintin designava apenas um desses muitos povos. Os Tenharim, por sua vez, viveram praticamente isolados do contato por um longo tempo, tendo entre eles um comerciante português, intermediário em suas relações. Somente na década de 70, com a abertura da Transamazônica é que entraram em contato definitivo, transferindo-se para a beira da referida estrada.

Esse povo possui hoje 300 pessoas, das quais 58% têm menos de 15 anos. A aldeia é cortada pela BR-230 - Transamazônica -, sendo que de cada lado pode-se observar um grupo econômico e político, que trabalha e decide em conjunto. A constituição desses grupos se dá através de uma regra segundo a qual o jovem recém-casado passa a residir na casa dos pais de sua esposa e de laços entre grupos familiares estabelecido através de casamentos entre seus membros, ao longo das gerações. Tais alianças ocorrem respeitando um complexo sistema de metades patrilineares: cada indivíduo, homem ou mulher, herda de seu pai a qualidade de membros desses nominados através de dois pássaros: 'Mutum' (crax sp.) e "Taravé" (Conorus leucophthalmus) presentes em todos os grupos Kagwahív. Essas metades matrimoniais são dispersas e não se confundem com as facções políticas. A metade Taravé era, até recentemente, referida como Kwandú (Harpia harpia) ou Kwandu-Taravé. Segundo informações dos próprios Tenharim, Nharemboi-py (antigamente, num tempo antigo) era Kwandú e agora é Taravé. Tais metades organizam o sistema matrimonial na forma de uma rigorosa exogamia onde o casamento dentro da mesma metade é altamente reprovado.

Quando se trata de um aliado de um outro grupo Kagwahív, como por exemplo Parintintin ou Diahói, pode haver casamento na mesma metade. Nesse caso, o que importa é a distância geográfica ou genealógica dos cônjuges. A reprovação recai sobre os primos paralelos, filhos da irmã da mãe e do irmão do pai, pois esses são considerados irmãos Mutum ou Taravé.

As metades, como fórmula global de sociabilidade, dividem o universo de relações sociais entre os Tenharim. Porém, dentro de cada uma delas existem pequenos grupos que se casam entre si há muitas gerações - na forma de unidades trocadoras de cônjuges- sempre respeitando o sistema.

Os Tenharim do rio Marmelos dizem viver numa aldeia Mutum. A metade Taravé parece representar a alteridade por excelência: casa-se com aquele que vem de fora. Essa exterioridade é também perceptível na classificação de animais e plantas. Não-índios são sempre pertencentes à metade Taravé.

Por meio da análise da genealogia é possível perceber que as chefias, pelo menos nas últimas três gerações, foram da metade Mutum. Dessa perspectiva, pode-se dizer que Taravé são os aliados dos Mutum (casam-se com eles), fundadores da aldeia. O grupo, em sua constituição atual, possui além dos Tenharim, alguns indivíduos Parintintin e os últimos remanescentes dos Diahói. Esses,

aliaram-se politicamente a um dos irmãos do atual chefe, apoiando-os nas questões faccionais e casaram-se dentro da mesma metade (são Mutum). Nesse caso, conforme já dito, não há reprovação por parte do grupo, pois o aliado é distante genealógica e geograficamente.

Através de estratégias matrimoniais muito bem elaboradas, algumas pessoas conseguem trazer para junto de si genros e ainda manter seus filhos homens. Isso se dá através de um casamento sem prestígio ou quando o pai da noiva já morreu, isentando o noivo da prestação de serviço ao sogro, obrigação esta associada à obrigação da residência na casa do sogro após o casamento. O parentesco nessa sociedade pode, em alguns casos, ser manipulado pelos grupos políticos.

A Funai, ao se estabelecer na área Tenharim, atraiu todos para junto do Posto Indígena. A tensão decorrente dessa convivência, faz com que os grupos preparem roças a uma razoável distância da aldeia, para poderem obter algum isolamento. Mesmo assim, as hostilidades são inevitáveis, sendo perceptíveis, no mínimo, duas facções políticas nessa área. No entanto, essas facções são ligadas por relações de aliança de casamento que tornam a sociedade como um todo coesa, sem romper com o funcionamento do sistema de duas metades em que, dado o sistema da descendência por via paterna exclusivamente, toda a sociedade está idealmente dividida.

Edmundo Antônio Peggion
Unicamp

tema foi desenvolvido no começo do século por Mareei Mauss, num estudo clássico da antropologia: "*Ensaio sobre a dádiva*". A família que oferece um pedaço de caça à outra sem que haja nenhuma obrigação para isto está fazendo um agrado, mas está também fazendo da outra família a devedora de uma retribuição. Deste simples agrado pode surgir uma relação constante e duradoura de doações recíprocas de alimentos, de forma que a confiança mútua estabelecida entre as famílias poderá ainda desembocar no casamento de seus filhos. Este casamento implicará na manutenção da reciprocidade estabelecida, mas desta vez uma das partes terá a obrigação de oferecer alimentos ou trabalho. Por exemplo, entre os grupos indígenas da região das Guianas, os genros têm obrigação de oferecer serviços na roça de seus sogros, e entre os grupos de fala Jê o caçador deve sempre oferecer partes determinadas de sua caça aos familiares da esposa.

Com isto, podemos ver que as sociedades indígenas valorizam a distribuição de riquezas porque é através dela que são estabelecidos e mantidos os laços sociais. Têm mais status aquelas famílias que têm mais condições de oferecer bens ou alimentos às outras, agradando a todos e angariando sua confiança. Isto não é totalmente desconhecido para nós. Temos o hábito de trocar presentes no natal ou em aniversários, e se recebemos um belo presente no nosso casamento, sentimo-nos também obrigados a retribuí-lo no casamento

da própria pessoa ou de seus familiares. No entanto, este tipo de sociabilidade não é o mais importante da nossa sociedade. No nosso caso, as relações entre as famílias ou entre indivíduos são estabelecidas, principalmente, a partir do critério das classes sociais. Cada pessoa, mesmo que não seja preconceituosa ou apegada a questões econômicas, tende a formar seu círculo de amigos e casar-se no interior de sua classe social.

Nas sociedades indígenas, as relações entre as famílias são estabelecidas a partir de outros critérios, dando grande importância às relações de parentesco. Cada grupo define os critérios para parentes ou não-parentes, e é através dos mecanismos do parentesco que são estabelecidas regras, tendências ou obrigações para o cuidado com as crianças, para a distribuição de alimento, para o casamento, para a formação de grupos políticos. Por isso, para conhecer a forma como determinada sociedade indígena se organiza, os antropólogos dão grande atenção às categorias de parentesco desta sociedade. Há grupos que consideram os filhos de um casal como parentes consanguíneos das famílias paternas e maternas. Há outros que consideram que os filhos são consanguíneos apenas de um dos lados, sendo parentes afins dos familiares do outro lado. A maioria das regras ou tendências de casamento das sociedades indígenas valoriza a união entre estes parentes afins, por não serem tão próximos como os consanguíneos (cuja relação é considerada incestuosa), e nem tão distantes quanto os não-parentes (cuja relação sempre abarca desconfiança).

Os Xavante, por exemplo, têm descendência patrilinear, de forma que os filhos de um casal são considerados consanguíneos do pai. Porém, quando se casam, os rapazes devem morar com a família da esposa, ou seja, com os seus afins. Para este povo, os grupos de descendência, formados pelo pai e seus filhos homens, constituem um núcleo coeso e importante para as decisões políticas da aldeia. No entanto, temos que chamar a atenção para um ponto importante. Os termos indicativos de parentesco utilizadas pelos índios também são diferentes dos nossos. Chamamos "pai" apenas ao nosso genitor, mas chamamos de "tio" um número maior de pessoas englobando até alguns não-parentes. Os índios podem, por exemplo, classificar como "pais" também os irmãos de seu genitores, e tratar os filhos destes igualmente como "irmãos" ou "irmãs". A cada categoria de parentesco corresponde uma atitude de intimidade, liberdade, carinho, vergonha ou respeito, sendo estas categorias bem definidas e muito importantes para estabelecer o modo adequado de conduta que uns devem ter com os outros.

Neste contexto, podemos entender algumas características da chefia nas sociedades indígenas. Diz respeito à capacidade de liderança de algumas pessoas, associada à autoridade que deriva do conhecimento dos assuntos da tradição do grupo, e à habilidade em resolver disputas e desavenças que envolvem as famílias de uma aldeia. Os chefes indígenas não se distanciam dos trabalhos cotidianos e da população para poder exercer o que chamamos de poder

Foto Nancy Flowers



Existem ainda no Brasil muitos grupos indígenas com pouco ou praticamente nenhum contato com a sociedade envolvente. Grupo de índios isolados Auá, com contato recente.

político. Ao contrário, sua autoridade é adquirida através das atividades diárias e do contato com as famílias, a partir do estabelecimento de alianças (como vimos, seguindo as regras de reciprocidade), com as quais reforça o seu grupo e mantém-se no poder.

Vemos, portanto, que as sociedades indígenas têm suas regras próprias de conduta, de relacionamento entre as famílias, de distribuição de riquezas; e que assim como usam critérios particulares para classificar os espaços e os seres da natureza, também os utilizam para classificar as pessoas enquanto membros de parentelas e parte de uma sociedade.

Quão diferente da imagem estereotipada que considera que os índios "não têm moral, não têm regras ou leis". Preconceitos que foram forjados desde o século XVI por cronistas e viajantes que nada sabiam sobre as regras próprias das sociedades indígenas e sobre as maneiras de expressá-las. Um equívoco comum dizia respeito às terminologias de parentesco: percebendo que as crianças de determinado grupo indígena chamavam de pai a um bom número de homens adultos, a conclusão imediata era que não reconheciam a instituição da família, já que ninguém sabia identificar o próprio genitor. Para evitar gafes como esta, temos que nos preocupar em entender cada costume no interior de um código cultural, como vimos acima. O mesmo ocorre com

relação à forma de expressar estas regras. Na nossa sociedade, o código de leis está escrito na Constituição, assim como os "Dez Mandamentos" da tradição judaico-cristã foram escritos nas "tábuas da lei". Porém, quando encontramos povos que não fazem uso da escrita, não podemos concluir apressadamente que "não têm moral, regras ou leis", ou que suas regras são mais "simples" ou "primitivas" porque não podem desenvolver longos processos jurídicos.

Temos que considerar que a escrita, que é tão importante para nossa forma de sociabilidade, é um código simbólico gráfico que permite a comunicação entre as pessoas. A escrita ocidental baseia-se em um conjunto de signos gráficos convencionais, as letras, que são associadas aos sons que utilizamos para falar, permitindo transmitir mensagens a pessoas que se encontram distantes de nós: cartas de amor, preceitos religiosos, tratados científicos, correntes de pensamento, processos administrativos, jurídicos, burocráticos. Este tipo de escrita, de fato, não existe nas sociedades indígenas. Mas isto não quer dizer que não tenham seus próprios códigos simbólicos para transmitir mensagens importantes para a sociabilidade do grupo. As pinturas corporais, os desenhos que adornam as casas, os utensílios de uso diário, os belos enfeites usados nos rituais, são alguns exemplos das formas indígenas de escrituras, ou seja, são usos diversos de recursos gráficos que transmitem mensagens e idéias para as pessoas que fazem parte daquelas culturas. Estas mensagens podem trazer informações sobre as famílias ou sobre certos momentos na vida das pessoas: o nascimento de um filho, a morte de um parente, a chegada da primeira menstruação. Mas também dizem respeito à visão mais ampla que a sociedade tem do mundo, explicam e reforçam o lugar das famílias no interior da sociedade e como parte de todo o universo²

Os índios e o mundo sobrenatural

Este último item vem apenas complementar aquilo que já foi apontado nas partes anteriores. Falamos dos esquemas cosmológicos que classificam os espaços habitados e os seres da natureza, falamos de seres sobrenaturais ligados às espécies animais e vegetais. Os povos indígenas têm maneiras próprias de falar sobre estes esquemas de classificação, ou sobre suas teorias de mundo: os mitos. São narrativas de conteúdo altamente simbólico que tratam das origens do mundo, de tempos ancestrais e diferentes do nosso, dos seres que nele habitavam e que foram os responsáveis pela criação da atual humanidade, pelas demais espécies e por suas respectivas capacidades.

Por serem profundamente simbólicos, os mitos são difíceis de serem compreendidos por pessoas de outras culturas, especialmente da nossa, que dife-

2. A respeito de exemplos de "escrituras" indígenas, o leitor poderá consultar a coletânea organizada por Vidal (1992), o texto de Lúcia van Velthem na coletânea organizada por Grupioni (1992) e o capítulo deste volume sobre cultura material.

rencia entre "história" e "estória" - os fatos verdadeiros e as fábulas. Será possível falar sobre a vida e a morte, sobre a guerra e a troca, sobre o homem e a mulher, utilizando uma linguagem que não seja cheia de símbolos? Por estas características, os mitos indígenas nos espantam com sua capacidade de aglutinar e sintetizar mensagens tão importantes e abstratas a partir de elementos simples e concretos. Uma importante contribuição ao estudo e à compreensão dos mitos indígenas foi realizada pelo antropólogo francês Claude Lévi-Strauss³.

Outra forma indígena de transmitir estas mensagens, e que muitas vezes engloba a narração dos mitos, são os rituais. São grandes festas animadas por músicas, danças e bebidas, que utilizam adornos, pinturas corporais e roupas específicas e que marcam momentos importantes na vida das pessoas ou da sociedade. Os rituais retomam as mensagens transmitidas através dos mitos. Apresentam num só momento, o lugar de cada pessoa ou família no interior da sociedade, e o lugar da sociedade como parte de um universo mais amplo. Por esta razão, podemos dizer que os rituais reforçam os princípios gerais e estruturantes de uma sociedade. Mas ao mesmo tempo, os rituais oferecem as ocasiões mais adequadas para trazer inovações e interpretações pessoais a estes princípios. Pois a preocupação em seguir as tradições para a realização de um ritual sempre acompanha o esforço de refletir sobre esta tradição à luz dos novos acontecimentos.

Emocionalmente, os rituais fornecem às pessoas de uma dada sociedade a oportunidade de se encontrarem com seus ancestrais míticos, com espíritos de mortos, ou com seres sobrenaturais que habitam as águas e as florestas. Por isso podemos dizer que os rituais, para as pessoas que dele participam, realizam o fenômeno de alterar a passagem cotidiana do tempo, parando-o ou retrocedendo aos tempos ancestrais, utilizando de marcações temporais que alteram os ritmos cotidianos. E aqui conhecemos uma outra característica das cosmologias indígenas: utilizam concepções de tempo diferentes da nossa que considera o tempo marcado do relógio, o tempo que passa e não volta mais, o tempo que é dinheiro, e que segue por uma linha única à qual chamamos de "História". As cosmologias indígenas unem as extremidades desta linha, trabalhando com a idéia de "ciclos", e consideram que o tempo, além dos ciclos da natureza, segue os ritmos dados pela sociedade, e não o ritmo vazio e constante do relógio.

Fora dos momentos ritualizados, o contato com os seres sobrenaturais é considerado pelos índios como extremamente perigoso. Algumas pessoas, porém, desenvolvem capacidades extraordinárias que lhes permitem manter contato com o mundo sobrenatural sem perigo de vida. Os termos "pajés",

3. Havendo interesse em conhecer a abordagem deste autor, o leitor poderá ler "A estrutura dos mitos", que analisa o mito de Édipo, ou "A gesta de Asdiwal", que trata deste mito da região da costa canadense do Pacífico. São capítulos que se encontram respectivamente nos livros *Antropologia Estrutural 1 e 2*.

"xamãs", "curandeiros" referem-se a estas pessoas, às quais atribuem a capacidade de transitar entre os mundos, entre as espécies, entre a natureza, a sociedade e a sobre-natureza. Por isso podem restabelecer a saúde das pessoas e reinserir o enfermo em seu ambiente social, fazendo uso de medicamentos e drogas da floresta que lhes permitem entrar em contato com os seres sobrenaturais. Já os "feiticeiros" são aqueles que manipulam objetos relacionados às pessoas, com o intuito de provocar-lhes doenças. Desta forma, ninguém se auto-intitula feiticeiro, termo que está também associado a todo tipo de atitude considerada condenável ou anti-social, sendo um dos crimes mais graves entre as sociedades indígenas.

Recentemente, alguns segmentos da nossa sociedade têm voltado os olhos para os conhecimentos xamanísticos, buscando novas técnicas curativas. Não são poucos os cientistas farmacêuticos que desenvolvem pesquisas com espécies vegetais utilizadas pelos índios, buscando encontrar uma explicação científica que dê conta de suas capacidades curativas. Também não são poucos os místicos e religiosos que buscam encontrar nos pajés indígenas aquelas explicações últimas sobre o cosmos que nossa sociedade deixou de lado. Tais tentativas de aprendizado por certo são importantes, mas só possibilitarão um diálogo cultural verdadeiro na medida em que considerarem as particularidades das culturas indígenas. Vimos que nestas sociedades o conhecimento sobre o mundo sobrenatural, que poderíamos classificar como "religião", não se descola das práticas cotidianas, não se dissocia da produção econômica e material da sociedade. Portanto, qualquer aprendizado parcial que englobe o conhecimento de uma única técnica ou de uma teoria de mundo deslocada de seu contexto, poderá ser muito interessante para satisfazer angústias existenciais da nossa sociedade, mas contribuirá muito pouco para a compreensão da totalidade de uma cultura indígena.

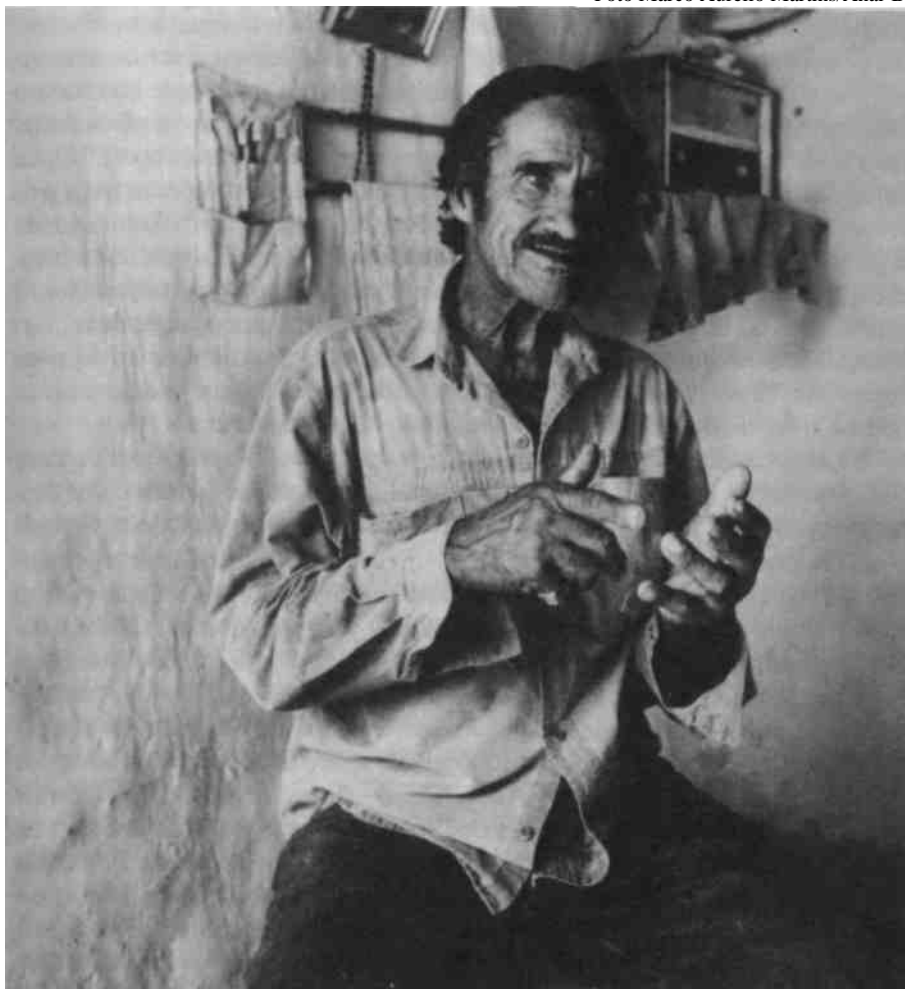
Como classificamos a diversidade entre as sociedades indígenas

No item anterior, para falarmos das formas de os índios se organizarem em sociedade, entenderem e classificarem o mundo ao seu redor, tivemos que recorrer a alguns exemplos que diferenciavam as sociedades indígenas umas das outras. Sabemos que os povos indígenas têm culturas diferenciadas e formas diversas de organização social. Sabemos também que o reconhecimento das diferenças ou semelhanças entre estes povos depende sempre do contexto em que são feitas as comparações. Por isso, quando os antropólogos compararam as sociedades indígenas umas com as outras para melhor compreendê-las, devem fazê-lo a partir de certos critérios. Os três critérios que serão aqui abordados encontram-se em Lopes da Silva (1988).

1) diversidade lingüística:

Um dos critérios mais utilizados e importantes para a Antropologia relaciona-se ao trabalho de um outro profissional: o lingüista. O critério lin-

Foto Marco Aurélio Martins/Anaf-Ba



Vários grupos indígenas considerados desaparecidos no passado têm ressurgido e estão reivindicando suas identidades indígenas. Sr. Mane Bento Kapinawá.

güístico permite classificar as línguas indígenas e seus dialetos, em conjuntos maiores de famílias e troncos. A partir de técnicas de análise lingüística, pode-se comparar duas línguas indígenas e reconhecer o grau de contato ou distanciamento que existe entre as populações que os utilizam. Povos que fazem parte de uma mesma família lingüística, por exemplo, são provavelmente descendentes comuns de uma mesma população ancestral.

O tronco Tupi é um dos mais numerosos e conhecidos conjuntos de famílias lingüísticas indígenas brasileiras. Línguas deste tronco foram estudadas pelos missionários já no século XVI, de forma que acabaram desenvolvendo

um dialeto modificado que misturava o léxico Tupi com a gramática latina. Aos poucos, tornou-se a língua franca das missões e passou a ser compreendida e usada não só pelos povos Tupi, mas também por povos que não faziam parte deste tronco. Ficou conhecida como Nheengatu ou Língua Geral da Amazônia e em muitas regiões do Brasil chegou a ser mais falada que a língua portuguesa, mesmo nas cidades. Os povos Tupi também influenciaram a primeira classificação das línguas indígenas brasileiras, que ainda hoje é muito difundida, diferenciando dois conjuntos de línguas: Tupi e Tapuia. Esta classificação caiu em desuso já no século passado, tão logo se percebeu que as línguas Tapuias formavam um conjunto heterogêneo. Tratava-se de uma classificação estabelecida pelos povos Tupi e utilizada para diferenciar de si os grupos não-Tupi. A respeito da atual classificação das línguas indígenas brasileiras, o leitor poderá consultar o capítulo 12 deste volume.

A importância deste critério de classificação para a Antropologia é que, sendo falantes de línguas de uma mesma família e, portanto, considerados descendentes de uma mesma população, dois ou mais povos certamente terão mais coisas em comum além das semelhanças lingüísticas. Suas culturas apresentarão variações de uma mesma "corrente de pensamento", se podemos assim chamar as idéias mais gerais e básicas que os povos aparentados compartilham. Desta forma, as comparações culturais que podem ser feitas entre estes povos revelam aos antropólogos estas idéias mais gerais que não são exclusivas de uma única cultura, mas de um conjunto mais amplo de culturas indígenas. Isto deve lembrar o leitor de uma das características das culturas: o seu aspecto dinâmico. Não fosse possível haver mudanças ou inovações culturais entre os índios, todas as populações que se formaram a partir de divisões de grupos ascendentes, compartilhariam culturas e línguas idênticas. Por outro lado, fosse possível haver transformações culturais que não se apoiassem na visão de mundo e no conjunto de idéias fundamentais da população ancestral, os grupos descendentes não possuiriam nada em comum que pudesse nos servir de base de comparações.

Dois grandes grupos lingüísticos podem nos servir de exemplo destas tradições culturais amplas, que variam de povo para povo a partir de uma base comum, ressaltando a importância das comparações culturais a partir das semelhanças lingüísticas⁴. De um lado, os povos de fala Jê nos apresentam uma visão de mundo atenta para as classificações de ordem social: grupos de descendência, classes de idade, a atribuição de nomes e prerrogativas rituais aos indivíduos, formam facções que cruzam toda a sociedade, regulando os casamentos, algumas de cunho político, outras da ordem religiosa ou ritual. Nestas instituições sociais, há uma constante preocupação em identificar a "minha turma" em relação à dos "outros", sendo que o tema da alteridade e identi-

4. O leitor poderá encontrar exemplos nas monografias de Vidal (1977) sobre os Kayapó-Xikrin, povo de fala Jê, e Viveiros de Castro (1992) sobre os Araweté, grupo Tupi.

dade pode ser considerado central nas sociedades Jê, para as quais a classificação dualista da sociedade revela também uma classificação dualista de todo o universo. A população de cada aldeia Jê se organiza em vários pares de metades, cada um deles tendo vigência em determinados momentos e em esferas específicas da vida social. Assim, há metades que regulam o casamento (muito importantes entre os Bororó e os Xavante, por exemplo); outras atuam nos rituais (sendo muito numerosas entre os Timbira); outras, ainda, formam-se a partir da classificação de seus membros segundo faixas etárias e podem ter funções rituais, econômicas e políticas.

Nesses grupos aparece de forma mais marcada a distinção dos espaços vividos, conforme apresentada mais acima: a planta das aldeias, em círculo ou meia-lua, revela a posição de cada família no interior da sociedade e de todo o universo. Para os Jê, portanto, a aldeia abarca a identidade e a alteridade, o "eu" e o "outro", tema que também é central nos rituais que evidenciam a complementaridade dos vários pares de metades que compõem a sociedade. Complementaridade que é a própria condição para a ordem e o equilíbrio social e cósmico.

Os grupos Tupi, por sua vez, situam a alteridade fora do espaço da aldeia ou do domínio da sociedade. No interior dos grupos locais, evidenciam-se os mecanismos sociais que aproximam e identificam as pessoas como membros dos mesmos grupos. O tema da identidade é central no âmbito das relações estabelecidas no interior da aldeia, enquanto o tema da alteridade domina as relações sociais que extrapolam os limites da aldeia ou da sociedade: os estrangeiros, os espíritos, os animais, os mortos, os inimigos, os deuses. Diferentes dos grupos Jê - para os quais o dualismo ressalta a oposição e a complementaridade, o equilíbrio entre as metades opostas, definindo o outro dentro da própria sociedade - os povos Tupi valorizam a superação da alteridade e da oposição através da síntese dos contrários. Neste caso, o "outro" não é apenas o "meu contrário", mas a própria possibilidade de realização do "eu". Tal realização se dá através do tempo, está no futuro, no destino da pessoa, e desta forma podemos dizer que as sociedades de fala Tupi têm na temporalidade (e não na espacialidade, como os Jê), um eixo fundamental da sua existência. Os rituais destes grupos ressaltam os temas da guerra, da vingança, da morte, do canibalismo, os quais fornecem oportunidades para a síntese dos contrários, possibilitando o contato com o outro: as divindades, os animais, os espíritos, as representações do "inimigo".

Estes dois exemplos são ilustrativos das "grandes tradições" compartilhadas por povos pertencentes a uma mesma família lingüística. Desta forma, classificando a língua de um grupo, o lingüista estará ajudando o antropólogo a formar uma primeira idéia a respeito deste povo, comparando-o com os demais membros de uma família lingüística e preparando-se para investigar certos temas mais recorrentes, quando fizer sua pesquisa de campo. As comparações culturais, porém, não podem ser entendidas como blocos fecha-

Foto Fred Ribeiro



Os índios expressam momentos importantes de suas vidas pintando suas faces e corpos e usando ornamentos. Mulher Assurini.

dos, aos quais as sociedades indígenas têm que se encaixar. Cada sociedade indígena apresentará a sua versão destas tradições mais amplas compartilhadas pelos membros das famílias lingüísticas, enfatizando certos temas que podem ser periféricos, ou desconsiderando certas idéias que podem ser fundamentais para os demais grupos.

2) diferenças regionais:

O critério lingüístico não é o único que permite ao antropólogo trabalhar com diferenças e semelhanças entre os povos indígenas. Um outro critério baseia-se em observações de cunho propriamente etnológico, levando em conta uma certa homogeneidade cultural que tende a existir entre populações vizinhas. Considera-se que estes povos, através do contato contínuo, influenciaram uns aos outros e acabaram desenvolvendo uma certa semelhança cultural. Desta forma, os antropólogos também podem trabalhar com comparações regionais, levando em conta o critério das áreas culturais, definidas como regiões onde os diversos povos que nela habitam compartilham traços culturais homogêneos. Para os grupos indígenas brasileiros, o antropólogo Eduardo Galvão sistematizou onze áreas culturais, levando em conta a localização dos grupos desde o começo do século até a época de sua pesquisa, em 1959. Desde então, outras áreas culturais que não faziam parte deste quadro começaram a ser estudadas como, por exemplo, a região das Guianas.

Podemos exemplificar a importância deste critério utilizando uma das áreas culturais mais conhecidas dos brasileiros: a região do Alto Xingu, uma parte do Parque Indígena do Xingu. Ali habitam povos indígenas provenientes de várias famílias lingüísticas que, através da contínua convivência, acabaram se assemelhando uns aos outros mais que aos outros membros de suas famílias lingüísticas. Através de trocas, contatos e casamentos intertribais, acabaram aprendendo as várias línguas da região e estabelecendo padrões comuns de relacionamento. Sem que cada um deixasse de lado sua identidade enquanto povo específico, acabaram criando uma outra identidade, a nível regional, que associa a todos enquanto "alto-xinguanos". Os rituais são elementos importantes para o diálogo cultural entre os grupos indígenas de uma mesma região, servindo como uma espécie de "linguagem comum", onde cada grupo manifesta suas diferenças e ao mesmo tempo se coloca como parte de um mesmo conjunto de culturas. No caso do Alto Xingu, a televisão brasileira realizou uma ampla divulgação da festa dos mortos ou Kwaríp⁵, comum a toda esta área cultural.

3) diversidade no contato com a nossa sociedade:

Por fim, um último critério de classificação dos grupos indígenas leva em conta as semelhanças decorrentes do contato que certos grupos tiveram com

5. Sobre o Kwaríp e a região do Alto Xingu o leitor poderá consultar o livro de Silva (1974).

os mesmos segmentos da sociedade não-índia. Darcy Ribeiro, nas décadas de 50 a 70, preocupou-se em comparar os grupos indígenas segundo a atividade econômica característica dos grupos não-índios que os contactaram, denominados de "fronteiras da civilização": grupos extrativistas como garimpeiros ou madeireiros, agricultores, pecuaristas. Este estudo levava em conta o impacto gerado por estes segmentos à organização social indígena, enfocando as alterações de ordem social e econômica.

Atualmente, considera-se principalmente as transformações de ordem simbólica decorrentes do contato com teorias de mundo diferentes. Desta forma, pode-se compreender não apenas o impacto das atividades econômicas, mas o impacto das idéias que englobam a compreensão destas atividades. Com esta perspectiva, estudos recentes comparam, por exemplo, grupos tão distantes e diferentes como os Bororó (povo Macro-Jê do Mato Grosso) e os grupos do alto Rio Negro (de fala Tukano, principalmente), levando em conta o longo trabalho missionário realizado pela ordem católica dos Salesianos entre estes povos. A comparação pode nos revelar que, apesar de sujeitos a uma doutrinação idêntica, cada povo a interpretou de uma maneira, a partir das idéias próprias de suas culturas.

Esta forma de abordar a diversidade entre os índios nos remete à idéia de dinâmica cultural apresentada no início, e permite que encerremos o texto reconsiderando a atualidade das sociedades indígenas. Como pudemos ver, os povos indígenas participam de uma história antiga de contatos e intercâmbios, na qual influenciaram uns aos outros, como ainda continuam fazendo. Nestas influências recíprocas adquiriram feições semelhantes, mas não se tornaram todos iguais. Cada cultura indígena nos apresenta a atualização de uma tradição ancestral, compartilhada pelos demais membros de sua família linguística. Cada cultura indígena apresenta também uma versão própria das idéias e dos costumes conhecidos através do contato com outras populações.

O mesmo tem ocorrido em relação ao contato com a nossa sociedade. Mesmo que esta apresente às sociedades indígenas uma tradição tão radicalmente diferente, influenciando-as com nossas idéias, hábitos e técnicas, esta influência tem sido sempre interpretada e incorporada a partir de certas idéias e costumes. Mesmo o contato agressivo, as expedições de aprisionamento, a escravidão, as missões religiosas, não foram capazes de tornar os povos indígenas "iguais a nós". O que percebemos ter ocorrido, a partir deste meio milênio de contato entre as sociedades indígenas e os vários grupos que compõem a nossa sociedade, é que todos nós mudamos, mas cada um à sua maneira, de forma que continuamos vivendo e convivendo com as nossas diferenças.

Bibliografia

CARELLI, Vincent - "Vídeo nas aldeias: um encontro dos índios com sua imagem"
In *Tempo e Presença*. São Paulo, CEDI, julho/agosto, n.270, 1993.

- GALVÃO, Eduardo - *Encontro de Sociedades, índios e brancos no Brasil*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.
- GRUPIONI, Luís Donisete B. (org.) - *Índios no Brasil*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1992.
- LARAIA, Roque B. - *Cultura, um conceito antropológico*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - "A estrutura dos mitos" In *Antropologia Estrutural*. Biblioteca Tempo Universitário-7, Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1967.
- LÉVI-STRAUSS, Claude - "A gesta de Asdiwal" e "Raça e História" In *Antropologia Estrutural 2*. Biblioteca Tempo Universitário-45, Edições Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1975.
- LOPES DA SILVA, Aracy - *Índios*. São Paulo, Coleção Ponto por Ponto, Editora Ática, 1988
- MAUSS, Mareei - "Ensaio sobre a dádiva" In *Sociologia e Antropologia*, v.2. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974.
- MAYBURY-LEWIS, David - *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1984.
- MELATTI, Júlio César - *Índios no Brasil*. São Paulo, Hucitec, 1983.
- RAMOS, Alcida - *Sociedades Indígenas*. São Paulo, Editora Ática, Série Princípios, 1986.
- RIBEIRO, Darcy - *Os índios e a civilização*. Petrópolis, Editora Vozes, 1982.
- RODRIGUES, Aryon D. - *Línguas indígenas brasileiras - para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Edições Loyola, 1986.
- SEEGER, Anthony - *Os índios e nós*. São Paulo, Campus, 1980.
- SILVA, Pedro Agostinho - *Kwarít: mito e ritual no Alto Xingu*. São Paulo, EPU/EDUSP, 1974
- VIDAL, Lux (org.) - *Grafismo Indígena - estudos de antropologia estética*. São Paulo, Nobel/EDUSP, 1992.
- VIDAL, Lux - *Morte e vida de uma sociedade indígena brasileira*. São Paulo, Hucitec/EDUSP, 1977.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo - *Araweté, o povo do Ipixuna*. São Paulo, CEDI, 1992.

Habitações Indígenas

A forma como os membros de uma determinada sociedade percebem o espaço por eles habitado é extremamente importante: revela as diferentes concepções que envolvem não apenas uma adaptação ecológica específica ao meio ambiente mas, sobretudo, apropriações diferenciadas e hierarquizadas do espaço habitado. Há grupos que concentram toda sua comunidade numa única casa, como os índios Tuyuka e Yanomami; em outros, a casa corresponde à unidade familiar, sendo ocupada pelo pai, mãe e filhos e seu número varia de aldeia para aldeia, como os índios Waiãpi, do norte do Amapá. Para outros grupos, a casa não é o ponto de referência, como os grupos Jê, que edificam grandes aldeias circulares. Nestas, há claramente um centro, local de tomada de decisões e da vida ritual, e uma periferia, composta pelas casas, local das atividades domésticas e de domínio feminino.

Foto Benedito Preziosi/CIMI



Aldeia da Pedra furada, do povo Krahô, Goiás.

Foto Egon Heck



Aldeia dos índios Enauenê-Nauê, Mato Grosso.

Foto Lux B. Vidal



Aldeia dos índios Parakanã, Pará.

Foto Isacc Amorim Filho/CIMI



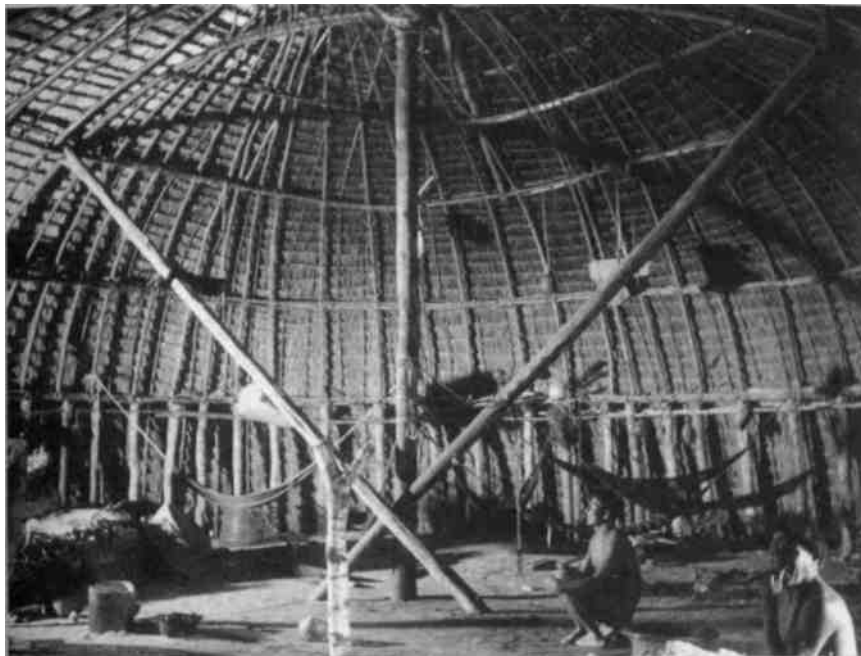
Casa no meio da roça dos índios Matis, Amazonas.

Foto Luís Donisete B. Grupioni



Casa dos índios Bororo, Mato Grosso.

Foto H. Foerthmann/Acervo Berta Ribeiro



Interior de uma casa xinguana.

Foto Sílvio Cavuscens/CIMI



Aldeia do Posto Velho dos índios Marubo, Amazonas.



Foto Bruna Franchetto

Construção de uma casa dos Kuikuro, no Alto Xingu, Mato Grosso.

Foto Carlos Alberto Ricardo/Acervo ISA



Aldeia Araweté, Pará.

Foto Dominique T. Gallois



Casa dos índios Waiãpi, Amapá.

Foto Marcos Santilli



Casa Surui, Rondônia.

19

LIVROS DIDÁTICOS E FONTES DE INFORMAÇÕES SOBRE AS SOCIEDADES INDÍGENAS NO BRASIL

LUÍS DONISETE BENZI GRUPIONI

Introdução

Em 1969, o dia do índio caiu num sábado.¹ Naquele ano, uma conhecida cientista brasileira, então diretora do Museu Nacional do Rio de Janeiro, D. Heloísa Alberto Torres, elaborou, para o Ministério do Interior, o "Anteprojeto das Atividades Comemorativas" para celebrar a data. Este previa três diferentes frentes de ação. A primeira visava atingir o corpo diplomático de alguns países americanos, através de um ato público junto à estátua de Cuauhtemoc, localizada numa praça do Rio de Janeiro. A segunda frente priorizava os estudantes de algumas capitais brasileiras, cujas escolas públicas e particulares deveriam realizar pequenas cerimônias para lembrar a data. Para tanto, as prefeituras e secretarias de educação receberiam textos específicos de acordo com os níveis de ensino (primário, secundário e superior). Por fim, o projeto previa atingir o público em geral através dos órgãos da imprensa escrita e falada. As grandes estações de rádio e televisão seriam contatadas para que ce-

1. O dia do índio foi comemorado no Brasil, pela primeira vez, em 1944. Desde então, sempre em abril, o dia 19 é dedicado ao índio. É provável que todos nós tenhamos alguma lembrança de ter tomado parte de comemorações deste tipo quando frequentávamos os bancos escolares, ou de ver estampados nos jornais matérias sobre os índios no dia 19 de abril. Muitas escolas, principalmente as de educação infantil, continuam, ainda hoje, a pintar os rostos das crianças e a confeccionar para elas imitações de cocares indígenas feitos com cartolinas ou com penas de galinha. A grande imprensa e a escola continuam a lembrar esta data. Entretanto, a impressão que se tem é que isto tem colaborado pouco para formar uma visão mais adequada sobre os índios na nossa sociedade.

dessem alguns minutos para a divulgação de informações sobre os índios. Solicitar-se-ia das casas comerciais e de alguns negociantes de jóias, que expusessem livros e artefatos indígenas em suas vitrines. O anteprojeto previa ainda uma relação de nomes de antropólogos e escritores que poderiam colaborar com as comemorações: Carlos Drummond de Andrade, Eduardo Galvão, Gilberto Freyre, Herbert Baldus, Luiz da Câmara Cascudo, Maria Júlia Porchat, Rachel de Queiroz, Rodrigo Mello Franco de Andrade, entre outros.

O caráter deste "projeto celebrativo" sugere uma articulação de elementos que mereceriam ser investigados num estudo voltado às representações do índio em nossa sociedade. Que papel desempenham os meios de comunicação na produção de informações sobre a questão indígena atual e que índio é esse veiculado pela imprensa nacional? Que tipo de conhecimento a escola transmite sobre aqueles que são diferentes de nós e em que consiste esta diferença? Quais as imagens construídas pela literatura, pela música, pela poesia e pela historiografia do índio brasileiro? Qual a visão dos dirigentes políticos face aos "problemas" indígenas?

Todas essas questões deveriam ser enfrentadas se nos colocássemos a tarefa de dar conta das representações dos índios brasileiros presentes em nossa sociedade. Mas o escopo deste artigo é menor. Aqui, pretende-se apresentar uma reflexão sobre a forma pela qual os manuais didáticos usados na escola ajudam a formar uma visão equivocada e distorcida sobre os grupos indígenas brasileiros. Para tanto empreenderemos uma crítica aos livros didáticos em uso, apontando algumas de suas deficiências mais recorrentes. Essa crítica será precedida por algumas considerações sobre o preconceito e a discriminação e será seguida por um levantamento detalhado e sucinto de fontes confiáveis de informações sobre os índios.

Nosso ponto de partida é que, apesar da produção e acumulação de um conhecimento considerável sobre as sociedades indígenas brasileiras, tal conhecimento ' *ainda não logrou ultrapassar os muros da academia e o círculo restrito dos especialistas. Nas escolas a questão das sociedades indígenas, freqüentemente ignorada nos programas curriculares, tem sido sistematicamente mal trabalhada. Dentro da sala de aula, os professores revelam-se mal informados sobre o assunto e os livros didáticos, com poucas exceções, são deficientes no tratamento da diversidade étnica e cultural existente no Brasil (...). As organizações não-governamentais, que têm elaborado campanhas de apoio aos índios e produzido material informativo sobre eles, têm atingido uma parcela muito reduzida da sociedade*' (Grupioni, 1992: 13).² Assim,

2. GRUPIONI, Luís Donisete Benzi - "As sociedades indígenas no Brasil através de uma exposição integrada" in _____ (Org.) - *Índios no Brasil*, SMC-SP, São Paulo, 1992, págs. 13-28.

apesar da ampliação, nos últimos anos, do número daqueles que escrevem sobre os índios e de algumas tentativas de produção de materiais de divulgação, constatamos que o conhecimento produzido não tem tido o impacto que poderia ter: os índios continuam sendo pouco conhecidos e muitos estereótipos sobre eles continuam sendo veiculados. A imagem de um índio genérico, estereotipado, que vive nu na mata, mora em ocas e tabas, cultura Tupã e Jaci e que fala tupi permanece predominante, tanto na escola como nos meios de comunicação.

Os próprios índios têm se dado conta desta situação e começam a reivindicar uma nova forma de relacionamento com o Estado e com segmentos da sociedade envolvente com os quais estão em contato. Nos encontros de professores indígenas, que têm acontecido em todo o território nacional, estes além de discutirem a situação de suas escolas, têm também se pronunciado sobre este tema. No documento final do I Encontro Estadual de Educação Indígena do Mato Grosso, realizado em maio de 1989, os professores indígenas daquele estado registraram como uma de suas conclusões, que *"a sociedade envolvente deve ser educada no sentido de abolir a discriminação histórica manifestada constantemente nas suas relações com os povos indígenas"*. Os professores indígenas de Rondônia, também reunidos por ocasião de seu I Encontro em 1990, no documento que encaminharam aos Senadores da República, solicitaram a colaboração destes *"para que se respeite os índios e suas culturas nas escolas não-indígenas e nos livros didáticos"*. Na "Declaração de Princípios dos Povos Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre", escrita em julho de 1991 pelos professores indígenas e reafirmada em outubro de 1994, está firmado como princípio que *"nas escolas dos não-índios, será corretamente tratada e veiculada a história e cultura dos povos indígenas brasileiros, a fim de acabar com os preconceitos e o racismo"*.

Definindo preconceito e discriminação

Nossa constatação de que a compreensão das sociedades indígenas no Brasil se dá num quadro de desinformação marcado pelo preconceito e discriminação, nos impele aqui a procurar definir o que entendemos por estes conceitos.

Começamos pela definição de preconceito. De acordo com a Enciclopédia Internacional de Ciências Sociais, preconceito é *"um juízo ou conceito formado antes de haver reunido e examinado a informação pertinente e, portanto, normalmente baseado em provas insuficientes ou inclusive imaginárias"* (Klineberg, 1976:422).³ Trata-se, assim, de um conceito antecipado, de uma opinião que se forma sem conhecimento total dos fatos e sem a preocupação de uma reflexão mais apurada sobre o assunto. O preconceito implica, ainda segundo a definição constante nesta enciclopédia, *"também numa atitude em*

3. KLINEBERG, Otto - "Prejuicio" in Sills, David L. (Diretor) - *Enciclopédia Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol. 8, Aguilar Ediciones, Madrid, 1976, págs. 422-429.

favor ou contra, na atribuição de um valor positivo ou negativo, num componente afetivo ou sentimental. Em geral, existe também uma predisposição a expressar, mediante certos atos esses juízos e ou sentimentos". Assim, concluímos a definição de preconceito "como uma opinião não justificada, de um indivíduo ou grupo, favorável ou desfavorável, e que leva a atuar de acordo com esta definição" (idem, 422).

Embora se possa ter preconceito em relação a uma infinidade de coisas (alimentos, pessoas, status, órgãos do governo, etc), o preconceito tem sido, na maioria das vezes, relacionado com "*populações ou grupos étnicos caracterizados pela presença de certas peculiaridades físicas hereditárias (raça, por exemplo), ou por diferenças de idioma, religião, cultura, origem nacional*" (idem, 422). Pode, ainda, resultar da combinação de várias destas características com outras, como profissão, status social, grau de instrução, etc. O preconceito, e conseqüentemente a discriminação, ocorrem elencando-se, portanto, diferentes atributos (cor, origem, língua, religião, convicção política). São, assim, vários os critérios utilizados para discriminar.

A *discriminação* é, neste sentido, um tratamento desfavorável dado arbitrariamente a certas categorias de pessoas ou grupos, que pode ser exercido de forma individual ou coletiva, sobre um indivíduo ou um grupo de pessoas. A discriminação pode acontecer em dois sentidos: *no trato desigual* dado a indivíduos ou grupos que são *iguais*. Por exemplo, a discriminação que os negros sofrem no preenchimento de uma vaga de emprego, por haver candidatos brancos. E há também *o trato igual* dado aqueles que são *desiguais*. Como por exemplo, uma escola que recebe uma clientela variada, e nivela todos os alunos pelo nível dos que têm uma condição sócio-econômica melhor, ignorando aqueles que são carentes e considerando todos iguais (Cf. Yinger, 1976:430-431).⁴

Preconceito e discriminação são atitudes que acabam, muitas vezes, engendrando *hostilidade*, de uma parte da população dominante sobre outros grupos étnicos ou minorias, gerando muitas vezes situações de conflito e de violência. O Regime Nazista na Alemanha e o Apartheid na África do Sul são os exemplos mais extremos destas formas de violência.⁵

Reflitamos, agora, sobre as causas do preconceito. O fato dos preconceitos estarem de tal forma disseminados pelo mundo, pode levar algumas pessoas a pensarem que estes são universais, naturais, e mesmo, que faz parte da natureza humana uma certa '*antipatia frente ao que é diferente*' (Kline-

4. YINGER, J. Milton - "Discriminación Social" in Sills, David L. (Diretor) - *Enciclopédia Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol. 8, Aguilar Ediciones, Madrid, 1976, págs. 430-432.

5. O preconceito pode, em muitos casos, levar indivíduos a negação de sua própria identidade e a tentativa de identificar-se com uma comunidade mais ampla. Este parece ser o caso de alguns jovens pertencentes à comunidades indígenas que, em contato mais direto com núcleos urbanos, introjetam os preconceitos existentes na sociedade envolvente, passando a negar sua identidade, tentando absorver características e traços de outros segmentos da sociedade brasileira, e negando o pertencimento a seus grupos étnicos originais

berg, 1976:423). Vejamos, a partir de algumas idéias geradas pela Antropologia, ciência preocupada com o estudo da natureza humana, como esta suposição pode ser refutada.

Em primeiro lugar, nunca é demais insistir no fato de que a humanidade é composta por uma rica variedade de grupos humanos. Todos estes grupos humanos têm uma capacidade específica para atribuir significados a suas experiências de vida, à fenômenos da natureza ou da realidade social, às condutas dos animais e também das pessoas. Os significados atribuídos podem variar muito de grupo para grupo. O conjunto de significados explicativos da realidade compõe um código simbólico, que é próprio de cada cultura (Cf. Lopes da Silva, 1988: 6-8).⁶ Essa capacidade comum a todos os seres humanos de criar significados, é o que chamamos de *cultura*. E é a cultura que nos diferencia dos animais, criando uma igualdade entre todos os Homens.

Por outro lado, esta capacidade de atribuir significados não é algo parado no tempo. Assim como a realidade se transforma, o homem deve buscar novos símbolos que possam traduzir o significado que estas novas realidades têm para ele. É deste modo que as culturas vão se modificando, no processo histórico que transforma os próprios grupos humanos. É comum cada um destes grupos '*considerar a sua própria visão das coisas como a mais correta; como aquilo que é realmente 'humano', 'civilizado', 'normal', 'natural'*' (Lopes da Silva, 1988: 8).

Ao afirmarmos isto, queremos chamar a atenção para o fato de que cada cultura vê o mundo, através de pressupostos que lhe são próprios. E muitas vezes, não só vemos, como também julgamos. E é neste momento, em que tomamos nossos pressupostos (significados que damos às coisas e aos acontecimentos, valores pelos quais nos guiamos e regras que pautam nossas condutas) como padrões para julgarmos ou entendermos as outras culturas, que tomamos atitudes etnocêntricas (centradas na nossa cultura) e preconceituosas. Quase sempre, temos uma valorização positiva do nosso próprio grupo, aliado a um preconceito acrítico em favor do nosso grupo e uma visão distorcida e preconceituosa em relação aos demais. Precisamos, assim, perceber que somos uma cultura, um grupo, e mesmo uma nação, no meio de muitas outras. Que nossas explicações são particulares, específicas e diferentes das de outros grupos, que também têm as suas. E que as nossas são importantes e fundamentais porque são nossas referências para entendermos as situações que vivemos e para nos orientarmos: a partir delas formamos nossos princípios morais, nossos padrões de comportamento e nossas opiniões.

Neste sentido, podemos entender o preconceito como uma tendência presente em determinados agrupamentos humanos, mas *não* como algo constitutivo da própria natureza humana. "*A ausência de preconceitos entre as crianças, se bem que algumas destas possam adquiri-los em idade bem pequena como*

6. LOPES DA SILVA, Aracy - *índios*. Coleção Ponto-por-Ponto, São Paulo, Editora Ática, 1988.

conseqüência de seu ambiente social, demonstra que é a aprendizagem e não a natureza humana que desempenha o papel dominante em seu desenvolvimento" (Harding et al. 1954, citado por Klineberg, 1976:423).

O preconceito é assim, um comportamento aprendido, sendo que a criança adquire aqueles preconceitos que prevalecem em sua sociedade ou em seu grupo social, em diferentes fases de sua vida: na relação estreita entre pais e filhos; na relação entre professores e alunos; nas instituições sociais e meios de comunicação de massas que contribuem para reforçar, e mesmo criar atitudes predominantes (Cf. Klineberg, 1976:424). Preconceitos são assim adquiridos por diferentes processos e estão associados com idéias e atitudes presentes nas comunidades.⁷

O Livro Didático e os índios

Sabemos da importância da escola, e do espaço ocupado pelo livro didático, no processo de formação dos referenciais básicos das crianças da nossa sociedade. A historiadora Norma Telles mostra que é na infância e na adolescência, portanto, durante o período em que se frequenta a *escola*, que se recebe uma série de informações sobre outras culturas e sobre outros povos. Poucos terão, após essa fase, oportunidade de aprofundar e de enriquecer seus conhecimentos sobre os *outros* seja através de viagens, romances, mostras de filmes internacionais, seja prosseguindo seus estudos. Neste contexto, o livro didático é uma fonte importante, quando não a única, na formação da imagem que temos do *Outro*. Alie-se a isto o fato do livro didático constituir-se numa autoridade, tanto em sala de aula quanto no universo letrado do aluno. É o livro didático que mostra com textos e imagens como a sociedade chegou a ser o que é, como ela se constituiu e se transformou até chegar nos dias atuais (Cf. Telles, 1987).⁸

Cabe enfatizar que o livro didático é, muitas vezes, o único material impresso disponível para os alunos, cristalizando para ele, e também muitas vezes, por que não dizer, para o professor, parte do conhecimento a que eles têm acesso (Cf. Pinto e Myazaki, 1985: 165)⁹. Cabe, então, perguntar como o livro didático trata a temática indígena: Qual é a imagem do índio nos livros

7. O preconceito, visto como comportamento apreendido, pode tornar uma experiência pessoal desagradável, ser estendida a todo um grupo étnico, como por exemplo, ter uma experiência negativa com um indivíduo de determinado grupo étnico/racial e fazer uso desta situação particular para generalizar características para todo o grupo de origem do agressor. Por outro lado, a língua também é um veículo de associação de idéias preconceituosas e discriminatórias assim como uma série de jogos infantis. Pense, por exemplo, o que está por trás de frases como "puro como a neve" ou "ter alma negra" ou em jogos como o do mico-preto (Cf. Klineberg, 1976:424).

8. TELLES, Norma - "A imagem do índio no livro didático: equivocada, enganadora" in LOPES DA SILVA, Aracy (org) - *A questão indígena na sala de aula - Subsídios para professores de 1º e 2º graus*, Brasiliense, São Paulo, 1987, págs. 73-89.

9. PINTO, Regina Pahim e MYAZAKI, Nobue - "A representação do índio nos livros didáticos na área de Estudos Sociais" in *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, Vol. XXX, USP, São Paulo, págs. 165-191.

didáticos? Como o livro didático transmite informações sobre outras culturas e sobre outros povos?

Apresentamos, a seguir, as principais conclusões que historiadores, pedagogos e antropólogos chegaram em suas pesquisas. Para tanto, faremos uso de algumas análises de materiais didáticos empreendidas por historiadores e antropólogos nos últimos anos, principalmente as conclusões de Rocha (1984), Pinto e Myazaki (1985), Almeida (1987) e Telles (1987).

Principais críticas ao livro didático

Um primeiro comentário se impõe: não é difícil encontrar nos livros didáticos afirmações, algumas vezes contundentes e fortes, contra o racismo e o preconceito e, portanto, encorajando os alunos a terem uma visão de *"respeito e tolerância com relação aos grupos etnicamente diversos"*. Há, em quase todos, uma valorização de *"uma nacionalidade que surge da diversidade"*. A congruência de três raças -brancos, negros e índios- na formação do povo brasileiro é sempre lembrada. Mas uma leitura mais atenta destes manuais mostra as dificuldades em lidar com a existência de diferenças étnicas e sociais na sociedade brasileira atual. O que normalmente fazem é recalá-la para o passado (Cf. Almeida, 1987:14).¹⁰

Pois bem, chegamos à primeira crítica ao livro didático: índios e negros são quase sempre enfocados no passado. Falar em índios é falar do passado, e fazê-lo de uma forma secundária: o índio aparece em função do colonizador. Mas que passado é este?

E aqui a segunda crítica: não se trata de uma história em progresso, que acumula e que transforma. É uma história estanque, marcada por eventos, eventos significativos de uma historiografia basicamente européia (Cf. Telles, 1987).

Vejamos dois exemplos: poucos livros mencionam a questão da origem dos povos indígenas no continente americano. Para a maioria dos manuais, *"a presença do índio neste continente não é um problematizada, é um fato consumado"* (Pinto e Myazaki, 1985:170). Esses manuais privilegiamos feitos e a historiografia das potências européias, silenciando ou ignorando os feitos e vivência dos povos que aqui viviam. Isto resulta no fato do índio aparecer como coadjuvante na história e não como sujeito histórico, o que revela o viés etnocêntrico e estereotipado da historiografia em uso (Cf. Telles, 1987).

Como entender, e aqui apresentamos o segundo exemplo, a data de 1492 ou 1500 como uma descoberta? O continente americano havia sido descoberto e habitado há milhares de anos atrás, quando as primeiras levas de homens saíram da Eurásia, passando pelo estreito de Bering e adentrando o continente americano pelo Norte. De lá, esses grupos migraram e ocuparam todo o

10. ALMEIDA, Mauro William Barbosa de - "O racismo nos livros didáticos" in LOPES DA SILVA, Aracy (org) - *A questão indígena na sala de aula - Subsídios para professores de 1ª e 2ª graus*, Brasiliense, São Paulo, 1987, págs. 13-71.

continente. Assim, quando os europeus aqui chegaram, o continente americano vivia uma dinâmica própria, que foi substancialmente alterada com sua chegada. Mas não havia um mundo a ser criado ou à espera de seu descobridor. O conceito de descoberta só faz sentido se o entendermos dentro da perspectiva da historiografia européia. Como conceito, sua preocupação básica era o que ocorria na Europa, ignorando a história do continente americano (Cf. Telles, 1987).

Ao desconsiderar a história do continente, os manuais didáticos erram pela omissão, redução e simplificação ao não considerar como relevante todo o processo histórico em curso no continente. Chegamos, assim, a uma terceira crítica à forma como os livros didáticos tratam os índios. Como isto se dá?

Primeiramente pela forma como estas sociedades são tratadas: geralmente pela negação de traços culturais considerados significativos: falta de escrita, falta de governo, falta de tecnologia para lidar com metais, nomadismo, etc. Um segundo modo de operação deste mecanismo de simplificação é a apresentação isolada e des-contextualizada de documentos históricos que falam sobre os índios. Assim, cartas, alvarás, relatos de cronistas e viajantes são fragmentados, recortados e, porque não dizer, adulterados e apresentados como evidências, como relatos do passado, sem que sejam fornecidos ao aluno instrumentos para que ele possa filtrar aquelas informações e reconhecê-las dentro do contexto no qual elas foram geradas. É assim que, fatos etnográficos retirados do seu contexto, bem como iconografias da época, são apresentados, criando um quadro de exotismo, de detalhes incompreensíveis, de uma diferença impossível de ser compreendida e, portanto, aceita. É significativo, neste sentido, o fato de muitos livros didáticos usarem, basicamente, informações sobre os índios produzidas nos primeiros séculos da colonização, escritas por cronistas, viajantes e missionários europeus (Cf. Rocha, 1984:29)."

Isto pode levar os alunos a concluir pela não contemporaneidade dos índios, uma vez que estes são quase sempre apresentados no passado e pensados a partir do paradigma evolucionista, onde os índios estariam entre os representantes da origem da humanidade, numa escala temporal que colocava a sociedade européia no ápice do desenvolvimento humano e a "comunidade primitiva" em sua origem. Pode levar também a concluir pela inferioridade destas sociedades: a achar que a contribuição dos índios para nossa cultura resumir-se-ia a uma lista de vocábulos e à transmissão de algumas técnicas e conhecimentos da floresta.

Mas se é forte a apresentação dos índios no passado e como pertencentes a um tempo pretérito, fato é que a imagem do índio no livro didático não é

11. ROCHA, Everardo Pereira Guimarães - "Um índio didático: nota para o estudo de representações" in ROCHA, Everardo Pereira Guimarães et alii - *Testemunha ocular - textos de Antropologia Social do cotidiano*. Editora Brasiliense, São Paulo, 1984, 133 págs.

una. Há diferentes imagens, contraditórias entre si, fragmentadas nos manuais escolares. Assim como também são fragmentados os momentos históricos nos quais os índios aparecem. Os livros didáticos produzem a mágica de fazer aparecer e desaparecer os índios na história do Brasil. O que parece mais grave neste procedimento é que, ao jogar os índios no passado, os livros didáticos não preparam os alunos para entenderem a presença dos índios no presente e no futuro. E isto acontece, muito embora, as crianças sejam cotidianamente bombardeadas pelos meios de comunicação com informações sobre os índios hoje. Deste modo, elas não são preparadas para enfrentar uma sociedade pluri-étnica, onde os índios, parte de nosso presente e também de nosso futuro, enfrentam problemas que são vivenciados por outras parcelas da sociedade brasileira (Cf. Pinto e Myazaki, 1985).

Não obstante essa multiplicidade de imagens, é interessante notar a recorrência e redundância de informações presentes nos livros didáticos. *"Praticamente todos os livros informam coisas semelhantes e privilegiam os mesmos aspectos da sociedade tribal. Assim, todos os que lerem aqueles livros saberão que os índios fazem canoas, andam nus, gostam de se enfeitar e comem mandioca, mas, por outro lado, ninguém aprenderá nada sobre a complexidade de sua vida ritual, as relações entre esta e sua concepção do mundo ou da riqueza de seu sistema de parentesco e descendência"* (Rocha, 1984:27).

Chegamos, assim, a mais uma crítica aos manuais didáticos: eles operam com a noção de *índio genérico*, ignorando a diversidade que sempre existiu entre estas sociedades. Eles são *"tratados como se formassem um todo homogêneo e como se a generalização fosse a maneira correta de estudá-los"* (Rocha, 1984:32). É evidente que as sociedades indígenas compartilham um conjunto de características comuns e que são estas características que as diferenciam da nossa sociedade e de outros tipos de sociedades. Mas estas sociedades são extremamente diversificadas entre si: cada uma tem uma lógica própria e uma história específica, habitam diversas áreas ecológicas e experimentaram situações particulares de contato e troca com outros grupos humanos. Têm, portanto, identidades próprias: *"cada sociedade indígena se pensa e se vê como um todo homogêneo e coerente e procura manter suas especificidades apesar dos efeitos destrutivos do contato. Um Guarani ou um Yanomami, apesar de índios, vão continuar se pensando como um Guarani e como um Yanomami"* (Grupioni, 1992:18). Essa verdade - de uma rica diversidade sócio-cultural indígena - não aparece nos livros didáticos.

O índio na história do Brasil

Voltemos às imagens contraditórias e fragmentadas, manipuladas pelos livros didáticos, para dar conta da presença do índio na nossa história (Cf. Almeida, 1987: 40-70). Recapitulemos, ainda que rapidamente, estas principais imagens.

Num primeiro momento da nossa história que, de acordo com os livros

didáticos, começa com a chegada dos europeus, os índios da colônia são cordiais e amigáveis: carregam o pau-brasil em troca de bugigangas e miçangas, ajudam os portugueses a construir fortes e casas que dão origem às primeiras povoações e ensinam os brancos a sobreviver e conhecer a nova terra.

Logo em seguida, entretanto, os índios começam a atrapalhar a colonização. São os Tamoios que se aliam aos franceses e promovem ataques aos núcleos dos brancos. O brasileiro é o português, neste momento, os franceses são estrangeiros e os índios os aliados, ora do estrangeiro, ora do brasileiro (Cf. Almeida, 1987:45). De cordiais, os índios passam a ser traiçoeiros.

A colonização exige, por sua vez, trabalho, e o índio é mão-de-obra utilizada em toda a colônia. Nesse momento a figura do índio aparece ligada à do bandeirante, que expande o território e resolve o problema da mão-de-obra, escravizando índios e depois recapturando negros fugidos (Almeida, 1987:47). Mas a escravidão negra só se inicia porque, como explicam vários manuais, o índio não era afeto ao trabalho: "eram preguiçosos" e sua índole para a liberdade não permitia que ele vivesse sob o jugo da escravidão. É nesse momento também que apareceu a figura do índio que deve ser "civilizado", ou melhor, "catequizado". Não são poucas as figuras que trazem Anchieta e Nóbrega com indiozinhos aos seus lados.

Mas depois disto, o índio desaparece, não antes de nos legar algumas generalidades: são tupis, adoram Jaci e Tupã e moram em ocas e tabas. E também uma herança: ensinam algumas técnicas, como a queimada, a fabricação de redes e esteiras e nos deixam suas lendas. Eles viram uma herança cultural a ser resgatada pela nacionalidade (Cf. Almeida, 1987:64-65). Tempos depois, ao se falar da necessidade de ocupação dos espaços vazios, não se fala mais de índios. É como se o território do Centro-Oeste e do Norte do Brasil fosse virgem, como se ninguém morasse por lá (Cf. Almeida, 1987:37-40 e Telles, 1987:76-82).

E é assim que chegamos aos índios atuais, isto quando chegamos, pois a maior parte dos livros didáticos não aborda a presença indígena no presente. Pulverizam-se dados, muitas vezes incorretos. Falam da existência de índios na Amazônia e no Xingu, lembram dos trabalhos de Rondon e dos Vilas-Boas e referem-se à FUNAI.

Bons e maus selvagens

Presentes em muitos manuais didáticos, essas imagens diversas e contraditórias dos índios parecem encobrir uma dicotomia que perpassa toda a história: ou há índios vivendo isolados na Amazônia e protegidos no Xingu ou já estão contaminados pela civilização e a aculturação é seu caminho sem volta. Esta dicotomia pode ser escrita de outra forma: ou estão no passado ou vão desaparecer em breve. Estas soluções apresentadas pelo livro didático nos remetem a duas perspectivas opostas e a eles sempre associadas: a do bom e mau selvagem. Sua origem talvez possa ser buscada nos primeiros anos do

contato dos europeus com as populações do Novo Mundo, quando do célebre debate ocorrido em 1550 entre o dominicano Las Casas e o jurista Sepúlveda ou nas proposições filosóficas do século XVII representadas por Rousseau e Hobbes. O primeiro, argumentando que os índios representariam um estágio primitivo da humanidade, vivendo basicamente pelos seus instintos e o segundo, propagando a teoria da degenerescência, onde os índios viveriam num passado, numa era sem ordem e que só a civilização os levaria para o progresso.

Bom e mau selvagem são imagens opostas e parecem catalizar o imaginário sobre os índios na nossa sociedade. Imagens cristalizadas ao longo de séculos, elas parecem, hoje, revelar algo de concreto e diante delas não se pode ficar indiferente: ou os índios são bons e é preciso que os protejamos tais como eles são, ou os índios são maus e é preciso trazê-los logo à "civilização". Um antropólogo francês revela que tais imagens tomam o homem civilizado como parâmetro para comparação. De um lado, há a figura do bom selvagem e do mau civilizado, que espelha uma fascinação pelo estranho e pela pureza, com valores e ideais a serem resgatados e, de outro, a figura do mau selvagem e do bom civilizado, marcando uma recusa do estranho, visto como um empecilho ao progresso da humanidade (Cf. Laplantine, 1988).¹²

São imagens fortes as quais, todavia, não devemos tomar de forma tão polarizada ou monolítica, sob o risco de perder as nuances que efetivamente elas carregam. Neste sentido, os livros didáticos são criativos em mesclar tantas figuras diferentes e contraditórias, dando uma sensação de unicidade. Feita a ressalva, devemos reconhecer que estas duas imagens nos permitem uma aproximação da forma como a sociedade ocidental representa tais sociedades: contraditórias entre si, elas realizam uma simplificação da questão e demonstram a nossa incapacidade em compreender um outro, que é diferente, em seus próprios termos. É assim que a questão indígena tem estado envolta num ambiente de preconceito, intolerância e muita desinformação.

A solução apresentada por vários livros didáticos parece ser a de que, na história do Brasil, este índio bom contribuiu para a colonização e deixou traços culturais para a nossa nacionalidade. Mas esse índio acabou por desaparecer. Já o índio mau, o índio problema, esse é o que ainda ocupa espaços e que atrapalha o desenvolvimento (Cf. Almeida, 1987:69-70).

Enfim, a conclusão geral que podemos tirar disto tudo é que os manuais escolares continuam a ignorar as pesquisas feitas pela história e pela antropologia no conhecimento do *outro*, revelando-se deficientes no tratamento da diversidade étnica e cultural existente no Brasil, dos tempos da colonização aos dias atuais, e da viabilidade de outras ordens sociais. E é com esse material, equivocado e deficiente, que professores e alunos têm encontrado os índios na sala de aula. Preconceito, desinformação e intolerância são resultados mais que esperados deste quadro.

12. LAPLANTINE, F. - *Aprender Antropologia*. São Paulo, Brasiliense, 1988, 205 págs.

Redução do preconceito¹³

Para reduzir ou acabar com o preconceito e a discriminação é preciso gerar idéias e atitudes novas, num processo que deve ser levado tanto a nível individual como coletivo. Isso se faz com informações corretas e contextualizadas, que levem as pessoas a refletirem sobre suas posturas e atitudes cotidianas. Se levarmos em conta que atitudes preconceituosas implicam em apreciações feitas sem um conjunto de informações satisfatórias, é lógico esperar que, melhorando a informação, o resultado seja mudanças de atitude (Cf. Klineberg, 1976:427). Por outro lado, a explicitação dos mecanismos do preconceito e discriminação devem nos levar a analisar não somente nossas atitudes e idéias individuais, mas também nossas práticas coletivas de discriminação e de concordância e convivência com posturas discriminatórias e preconceituosas presentes no nosso dia-a-dia.

Já afirmamos páginas atrás que os livros didáticos são deficientes no tratamento da diversidade étnica existente no Brasil, tanto em termos históricos como atuais. Vimos que um conjunto de informações incorretas, incompletas ou descontextualizadas sobre os índios acaba gerando ou reforçando o preconceito e a discriminação. Cabe, agora, nos perguntarmos como é possível reverter esta situação. Como é possível que a escola, que desempenha uma papel fundamental na formação do nosso referencial explicativo da realidade colabore na construção de uma sociedade pluriétnica, capaz de respeitar e conviver com diferentes normas e valores ?

Parece-nos que o caminho é rever nossos conhecimentos, perceber nossas deficiências, buscar novas formas e novas fontes de saber. O professor precisa levar para dentro da sala de aula a crítica séria e competente dos livros didáticos e o exercício de convívio na diferença, não só entre membros de sociedades diferentes, mas também entre aqueles que têm origens regionais e culturais diversas. Os antropólogos, que por força de profissão, mantêm contatos intensos com os grupos indígenas e estudam a questão da diversidade, precisam tomar para si e como um desafio a tarefa de produzir materiais adequados e contextualizados para um público mais amplo que aquele dos especialistas. Os autores destes manuais didáticos precisam rever suas fontes e as teorias que seguem, balizando seus livros em pesquisas mais contemporâneas. As editoras, por sua vez, precisam ser mais cuidadosas no controle dos materiais que elas publicam. E o Governo Federal deve incentivar avaliações sistemáticas dos livros didáticos beneficiados nos programas de compra e distribuição de material didático para todo o país. Por fim, cabe aos próprios índios, e muitos representantes indígenas já estão em condições de man-

13. Uma experiência interessante de combate a discriminação foi a criação, no âmbito da Secretaria do Estado da Educação de São Paulo, de uma "Comissão contra a Discriminação" que desenvolveu programas junto as escolas públicas do Estado de São Paulo. Esta Comissão elaborou a cartilha A escola na luta contra a discriminação, FDE, São Paulo, 1987, 35 págs.

terem um diálogo mais efetivo com a sociedade nacional, "pacificar" e "civilizar" os não-índios.

Fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil

Ao relembarmos as críticas que vêm sendo feitas aos livros didáticos no que se refere ao tratamento dado à temática indígena, pretendemos contribuir para reverter a forma como estas sociedades são apresentadas nestes manuais. Esta é a intenção também da apresentação, que faremos a seguir, de um conjunto de fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil. Não se trata de um levantamento exaustivo, uma vez que deixamos muitos trabalhos de fora, e optamos por incluir estudos que compusessem um conjunto mínimo de obras publicadas nos últimos 25 anos e escritas em português, que permitisse a indivíduos e grupos interessados terem uma introdução a esta questão. E é para estas pessoas, sejam elas estudantes, professores, ecologistas, religiosos, funcionários de órgãos governamentais e demais grupos sensibilizados para a questão indígena e para o convívio mais simétrico entre os diversos segmentos da população brasileira que este levantamento pode ser útil. Os títulos listados abaixo são facilmente encontráveis: estão à venda em livrarias ou podem ser consultados em bibliotecas.

Optamos por dividir as indicações bibliográficas em dois grupos. No primeiro, apresentamos alguns livros de divulgação que, por abordarem a temática em questão de uma forma geral, constituem o que denominaremos de uma *biblioteca básica* sobre as sociedades indígenas no Brasil. Eles foram escritos por especialistas, em linguagem acessível e são destinados a um público mais amplo. No segundo grupo, apresentamos *trabalhos selecionados* e divididos em certas categorias que podem auxiliar o interessado a obter informações mais detalhadas e sobre tópicos específicos. Ao leigo sugerimos que procure lidar primeiramente com a biblioteca básica, de forma a familiarizar-se com temas gerais e com questões teóricas e metodológicas básicas relacionadas ao conhecimento sobre os índios, suas vidas social e cultural e suas relações com o Estado e com segmentos da sociedade nacional.

Biblioteca mínima sobre as sociedades indígenas no Brasil¹⁴

1. MELATTI, Júlio César - *Índios do Brasil*, Hucitec, São Paulo, 48 edição, 1983, 220 páginas.

Escrito em linguagem acessível, este livro apresenta informações fundamentais para a compreensão de como funcionam as sociedades indígenas. Em quinze capítulos o autor procurou fornecer dados básicos sobre os índios como rituais, política, arte, parentesco, mitos e suas relações com segmentos

14. Trata-se de uma seleção de livros indicados no trabalho *Por onde começar uma pesquisa sobre índios ? Roteiro Bibliográfico*, MEC/MAR1-USP, 1994, preparado por Aracy Lopes da Silva e Luís Donisete Benzi Grupioni.

da nossa sociedade. Pode ser considerado um dos melhores livros de divulgação sobre índios já escritos.

2. LOPES DA SILVA, Aracy - *Índios*, Coleção Ponto-Por-Ponto, Editora Ática, São Paulo, 1988, 40 páginas.

O livro apresenta informações básicas sobre as sociedades indígenas e sua problemática, além de alguns conceitos-chaves da antropologia, úteis na compreensão de como estão organizadas as sociedades indígenas no Brasil. Cada capítulo vem acompanhado de roteiros para pesquisa e discussão e bibliografia comentada.

3. RAMOS, Alcida - *Sociedades indígenas*, Editora Ática, Série Princípios, São Paulo, 1986, 96 páginas.

Através de considerações sobre o território, a economia, o parentesco, a organização política e a religião, a autora fornece uma visão geral das sociedades indígenas no continente sul-americano, apresentando as semelhanças entre diferentes sociedades indígenas.

4. RIBEIRO, Berta - *O índio na cultura brasileira*, Editora Revan, Rio de Janeiro, 2ª edição, 1991, 186 páginas.

Neste livro são apresentadas algumas das contribuições indígenas à cultura brasileira na área da botânica, da zoologia, da cultura material, da arte e da linguagem.

5. FERNANDES, Joana - *Índio - esse nosso desconhecido*, Editora da UFMT, Cuiabá, 1993, 149 páginas.

Escrito em linguagem acessível, a autora procurou combater várias idéias equivocadas sobre os índios, ao mesmo tempo em que fornece informações precisas sobre o modo como as sociedades indígenas estão organizadas.

6. RODRIGUES, Aryon D. - *Línguas brasileiras - Para o conhecimento das línguas indígenas*, Edições Loyola, São Paulo, 1986, 134 páginas.

Este é o único livro que existe sobre as línguas indígenas faladas no Brasil hoje. Apresenta informações sobre a classificação das línguas em troncos e famílias mostrando as semelhanças e diferenças que existem entre algumas línguas.

7. RIBEIRO, Darcy - *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*, Editora Vozes, Petrópolis, 1982, 4ª edição, 509 páginas.

O autor analisa a história dos índios no Brasil através de antigos documentos do S.P.I., mostrando as frentes de contato e seus impactos sobre as populações indígenas.

8. GOMES, Mércio P. - *Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*, Editora Vozes, Petrópolis, 1988, 237 páginas.

Analisando as relações das sociedades indígenas com o Estado brasileiro, desde o tempo da colônia até os dias atuais, o autor mostra como nos últimos anos os índios estão crescendo numericamente.

9. JUNQUEIRA, Carmen - *Antropologia indígena - uma introdução*, Educ, São Paulo, 1991, 111 páginas.

Mostrando como o conhecimento de outras culturas pode nos auxiliar no entendimento de nossa própria sociedade a autora apresenta uma série de características culturais básicas das sociedades indígenas brasileiras.

10. LOPES DA SILVA, Aracy (org) - *A questão indígena na sala de aula - Subsídios para professores de 1ª e 2ª graus*, Brasiliense, São Paulo, 1987, 253 páginas.

O livro divide-se em duas partes. Na primeira, faz-se uma crítica dos livros didáticos e de obras literárias que versam sobre os índios, revelando as limitações ou vícios que por ventura apresentem. Na segunda parte, há vários textos com informações sobre como são organizadas as sociedades indígenas hoje e sobre o processo de contato dos índios com os brancos. Há, ainda, um amplo levantamento de fontes de informação sobre as populações indígenas do Brasil.

11. CENTRO ECUMÊNICO DE DOCUMENTAÇÃO E INFORMAÇÃO (CEDI) - *Aconteceu Especial: Povos Indígenas no Brasil - 1987-1990*, CEDI, São Paulo, 1987-1990, 592 páginas.

Fazendo um resumo dos principais acontecimentos de 1987 a 1990, que foram veiculados pela imprensa, esta publicação permite uma boa compreensão da realidade indígena contemporânea. Traz, ainda, informações sobre populações indígenas e a situação de seus territórios, apresentando fotos e mapas.

12. PREZIA, Benedito e HOORNAERT, Eduardo - *Esta terra tinha dono*, Cehila Popular/CIMI/FTD, São Paulo, 1991, 184 páginas.

Trata-se do primeiro livro didático escrito com o objetivo de recuperar a presença dos índios em toda a história do Brasil, do descobrimento aos dias de hoje.

13. CARNEIRO DA CUNHA, Manuela - *Os direitos do índio*, Brasiliense, São Paulo, 1987, 230 páginas.

Mostra a história dos direitos indígenas no Brasil até antes da promulgação da Constituição de 1988, comparando-a com a de outros países e alertan-

do para a distância que existe entre o que a lei estabelece e o que acontece na prática em nosso país.

14. CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO (CIMI) - *Porantim - em defesa da causa indígena*.

Jornal editado mensalmente pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) trazendo notícias e denúncias sobre a situação dos diversos grupos indígenas brasileiros.

15. RIBEIRO, Berta G. - *O índio na história do Brasil*, Global Editora, São Paulo, 1983, 125 páginas.

O livro divide-se em duas partes. Na primeira, a autora mostra o lugar do índio na história do Brasil, da colônia aos nossos dias. Na segunda parte, apresenta as contribuições indígenas à nossa cultura.

16. VIDAL, Lux (coord) - *O índio e a cidadania*, Brasiliense e CPI/SP, São Paulo, 1983, 100 páginas.

O livro reúne artigos que pensam os índios como cidadãos brasileiros, analisando a relação destes com o conjunto da nação. Mostra como a manutenção dos territórios indígenas é condição fundamental para a sobrevivência destas sociedades.

17. AZANHA, Gilberto e VALADÃO, Virgínia Marcos - *Senhores destas terras - Os povos indígenas no Brasil; da colônia aos nossos dias*, Coleção História em Documentos, Atual Editora, São Paulo, 1991, 82 páginas.

O livro mostra como se constituíram e se transformaram as relações do Estado brasileiro com as sociedades indígenas, de 1500 aos dias de hoje.

18. TELLES, Norma A. - *Cartografia brasilis ou esta história está mal contada*, Coleção Espaço, Edições Loyola, São Paulo, 1984.

A autora mostra como os livros didáticos de história trazem conceitos equivocados que levam os alunos a terem uma idéia deturpada do processo da colonização e dos povos indígenas.

19. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo - *Araweté: o povo de Ipixuna*, CEDI, São Paulo, 1992, 192 págs.

Trata-se de uma das poucas monografias escritas para um grande público sobre uma sociedade indígena específica: os Araweté do Pará. Enfoca aspectos centrais da vida de povo indígena: cosmologia, parentesco, contato, etc.

Trabalhos selecionados sobre as sociedades indígenas no Brasil

A seguir apresentamos uma bibliografia selecionada sobre as sociedades indígenas no Brasil, organizada a partir de alguns indexadores. Todos os li-

vros estão escritos em português e foram publicados nos últimos 25 anos. Não se tem aqui qualquer pretensão de exaustão na apresentação do material. Trata-se de uma seleção criteriosa, embora limitada e que permite perceber o mosaico da produção antropológica no Brasil. Em cada um dos livros relacionados poder-se-á encontrar outras referências bibliográficas, o que permitirá a continuidade da pesquisa.

1. Introdução à Antropologia

A antropologia é uma das ciências Humanas que está voltada à compreensão de diferentes culturas que compõem a humanidade. No Brasil, a antropologia tem se preocupado em entender a rica diversidade étnica e cultural existente entre os grupos indígenas e em estudar grupos delimitados dentro da sociedade nacional. Listamos algumas obras que dão uma visão geral da antropologia e de como trabalham os antropólogos, onde se encontram referências a várias obras e a autores clássicos.

DA MATTA, Roberto - *Relativizando: uma introdução à Antropologia Social*, Editora Vozes, Petrópolis, 1983, 246 págs.

LAPLANTINE, François - *Aprender Antropologia*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1988, 205 págs.

LARAIA, Roque de Barros - *Cultura: um conceito antropológico*, Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1986, 116 págs.

MARCONI, Marina de Andrade e PRESOTTO, Zelia Maria Neves - *Antropologia, uma introdução*, Editora Atlas, São Paulo, 1989, 285 págs.

MELLO, Luiz Gonzaga de - *Antropologia Cultural: iniciação, teoria e temas*, Editora Vozes, Petrópolis, 1982, 526 págs.

PELTI, Pertti J. - *Iniciação ao Estudo da Antropologia*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1975, 144 págs.

2. Para se aprofundar na temática indígena

Uma vez lidos alguns livros da biblioteca mínima, o leitor já estará em condições de aprofundar seus conhecimentos sobre as sociedades indígenas e sobre as relações destas sociedades com segmentos da sociedade nacional. Para isto, procuramos selecionar alguns títulos e agrupá-los a partir de certas questões. Só estão relacionados livros em português e escritos nos últimos anos.

- Arte e artesanato indígena

COSTA, Maria Heloísa Fénelon - *O mundo dos Mehináku e suas representações visuais*, Editora da UnB, Brasília, 1988, 159 págs.

FUN ARTE - *Arte e corpo: pintura sobre a pele e adornos de povos indígenas brasileiros*, FUNARTE/INAP, Rio de Janeiro, 1985, 108 págs.

MULLER, Regina Polo - *Os Asuriní do Xingu: história e arte*, Editora da Unicamp, Campinas, 1990, 349 págs.

RIBEIRO, Darcy (Edit.) e RIBEIRO, Berta (Coord.) - *Suma Etnológica Brasileira, Vol. III, Arte índia*, Edição Atualizada do Handbook of South American Indians, Editora Vozes/FINEP, Petrópolis, 1986, 300 págs.

RIBEIRO, Berta Gleizer - *Dicionário do Artesanato Indígena*, Editora Itatiaia/EDUSP, Belo Horizonte, 1988, 343 págs.

RIBEIRO, Berta - *Arte indígena, linguagem visual/Indigenous art, visual language*, Editora Itatiaia/EDUSP, Belo Horizonte, 1989, 186 págs.

VIDAL, Lux (org) - *Grafismo indígena - estudos de Antropologia estética*, Nobel/Edusp, São Paulo, 1992, 296 páginas.

SIQUEIRA JR., Jaime Garcia - *Arte e Técnicas Kadiwéu*, SMC-SP, São Paulo, 125 págs.

- Educação Indígena

CABRAL, Ana Suelly et alii - *Por uma educação indígena diferenciada*, CNRC/FNPM, Brasília, 1987, 100 págs.

CIMI - *Com as próprias mãos: professores indígenas construindo a autonomia de suas escolas*, CIMI, Brasília, 1992, 40 págs.

EMIRI, Loretta e MONSERRAT, Ruth (Org.) - *A Conquista da Escrita - Encontros de Educação Indígena*, OP AN/Iluminuras, São Paulo, 1989, 258 págs.

LOPES DA SILVA, Aracy (Coord.). - *A questão da educação indígena*, Comissão Pró-índio de São Paulo/Brasiliense, São Paulo, 1981, 222 páginas.

MELIÁ, Bartomeu - *Educação Indígena e Alfabetização*, Edições Loyola, São Paulo, 1979, 91 págs.

SEKI, Lucy (org.) - *Linguística indígena e educação na América Latina*, Editora da Unicamp, Campinas, 1993, 408 págs.

- **História Indígena**

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org) - *História dos índios no Brasil*, Cia. das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/São Paulo, São Paulo, 1992, 611 págs.

CHAIM, Marivone Matos - *Aldeamentos indígenas (Goiás 1749-1811)*, Nobel/INL/Fund. Pró-Memória, Brasília/São Paulo, 1983, 2232 págs.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO - *índios: direitos históricos*, Cadernos da Comissão Pró-índio n. III, CPI-SP, São Paulo, 1982, 77 págs.

CLASTRES, Hélene - *Terra Sem Mal - o profetismo Tupi-Guarani*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1978, 123 págs.

FLORESTAN, Fernandes - *A junção social da guerra na sociedade Tupinambá*, Livraria Pioneira Editora/EDUSP, São Paulo, 1970, 423 págs.

GALLOIS, Dominique T. - *Mairi revisitada - a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*, NHD7USP e Fapesp, São Paulo, 1993, 91 págs.

MOREIRA NETO, Carlos de Araújo - *índios da Amazônia, De Maioria a Minoria (1750 - 1850)*, Editora Vozes, Petrópolis, 1988, 348 págs.

RIBEIRO, Darcy E MOREIRA NETO, Carlos de Araújo - *A Fundação do Brasil: Testemunhos 1500-1700*, Editora Vozes, Petrópolis, 1992, 447 págs.

- **Indigenismo**

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - *A crise do indigenismo*, Editora da Unicamp, Campinas, 1988, 95 págs.

JUNQUEIRA, Carmen e CARVALHO, Edgard de Assis (Org.) - *Antropologia e Indigenismo na América Latina*, Cortez Editora, São Paulo, 1981, 129 Págs.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (Org.) - *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*, UFRJ/Marco Zero, Rio de Janeiro 1987, 264 págs.

OPAN -*Ação indigenista como ação política*, OPAN, Cuiabá, 1987, 136 págs.

- Terras indígenas, meio ambiente e projetos econômicos

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO - *A questão da terra*, Cadernos da Comissão Pró-índio n.2, Global Editora, 1981, 184 págs.

DA VIS, Shelton - *As Vítimas do Milagre: o desenvolvimento dos índios no Brasil*, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1978, 208 págs.

GUIMARÃES, Paulo Machado - *Demarcação das Terras Indígenas - A Agresão do Estado*, Assessoria Jurídica do CIMI, Brasília, 1989, 93 págs.

LORENZ, Sônia da Silva - *Sateré-Mawé: os filhos do Guaraná*, Coleção Projetos 1, Centro de Trabalho Indigenista, São Paulo, 1992, 159 págs.

MAGALHÃES, Antônio Carlos (Org.) - *Sociedades indígenas e transformações ambientais*, Série Universidade e Meio Ambiente 6, UFPa, Belém, 1993, 203 págs.

SANTOS, Leinad A. e ANDRADE, Lúcia M. M. (Org.) - *As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas*, Comissão Pró-índio de São Paulo, São Paulo, 1988, 196 págs.

- Direitos indígenas e as relações dos índios com o Estado brasileiro

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org) - *Legislação indigenista no século XIX: uma compilação: 1808-1889*, Edusp/Comissão Pró-índio de São Paulo, São Paulo, 1992, 362 págs.

CIMI - *Os povos indígenas e a nova República* - Documento do Conselho Indigenista Missionário órgão anexo à CNBB, Edições Paulinas, São Paulo, 1986, 123 págs.

COELHO, Elizabeth Maria Beserra - *A política indigenista no Maranhão Provincial*, SIOGE, São Luiz, 1990, 234 págs.

GAGLIARDI, José Mauro - *O Indígena e a República*, Editora Hucitec, São Paulo, 1989, 310 págs.

GUIMARÃES, Paulo Machado (Org.) - *Legislação indigenista brasileira*, Edições Loyola, São Paulo, 1989, 247 págs.

GUIMARÃES, Paulo Machado (Org.) - *Ementário de Jurisprudência Indigenista*, CIMI, Brasília, 1993, 148 págs.

SANTOS, Sílvio Coelho dos - *Povos Indígenas e a Constituinte*, Editora da UFSC/Movimento, Florianópolis, 1989, 83 págs.

SANTOS, Sílvio Coelho dos (Org.) - *O índios perante o direito (ensaios)*, Editora da UFSC, Florianópolis, 1982, 192 págs.

SANTOS, Sílvio Coelho dos et alii (Org.) - *Sociedades indígenas e o direito: uma questão de direitos humanos (ensaios)*, Editora da UFSC/CNPq, 1985, 184 págs.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés (Org.) - *Textos clássicos sobre o direito e os povos indígenas*, Juruá Editora/NDI, Curitiba, 1992, 142 págs.

THOMAS, Georg - *Política indigenista dos portugueses no Brasil 1500 -1640*, Edições Loyola, São Paulo, 1981, 254 págs.

- Mitos, saberes e conhecimentos indígenas

AGOSTINHO, Pedro - *Mitos e outras narrativas Kamayurá*, Coleção Ciência e Homem, UFBA, Bahia, 1974, 190 págs.

CINTA LARGA, Pichuvy - *Mantere ma kwé tinhin - Histórias de maloca antigamente*, SEGRAC/CIMI, Belo Horizonte, 1988, 132 págs.

FERREIRA, Mariana Kawall Leal (org.) — *Histórias do Xingu — coletâneas dos índios Suyá, Kayaabi, Juruna, Trumai, Txucarramãe e Txicão*, NHII/USP e FAPESP, São Paulo, 1994, 239 págs.

KUMU, Umusin e KENHIRI, Tolamãn - *Antes o Mundo Não Existia* (Introdução de Berta G. Ribeiro), Livraria Cultura Editora, São Paulo, 1980, 239 págs.

LÉVI-STRAUSS, Claude - *Ocrueo cozido*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1991, 376 págs.

MINDLIN, Betty - *Tuparis e Tarupás - Narrativas dos índios Tuparis de Rondônia*, Editora Brasiliense/Edusp/Iama, São Paulo, 1993, 123 págs.

RIBEIRO, Darcy (Edit.) e RIBEIRO, Berta (Coord.) - *Suma Etnológica Brasileira, Vol. I, Etnobiologia*, Edição Atualizada do Handbook of South American Indians, Editora Vozes/FINEP, Petrópolis, 1986, 302 págs.

RIBEIRO, Darcy (Edit.) e RIBEIRO, Berta (Coord.) - *Suma Etnológica Brasileira, Vol. II, Tecnologia Indígena*, Edição Atualizada do Handbook of South American Indians, Editora Vozes/FINEP, Petrópolis, 1986, 448 págs.

SAMAIN, Etienne - *Moroneta Kamayurá: mitos e aspectos da realidade social dos índios Kamayurá (Alto Xingu)*, Lidador, Rio de Janeiro, 1991, 245 págs.

- Coletâneas de artigos sobre diversos temas

ARNAUD, Expedito - *O índio e a expansão nacional*, Edições Cejup, Belém, 1989, 485 págs.

BALDUS, Herbert - *Ensaio de Etnologia brasileira*, Brasiliana vol. 101, Cia. Editora Nacional/INL-MEC, São Paulo, 1979, 214 págs.

CUNHA, Manuela Carneiro da - *Antropologia do Brasil - mito, história, etnicidade*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1986, 173 págs.

GALVÃO, Eduardo - *Encontro de Sociedades: índios e Brancos no Brasil*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979, 300 págs.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Org.) - *Índios no Brasil*, Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, São Paulo, 1992, 279 páginas.

NOVAES, Sylvia Caiuby (Org.) - *Habitações Indígenas*, Nobel/EDUSP, São Paulo, 1983, 196 págs.

NIMUENDAJU, Curt - *Textos Indigenistas*, Edições Loyola São Paulo, 1982, 250 págs.

SCHADEN, Egon - *Leituras de Etnologia Brasileira*, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1976, 527 págs.

SEEGER, Anthony - *Os índios e Nós: Estudos sobre sociedades tribais brasileiras*, Editora Campus, Rio de Janeiro, 1980.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Orgs.) - *Amazônia: etnologia e história indígena*, NHÜ/USP e FAPESP, São Paulo, 1993, 431 págs.

- **Relatos de experiências de convivência com grupos indígenas**

LÉVI-STRAUSS, Claude - *Tristes Trópicos*, Edições 70, Lisboa, 1986 (1. edição 1955), 416 págs.

LISBOA, Thomaz A. - *Entre os Münkü - a resistência de um povo*, Edições Loyola, São Paulo, 1979, 83 págs.

MARTINS, Edilson - *Nossos índios, nossos mortos*, Editora Codecri, Rio de Janeiro, 1979, 312 págs.

MAYBURY-LEWIS, David - *O Selvagem e o inocente*, Editora da Unicamp, Campinas, 1990, 429 págs.

NOVAES, Washington - *Xingu, uma flecha no coração*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1985, 310 págs.

RIBEIRO, Berta G. - *Diário do Xingu*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979, 265 págs.

3. Monografias

A monografia resulta normalmente do trabalho de pesquisa do antropólogo junto a uma única sociedade indígena, analisando temas específicos como parentesco, mitologia, organização social, economia, cultura material, adaptação ao meio, relações interétnicas, história, etc. Outras monografias resultam do trabalho realizado com fontes históricas e arquivos. Algumas foram realizadas por mais de um pesquisador. Seleccionamos apenas algumas monografias publicadas que indicam a variedade destes estudos, quer em termos do grupo indígena estudado, quer dos temas enfocados e metodologias utilizadas. Incluímos, juntamente com as monografias, trabalhos que abordam uma dada área cultural ou uma região. Trata-se, no todo, de uma pequena amostra, dividida pelas 5 regiões políticas do Brasil. O interessado em conhecer mais sobre um grupo indígena específico, deve procurar saber se há algum estudo deste tipo já realizado. Lembre-se, todavia, que muitas dissertações de mestrado e teses de doutorado não foram publicadas e seu acesso só é possível nas bibliotecas das universidades.

- **Região Norte**

BAINES, StephenG. - "*É a Funai quem sabe*": a frente de atração Waimiri--Atroari, MPEG/CNPq/SCT/PR, Belém, 1990, 362 págs.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tikuna do Alto Solimões*, DIFEL, São Paulo, 1964, 142 págs.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela - *Os Mortos e os Outros: uma análise do sistema funerário e da noção de pessoa entre os índios Krahó*, Editora Hucitec, São Paulo, 1978, 152 págs.

DA MATTA, Roberto - *Um Mundo Dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*, Editora Vozes, Petrópolis, 1976, 254 págs.

FARAGE, Nádia - *As muralhas dos Sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização*, Paz e Terra/ANPOCS, Rio de Janeiro, 1991, 197 págs.

FAULHABER, Priscila - *O navio encantado: etnia e alianças em Tefé*, Coleção Eduardo Galvão, MPEG, Belém, 1987, 253 págs.

GALLOIS, Dominique Tilklin - *Migração, Guerra e Comércio: os Waiãpi na Guiana*, Série Antropologia n.15, FFLCH/USP, 1986, 348 págs.

GONÇALVES, Marco Antônio - *O significado do nome: cosmologia e nomenclatura entre os Pirahã*, Ed. Sette Letras, Rio de Janeiro, 1993.

GONÇALVES, Marco Antônio (Org.) - *Acre: história e etnologia*, Núcleo de Etnologia Indígena, LPS/IFCS/UFRJ, Rio de Janeiro, 1991, 343 págs.

KROEMER, Gunter - *A caminho das malocas Zuhuahá: reconhecimento e identificação de um povo indígena desconhecido*, Edições Loyola, São Paulo, 1989, 244 págs.

LARAIA, Roque e DA MATTA, Roberto - *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979, 208 págs.

NIMUENDAJÚ, Curt - *Os Apinayé*, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém, 1983, 146 págs.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco - *"O Nosso Governo" - Os Ticuna e o Regime Tutelar*, Editora Marco Zero/MCT-CNPq, São Paulo, 1988, 315 págs.

RAMOS, Alcida Rita - *Memórias Sanumã - Espaço e Tempo em uma sociedade Yanomami*, Editora Marco Zero/Editora UnB, São Paulo, 1990, 343 págs.

VIDAL, Lux - *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*, Editora Hucitec, São Paulo, 1977, 268 págs.

VILLAÇA, Aparecida - *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari*, Editora da UFRJ/Anpocs, Rio de Janeiro, 1992, 392 págs.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo - *Araweté - Os Deuses Canibais*, Jorge Zahar Editor/ANPOCS, Rio de Janeiro, 1986, 744 págs.

- Região Centro-Oeste

AGOSTINHO, Pedro - *Kwarip - mito e ritual do Alto Xingu*, EPU/EDUSP, São Paulo, 1974, 209 págs.

CAIUBY NOVAES, Sylvia - *Mulheres, Homens e Heróis - Dinâmica e Permanência através do Cotidiano da Vida Bororó*, série Antropologia n.8, FFLCH/USP, São Paulo, 244 págs.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto - *Do índio ao bugre: o processo de assimilação Terêna*, Livraria Franscisco Alves Editora, Rio de Janeiro, 1976, 152 págs.

GREGOR, Thomaz - *Mehináku: o drama da vida diária de uma aldeia do Alto Xingu*, Brasiliana vol 373, Cia. Editora Nacional, São Paulo, 1982, 350 págs.

LOPES DA SILVA, Aracy - *Nomes e amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre osJê*, série Antropologia 6, FFLCH-USP, São Paulo, 1986, 340 págs.

MAYBURY-LEWIS, David - *A Sociedade Xavante*, Francisco Alves, São Paulo, 1984, 400 págs.

MELATTI, Júlio Cezar - *Ritos de uma Tribo Timbira*, Editora Ática, São Paulo, 1978, 364 págs.

RIBEIRO, Darcy - *Kadiwéu - ensaios etnológicos sobre o saber, o azar e a beleza*, Editora Vozes, Petrópolis, 1980, 318 págs.

VIERTLER, Renate Brigitte - *A refeição das almas - uma interpretação etnológica do funeral dos índios Bororo-MT*, Hucitec/Edusp, São Paulo, 1991, 221 págs.

SCHADEN, Egon - *Aspectos fundamentais da cultura Guarani*, EPU/EDUSP, São Paulo, 1974, 190 págs.

WAGLEY, Charles - *Lágrimas de boas vindas: os índios Tapirapé do Brasil Central*, Itatiaia/Edusp, 1988, 299 págs.

- Região Nordeste

ANTUNES, Clóvis - *Wakonã, Kariri, Xukuru: Aspectos sócio-antropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas*, UFAL, Maceió, 1973, 154 págs.

BANDEIRA, Maria de Lourdes - *Os Kariris de Miranda, um grupo indígena integrado*, UFBA, Salvador, 1972.

CONDEPE - *As comunidades indígenas de Pernambuco*, Instituto de Desenvolvimento de Pernambuco, Recife, 1981.

COELHO, Elisabeth Maria Beserra - *Cultura e sobrevivência dos índios no Maranhão*, Coleção Ciências Sociais, Série Antropologia 2, Univ. Federal do Maranhão, São Luiz, 1987, 84 págs.

DANTAS, Beatriz Góis e DALLARI, Dalmo de Abreu - *Terra dos índios Xocó: estudos e documentos*, Comissão Pró-índio de São Paulo, São Paulo, 1980, 186 págs.

DINIZ, Edson Soares - *Os Tenetehara-Guajajara e a sociedade nacional: flexibilidade cultural e persistência étnica*, Ed. Universitária do Pará, Belém, 1994, 77 págs.

MOONEN, Francisco - *Os Potiguara da Paraíba*, UFPb, João Pessoa, 1975.

PIRES, Maria Idalina da Cruz - *"Guerra dos Bárbaros": resistência indígena e conflitos no Nordeste Colonial*, FUNDARPE, Recife, 1990, 143 págs.

- Região Sudeste

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO - *Índios no Estado de São Paulo: resistência e transfiguração*, Yankatu Editora/CPI-SP, São Paulo, 1984, 152 págs.

LADEIRA, Maria Inês e AZANHA, Gilberto - *Os índios da serra do mar*, CTI/Nova Stella Editorial, São Paulo, 1988, 71 págs.

MONTEIRO, John Manuel - *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*, Companhia das Letras, São Paulo, 300 págs.

NIMUENDAJÚ, Curt - *As lendas de criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, Editora Hucitec/Edusp, São Paulo, 1987, 156 págs.

REIS, Paulo Pereira dos - *O indígena do vale do Paraíba: apontamentos históricos para o estudo dos indígenas do Paraíba e regiões circunvizinhas*, Coleção Paulística, Vol. XVI, Governo do Estado de São Paulo, 1979, 139 págs.

RUBINGER, Marcos Magalhães et alli - *índios Maxacali: resistência ou morte*, Interlivros, Belo Horizonte, 1980, 199 págs.

- Região Sul

POURCHET, Maria Júlia - *Ensaio e Pesquisas Kaingáng*, Editora Atica, São Paulo, 1984, 128 págs.

SANTOS, Silvio Coelho dos - *índios e brancos no sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng*, Movimento, 1988, 313 págs.

SANTOS, Sílvio Coelho dos - *O homem índio sobrevivente do sul - antropologia visual*, Editora Guaratuja, Porto Alegre, 1978, 118 págs.

WAGNER, Carlos et alii - *A guerra dos bugres: a saga da nação Kaingáng no Rio Grande do Sul*, Tchê, Porto Alegre, 1986, 120 págs.

4. Mapas

Nas publicações especializadas você encontrará, eventualmente, mapas com a localização de alguns grupos indígenas. Aqui listamos os principais mapas com referências sobre a localização de grupos indígenas, missões religiosas, áreas indígenas, grandes projetos e processos migratórios de grupos indígenas.

CIMI - *Povos Indígenas no Brasil e Presença Missionária*, mapa, CIMI, Brasília, 1985.

CIMI, CEDI, IBASE, GhK - *Áreas Indígenas e Grandes Projetos*, mapa, Berlim, 1986.

CIMI, CEDI, IBASE, GhK - *Áreas Indígenas e Grandes Projetos - Carajás*, mapa, Berlim, 1986.

CIMI, CEDI, IBASE, GhK - *Áreas Indígenas e Grandes Projetos - Polonoeste*, mapa, Berlim, 1986.

NIMUENDAJÚ, Curt - *Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes (1944)*, mapa, IBGE/Fundação Nacional Pró-Memória, Rio de Janeiro, 1981.

5. Fontes para pesquisa

Se você está interessado num tema específico ou num grupo indígena determinado deve consultar algumas obras de referência onde será possível encontrar indicações precisas de bibliografia a ser consultada. Toda pesquisa deve sempre ser iniciada nestes guias de referências.

ABA - *Teses de Antropologia defendidas no Brasil 1945-1987*, Associação Brasileira de Antropologia, São Paulo, 1988.

ABA - *Teses, Pesquisas, Antropólogos*, Associação Brasileira de Antropologia, Campinas, 1990, 294 págs.

ABA - *Teses, Pesquisas, Antropólogos*, Associação Brasileira de Antropologia, Florianópolis, 1993, 149 págs.

BALDUS, Herbert - *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira, Vol. I*, Comissão do IV Centenário São Paulo, 1954, 859 págs.

BALDUS, Herbert - *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira, Vol. II*, Volkerkundliche Abhandlungen, Hannover, Bd IV, 1968, 864 págs.

CEDI - *Povos Indígenas no Brasil - Volume 5 - Javari*, CEDI São Paulo, 1981, 153 págs.

CEDI - *Povos Indígenas no Brasil - Volume 3 - Amapá/Norte do Pará*, CEDI São Paulo, 1983, 269 págs.

CEDI - *Povos Indígenas no Brasil - Volume 8 - Sudeste do Pará (Tocantins)*, CEDI São Paulo, 1985, 227 págs.

DANTAS, Beatriz Góis (Org.) - *Repertório de documentos para a história indígena: Arquivo Público Estadual de Sergipe*, NHÜ/USP/FAPESP, São Paulo, 1993, 80 págs.

HARTMANN, Thekla Olga - *Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira, Vol. III*, Volkerkundliche Abhandlungen, Hannover, Bd IX, 1984, 724 págs.

KERN, Arno Alvarez, et alii - *Missões Jesuítico-Guaranis - Fontes Bibliográficas*, Minc/SPHAN/PRÓ-MEMÓRIA/Governo do Rio Grande do Sul, s/data, 65 págs.

LOPES DA SILVA, Aracy e GRUPIONI, Luís Donisete Benzi - *Por onde começar uma pesquisa sobre índios? Roteiro bibliográfico*, MEC/MARI-USP, 1994, 16 págs.

MÉLIA, Bartolomeu et alii - *O Guarani - Uma bibliografia Etnológica*, FUNDAMES/Fundação Nacional Pró-Memória, 1987, 448 págs.

MONTEIRO, John Manuel (org.) — *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em arquivos brasileiros — Acervos das Capitais*, NHII/USP/FAPESP, São Paulo, 1994, 496 págs.

MOREIRA, Cleide de Albuquerque e CARRICO, Vera Maria Alves - *Bibliografia de Literatura Infanto-Juvenil sobre o índio Brasileiro*, FUNAI/CEDOC, Brasília, 1989.

COELHO, Ana Lúcia et alii. - *A imagem do índio na literatura infantil e juvenil: bibliografia*, Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, São Paulo, 1992, 47 páginas.

6. Periódicos:

Listamos aqui os principais periódicos de antropologia, publicados em português, no Brasil, e onde são veiculados os resultados de pesquisas recentes, congregando boa parte da literatura especializada.

Anuário Antropológico, Editora UnB/Tempo Brasileiro, Brasília.

Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Museu Paraense Emílio Goeldi, Belém.

Boletim do Museu Nacional, Nova Série, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Comunicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

Revista de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Revista do Museu Paulista, Nova Série, Universidade de São Paulo, São Paulo.

Série Antropologia, Fundação Universidade de Brasília (Depto. de Antropologia), Brasília.

Terra Indígena - Boletim do G.E.I. Kurumin, Universidade Estadual Paulista, Araraquara.

7. Informações atuais

Neste item incluímos publicações recentes elaboradas por organizações não-governamentais de apoio aos índios que contêm informações atuais sobre as sociedades indígenas e suas relações com o Estado brasileiro e com segmentos da sociedade nacional. Temas como política indigenista, situação das terras indígenas, direitos indígenas estão presentes em publicações que podem ser obtidas pessoalmente nas entidades que as produzem, ou por carta (veja endereços abaixo).

ANAI-BA - *A luta Pataxó Hahahãï: notas sobre a história e a situação da Reserva Paraguassu Caramuru*, ANAÍ-BAHIA, Salvador, 1985, 32 págs.

ANAI-BA - *Recontando a história do índio no Brasil*, ANAÍ-BAHIA, Salvador, 1992, 20 págs.

ANAÍ-BA - *Boletim da ANAÍ-BA*, Salvador (publicação quadrimestral).

ANISTIA INTERNACIONAL - *"Nós somos a terra": A luta dos povos indígenas no Brasil por seus direitos humanos*, Seção Brasileira da Anistia Internacional, São Paulo, 1992, 31 págs.

CCPY - *Yanomami Urgente*, CCPY, São Paulo.

CCPY/CEDI/CIMI - *Roraima: aviso de morte - Relatório sobre a viagem da Comissão da Ação pela Cidadania ao Estado de Roraima, entre 9 e 12 de junho de 1989*, CCPY/CEDI/CIMI, São Paulo, 1989, 50 págs.

CCPY/CEDI/CIMI/NDI - *Yanomami: a todos os povos da terra - Segundo relatório da Ação pela Cidadania sobre o caso Yanomami, referente a acontecimentos do período junho de 1989 a maio de 1990*, CCPY/CEDI/CIMI/NDI, São Paulo, 1990, 48 págs.

CEDEFES - *A luta dos índios pela terra: contribuição à história indígena de Minas Gerais*, CEDEFES, Contagem, 1987, 199 págs.

CEDI - *Povos Indígenas no Brasil - 80 - Aconteceu Especial n.06*, CEDI, São Paulo, 1981, 56 págs.

CEDI - *Povos Indígenas no Brasil - 81 - Aconteceu Especial n.10*, CEDI, São Paulo, 1982, 94 págs.

CEDI - *Povos Indígenas no Brasil - 82 - Aconteceu Especial n.12*, CEDI, São Paulo, 1983, 107 págs.

CEDI - *Povos Indígenas no Brasil - 83 - Aconteceu Especial n.14*, CEDI, São Paulo, 1984, 248 págs.

CEDI - *Povos Indígenas no Brasil - 84 - Aconteceu Especial n.15*, CEDI, São Paulo, 1985, 332 págs.

CEDI - *Povos Indígenas no Brasil - 85/86 - Aconteceu Especial n. 17*, CEDI, São Paulo, 1986, 448 págs.

CEDI/CONAGE - *Empresas de Mineração e Terras Indígenas na Amazônia*, CEDI/CONAGE, 1988, 82 págs.

CEDI/MUSEU NACIONAL - *Terras Indígenas no Brasil*, CEDI/MUSEU NACIONAL, 1987, 148 págs.

CIMI/CNBB - *Queremos viver - Subsídios didáticos sobre a questão indígena*, série A - vol.1, CIMI/CNBB, Brasília, 1986, 29 págs.

CIMI/CNBB - *Povos renascidos - Subsídios didáticos sobre a questão indígena*, série B - vol.1, CIMI/CNBB, Brasília, 1986, 30 págs.

CIMI/CNBB - *Somos povos somos nações - Subsídios didáticos sobre a questão indígena*, série B - vol.2, CIMI/CNBB, Brasília, 1987, 30 págs.

CIMI/CNBB - *Nossos direitos nossa vida - Subsídios didáticos sobre a questão indígena*, série A - vol.2, CIMI/CNBB, Brasília, 1987, 30 págs.

CIMI/CNBB - *Destruir a terra é destruir os filhos da terra*, série B - vol.3, CIMI/CNBB, Brasília, 1990, 34 págs.

CIMI/CNBB - 1993: *A violência contra os povos indígenas no Brasil*, CNBB/CIMI, Brasília, 1994, 62 págs.

CIMI/OPAN - *Campanha Javari - Povos indígenas do Vale do Javari*, CIMI/OPAN, Brasília, 1986, 60 págs.

CIMI-MA - *Povos indígenas no Maranhão: exemplo de resistência*, CIMI-MA, São Luís, 1988, 104 págs.

CIMI-Regional Sul - *Toldo Chimbangue - História e luta Kaingang em Santa Catarina*, CIMI, Xanxerê, 1984, 108 págs.

CIDR - *índios de Roraima: Makuxi, Taurepang, Ingarikó, Wapixana*, Coleção histórico-antropológica n.1, CIDR, Boa Vista, 1989, 106 págs.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO - *Informe Jurídico*, Publicação bimestral do Depto. Jurídico da CPI-SP, São Paulo.

GAIGER, Júlio G. - *Direitos indígenas na Constituição Brasileira de 1988 (e outros ensaios)*, CIMI, Brasília, 1989, 21 págs.

GTME - *TUPARI - Boletim Informativo do GTME*, Cuiabá (informativo trimestral).

KRAUTLER, Dom Erwin - *Testemunha de resistência e esperança: Discursos de Itaiçi em defesa dos povos indígenas*, CIMI, Brasília, 1991, 96 págs.

MAGUTA/CDPAS - *Rü aü i ticunagü ariü wu'i - A lágrima ticuna é uma só*, Maguta/CDPAS, Benjamin Constant, 1988, 87 págs.

MANGOLIN, Olívio - *Povos indígenas no Mato Grosso do Sul - Viveremos por mais 500 anos*, CIMI/MS, Campo Grande, 1993, 120 págs.

PETI/CDPAS/CEDI - *Terra Maguta - A luta pela demarcação das terras Ticuna no alto Solimões*, PETI/Editora da UFRJ, Rio de Janeiro, 1988, 112 págs.

PETI/MN - *Atlas das terras indígenas do Nordeste*, Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil, Rio de Janeiro, 1993, 79 págs.

PETI/MN - *Resenha e Debate*, PETI/MN, Rio de Janeiro.

VERDUM, Ricardo - *Mapa da fome entre os povos indígenas no Brasil (I) Uma contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar*, Subsídio para reflexão e estudo n.19, INESC, Brasília, 1994, 32 págs.

8. Vídeos

Recentemente vieram a público vários vídeos sobre sociedades indígenas produzidos por entidades de apoio aos índios e alguns órgãos governamen-

tais. A temática abordada em tais vídeos é variada: há vídeos sobre sociedades indígenas específicas, sobre rituais, sobre problemas com o território e com segmentos da sociedade envolvente, sobre o uso de vídeos por parte dos próprios índios. Estes vídeos constituem-se em importante material didático para uso nas salas de aulas e podem ser adquiridos junto às entidades que os produziram ou emprestados de instituições públicas.

A festa da moça

1987, 18'

Direção e fotografia: Vincent Carelli

Acesso: CTI

Wai 'a - O segredo dos homens,

1988, 15'

Direção: Virgínia Valladão

Acesso: CTI

Pemp

1988, 27'

Direção e fotografia: Vincent Carelli

Acesso: CTI

Vídeo nas aldeias

1989, 10'

Direção e fotografia: Vincent Carelli

Acesso: CTI

O Espírito da TV

1990, 18'

Direção e fotografia: Vincent Carelli

Acesso: CTI

A arca dos Zoé

1993, 22'

Direção: Vincent Carelli e Dominique T. Gallois

Acesso: CTI

Eu já fui seu irmão

1993, 32'

Direção e fotografia: Vincent Carelli

Acesso: CTI

Boca livre no Sarare

1992, 27'

Direção: Vincent Carelli, Maurizio Longobardi e Virgínia Valladão

Acesso: TV Cultura-SP/CTI

"Meu amigo garimpeiro..."

1994, 25'

Direção: Equipe do projeto Waiãpi/CTI, Dominique T. Gallois (Coord.)

Acesso: CTI

Araweté

1992, 28'

Direção e fotografia: Murillo Santos

Acesso: CEDI

Brasil Caim - Davi contra Golias

1993, 10'

Direção: Aurélio Michilis

Acesso: CEDI

Yanomami: A luta pela demarcação

1989, 30'

Direção: Ruy Lima

Acesso: TV Cultura-SP

Funeral Bororó

1990, 47'

Direção: Maureen Bisilliat

Acesso: Memorial da América Latina

Fruto da aliança dos Povos da Floresta

1990, 20'

Direção: Siã Kaxinawa

Kararaô: um grito de guerra

1989, 78'

Direção: Roseli Galleti

Acesso: TV Cultura-SP

Yanomami: morte e vida

1990, 30'

Direção: Monica Teixeira

Acesso: TV Manchete

Grupo Waiãpi.

Foto Dominique T. Gallois



Yanomami: saúde

1990, 57'

Direção: Caco Mesquita

Acesso: TV CuItura-SP

Mineração em área indígena

1987, 15'

Direção: Celso Maldos e Ailton Krenak

Torém

1994, 23'

Direção: Ivo Souza e Alex Ratts

Acesso: Nosso Chão

Wayana-Apalai

1988, 26'

Direção: Lilia Affonso

Acesso: TC Cultura - PA

Xingu

1988, 18'

Direção: Washington Novaes

Acesso: Intervídeo e Rede Manchete

Ameríndia

1990

Direção: Conrado Berning

Os Kaiapó saindo da floresta

1989, 58'

Direção: Terence Turner

Kry Rytaiti

1993, 6'

Direção: Xôntapti Totore Payrôrôti

Acesso: CTI

Tó Kayrere Kry Rytayti Nã

1993, 13'

Direção: Xôntapti Totore Payrôrôti

Acesso: CTI

Os Arara

1981, 120'

Direção: Andréa Tonacci

Acesso: Interpovos/TV Bandeirante

Somos apenas Corpos

1989, 30'

Direção: Marco Antônio Gonçalves

Acesso: IFCS-UFRJ

Xocó: um povo que luta por sua identidade

1986, 28'

Direção: Renato Newmann e Cláudia Menezes

Acesso: Museu do índio-RJ

Kumutiro, Campanha Javari

1991, 17'

Direção: Silivo Cavuscens

Acesso: CIMI

Madijá

s/d, 50'

Produção: CIMI/MA e CIMI/Norte

Acesso: CIMI

Reserva Biológica do Guaporé

1992

Direção: Antenor Vaz

Acesso: Universidade Federal de Mato Grosso

Aben Kôt

1993, 30'

Direção: Breno Kuperman e Oflia Quadros

Acesso: Cena Tropical Comunicações

Descobrimdo o Brasil

1992, 8'

Direção: Dominique T. Gallois e Murilo Santos

Acesso: CEDI

Kaaéte: os Waiãpi, povo da Floresta

1989, 50'

Edição e Produção: Murilo Santos e Dominique T. Gallois

Acesso: CEDI



Grupo Araweté.

Karubixexe

1988, 49'

Direção: Lília Affonso

Acesso: TC Cultura - PA

Kraho, os filhos da Terra

1990, 53'

Direção: Luís Eduardo Jorge

Acesso: Centro de Atividades Indigenistas-IBRACE

Nossos índios, nossa gente

1988, 26'

Direção: Fredy Nabham

Acesso: FUNAI

O povo do veneno

s/d, 25' Acesso:

IBASE

Pt 'muna

s/d, 14'

Direção: Júlio Wainer

Acesso: VTV-SP

Irai, Terra Kaingang

1992, 56'

Direção: Rogério Rosa

Acesso: COMIN/IECLB

9. Discos e CDs com músicas indígenas

Aqui listamos alguns discos e Cds de músicas indígenas que podem ser adquiridos pelos interessados nas lojas de disco e em algumas entidades de apoio aos índios. Além destes, músicas indígenas, coletadas por pesquisadores junto as comunidades indígenas, podem ser encontradas em alguns museus e universidades brasileiras que mantêm acervos de etnomusicologia.

Bororó Vive, Museu Rondon/Coordenação da UFMT, 1989.

Etenhiritipá - Cantos de Tradição Xavante, Quilombo Música/Warner Music Brasil LTDA, 1994.

Kaapor, cantos epássaros não morrem, Unicamp/Minc-SEAC, 1988, álbum duplo.

Música indígena - A arte vocal dos Suyá, Tacape, 1982.

Paiter Merewá - Cantam os Suruús de Rondônia, Memória Discos e Edições LTDA, 1984.

Txaí - Milton Nascimento, CBS, 1990.

10. Entidades de apoio aos índios

A partir do final dos anos 70 surgiram diferentes grupos e entidades não-governamentais de apoio aos índios, marcando um processo mais geral de organização da sociedade civil brasileira. Estas entidades têm trabalhado para que os grupos indígenas tenham direito de decidir livremente sobre suas próprias vidas e sobre seu futuro, mantendo-se enquanto unidades diferenciadas dentro do Estado brasileiro. Listamos algumas das entidades e grupos de pesquisas de universidades brasileiras onde você pode obter informações, e algumas publicações e vídeos, sobre a questão indígena.

ANAÍ-BA — Associação Nacional de Apoio ao índio da Bahia
Rua Borges dos Reis, 46 - loja 5-H
Boulevard Rio Vermelho
40.223-000 - Salvador - Bahia
Tel. (071) 247-0464
Fax. (071) 235-5836

*CIMI - Conselho Indigenista Missionário*⁵ Cx.
Postal 11-1159 70.084 - Brasília - D.F. Tel.
(061) 225-9457 Fax. (061) 225-9401

15. Além do Secretariado Nacional, o CIMI possui regionais nos seguintes endereços: Regional Amazônia Ocidental, Rua Rio Grande do Sul, 38, cep 69908-970, Rio Branco/Acre, tel.(068) 225-7495; Regional Leste, Rua Eurita, 516, cep 331010-210, Belo Horizonte/Minas Gerais, tel. (031) 461-2499; Regional Maranhão, Rua Vila Izabel, Qd. O, Casa 5, Conj. Basa, cep 65075-460, São Luiz/Maranhão, tel. (098) 227-2695, Regional Mato Grosso, Rua dos Nambikuara, 32, cep 78045-010, Cuiabá/Mato Grosso, tel. (065) 323-2985; Regional Mato Grosso do Sul, Av. Afonso Pena, 1557, Ap. 208, BI. B, cep 79002-070, Campo Grande/Mato Grosso do Sul, tel. (067) 384-5551; Regional Nordeste, Rua Treze de Maio, 288, cep 50100-160, Recife/Pernambuco, tel. (081) 231-3766; Regional Norte I, Rua Tapajós, 54, cep 69011-970, Manaus/Amazonas, tel. (092) 233-5020; Regional Norte II, Trav. Nina Ribeiro, 254, cep 66090-970, Belém/Pará, tel. (091) 226-5408; Regional Rondônia, Rua Dom Pedro II, 650, cep 78900-010, Porto Velho/Rondônia, tel. (069) 221-9175; Regional Sul, Rua Bispo Eugênio Damazenod, 463A, 3.andar, 03206-040, São Paulo/São Paulo, tel. (011)917-3940 e Regional Goiás/Tocantins, Cx. Postal 166, 77054-970, Palmas/Tocantins, tel. (063) 2132942.

CCPY - Comissão Pela Criação do Parque Yanomami
Rua Manoel de Nóbrega, 111 Cj. 32 04.001-080 - São
Paulo - S.P. Tel. (011) 289-1200 Fax. (011) 284-6997

CPI/SP - Comissão Pró-Índio de São Paulo
Rua Ministro de Godoy, 1484 05.015-001 - São
Paulo - S.P. Tel. (011) 864-1180 Fax. (011)
871-4612

C77- Centro de Trabalho Indigenista
Rua Fidalga, 548 Sala 13 05.432-000 -
São Paulo - S.P. Tel. (011) 813-3450
Fax. (011) 813-0747

COMIN - Conselho de Missão entre índios da IECLB
Rua Epifânio Fogaça, 467
Caixa Postal 14
93.001-970 - São Leopoldo - RS
Tel. (051) 592-1763
Fax. (051) 592-3288

GTME - Grupo de Trabalho Missionário Evangélico Cx.
Postal 642 78.005-270 - Cuiabá - M.T. Tel. (065) 322-
7476

Centro de Estudos Indígenas "Miguel A. Menendez"
Depto. de Antropologia, Política e Filosofia
ILCSE/UNESP/CAr - Cx. Postal 174 14.801-970 -
Araraquara - São Paulo Tel. (0162) 32-0444 ramal 118

Livros didáticos

IAMA - Instituto de Antropologia e Meio Ambiente

Rua Turi, 16
Vila Madalena
05.443-050 - São Paulo - S.P.
Tel. (011) 210-1301
Fax. (011)210-1338

*Instituto Socioambiental*¹⁶ Av.
Higienópolis, 901 01.238-001 -
São Paulo - S.P. Tel. (011) 825-
5544 Fax. (011) 825-7861

MA RI - Grupo de Educação Indígena

Depto. de Antropologia da USP Cx.
Postal 8.105 05.508-900 - São Paulo -
S.P. Tel. (011) 818-3045 Fax. (011)
818-3140 OPAN - Operação Anchieta
Caixa Postal 615 78.005-040 - Cuiabá
- M.T. Tel. (065) 322-2980

PETI - MN - Projeto Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil

Museu Nacional/UFRJ
Quinta da Boa Vista, s/n
20.940-040 - Rio de Janeiro - R.J.
Tel. (021)-254-6695
Fax. (021)-254-6695

16. Herdou as publicações e os arquivos do Programa Povos Indígenas no Brasil do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI) e do Núcleo de Direitos Indígenas.

Povo Yanomami
(Roraima)

Fotos Rubens Belluzzo Brando









ESTRATÉGIAS PEDAGÓGICAS: A TEMÁTICA INDÍGENA E O TRABALHO EM SALA DE AULA

ANA VERA LOPES DA SILVA MACEDO

Introdução

Muitas vezes, ao lermos textos de complexidade variada e que não são elaborados especificamente para o público de 1^o e 2^o graus, nos perguntamos como poderíamos adequá-los à faixa etária daqueles graus de ensino. É objetivo deste artigo fornecer, tendo como base os artigos que constam deste livro, estratégias que possam ser indicativas de caminhos possíveis para aquela utilização.

Como o elenco de estratégias que temos à nossa disposição em livros específicos é variado, parece-nos de fundamental importância pensarmos nas nossas preocupações pedagógicas e principalmente nos objetivos que temos ao aplicá-las.

Pensando em sugerir algumas estratégias, gostaríamos de destacar que elas têm, como objetivo principal, o encaminhar o aluno para a descoberta e a reflexão através de sua capacidade de pensar.

Parece-nos importante explorar a via que parte da experiência, dos conhecimentos, dos conceitos e preconceitos que os alunos trazem consigo. Ao serem levados a expor suas idéias, eles as organizam e expressam o que têm absorvido através de filmes, fotos, conversas, leituras, etc. Muitas vezes, não se debruçaram sobre determinado assunto, não refletiram sobre ele e não têm clareza dos porquês de seus próprios pontos de vista.

É relevante que, após o estudo, a leitura, o raciocínio sobre as novas fontes de informação e os novos enfoques que os textos podem trazer, aqueles

alunos tenham a possibilidade de comparar o que conheciam e o que foi aprendido para que percebam seu crescimento; aceitem ou não as novas idéias; percebam pontos de vista diferentes e os critiquem com argumentos, com fatos, com deduções e deixem de defender idéias superficiais, não refletidas e que revelam o senso comum, resultante, muitas vezes, da manipulação dos acontecimentos e fatos deturpados por interesses desconhecidos por eles.

Para auxiliar os docentes com propostas concretas que facilitem sua ação pedagógica, apresentamos a seguir sugestões a partir das quais os professores poderão fazer adaptações, criar novos caminhos e ampliar seu repertório de ferramentas para a ação.

As estratégias propostas referem-se a capítulos específicos deste livro e sua apresentação, a seguir, faz-se de acordo com os textos a que dizem respeito e segue a ordem dos capítulos no livro.

O quadro abaixo indica as faixas etárias para as quais foram pensadas as estratégias aqui propostas e o(s) capítulo(s) a que cada uma delas se refere:

1? a 4? séries: Cap. 4 e Cap. 7.

1? a 6? séries: Cap. 6 e Cap. 15.

5? e 6? séries: Cap. 7.

5? a 8? séries: Cap. 6, Cap. 12, Cap. 14 e Cap. 16.

7? e 8? séries: Cap. 5, Cap. 10 e Cap. 14.

Para alunos do colegial: Cap. 3, Cap. 5, Cap. 10 e Cap. 12.

Para alunos de 1? e 2? graus: Cap. 6, Cap. 8, Cap. 13, Cap. 16.

Na última parte deste artigo, publica-se o texto *Dos índios, dos Caras--Pálidas e dos Dois*, escrito por Cássio Noronha Inglez de Sousa especialmente para esta coletânea. Trata-se de um texto breve e acessível que junta várias idéias apresentadas em outros artigos deste livro. Para este texto proponho a aplicação do Estudo Dirigido.

Estratégias para textos específicos

Capítulo 3: Os direitos dos indígenas no Brasil - *Silvio Coelho dos Santos*

Para alunos do colegial

Compare os seguintes parágrafos:

"... A Constituição Federal promulgada em 1988 assegurou importantes dispositivos em favor dos povos indígenas. O reconhecimento dos direitos ori-

ginários sobre as terras que tradicionalmente ocupam e a explicitação do respeito à diferença cultural e lingüística, bem como a obrigatória consulta aos interesses desses povos em caso de aproveitamento de recursos hídricos ou de exploração de minerais em suas terras, realmente significaram conquistas. ..." (Silvio Coelho dos Santos)

"...Em poucas palavras, as versões pós-guerra dos instrumentos de direitos humanos baseavam-se essencialmente no direito à igualdade. Mas esse direito, que brotava de uma ideologia liberal, e respondia a situações do tipo apartheid, foi largamente entendido como um dever; e a igualdade, que era de essência política, foi entendida como homogeneidade cultural. O direito à igualdade redundava pois em um dever de assimilação. Outras equivalências perversas se alastraram: integração e desenvolvimento passaram a sinônimos de assimilação cultural, discriminação e racismo a reconhecimento das diferenças. O anti-racismo liberal, como tão bem analisou Sartre (na sua Reflexão sobre a questão judia), só é generoso com o indivíduo, nunca com o grupo. Aceita-o desde que se dispa de sua particularidade étnica. Por supor uma igualdade básica, exige uma assimilação geral. Não é diferente nesse sentido a Bula Veritas Ipsa de Paulo III que, em 1537, reconhecia a humanidade dos índios: eram humanos e portanto passíveis de serem tornados iguais. Tinham alma, portanto era obrigação dos reis cristãos batizá-los. Essa pseudo-generosidade que quer conceder a todos a possibilidade (inteiramente teórica) de se tornarem semelhantes a nós, deriva de um etnocentrismo que se ignora a si mesmo. ..." (Carneiro da Cunha, capítulo V).

- 1.1 O que afirma o primeiro parágrafo?
- 1.2 O que afirma o segundo parágrafo ?
- 1.3 Há uma contraposição entre as idéias dos dois parágrafos ? Em que aspectos?
2. Nos textos acima *diferença* é uma palavra importante. Observando o conjunto de sua classe, veja as diferenças e responda: A diversidade enriquece ou não o grupo? Justifique.
3. Você certamente percebeu o avanço que a Constituição de 1988 representa no sentido da consagração de princípios como cidadania e a dignidade da pessoa humana. Como são conseguidos estes avanços, não só para índios, mas também para toda a sociedade brasileira? Por que a participação dos cidadãos é fundamental para que progressos aconteçam?
4. Enumere e grife no texto (de Silvio Coelho dos Santos) os direitos fundamentais que a Constituição Federal de 1988 assegurou aos índios.
5. Continuando a leitura do texto, no sub-título *Outras Constituições e os índios*, organize em colunas justapostas as propostas referentes aos índios nas diferentes constituições e Atos Institucionais.
 - 5.1 Observe o levantamento e tire uma conclusão.
 - 5.2 Que idéia ou conceito se repete? Por que?

6. Por que, desde o Brasil colônia até a atualidade, há necessidade de legislação específica sobre os índios?

7. Releia o seguinte parágrafo "... *Os povos indígenas têm direitos que lhes asseguram tanto a cidadania, como privilégios específicos em consequência dessa condição mui especial que é a sua vinculação a tradições culturais pré-colombianas. Eles expressam, afinal, maneiras de sobrevivência que a humanidade logrou construir em sua trajetória no ecúmeno terrestre e são assim depositários de especificidades biossocioculturais que impõem o respeito do Estado brasileiro ...*".

E responda: É possível pertencer a um povo indígena e à nação brasileira ao mesmo tempo? Justifique.

Capítulo 4: O impacto da conservação da biodiversidade sobre os povos indígenas - Andrew Gray

Para 2?, 3?, 4! séries

Apesar da complexidade do tema, gostaria de sugerir atividades para as crianças de 2?, 3?, ou 4? séries.

Aqui, nas propostas de estratégias que se seguem, há sugestões para a integração entre Ciências e Estudos Sociais.

Entender a biodiversidade, as interrelações entre plantas e animais e perceber quanto a variedade é fundamental e importante para o equilíbrio da natureza e para os homens, parece-me ser assunto que deva ser estudado com os pequenos. O compromisso e seriedade dos alunos das primeiras séries, o envolvimento que têm com os assuntos que realmente aprendem e lhes tocam, a interiorização de conceitos e atitudes que lhes são ensinados através de atividades e estudos bem pensados e conduzidos de maneira envolvente, fez-nos pensar que estes seriam agrupamentos ideais onde a semente do respeito pode germinar e criar raízes.

Para tal, é importante que retomemos dois parágrafos do texto de Andrew Gray: "... *A importância da biodiversidade para a continuação da vida depende de muitos fatores. Um ecossistema opera através da interrelação funcional de espécies. Quando algumas destas espécies são destruídas, toda a forma do sistema se altera. Isto não tem consequência apenas para o ambiente local mas pode ter efeitos devastadores no interrelacionamento entre ecossistemas.*

Além disso, a diversidade biológica é importante por estimular variedades alternativas de espécies agrícolas, as quais atuam como proteção contra uma dependência excessiva de qualquer variedade em particular. Da mesma forma, tal diversidade assegura a perpetuação dos ecossistemas como um to-

do e, desse modo, a sobrevivência de tantas espécies diferentes quanto for possível ... "

A partir destas considerações, o professor poderá trabalhar com seus alunos a fim de que os mesmos percebam, na prática, estas idéias e preocupações.

Para que alunos percebam a diversidade e variedade, sugerimos que se faça um *herbário*:

Em uma saída da classe, alguns grupos de alunos coletarão folhas diferentes (grandes e pequenas) e, outros grupos, flores .

A seguir, sobre uma prancha (eucatex ou madeira) serão dispostas folhas de jornal. Sobre elas, as folhas ou flores coletadas por um grupo serão arrumadas. Novas folhas de jornal, novas plantas, até terminar o material coletado. Sobre a última folha de jornal, coloca-se peso para que aperte folhas, flores e jornais.

Após alguns dias, estando secas as folhas e flores, os alunos, em seus grupos, podem organizar um painel, dispondo o material como julgarem mais bonito.

Para tanto, é necessário que cada folha ou flor seja colada em um pedaço de cartolina. Se for galho, é necessário amarrá-lo.

É possível trabalhar também com caules. Sobre eles, coloca-se uma folha de papel e passa-se lápis cera. Os desenhos ficam lindos e os caules bem destacados.

Feita a exposição do material, os alunos devem observar o resultado do trabalho dos outros grupos e, através da indução do professor, devem perceber a variedade e diversidade das folhas, flores e caules.

Em uma segunda etapa, ou concomitantemente com o trabalho anterior, através da observação (se possível) ou através de gravuras e relatos, os alunos devem ser estimulados a perceber quem usa as folhas, flores e caules; quem mora nas plantas; quem faz ninho nos ocos, etc.

Os alunos observarão quem se alimenta das folhas e quem fica sobre as plantas. O pulgão e a joaninha são bons exemplos.

No mimetismo, o animal se confunde com o substrato, de modo a ficar protegido contra a predação. Um efeito oposto é apresentado pelos animais muito coloridos, por exemplo, os sapos. Neste caso, os animais são venenosos e usam sua coloração como aviso, também com o objetivo de evitar a predação.

Em diálogos, professor e alunos podem chegar à conclusão que os animais são especialistas - só alguns animais comem determinadas plantas e, aí, chegarem, de acordo com o nível de maturidade dos alunos, à conclusão de que existem substâncias químicas variadas nas diversas plantas; exemplos de plantas utilizadas pelos índios como veneno (curare, timbó), chás, unguentos, etc; e a constatação de que não só índios se utilizam das substâncias químicas das plantas, pois chás são utilizados costumeiramente pelos pais dos alunos para diversos fins.

Constatadas as variedades, interrelações, características das plantas e ani-

mais, em aula dialogada, o professor poderá ampliar este conhecimento integrando-o a Estudos Sociais.

Poder-se-ia lançar a pergunta: Por que os índios conhecem tanto as plantas, animais e a interdependência entre eles?

O Professor poderá mostrar gravuras de roças de índios para que os alunos percebam como são suas roças e como há diversidade de plantas nelas. E, poder-se-ia concluir discutindo as razões de tanta diversidade. Aqui, cabe também a comparação de gravuras diferentes que retratem uma roça indígena e uma monocultura.

Após a observação, os alunos poderão chegar à conclusão de que os índios, mesmo com relação às plantas que domesticaram, respeitam mais o jeito da natureza se organizar, pois a natureza evita que muitas plantas iguais cresçam no mesmo local.

Poder-se-á, como conclusão, através do diálogo sobre o conhecimento dos índios sobre a natureza e também sobre a situação atual dos povos indígenas no Brasil pedir sugestões sobre como os conhecimentos indígenas poderiam chegar a beneficiar toda a sociedade nacional sem prejudicar os interesses dos índios. As sugestões seriam anotadas por todos e formariam um dos conteúdos ligados a este assunto.

Neste processo, é importante que sejam enfatizadas as noções, contidas nas citações seguintes, em que o Autor afirma que é fundamental que todos estejam "... *buscando estratégias usando experiências de povos locais para criar um mundo onde os direitos desses povos tornem-se reconhecidos como indissolavelmente ligados às questões de conservação ambiental*" (Gray).

Gray também nos diz: "... *os povos indígenas precisam exercer seu controle sobre os recursos da floresta e usá-los de acordo com suas necessidades básicas. E isto que tem garantido a sobrevivência da floresta até os dias de hoje....*".

Capítulo 5: O futuro da questão indígena - *Manuela Carneiro da Cunha*

7ª e 8ª séries e alunos do 2º grau

Trabalhando com Jornal:

Através da coleta de artigos de jornal, os alunos poderiam confirmar dados generalizados no artigo de Manuela Carneiro da Cunha, contestá-los, enxergar os caminhos sugeridos pela autora e por outras pessoas ou instituições.

Através da leitura do artigo citado e dos recortes de jornal abaixo, e a posterior reflexão, a discussão e as sugestões originais dos próprios alunos, poder-se-ia chegar a conclusões daquele grupo-classe. Estas, provavelmente,

não serão idênticas às conclusões de outro grupo-classe, visto serem únicas, pois serão o resultado de elaborações dos diferentes agrupamentos de alunos.

As sugestões que seguem têm como base a análise de matérias publicadas em dois jornais: O Estado de São Paulo e Folha de São Paulo.

Este material foi coletado à época do massacre dos Yanomami, e publicado no período de 19 de agosto a 29 de novembro de 1993.

Pensamos, ao elaborarmos as estratégias que seguem, sugerir trabalhos para alunos das últimas séries do primeiro grau e para alunos do 2º grau.

1. Devido à complexidade e amplitude dos temas, ao volume de leitura e o número de aulas geralmente reservada às áreas de História e Geografia, os professores poderiam dividir os temas entre os grupos de alunos e oferecer os materiais para que os alunos se preparem para um futuro debate. Cada grupo se encarregaria de defender um dos diferentes pontos de vista apreendidos das leituras feitas.

Haveria um trabalho inicial para todo grupo-classe, com a distribuição da tabela publicada pela Folha de São Paulo, Quinta-feira, 19 de agosto de 1993 [ver box 1].

A apresentação dos dados acima poderia dar início à discussão. Os alunos em pequenos grupos poderiam analisá-los e escrever as conclusões a que chegaram. A comparação dos dados relativos à área da Reserva Yanomami e o número de índios e as conclusões a que chegarem os alunos, poderiam ser um início. O cruzamento de outros dados ou porcentagens deverá incitá-los a pensar e concluir sobre aspectos importantes dos assuntos que serão, com o decorrer do trabalho, aprofundados. As conclusões a que chegarem os alunos, nesta primeira etapa, deverão ser anotadas para que, no final do trabalho, seja feita uma análise comparativa entre o que se pensava antes do estudo e as mudanças que o conhecimento e a reflexão trouxeram. Ao final desta comparação, os alunos poderiam expor seus pontos de vista e relatar a principal mudança que ocorreu no grupo.

2. Carneiro da Cunha diz: *"...A posição das populações indígenas de penderá de suas próprias escolhas, de políticas gerais do Brasil e até da comunidade internacional..."*.

Para auxiliar na reflexão sobre esta idéia, os alunos poderiam ler o seguinte artigo publicado em O Estado de São Paulo: Domingo, 28 de novembro de 1993, pág.A - 30, onde são apontados os desejos de missionários (matéria de Marco Uchoa "Missões agem nas aldeias sem controle da Funai") [ver box 2]. Ao lerem este artigo de jornal, os alunos poderiam destacar as diferenças principais que ocorrem nas ações de diferentes missionários. O artigo "Especialistas criticam missões" [ver box 3] do mesmo autor (OESP de Segunda-feira, 29 de novembro de 1993) oferece ponto de vista que se opõe, em muitos aspectos, aos dados explicitados no primeiro artigo.

A matéria "Uaimiris resistem a contatos religiosos" [ver box 4] nos dá um exemplo da atitude de um grupo indígena que se opõe à presença dos mis-

BOX 1

A ÁREA DA RESERVA
IANOMÂMI É DE

94 mil

km .equivalente a três
vezes a área da Bélgica

RORAIMATEM

25%

de seu território reservado
para os ianomâmis

OS IANOMÂMIS SÃO
CERCA DE

9 mil

índios

MALÁRIA ATINGE
CERCA DE

20%

dos ianomâmis e é a principal
causa de mortalidade

ALDEIAS IANOMÂMIS
SÃO CERCA DE

110

espalhadas pela reserva

CASOS DA DOENÇA
AUMENTARAM

20

vezes entre 1987 (invasão do
garimpo) e 1990 em Paapiú

BOX2

Missões agem nas aldeias sem controle da Funai

Convênio com nove entidades religiosas terminou há dois anos e não foi renovado, hoje 58 organizações de diversos credos desenvolvem trabalhos lingüísticos e prestam assistência às tribos

MARCO UCHOA

As 53 organizações religiosas que atuam na Amazônia não têm autorização da Fundação Nacional do Índio (Funai) há pelo menos dois anos para desenvolver trabalhos lingüísticos, prestar assistência médica ou até mesmo para entrar nas aldeias indígenas. Desde 1991, quando terminou o convênio de três anos da Funai

Amazônia Alfabetizam os índios em português e na língua da tribo, por meio de levantamento fonético, sempre com o enfoque bíblico. Prestam assistência médica. "Não temos convênios com a Funai, mas permissão de funcionários dos postos onde atuamos", comenta Silva Este tipo de autorização não tem validade. Segundo Otília Maria Nogueira, chefe da Coordenadoria Geral de Estudos e

PROPORÇÃO

ÉDEUM

MISSIONÁRIO

PARA 52 ÍNDIOS

com nove entidades religiosas, nenhuma autorização foi concedida a missões católicas, protestantes ou evangélicas. Os trabalhos feitos atualmente por essas instituições são irregulares. Mas os missionários continuam decididos a pregar a Bíblia aos "pecadores", índios que desconhecem o Deus dos brancos.

A Funai não tem controle sobre as atividades das missões. Os números provam a supremacia das entidades religiosas sobre o próprio órgão responsável pela preservação da cultura de 260 mil índios espalhados em 180 tribos no País. Dos 4.150 funcionários da Funai, apenas 30%, ou seja, 1.245 trabalham nas aldeias. O número de missionários ultrapassa 5 mil e eles estão presentes em 171 tribos. Para cada funcionário da Funai nas aldeias existem quatro religiosos, ou um missionário para cada 52 índios.

Em alguns casos, os missionários chegam primeiro que os técnicos da Funai. Foi o que aconteceu na área dos índios Poturos, no oeste do Pará, isolada até o final da década de 80. Representantes da missão norte-americana Novas Tribos do Brasil ocuparam a reserva sem autorização e omitiram a morte de índios por doenças pulmonares, típicas do pós-contato com o branco. A missão, que entrou no País em 1946, foi obrigada a abandonar a área. Quem está desmundo a vida deles são pessoas que trazem a prostituição, nós levamos, apenas a ajuda e a palavra divina", explica Assis Militão da Silva, presidente da entidade, com matriz na Flórida, nos Estados Unidos.

A missão tem 500 missionários, 60% brasileiros, em 35 tribos da

Pesquisa, é necessário uma autorização oficial, com regras definidas, para a continuação dos trabalhos, o que não foi concedido. "Ainda não sabemos como são feitos os contatos, mas temos consciência de que algumas instituições estão voltadas para descaracterizar a cultura indígena", comenta.

As missões católicas, que seguem as recomendações do Conselho Indigenista Missionário (Cimi), se preocupam mais com a assistência médica e preservação da cultura do que com a evangelização. Desenvolvem trabalhos com menos impacto na cultura das tribos, o que é uma maneira de compensar a fase de evangelização dos jesuítas. São 400 missionários em 69 tribos, principalmente em Roraima e Pará "Queremos dar condições para que eles tenham vida", afirma o secretário nacional do Cimi, Francisco Loebens, ligado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). "A comunidade indígena é que precisa dizer se não querem e não uma entidade que não os representa", afirma Loebens.

Os protestantes atuam em 17 tribos entre o Amazonas e Rondônia. Mas os evangélicos, defensores da salvação pela palavra de Deus, avançam cada vez mais. Estão em pelo menos 75 aldeias. São mais de 40 sedes de missões nacionais e estrangeiras nas principais capitais da região Norte. É como se a colonização estivesse na sua segunda fase, agora com mais recursos, mas com a mesma finalidade. Os convênios que acabaram há dois anos, segundo Otília Maria Nogueira, foram assinados durante a passagem de Romero Jucá Filho pela Funai e não têm nenhuma análise antropológica. "Apenas nove entidades receberam autorização para entrar nas aldeias, a maioria continuou a desenvolver seus projetos de forma irregular", diz.

Isso possibilitou o avanço das entidades religiosas, principalmente as missões evangélicas, que puderam executar seus planos sem controle. A Funai não conseguiu retirar as missões das aldeias com o término dos convênios e ficou sem controle sobre as irregulares. "As missões acabaram desempenhando um papel que deveria ser do Estado", lamenta Otília, interessada em estabelecer critérios para a atuação das missões.

BOX 3

ÍNDIOS

Especialistas criticam missões

Antropólogos e indigenistas dizem que religiosos colocam tradições em risco

MARCO UCHOA

Antropólogos e indigenistas não poupam críticas ao trabalho de algumas missões que tentam evangelizar os índios a todo custo. Afinal, os índios pagaram tributo muito elevado durante os 200 anos de dominação dos jesuítas. Para eles, os 260 mil índios do País, espalhados em 180 tribos, correm sérios riscos com o trabalho das 53 organizações religiosas que atuam na Amazônia sem



PARA AZANHA, OS MISSIONÁRIOS AFRONTAM O CONCEITO DE LIBERDADE DOS INDÍGENAS

autorização e controle por parte da

, o que é afirmou s-Boas. grupos iticadas. idos por

Fundação Nacional do Índio (Funai). Essas missões continuam, mas de uma maneira modernizada, o processo de colonização. "Nem todos os missionários pensam assim, mas a grande maioria quer imprimir um outro ritmo a esses povos extremamente negativo", o sertanista Orlando Vilia As intervenções dos evangélicos são as mais cr Esses grupos são classificados especialistas como intransigentes. "Proíbem rituais e fazem pressão para que eles se convertam ao Deus branco", disse Vilia As Boas "Os valores de um povo são constituídos pelo mundo mítico, religioso e mágico, mas esses evangélicos não entendem isso." Para ele, o mundo do índio coincide com o dos homens brancos, mas poucos respeitam isso. "Os dois visualizam as mesmas coisas, o bem e o mal, só que tudo isso acontece de maneira diferente para o índio", explicou. "Nos rituais, os índios demonstram a inteligência cósmica que mantém a harmonia do universo", disse.

Facilidades — O antropólogo Gilberto Azanha, presidente do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), afirma que os índios não podem sofrer pressões para aceitar a verdade que não é a deles. "A chegada das missões confronta com esse conceito de liberdade", afirmou. Como sempre aparecem equipados, com remédios e até alimentos, alguns missionários trocam a aju-

Índio com objetos típicos: continuação do processo de colonização

da pela conversão. "O grau de resistência desses índios é pequeno pois enfrentam dificuldades e acabam aceitando essa condição", criticou. O fato de algumas missões aderirem às traduções do Novo Testamento na língua indígena também é vista como agressão de clarada á cultura de uma tribo. "Eles colocam no papel uma língua totalmente oral e quando o índio percebe isso acaba achando interessante", explicou. "Fica muito mais fácil impor uma religião dessa forma uma vez que os índios não criticam nada."

Azanha, que trabalhou no período entre fevereiro e abril do ano passado no cargo de chefe da Coordenadoria Geral de Estudos e Pesquisas da Funai, acredita que uma das alternativas para impedir os excessos das missões é a aprovação de uma portaria para direcionar o trabalho dos missionários "Por incompetência do Estado, os índios hoje são obrigados a

conviver com missões que se apragam ao caráter humanitário para, impor seus conceitos", comentou. "Eles consideram os índios peccadores e realizam batismos em pessoas que não conseguem analisar essas ações de maneira crítica."

O antropólogo Kinaldo Arruda, professor da Pontifícia Universidade Católica (PUC), conheceu os índios Zoro, no Mato Grosso, onde estavam representantes da Missão Novas Tribos do Brasil, que se apresentaram como salvadores. "Depois de aprender a mitologia da tribo, passaram a proibir rituais e colocar os adeptos da religião contra os que não admitiam essa interferência", contou. "Isso é extremamente perigoso." Quando os missionários proibiram os rituais, os Pacas Novas, em Rondônia, se reuniam escondidos para manter a tradição. Toda a pregação em área indígena é negativa, embora existam missionários mais sensíveis."

BOX 4

Uaimiris resistem a contatos religiosos

Os missionários podem ter entrado facilmente em algumas áreas indígenas, mas não se arriscam a enfrentar os 588 índios da tribo uaimiri-atroari que ocupam uma área de 2,5 mil hectares entre o sul de Roraima e o norte do Amazonas. Eles formam o único grupo contatado pelos homens brancos que conseguiu, sempre pela força, resistir à influência dos evangélicos. Para desespero dos representantes das missões, esses índios não admitem outro deus a não ser Mauá. Mantêm as tradições religiosas, não bebem nem fumam e vivem armadas, prontos para atacar.

Eles ganharam em 1968 a fama de "os nuas bárbaros da Anuizônia". Mataram o padre italiano Qiovane CaUeri e outras oito pessoas de uma expedição que tentava atraí-los para que pudesse ser aberta a estrada BR-174 (Manaus-Boa-Vista). A estrada foi construída e passa 119 quilômetros por dentro da área dos uaimiris-

atroaris. Os guerreiros alegaram ter matado os missionários porque eram explorados.-Em 1974, assassinaram o sertanista Gilberto Pinto Figueiredo, da Funai, sob alegação de traição

A-x: anos 70, a Missão Evangélica da Amazônia (Meva) tentou se aproximar da tribo por meio dos uaiuais, amigos dos guerreiros. Depois de muito tempo, os uaiuais convertidos à Meva conseguiram se aproximar de apenas um uaimiri, o índio conhecido como CMquinho, da aldeia Tauará. Quando ele começou a doutrinação, os uaimiris-atroaris afastaram e exigiram seu retorno para a aldeia dos uaiuais. "Eles são muito unidos e não admitem interferências em sua cultura", explica o sertanista Raimundo Nonato Nunes Corrêa, gerente do Programa Uaimiri-Atroari, criado em 1987 pela Eletronorte e Funai para diminuir o impacto da perda de 30 mil hectares da terra dos índios com a construção da rede elétrica de BalMna, (M.U.)

sionários. Este último artigo poderia fornecer a um dos grupos os argumentos necessários para discussões sobre este assunto. Após o debate, é importante que se faça um painel, onde toda a classe possa externar seu ponto de vista para que se chegue a conclusões como resultado de um processo no qual todos tenham tido a oportunidade de participar.

3. Quanto ao item *População* (subtítulo do artigo de Carneiro da Cunha) e as causas da dizimação dos índios, o seguinte recorte do Caderno Mais da Folha de São Paulo, (Domingo, 3 de outubro de 1993, pág 6-4, de Bruce Albert), "A armadilha garimpeira" [ver box 5] descreve um processo de contato entre os Yanomami e os garimpeiros.

4. A questão da terra e da "integridade nacional", assunto de vital importância para que os alunos entendam e se posicionem através de argumentos fundamentados no conhecimento de diferentes pontos de vista, poderia utilizar o artigo "Comandante diz que reserva é ameaça ao País" (Folha de São Paulo, Sexta-feira, 20 de agosto de 1993, pág 1-12.) [ver box 6]. Sobre este assunto de relevante importância para que se compreendam as tendências atuais e os novos enfoques sobre conceitos de nação, diversidade, identidade, Estado, etc, ler as sugestões para o trabalho com o artigo de Silvio Coelho dos Santos.

4.1 Quanto à discussão, tão comum e, segundo alguns, tão clara de *que é muita terra para pouco índio*, há um recorte da Folha de São Paulo, Sexta-feira, 20 de agosto de 1993, pág 1-12, sob o título "Garimpeiro também é vítima", diz Ministro [ver box 7].

5. Ao analisar os Direitos das populações indígenas seria interessante ler o capítulo da Constituição que trata sobre o assunto e perceber como os índios foram vistos pelos legisladores de 1988. Sobre o cumprimento das leis, ler os seguintes artigos: O Estado de São Paulo, Terça-feira, 7 de setembro de 1993, pág 10, e o de Segunda-feira, 6 de setembro de 1993, pág 9, sob o título "Funai é acusada de intermediar trabalho indígena" [ver box 8].

5.1 Mais adiante, Carneiro da Cunha escreve um parágrafo que diz "*... Em poucas palavras, as versões pós-guerra... que se ignora a si mesmo...*".

Para pensar sobre as afirmações da antropóloga e confrontá-las com outro ponto de vista, a leitura de "Para Ministro do Exército, proposta é inaceitável" [ver box 9], publicado em O Estado de São Paulo, Quarta-feira, 25 de agosto de 1993, pág 13, poderia ser um caminho.

6. Quanto ao confronto de interesses econômicos e a compreensão das forças que têm atuado, o artigo de Américo Martins sob o título "Governo diz que Roraima depende do Garimpo" [ver box 10] (Folha de São Paulo, Domingo, 22 de agosto de 1993, pág. 1-19) poderia sintetizar um ponto de vista que vai de encontro às alternativas que são indicadas no capítulo "O futuro da questão indígena".

BOX5

I -A ARMADILHA GARIMPEIRA

BRUCE ALBfRT

EsDeci.ii n ii-j Folha

Para quem aehou que 16 mortos reduziam a giavidade do caso: para quem teme u que "apenas" 16 mortos esvaziava a atenção sobre ele. deixo este relato a guisa de reflexão.

*

Na origem do massacre de Haximu está uma situação crônica de conflito interétnico criada na área ianomâmi pela presença predatória das atividades garimpeiras. Desde o início da grande corrida do ouro em Roraima, em agosto de 1987, vários assassinatos de índios ocorreram e outros poderão ocorrer novamente devido às mesmas causas. Portanto, é preciso primeiro tornar claro o contexto social e econômico capaz de gerar tais violências. (1)

Ao instalar-se num novo sítio dentro da área ianomâmi, os garimpeiros vêm primeiro em pequenos grupos. Sendo poucos, sentem-se vulneráveis perante a população indígena. Temendo uma reação negativa dos índios, tentam comprar a sua anuência com farta distribuição de bens e comida. Por sua vez, os índios têm pouca ou nenhuma experiência com brancos e tomam a atitude como uma demonstração de generosidade que se espera de qualquer grupo que quer estabelecer laços de alianças intercomunitárias. Enquanto se desenrola esse mal-entendido cultural, os índios ainda não sentem o impacto sanitário e ecológico das atividades de garimpo. Aos seus olhos, o trabalho dos garimpeiros parece ainda algo enigmático e irrelevante. Com ironia e condescendência, chamam-nos de "comedores de terra" ao compará-los a um bando de queixadas (porcos selvagens) fuçando na lama.

Num segundo momento, o número de garimpeiros aumenta substancialmente e já não é preciso manter aquela generosidade

inicial. Os índios passam de ameaça a estorvo com suas insistentes demandas pelos bens que se acostumaram a receber. Os garimpeiros irritam-se e tentam afastá-los dos garimpos com falsas promessas de presentes futuros e com atitudes impacientes ou agressivas.

A essa altura, os índios já começam a sentir uma rápida deterioração em sua saúde e meios de subsistência. Os rios ficam poluídos, a caça foge e muita gente morre em constantes epidemias de malária, gripe etc, desestruturando a vida econômica e social das comunidades. Desse modo, os índios passam a ver os bens e a comida que vêm dos garimpeiros como uma compensação vital e inquestionável pela destruição causada. Negada tal compensação, cria-se no seu entender uma situação de hostilidade explícita.

Surge assim um impasse, os índios se tornam dependentes dos garimpeiros no exato momento em que estes se dispensam de comprar a boa vontade indígena. Essa contradição está na raiz de todos os conflitos envolvendo índios e garimpeiros na área ianomâmi. Com ela abre-se a possibilidade para que o menor incidente degenerem em conflito aberto. Como a disparidade de forças entre garimpeiros e índios é enorme, a balança da violência pende sempre contra os ianomâmis.

Esse tipo de situação mostra claramente até que ponto a lógica da economia garimpeira repele a participação dos índios e até a sua simples presença. Garimpeiros que utilizam técnicas mecanizadas não têm qualquer interesse nos índios, nem sequer como mão-de-obra. Na melhor das hipóteses, são inconvenientes, na pior, são uma ameaça à sua segurança. Se com brindes e promessas não conseguem afastá-los, então a solução é intimidá-los ou exterminá-los.

BOX 6

Comandante diz que reserva é ameaça ao país

AMÉRICO MARTINS

Enviado especial a Boa Vista

*O comandante interino da 1ª Brigada de Infantaria de Selva, coronel João Paulo Saboya Burnier, diz que a reserva dos ianomâmis representa uma ameaça à integridade do território nacional. O coronel está respondendo pela brigada até sexta-feira, quando o general Aparício retorna ao posto. Burnier é o comandante do 7º Batalhão de Infantaria de Selva e assumiu interinamente o comando da brigada — o mais alto posto militar de Roraima — por ser o mais velho dos coronéis à frente dos batalhões sediados no Estado. Ele serve na região da Amazônia desde 1970. **

Folha - O sr. acredita que a reserva indígena representa uma ameaça a integridade nacional?

Cel. João Paulo Saboya Burnier - Tenho certeza absoluta. Há a possibilidade da criação de uma nação indígena, em uma área do território nacional e outra de território venezuelano. Ora, uma nação não si.L.Lvi.e dentro do território de outra nação. Isso ameaça nossa integridade. As tribos ianomâmis deveriam, na nossa opinião, ser aculturadas paulatinamente, com respeito às suas características. Elas deveriam ser orientadas a sair da miséria.

Folha - Isso não retiraria a identidade cultural do índio?

Cel. Burnier - Sem dúvida isso vai retirar a identidade (cultura) do índio, como aconteceu com os seus antepassados e com os meus. Houve uma miscigenação, que, inclusive, caracterizou a formação da nacionalidade brasileira.

Folha - A reserva ianomâmi impede que se faça uma fiscalização na fronteira?

Cel. Burnier - Não impede e nem dificulta. Eu não tenho nenhuma limitação para andar em nenhuma área indígena.

Folha - Mas como a reserva ameaça a integridade nacional se o Exército pode policiar as fronteiras mesmo nessa área?

Cel. Burnier - Porque o perigo não é o de ocorrer um confronto entre indígenas e cidadãos brasileiros. Pessoas que se consideram representantes desses indígenas permitiriam que uma organização não-governamental quisesse influir, por exemplo, numa eventual discussão entre uma nação indígena e o restante da nação brasileira. Há muita discussão no exterior nesse sentido.

Folha - O sr. se refere à idéia de internacionalização da Amazônia?

Cel. Burnier - Eu estou dizendo: uma intervenção clara sobre a Amazônia. Todas as ONGs são representantes de algum Estado. A criada ONG (Organização Não-Governamental) é para encobrir o governo que está por trás. Essa foi uma forma de se ultrapassar a soberania de um país sem ferir direitos internacionais. Quem tem acesso ao país para fazer, por exemplo, um levantamento dos recursos minerais não é este ou aquele Estado, e sim uma ONG. Se fosse feito um rigoroso controle dos estrangeiros, você iria verificar que entra aqui uma pessoa como se fosse médica e na verdade é uma geóloga.

Folha - O sr. falou na eventual criação de uma nação indígena. O sr. acredita nisso?

Cel. Burnier - Creio, sim senhor.

BOX7

Garimpeiro também é vítima, diz ministro

General Zenildo de Lucena critica extensão da reserva ianomâmi, mas é contra a aculturação acelerada

KATIA CUBEL
Da Sucursal de Brasília



O ministro do Exército, general Zenildo de Lucena, 63, disse ontem que a reserva ianomâmi é muita terra para pouco índio. "Concordo com essa tese de que é área demais para pouco índio. A relação índio-território está um pouco exagerada", disse ele a Folha. Segundo o ministro, índios na região são "vítimas", inclusive os garimpeiros.

"Eles (garimpeiros) são cidadãos brasileiros e assim devem ser tratados. Devemos procurar solução — e sei que talvez seja difícil — de colocá-los, orientá-los para determinadas áreas, organizá-los", disse Lucena.

O ministro defende a exploração econômica da área. Segundo Lucena, a melhor solução para aquela área foi a encontrada no governo Sarney. As tribos tinham direito a regiões em volta de sua aldeia. Os ianomâmi ficaram em palhadas em pequenas ilhas territoriais em todo o Estado. O governo Collor voltou a unificar o território ianomâmi porque os indígenas alegavam que a "i" era nômade migrava pela área.

Lucena também é contra o contato entre índios e garimpeiros. "Os ianomâmi são realmente primitivos. O processo de aculturação deles tinha que ser mais suave, mais lento. Não tão violento quanto esse que é feito pelo garimpeiro. Não sou antropólogo nem indigenista. Mas como brasileiro eu me preocupo em ter aquela gente absorvida pela civilização, de maneira racional".

Para o ministro, a Funai e os habitantes de Roraima também são vítimas. A entidade porque não tem recursos para monitorar a área. A população porque já perdeu parte de seu território para os ianomâmi e agora deverá ter outra área delimitada como reserva indígena — a Raposa Serra do Sol: "Ali é um problema só. Não devemos criar mais problemas".

O general acredita que se houvesse no país um serviço de informações desse tipo de episódio poderia ser controlado. "Alguém precisava ter informações mais precisas. Se tivesse um órgão lá para manter o ministro da Justiça, que é quem decide sobre a Funai, ele poderia assessorar melhor o presidente, evitar essa campanha, saber se esses índios foram realmente mortos por garimpeiros ou se foi uma luta de índios".

Clube Militar

Militares da reserva reunidos ontem no Clube Militar da Lagoa, no Rio, defenderam a elaboração de um plano governamental de ocupação da Amazônia como única forma de proteger os índios.

As críticas mais duras à reserva ianomâmi foram do general Sebastião Ramos de Castro, para quem a chacina foi "fruto da não-ocupação efetiva da região". A reserva, segundo ele, é "absolutamente exagerada e, daqui a pouco, cria-se uma nação indígena sob o protetorado da ONU dentro do território brasileiro".

O general Euclides Figueiredo disse que os ianomâmi "não têm inteligência nenhuma, são como animais que nascem e se reproduzem". Segundo ele, "o índio não anda nu porque quer, mas porque não tem roupa. Se ganhar um facão bom, abandona a flecha".

Colútevou i Sucunil do RA

Funai é acusada de intermediar trabalho índio

Funcionários dizem que índios não têm como se manter e a saída é o emprego temporário

ELZA PIRES

BRASÍLIA — A Funai está intermediando contratos para o trabalho de índios nas destilarias* e carvoarias de Mato Grosso do Sul. A prática é ilegal (fere o Estatuto do Índio), mas comum na região, segundo funcionários da instituição que já atuaram na área. A justificativa é que os índios não têm como se manter nas reservas e não há outra opção a não ser os trabalhos temporários. Há um *gato* (agenciador) que contrata os grupos nas reservas e o pagamento é dividido entre os índios, o assinante do contrato (normalmente um funcionário da Funai que deve repassar o dinheiro à comunidade) e o agenciador. O aliciamento de índios foi denunciado num relatório preliminar da Comissão Interministerial de Investigação e Fiscalização das Condições de Trabalho, que investiga denúncias de trabalho escravo.

De acordo com o relatório, a comissão comprovou na Usina RS, em Sidrolândia (MS), a contratação de 115 índios, por meio da Funai. Convivendo com outros trabalhadores

vindos do Nordeste, principalmente do Rio Grande do Norte, os índios, segundo o relatório, fazem a própria comida e ocupam alojamento separados, em condições inferiores às dos outros trabalhadores.

A comissão é formada por representantes da Delegacia do IVabalho de Mato Grosso do Sul e entidades não-governamentais. De acordo com o relatório das ONGs, os índios e os outros trabalhadores brancos vivem uma situação injusta e desumana, trabalham em excesso e moram em alojamentos que mais se parecem

em caminhões pelos *gatas* para trabalhar nas carvoarias e destilarias. Além de ficar meses nas usinas, em condições subumanas, eram obrigados a dividir o salário com os agenciadores, quando havia remuneração. Muitas vezes trabalhavam em troca de comida.

Oliveira lembra ainda que as áreas degradadas onde vivem os índios da região não permitem nem mesmo uma agricultura de subsistência. Por isso, não há outra opção a não ser o trabalho temporário.

Responsável por uma comunidade

ONGS

DENUNCIAM

CONDIÇÕES

SUBUMANAS

com "abrigo de animais". O pagamento dos índios é encaminhado ao "cabecante", que fica com 12%. Outros 3% são destinados à liderança da aldeia, ou "capitão".

Sem salário — "O papel da Funai não é contratar índios, isto não é legal", denuncia Odenir Pinto de Oliveira, chefe do Departamento de Patrimônio Indígena da Funai, que durante dois anos foi chefe de posto na região de Mato Grosso do Sul. Ele explica que, quando assumiu a chefia do posto, constatou várias irregularidades, como índios levados

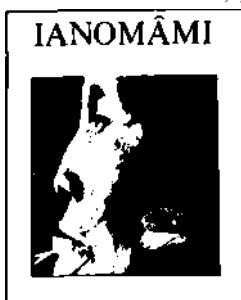
de 3(1 mil índios que vivem em 22 pequenas reservas, o chefe do posto indígena da Funai em Amambai (MS), José Antônio Martins Flores, reconhece que o trabalho nas carvoarias e destilarias é a única alternativa de subsistência. Com reservas cujas áreas não chegam a atingir 700 metros quadrados por índio, os guaranis, caiovás e nhandevás costumam se embriagar ou até mesmo se matar. Segundo Flores, na semana passada ocorreu o 23º suicídio do ano na reserva de Dourados, onde vivem os guaranis. Nos últimos cinco anos, 123 índios se mataram na reserva.

BOX_^

Para ministro do Exército, proposta é inaceitável

TÂNIA MONTEIRO

BRASÍLIA — Os ministros do Exército, general Zenildo Lucena, e do Estado-Maior das Forças Armadas, almirante Arnaldo Leite Pereira, rechaçaram ontem o relançamento do debate sobre a criação de uma autoridade supranacional para proteger a Amazônia. "Isso não existe", limitou-se a dizer Lucena. "É



inaceitável", rebateu Leite Pereira, após acentuar que o País não aceitará qualquer tipo de interferência externa.

"Sou totalmente contra se falar em autoridade supranacional ou em nação ianomâmi", comentou o chefe do Emfa. "Seria ferir a nossa soberania e isso nós não admitimos, da mesma forma que nenhum outro país admitiria."

O ministro lembrou que iniciativas como esta contrariam a Constituição. "Qualquer mudança nas regras precisaria de uma mudança na Constituição e, para isso, é preciso uma votação do Congresso, que nem está em cogitação."

Para o almirante Arnaldo Leite, não pode existir nação ianomâmi. "O que existe é uma Reserva Ianomâmi", justificou. "Eles são índios

e têm reservas e não nações." O ministro explicou também que a Amazônia e, particularmente a Reserva Ianomâmi, são muito grandes e de difícil acesso. Mas a região, acentuou, é considerada da maior importância para o País. "Por isso, precisamos de mais recursos para protegê-la."

O ministro defendeu ainda adoção de medidas para maior segurança da Amazônia. "Além de um sistema aéreo de vigilância, a exemplo do que já existe em outras regiões do Brasil, precisamos proteger o ambiente e combater o contrabando", disse Leite Pereira. "A Amazônia precisa de segurança em todos os sentidos."

O ministro Arnaldo Leite não quis abordar a decisão do ex-presidente Fernando Collor de assinar decretos criando as reservas indígenas com áreas contínuas, rejeitando a proposta de que deveriam existir ilhas de reservas. "Foi uma decisão do governo, na época", afirmou o ministro, que preferiu não comentar a proposta, alegando que não sabia se ela era melhor ou pior para o País.

A tese de criação de uma autoridade supranacional para proteger a Amazônia voltou a ser discutida agora, nos meios políticos e universitários franceses. Anteriormente, o argumento era o de que as queimadas estavam destruindo a floresta.

Governo diz que Roraima depende do garimpo

Secretário da Fazenda sustenta que a retirada dos garimpeiros comprometeu a economia do Estado

AMÉRICO MARTINS
Enviado especial a Boa Vista



A economia de Roraima depende em grande parte da extração mineral. Com a repressão à atuação dos garimpeiros na reserva ianomâmi, coordenada pela Polícia Federal e pela Funai, a atividade econômica no Estado caiu sensivelmente.

Segundo o secretário da Fazenda de Roraima, Leocádio Vasconcelos, a diminuição do garimpo "comprometeu a economia do Estado, não pela tributação direta, mas sob a forma de incremento da economia". Para ele, é "incontestável" que a criação da reserva ianomâmi prejudicou a economia da região.

Um documento oficial do governo do Estado —o Plano de Desenvolvimento de Roraima— destaca que a crise econômica foi "agudizada" pela "desativação" do garimpo. No documento, o governo estadual volta a condenar a demarcação da reserva ianomâmi, pois ela "congela" cerca de 40% do território.

Na área há uma grande concentração de ouro. Os minérios são a questão central da discussão sobre a reserva indígena. O Estado é rico ainda em bauxita, cobre e minerais radioativos. As principais reservas de ouro e diamantes ainda não estão dimensionadas. O governo estadual estima que a capacidade produtiva do ouro chegue a 3 toneladas por mês. A do diamante, chegaria a 40 mil quilates por ano.

A Constituição permite a exploração mineral em reservas indígenas, desde que homologada pelo

Congresso. No entanto, a lei complementar que deveria regular o assunto não foi aprovada, e desde então o Departamento Nacional da Produção Mineral não autorizou nenhuma lavra nas reservas.

Atualmente, a arrecadação de Roraima com a extração mineral é irrisória, segundo o secretário. Segundo dados do governo, o comércio representa cerca de 85% da arrecadação própria do Estado, cujo montante deve alcançar Cr\$ 130 milhões em agosto. A atividade agropecuária é outra fonte de rendimentos. Responde por 13% da arrecadação própria de Roraima.

Mesmo depois de ter deixado de ser um território, Roraima mantém ainda uma grande dependência do governo federal. O repasse dos recursos do Fundo de Participação dos Estados —determinado pela Constituição— para Roraima no mês de agosto deve atingir cerca de Cr\$ 820 milhões. Sem essa verba federal, que representa 86% dos seus recursos, a economia do Estado estaria completamente paralisada.

Com a intensificação da atividade dos garimpos, a partir de 1987 (ano da invasão da reserva ianomâmi), a arrecadação própria do Estado cresceu muito. Em 1987, Roraima arrecadou Cr\$ 65,2 milhões (em valores de 91). Este número foi crescendo até 1990, quando atingiu o patamar de Cr\$ 9,2 bilhões. A repressão ao garimpo, intensificada a partir de 90, começou a comprometer a economia local e a arrecadação de 1991 baixou para Cr\$ 8,9 bilhões (sempre em valores de 91).

O chefe do Gabinete Cívico de Roraima, Erci de Moraes, diz que o governo está investindo em estradas e na agropecuária. "Além de ser o único Estado do país a construir uma hidrelétrica com recursos próprios", afirma.

BOX 11

Flores propõe mineradoras na reserva

AMÉRICO MARTINS

Enviado especial a Brasília

O ministro-chefe da Secretaria de Assuntos Estratégicos (SAE), almirante Mário César Flores, propõe a entrada de empresas de mineração na reserva ianomâni. Segundo ele, essa é a melhor forma de se controlar a atividade dos garimpeiros porque as empresas teriam "mais responsabilidade" no relacionamento com os índios e com o meio ambiente.

As mineradoras teriam áreas determinadas de atuação e contratariam os garimpeiros. Flores acha que isso facilitaria a fiscalização na região. O ministro parca do pressuposto de que não há como impedir que os garimpeiros invadam a reserva: "É inviável impermeabilizar qualquer região de floresta", afirma. O almirante Flores lembra que essa proposta só poderá ser colocada em prática se o Congresso Nacional aprovar uma lei autorizando a atividade das mineradoras na reserva.

O embaixador Rubens Rícúpero, ministro do Meio Ambiente e da Amazônia Legal, considera que o garimpo "não pode ser visto apenas sob a ótica da repressão". Ele diz que essa atividade está relacionada com os graves problemas sociais do país, que forçam muitas pessoas a se tornarem garimpeiros por falta de outra opção econômica.

Para Rícúpero, é preciso oferecer uma alternativa econômica aos garimpeiros. Uma dessas alternativas pode ser a organização do garimpo, através da atuação de mineradoras. Mas o embaixador diz que essa solução depende de uma análise antropológica.

"Não sei se uma parceria desse

tipo pode ser aplicada aos ianomânis, mas com outros povos funcionou", afirma. Ele cita o caso dos caiapós, que exploram o mogno em suas terras. Rícúpero já discutiu com o presidente Itamar Franco a questão do garimpo. Para ele, "o garimpeiro é um trabalhador brasileiro" e não é possível que se pense apenas em punir sua atividade.

A economia de Roraima também preocupa o ministro da Amazônia. Segundo ele, o Estado só será economicamente viável com a integração ao mercado da Venezuela. Isso pode acontecer a partir do asfaltamento da rodovia que liga Manaus, no Amazonas, a Caracará e o trecho BV-8, em Roraima.

Com a medida, espera-se que a economia local se recupere por dois motivos: num primeiro momento, o próprio asfaltamento vai gerar empregos, depois, cresce a possibilidade de se expandir o comércio local. A medida pode tirar garimpeiros da área ianomâni porque cria alternativas para a sobrevivência dos trabalhadores.

Os políticos de Roraima costumam defender o garimpo, justificando porque acreditam que essa é a única forma de viabilizar o Estado - que depende da transferência de recursos federais. Eles afirmam que a atividade não é prejudicial aos ianomânis.

A senadora Marluce Pinto (PTB-RR) entende que há uma "harmonia" entre os garimpeiros e os ianomânis. "Os índios chegam a ajudar na garimpagem", diz. Para ela, existe "muita inimizade" sobre o relacionamento entre os dois grupos. A senadora defende a presença militar na área. "quem dá mais assistência aos índios no local são os militares".

BOX 12**Frases**

19/8

- "O que houve aqui foi um genocídio; desde 1975 temos notícias da morte de mais de mil ianomâmis" — *Aristides Junqueira*, procurador-geral da República, durante inspeção no local da chacina
- "É extremamente grave, mais grave do que o da Candelária" - *Maurício Corrêa*, ministro da Justiça
- "O número de mortos pode chegar a 40, muitos atingidos a bala; mulheres e crianças foram chacinadas a golpes de facão" — *Suami dos Santos*, coodenadora Funai, autor do primeiro relatório sobre o caso
- "Quero uma operação limpeza na Amazônia" — *Itamar Franco*, ao pedir ao ministro da Justiça o afastamento definitivo dos garimpeiros da região

20/08

- "Se alguém mata vários membros de uma mesma etnia, não há dúvidas de que se trata de um genocídio" — *Aristides Junqueira*, procurador-geral da República
- "O que se encontrou até hoje foi um esqueleto, um corpo em decomposição, constituído de crânio, cabelo, espinha dorsal e fêmur" — *Ottomar Pinto*, governador de Roraima

21/08

- "Os índios não mentem" — *Maurício Corrêa*, ministro da Justiça
- "Estão dizendo que houve genocídio, mas não temos os corpos" — *Sidney Lemos*, diretor regional da Polícia Federal em Boa Vista
- "Encontramos apenas uma ossada e cinco sacos de cinza que podem fazer parte de um ritual de morte dos índios" — *Sidney Lemos*, diretor da PF em Roraima

30/8

- "O confronto entre garimpeiros e ianomâmis ocorreu em território venezuelano, a 15 km da fronteira" — *Lacerda Carlos Júnior*, delegado da Polícia Federal em Roraima

Às alternativas que Carneiro da Cunha indica ao final de seu trabalho, poder-se-ia contrapor o artigo de O Estado de São Paulo, de Vanda Célia, sobre o conceito de "reserva flexível" para as áreas indígenas e/ou o trabalho jornalístico de Américo Martins sob o título "Flores propõe mineradoras na reserva" [ver box 11] (Folha de São Paulo, Caderno Mais, de 03 de outubro de 1993, pág 06/5).

7. Para finalizar o trabalho, após debates, painéis e a comparação entre o que os alunos pensavam diante dos dados numéricos e o que passaram a considerar após o trabalho de reflexão, algumas frases [ver box 12] poderiam ser utilizadas para uma avaliação, na qual os alunos as discutiriam através do recurso a argumentos que foram apreendidos durante a execução da proposta de trabalho.

Capítulo 6 - índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil - Eduardo Góes Neves

1º grau, com possibilidade de adaptações a diversos graus de complexidade

Para este artigo, pensamos em sugerir um *jogo arqueológico*. Inicialmente, o professor explica para seus alunos que o material que irão receber, de acordo com estudiosos, foi encontrado no Brasil.

Os alunos, em pequenos grupos, recebem envelopes, sacos de papel ou caixas onde encontram objetos, sementes, e demais elementos (abaixo discriminados), considerados para fins de jogo, como achados arqueológicos, resultados do trabalho de pesquisa especializada em determinados sítios pré-históricos em território brasileiro. E trabalham com eles, como explicarei adiante.

É importante que o professor prepare o material com vestígios diferentes e que, posteriormente, os alunos possam caracterizar o local de onde aqueles traços teriam sido recolhidos. Para isso, o professor necessita pensar anteriormente qual sítio arqueológico será analisado por cada grupo de alunos.

Grãos de milho, amendoim, feijão, pequeno pedaço da coroa do abacaxi, sementes de mamão, maracujá, abóbora, urucum (colorau), cabelo de milho seco, pluma de algodão, cascas de árvores piladas, folhas para chás, erva-mate, pequenos pedaços de folha de tabaco seco, pedaços de cabaças, pedras lascadas, pedaços de ossos, dentes de animais, ossos de peixes, seixos lascados, desenhos, restos de fogueiras e lascas de cerâmicas (importantes para qualquer agrupamento indígena) pertencentes a antigas formas rasas, globulares ou jarras e ainda um grande número de outros elementos que poderiam ter sido usados por populações indígenas no passado, formariam os conteúdos de cada envelope ou caixa.

Para iniciar o trabalho, os alunos expõem todos os elementos em suas carteiras e os reconhecem. Sobre cada um deles, deverão fazer anotações: suas características, utilidade, tamanho, etc.

Depois de analisarem os vestígios, deduzirão como vivia o povo ou agrupamento aos quais os elementos pertenciam. À medida que forem chegando às conclusões, fazem novas anotações.

A seguir, os alunos constroem o cenário através de desenhos, maquetes, ou composições dos elementos sobre os quais trabalharam.

Para terminar esta fase do trabalho, os grupos demonstram a seus colegas de classe as conclusões a que chegaram e como pensaram para chegar até elas.

Pode-se perguntar posteriormente: Por que foi necessário procedermos desta maneira para que conhecêssemos a história destes povos?

As conclusões dos alunos serão anotadas por todos.

Para concluir o trabalho, a discussão do seguinte parágrafo do texto de Eduardo Góes Neves (*Os índios antes de Cabral*) auxiliará no fechamento do trabalho: *"...a arqueologia estabelece alguns fatos importantes para o conhecimento de nossa História. Está claro que, sobretudo no sul do Brasil, a conquista européia promoveu uma catastrófica redução demográfica e a conseqüente substituição das populações autóctones pelos colonizadores e seus descendentes, mas o espaço ocupado por estes novos habitantes, os caminhos usados na penetração do interior, o conhecimento adquirido sobre os recursos naturais e muitas das plantas por eles utilizadas resultam de conhecimentos acumulados por milhares de anos pelos índios que aqui viviam.*

Esta estratégia poderá ser aplicada aos alunos do 1º grau. Evidentemente, a complexidade dos vestígios e deduções dependerá da idade dos educandos.

Capítulo 7 - A contribuição dos povos indígenas à cultura brasileira - Berta Ribeiro

1ª a 4ª séries e 5ª e 6ª séries

1. Ao ler este artigo os professores de crianças de 1ª à 4ª séries poderiam oferecer uma lista de produtos que são citados no texto ou gravuras, ou mesmo, conforme o caso, objetos, plantas, alimentos citados neste artigo tanto para a alimentação como para a fabricação de remédios ou de bebidas.

Objetos, gravuras, plantas seriam colocados misturados sobre as carteiras dos alunos, que estariam em pequenos grupos. Seria solicitado aos educandos que fizessem uma classificação organizando o conjunto em sub-grupos. Após decidirem, seriam levados a pensar no critério de classificação que encontraram. Tendo todos os grupos chegado a uma conclusão, uns grupos visitariam os outros, observariam e tentariam perceber qual teria sido o critério

utilizado. Após a tentativa, os responsáveis pela divisão contariam a que conclusão haviam chegado.

Os alunos poderiam procurar alguns daqueles produtos em casa e fazer uma pequena pesquisa com os pais para saberem como são usados.

Em livros de ciências, poderiam conhecer as plantas, comparar as gravuras, receberem informações a respeito do tempo necessário para que algumas das plantas cresçam, etc.

As crianças poderiam, se possível, fazer uma excursão para conhecer alguma plantação do produto ou produtos que foram escolhidos para serem estudados e conversarem com os trabalhadores responsáveis por aquela produção.

Ao voltarem à escola, a confecção de desenhos que retratem o que aprenderam é importante meio de registro do conhecimento. Em continuidade, os alunos poderiam fazer desenhos ou redações que contassem como aqueles produtos são utilizados em casa.

2. Há livros escritos para a faixa etária dos pequenos que contam mitos indígenas, que revelam como aqueles produtos se tornaram conhecidos pelos índios. Cito como exemplo a Série Morena, da Editora Melhoramentos, com texto e ilustração de Ciza Fitipaldi. O professor poderia ler um dos livros para os alunos e, ao mesmo tempo, mostrar as gravuras. Após a leitura, os alunos poderiam desenhar o trecho de que mais gostaram. No painel ou parede, os alunos afixariam seus desenhos na seqüência da história.

3. Os alunos maiores (de 5ª e 6ª séries) poderiam refletir sobre alguns parágrafos extraídos do texto de Berta Ribeiro. Por exemplo, no trecho em que a autora explica como os índios criam verdadeiras "ilhas de floresta" no cerrado. ("*...Em função disso, os Kaiapó... e da integração destas comunidades animais e com o homem...*").

3.1 Neste trecho, poder-se-ia solicitar que os alunos desenhassem uma história em quadrinhos que representasse todas as idéias do trecho.

Expostos os trabalhos, os alunos, em duplas ou trios, deveriam estabelecer um número de diferenças, determinado pelo professor, entre a maneira de agir dos índios e de não-índios.

Após pensarem nas diferenças, seria pedido que encontrassem explicações daqueles contrastes.

3.2 Lendo o seguinte parágrafo: "*... Na verdade, a dívida que a humanidade contraiu com o saber etnobotânico do primitivo habitante das Américas está longe de ser resgatada. As principais plantas de que se alimenta, ou que utiliza industrialmente a humanidade, foram descobertas e domesticadas pelos ameríndios...*", os alunos poderiam tecer comentários relacionados ao contraste entre a importância do conhecimento da natureza pelos índios e a atual pouca valorização do índios no atual no contexto nacional.

3.2 Lendo sobre a borracha ("*.. A borracha (Hevea brasiliensis), dentre todas*") e sobre a palmeira ("*...Sivestres ou domesticadas*") poder-se-ia perguntar: O que estes conhecimentos revelam?

Aqueles mesmos alunos de 5ª e 6ª poderiam, seja soubessem como e porque os índios produzem em suas aldeias, responder porquê não utilizaram aqueles conhecimentos para se enriquecerem.

E também possível refletir sobre a necessidade de grandes extensões de terra para as comunidades indígenas ao fornecermos aos alunos os dados que constam do item II, *A natureza domada. O saber etnozoológico*.

4. Berta Ribeiro levanta algumas características pessoais do bom caçador. Os alunos poderiam pensar sobre suas próprias características pessoais e responderem: você seria um bom caçador índio? Por que?

Ao fazer uma adaptação do texto, o professor poderia mencionar trechos que demonstram a atitude do índio diante da natureza como, por exemplo, no seguinte parágrafo: "*.. Devido aos danos causados às roças por animais predadores - sobretudo noturnos, como o caititu, oferecendo-os à caça.*"

Capítulo 8 - O desafio da História Indígena no Brasil - John M. Monteiro

Capítulo 13 - Mito, razão, história e sociedade: interrelações nos universos sócio-culturais indígenas - Aracy Lopes da Silva

Capítulo 16 - Um olhar sobre a presença das populações nativas na invenção do Brasil - Antônio Carlos de Souza Lima

1ª e 2ª Graus

Para os professores de História e Estudos Sociais do 1ª e 2ª Graus

O texto de John M. Monteiro revela o processo pelo qual a historiografia indígena brasileira tem caminhado e é de fundamental importância para que nós, professores de História, repensemos nosso papel de formadores dos educandos, nos tornemos críticos em nossas aulas e criemos estratégias que levem os alunos a pensar o outro lado da História oficial.

Enquanto as novas descobertas historiográficas sobre a História indígena não nos chegam às mãos através dos livros didáticos (um dos principais meios que utilizamos em nossas aulas), podemos transformar e enriquecer nossa atuação usando como meio os livros que temos adotado em nossos cursos.

Ao analisarmos os livros didáticos que são colocados no mercado, muitas vezes, sentimos dificuldades. Geralmente os textos de diferentes autores são muito semelhantes e contam a História do Brasil da mesma maneira; é como se houvesse uma forma estabelecida e nossa escolha se torna bastante limitada.

Mesmo utilizando aqueles livros que estão à venda, e que mostram geralmente a História do ponto de vista do conquistador é possível criar problemas onde os textos trazem afirmações aparentemente indiscutíveis. Criaremos, então, problemas onde eles aparentemente não existem; onde, da perspectiva

do autor, nada mais há a discutir. Trocando pontos de exclamação, nem sempre explícitos, por pontos de interrogação, podemos fazer com que os alunos, através do raciocínio revejam, critiquem, enxerguem outros enfoques da História. Como, por exemplo, nestes textos extraídos de livros didáticos:

A) *"...Um dos fundadores era um noviço franzino, feio e corcunda -quando garoto, uma escada lhe caíra com toda força nas costas. José de Anchieta era, porém, tão forte de alma que toda manhã saía descalço e se embrenhava no mato atrás de índios para converter à religião católica. Conseguiu assim que muitos trocassem Tupã pelo Espírito Santo, Anhangá por Cristo Jesus, Ceei pela Virgem. As vezes perdia a paciência. Pedia então aos militares que usassem a espada e o arcabuz...."*

1. Se após a palavra *Virgem* (onde há uma exclamação não explícita) colocarmos uma interrogação, poderemos criar um problema para o qual nossos alunos têm condições de encontrar respostas claras, refletidas e adequadas.

2. Se após a palavra *arcabuz* perguntarmos: Por que?, de novo estaremos exercitando nossos alunos no espírito crítico.

B) *"... Não vamos estudar aqui todos os grupos de indígenas, mas apenas os mais importantes e, assim mesmo, de modo muito resumido..."*

Se colocarmos após a palavra *importantes* um ponto de exclamação, a frase estará de acordo com as afirmações do autor; mas se, ao invés disto, trocarmos a exclamação por uma interrogação, abrem-se diante de nós várias questões:

1) Por que estudar de maneira resumida alguns povos indígenas?

2) Existem povos indígenas mais importantes que outros? Que critérios são utilizados para estabelecer esta escala de importância?

3) De que perspectiva o Autor se coloca ao formular aquele parágrafo?

Ao criarmos problemas em um texto aparentemente verdadeiro e incontestável e darmos oportunidades para que os alunos cheguem, através do pensamento à formulação de suas próprias respostas, estaremos possibilitando a formação da capacidade crítica dos educandos.

Ao agirmos assim, é aberto um grande leque de explicações, criadas pela capacidade dos nossos alunos e tornamos nossa ação menos conivente com os interesses que estão subjacentes àqueles textos dos livros didáticos.

Enquanto utilizamos os livros didáticos sem criarmos condições de análise e crítica pelos alunos, estamos aceitando preconceitos e conceitos discutíveis continuamente repetidos por diferentes autores daqueles, livros e estamos reforçando um determinado enfoque historiográfico.

É fundamental que façamos mais este esforço para que os alunos não aceitem o que está impresso como se fossem verdades absolutas e percebam e valorizem sua própria capacidade de pensar.

Capítulo 10 - Pensando as escolas dos povos indígenas no Brasil: O Movimento dos Professores Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre - Mareio Ferreira da Silva e Marta Maria Azevedo

7?, 8? séries e colegial

Para que possamos refletir sobre os assuntos abordados neste capítulo, recorremos à cartilha de Geografia do *Programa de Educação Indígena - Uma Experiência de Autoria* (Rio Branco, 1992). Este trabalho foi desenvolvido pela Comissão Pró-Índio do Acre (Setor de Educação) desde 1983.

1. Em um dos primeiros textos da cartilha, de autoria de Joaquim Mana Kaxinawá, sobre "Os meios de orientação - sol e água", lemos:

"... Nós índios aprendemos desde cedo com nossos pais a nos orientar na mata, pelo sol, pela água dos rios e igarapés. Quando nós vamos caçar, nós nos orientamos pelo sol: pelo nascente do sol e pelo poente do sol. Sabendo que a nossa casa fica na direção do poente, já fica difícil nos perdermos na mata, pois marcamos a direção que o sol se põe para caminharmos.

Nas nossas aldeias, quem conhece mais os meios de orientação são os mais velhos. Dependendo do seringal em que eles moram e da colocação, eles sabem aonde existem mais caças, o que facilita matar mais rápido. Os velhos sabem os nomes dos igarapés e onde esses igarapés nascem e põem suas águas em outros igarapés maiores.

Na demarcação de nossas terras foram os velhos que acompanharam a equipe de trabalho para afirmar que a terra divisor era por ali mesmo. Pois, os velhos são mais sabidos que os novos. Já viveram muito tempo naquele seringal ou aldeia. São eles que carregam todo o conhecimento de nossas terras".

Os alunos, diante de um texto como este, podem pensar como os índios aprendem a viver e sobreviver em seu meio.

2. Considerando-se a atual situação de contatos constantes entre índios e não-índios, pode-se perguntar àqueles alunos se atualmente as Escolas são importantes para os índios e pedir para justificarem suas opiniões.

3. Veja este trecho do artigo de Ferreira da Silva e Azevedo "... *Em poucas palavras, desde a chegada das primeiras caravelas até meados do século XX, o panorama da educação escolar indígena foi um só, marcado pelas palavras de ordem catequizar, civilizar e integrar ou, em uma cápsula, pela negação da diferença. E não se pense que este paradigma é coisa do passado. Grande parte das escolas indígenas hoje em nosso país têm como tarefa principal a transformação do outro em algo assim como um similar, que, por definição, é algo sempre inferior ao original. Não é por outra razão, diga-se de passagem, que os currículos empregados nas escolas indígenas oficialmen-*

te reconhecidas, sejam tão radicalmente idênticos aos das escolas dos não-índios...".

Muitas vezes, ao refletirmos sobre o que foi transcrito no parágrafo anterior não encontramos novos caminhos que possam solucionar aqueles problemas. Para tal, gostaria de recorrer novamente à cartilha acima mencionada. Em sua apresentação os organizadores dizem "...Trata-se da etapa inicial de um caminho de pesquisa e criação pedagógica. O objetivo é construir junto com os professores um programa curricular para as escolas indígenas do Acre e do sudoeste do Amazonas, assim como produzir os materiais didáticos correspondentes...".

E então nos perguntamos: este mesmo caminho não poderia ser trilhado para atender às especificidades de grupos específicos, não só indígenas?

Os organizadores da citada cartilha continuam: "...A cartilha é o resultado de um trabalho realizado durante dois cursos de formação de professores indígenas em 1991 e 1992, quando foram solicitados a pensar, falar, escrever, ler, dramatizar e desenhar a geografia. Baseou-se também em entrevistas, depoimentos e histórias de vida dos próprios participantes....".

Temos, assim, sugestões para a ação daqueles que se preocupam realmente com a formação escolar de índios e não-índios.

O papel do professor é muito importante em todas as escolas e é fundamental que ele não se torne um *professor indígena (ou não indígena) domesticado e subalterno*.

4. Lendo o capítulo 15 podemos perceber como os professores indígenas do Amazonas, Roraima e Acre têm se organizado para encaminhareem seus projetos comuns, como têm participado, debatido e exercitado a cidadania.

Não estarão eles nos indicando uma direção?

Capítulo 12 — As línguas indígenas no Brasil - Raquel A. Teixeira

5? a 8? séries e alunos do colegial

A análise da charge de Henfil (*A volta do Henfil - Uma antologia histórica* - Geração Editorial, São Paulo, 1992) pode ser utilizada para ampliar a discussão sobre as línguas faladas no Brasil [ver box 13].

Após a leitura, os alunos seriam levados a analisar os desenhos e algumas perguntas poderiam ser formuladas como, por exemplo :

1. Qual a principal mensagem do autor?
2. O que significa a fala final do índio?

A charge pode nos conduzir a análises com maior amplitude e profundidade.

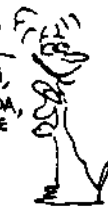
BOX 13

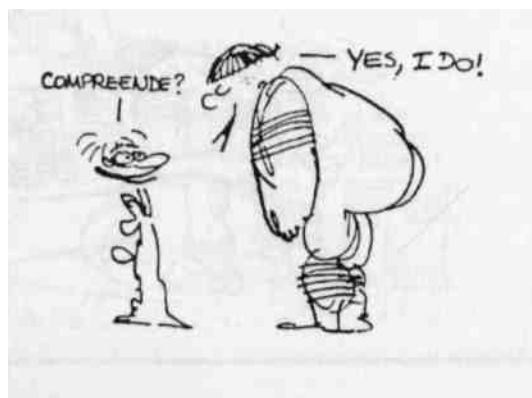
FRADIM ÍNDIO





ALI NAQUELE SHOPPING CENTER TEM UMA DRUGSTORE ONDE A GANG DARK BEM COOL PEDE HOT-DOG COM KETCHUP OU ENTÃO UM BIG MAC BEBE COCA-COLA OU PEPSI, MILK SHAKE, ICE CREAM SODA, OU MESMO WHISKY ON THE ROCKS ...





Capítulo 14: Economia de subsistência e projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas - Joana A. Fernandes Silva

5ª a 8ª séries

Ao lermos um texto e percebermos a organização lógica das idéias de seu autor, podemos, seguindo a mesma lógica, criarmos problemas. Se o professor fizer isto e apresentar aos alunos, sob a forma de problemas, os temas tratados no trabalho que estivermos considerando, os alunos, sem terem lido o texto, e se utilizando de sua capacidade de dedução, poderão chegar a muitas das idéias básicas daquele texto. Após a dedução, a leitura poderá levar à confirmação das soluções encontradas para aqueles problemas.

Agindo assim, os alunos serão capazes de reconhecer, à medida em que vão lendo, as idéias que já são conhecidas através de sua reflexão própria e as que eles mesmos encontraram para os problemas expostos. Perceberão também que o autor tem outras informações e outras idéias que ampliam o conhecimento.

O texto de Joana A. Fernandes Silva pode servir de exemplo.

No início, a autora se refere à economia de subsistência. Procurar no dicionário a palavra, é um bom começo (conforme a idade dos alunos). Fazer a pergunta: Por que os índios praticam a economia de subsistência?

A seguir, a autora fala sobre juízos de valor atribuídos àquele tipo de economia: preguiça e a incapacidade dos indígenas de produzir excedentes.

Perguntas poderiam ser feitas aos alunos sobre estes dois juízos: os índios são preguiçosos? Justifique. E outra: os índios são incapazes de produzir excedentes (sobras)? Justifique.

Mais adiante, ao se referir às descrições dos índios, feitas por Caminha e Jean de Léry, poder-se-ia utilizar a pergunta formulada pela autora: Como os índios e índias conseguiam ser fortes, belos, gordos, formosos, limpos, não havendo entre eles disformes, aleijados, coxos, doentes?

Dando seguimento ao texto, a autora faz referências aos conhecimentos que os indígenas têm sobre a natureza, e a tecnologia, entre outros. Aqui caberia perguntar: Que conhecimentos os índios têm? Como os conseguiram?

Quando escreve sobre as técnicas e nos diz que são eficientes, por que não perguntar aos alunos o que pensam sobre esta afirmação?

Ao dizer que "... Na tecnologia indígena é um pouco difícil distinguir o que é utilidade e o que é manifestação artística...", por que não perguntarmos aqui também os porquês para os alunos?

Ao referir-se ao tempo de trabalho entre os índios, poder-se-ia utilizar o seguinte texto de Jean de Léry (1534-1611) que esteve no Brasil e descreveu em seu livro *Viagem à Terra do Brasil* a seguinte cena:

"...Os nossos tupinambá muito se admiram dos franceses e outros estrangeiros se darem ao trabalho de ir buscar o seu arbutan (pau-brasil). Uma vez um velho perguntou-me:

Por que vindes vós outros, mairs e perós (franceses e portugueses) buscar lenha de tão longe para vos aquecer? Não tendes madeira em vossa terra?

Respondi que tínhamos muita, mas não daquela qualidade, e que não a queimávamos, como ele supunha, mas dela extraíamos tinta para tingir, tal qual o faziam eles com os seus cordões de algodão e suas plumas.

Retrucou o velho imediatamente:

—E por ventura precisais de muito?

—Sim, respondi-lhe, pois no nosso país existem negociantes que possuem mais panos, facas, tesouras, espelhos e outras mercadorias do que podeis imaginar e um só deles compra todo o pau-brasil com que muitos navios voltam carregados.

—Ah! retrucou o selvagem, tu me contas maravilhas, acrescentando depois de bem compreender o que eu lhe dissera:

—Mas esse homem tão rico de que me falas não morre?

—Sim, disse eu, morre como os outros.

Mas, os selvagens são grandes discursadores e costumam ir em qualquer assunto até o fim, por isso perguntou-me de novo:

—E quando morrem, para quem fica o que deixam?

—Para seus filhos, se os têm, respondi; na falta destes para os irmãos ou parentes mais próximos.

*—Na verdade, continuou o velho, que, como ver eis, não era nenhum tolo, agora vejo que vós outros mairs sois grandes loucos, pois atravessais o mar e sofreis grandes incômodos, como dizeis quando aqui chegais, e trabalhais tanto para amontoar riquezas para vossos filhos, ou para aqueles que vos sobrevivem. Não será a terra que vos nutriu suficiente para alimentá-los também? Temos pais, mães e filhos a quem amamos; mas estamos certos de que, depois da nossa morte, a terra que nos nutriu também os nutrirá, por isso descansamos sem maiores cuidados. " (in Mattos, limar R. e outros, *Brasil Uma História Dinâmica*, Volume 1, Cia. Editora Nacional, São Paulo, s/d, pág. 63).*

O texto acima poderia ser utilizado para que os alunos traçassem um paralelo entre os índios e os não-índios e poderia também auxiliar para que pudessem ter explicações sobre a ausência de excedentes nas produções indígenas.

Ainda umas questões: a autora do texto sobre *Economia de subsistência e projetos de desenvolvimento econômico em áreas indígenas* coloca a frase: 'O problema do índio é o branco'. Os alunos poderiam responder a esta questão demonstrando se concordam ou discordam com a autora e justificando suas respostas.

Como resolver um dos dilemas fundamentais para a economia indígena atual: como desenvolver a exploração econômica dos recursos naturais de áreas

indígenas respeitando a autodeterminação e o modo de viver destas populações indígenas?

Capítulo 15: O sistema de objetos nas sociedades indígenas: arte e cultura material - Lux Vidal e Aracy Lopes da Silva

1ª a 6ª séries

1. Para iniciar o trabalho, os alunos, divididos em grupos, recebem os mesmos materiais como palha, argila, pedra, fibra, etc, para que construam um objeto e atribuam significados a ele. Estando pronto, o grupo explicará para a classe aqueles significados que pensaram.

2. Dando continuidade ao trabalho, pode-se analisar algum objeto bastante utilizado pelos alunos em casa, na classe ou na escola. A classe escolhe um ou alguns deles e passa a refletir sobre ele(s). Algumas questões podem ser levantadas como, por exemplo: O que é? Que materiais foram utilizados para sua confecção? Quem o fez? Para que serve? Quem o usa? Qual sua utilidade? Não há outras maneiras de se fazer este tipo de objeto? Qual a importância dele?

Após esta análise de objetos familiares aos alunos, pode-se observar artefatos de outras culturas ou épocas. A visita a um museu poderá dar continuidade ao trabalho. Ou, se possível, a observação e análise de um ou mais objetos de origem indígena que seriam trazidos para a classe por alunos ou professor. Seria interessante que este artefato tivesse algum ponto em comum com o anterior como, por exemplo, a utilidade ou o uso.

As mesmas perguntas anteriores podem ser feitas para esta nova observação.

Partindo das respostas àquelas perguntas, os alunos podem estabelecer semelhanças e diferenças entre os povos que se utilizam daqueles objetos. Podem também pensar nas necessidades que movem os homens a criar artefatos.

Pode-se também ampliar este enfoque, pensando que não somente necessidades materiais levam os homens a criar e inventar.

Nesta mesma linha de ação, pode-se pesquisar através de recortes de revistas algum assunto como, por exemplo, meios de transporte, instrumentos de trabalho, ornamentos corporais, utilização de animais, etc. Estes recortes trariam informações não só do Brasil, mas de diversas partes do mundo. Após exame e comparação, pode-se concluir que "... apesar de os homens, no seu conjunto, terem criado objetos bastante semelhantes para sobreviver, cada povo tem desenvolvido tendências próprias. Não há nunca, portanto, uma adaptação mecânica ao meio natural, mas uma grande diversidade de respostas..." (Vidal e Lopes da Silva).

As mesmas autoras nos dizem "...Assim, também, como formas expressivas da cultura de um povo e elementos de sistemas de comunicação, o sistema de objetos e as artes são produtos de uma história: remetem-se às tradições identificadas pelo grupo como suas marcas distintivas, específicas de sua identidade... ". Para tal, é interessante pesquisar objetos de povos diferentes que utilizam os mesmos recursos porque vivem em um mesmo ambiente físico e, ainda assim, produzem objetos equivalentes, porém diferentes, pois apresentam uma marca própria, como por exemplo, as cestas, a plumária, ou as armas dos Xavante e estes mesmos objetos dos Bororó.

Partindo de gravuras, objetos ou fotos, os alunos podem perceber que as culturas são sempre diferentes umas das outras porque são maneiras particulares e originais que cada grupo cria para encontrar respostas próprias a problemas que toda a humanidade tem que enfrentar. Estes problemas podem ser desde os mais concretos até os mais abstratos, passando pelos sociais. Como exemplo de problemas *concretos* poderíamos perguntar: de que maneira agir para garantir o sustento da comunidade, como aproveitar os recursos naturais para sobreviver. Dentre os *sociais* poderíamos inquirir qual seria a melhor maneira de educar os filhos; e entre os mais *filosóficos* poderíamos trabalhar com o entendimento da morte.

As respostas a que se chega nas distintas culturas são diferentes, mas equivalentes. São possibilidades e alternativas da criação humana. Conhecê-las, respeitando as diferenças, é uma conquista para todos que chegam a esta compreensão.

Estudo Dirigido

7ª e 8ª séries e Colegial

Leia o texto abaixo.

Dos índios, dos caras-pálidas e dos dois

O filósofo social e etnólogo francês Pierre Clastres, no texto A Sociedade Contra o Estado¹, desenvolve sua argumentação procurando mostrar que as ditas sociedades primitivas organizam seu funcionamento baseadas numa rechaça de todo e qualquer poder coercitivo sobre as ações da comunidade que não traduzam aspirações dessa coletividade. As lideranças, como caciques, chefes de guerra, guias de caça e outras, existem devido a uma reconhecida capacidade de guerrear, conduzir, caçar, etc. e em levar o grupo nessas atividades de uma forma que traga benefício a todos. Essas lideranças, no entanto, devem representar fielmente as aspirações da coletividade. Nunca podem impor sua vontade pessoal sobre a do grupo, pois, devido ao funcionamento cultural deste, ao tentar fazer isso, a liderança não só perderia seu posto, como, pratica-

1. CLASTRES, P. - *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves Editora, 1982.

mente, decretaria sua morte social. Nesse sentido, essas são sociedades sem Estado e, ainda mais, contra ele.

Em outro texto, *Do Etnocídio*², Clastres introduz a idéia do Estado etnocida, que é a característica que toda e qualquer forma de Estado tem de dizimar culturas diferentes, de impedir o desenvolvimento da diversidade, de homogeneizar a alteridade. O Estado defende os interesses de uma cultura específica e impede que outras se desenvolvam, embasado numa visão etnocêntrica, considerando como a única alternativa correta o seu modo de pensar. A sociedade ocidental é extremamente etnocida e nela o poder coercitivo do seu Estado vem dizimando há séculos diversas formas culturais. No entanto, toda e qualquer sociedade com Estado é etnocida, segundo Clastres, como os Incas, os Maias, os Chineses, etc., mas nenhuma delas teve a força da Sociedade Ocidental. O que introduz um poder avassalador para a Sociedade Ocidental é a conjugação da presença do Estado com o modo capitalista da organização econômica.

Unindo as idéias dos dois textos de Clastres, pode-se notar como as sociedades contra o Estado descritas acabam se tornando vulneráveis à ação etnocida do Estado. Toda sua organização interna é desestruturada e, fragilizadas, não têm força para resistir às imposições culturais a que são sujeitadas. A coerção que sofrem das atividades procedentes do Estado alteram forçosamente sua identidade. O golpe fatal vem com a penetração da lógica capitalista do "Produzir ou morrer" no seu pacato modo de produção baseado na subsistência. Confusas, essas sociedades se desvinculam de antigas práticas culturais e entram num processo de degradação muito grande. Clastres, inteligente mas pessimista, não vê saída para o problema.

Sua visão é extremamente pessimista, mas escreve de uma forma tão lógica, clara e contundente, que acaba nos envolvendo numa atmosfera catastrófica, talvez até holocáustica. O mundo parece caminhar irremediavelmente para uma homogeneidade radical. Parece não haver esperanças para qualquer tipo de diferenças culturais. O Estado, somado ao mercado capitalista, ambos etnocidas, dizimarão as alternativas e pintarão o mundo nas cores de uma uniformidade cruel. Envolvido por essa atmosfera nebulosa, surgem na memória recordações não muito boas de minhas andanças por este mundo afora.

Na Austrália, por exemplo, a imigração é maciça e de todos os cantos do mundo. Nos telefones públicos, as informações estão escritas em mais de quinze línguas. Desde o inglês, espanhol e alemão, passando pelo filipino, chinês e japonês, até russo, hindu e grego. Andar pelas ruas de uma grande cidade australiana é sentir-se na Torre de Babel. Diversas raças convivem, padronizadas pelas relações ditadas pela Economia de Mercado. No entanto, esqueceram-se de um detalhe: os aborígenes. Eles sempre foram um enorme empecilho para a formação de um perfil ideal almejado para a Austrália. Durante muitos anos segregados e perseguidos, com suas terras e modo de viver expropriados, os aborígenes tornaram-se nômades urbanos. Vagueiam pelas cidades, bêbados, sujos e fedidos. Não se fixam em nenhum lugar e não se adaptam a empregos. Com o destaque internacional cada vez maior da Austrália e a tomada de força de idéias ecológicas e de defesa de minorias, o governo

2. CLASTRES, P. - "Do Etnocídio" In *Arqueologia da Violência*. São Paulo, Brasiliense, 1980.

australiano mudou sua postura de indiferença e passou a investir em infraestrutura para os aborígenes. Deu-lhes casa, comida e roupa lavada. Pura inabilidade: os aborígenes não queriam isso, não gostavam de roupas, tinham seus próprios hábitos alimentares. As casas, assim que algum membro do clã morria, eram queimadas e abandonadas, de acordo com tradições seculares. Muitos grupos de aborígenes ou são atração turística ou continuam vagando pelas cidades. Na impressão de um visitante, o governo, constrangido interna e externamente, não sabe o que fazer para curar essa ferida em carne viva que teima em não cicatrizar.

No Brasil as coisas parecem não ocorrer de forma muito diferente. Os índios, cada vez mais acucados e espremidos em locais distantes, vivem sob o constante temor de ter suas terras invadidas por hidrelétricas, madeireiras ou garimpos. São facilmente envolvidos em transações comerciais que comprometem seu estilo de vida e prejudicam seu meio-ambiente. E o progresso caminha retumbante, destruindo os últimos rincões de atividades culturais indígenas. Parece não haver saída. No cúmulo do pessimismo chega-se até a acreditar no fim do índio, como uma situação onde não mais será possível o índio existir como tal. As culturas indígenas, chega-se a pensar, acabarão deglutidas pelo Estado e, principalmente, pelo galope progressista do Mercado. No auge do pessimismo sentamo-nos na sarjeta, cabisbaixos, acreditando piamente que o mundo está num beco sem saída. No entanto, é preciso alertar que esse fim do índio é bastante diferente do homólogo exposto por Hélio Jaguaribe³ em recente palestra dirigida aos militares e que causou uma grande celeuma no jornal *Folha de São Paulo*. Para Jaguaribe, os índios se extinguiriam na medida em que evoluíssem de suas culturas e economias inferiores para a nossa sociedade progressista e moderna. Sua visão de mundo é egocêntrica por se considerar como membro da melhor e mais evoluidamente correta cultura. E também prepotente pois, em nome de um pseudo-humanitarismo, acha importante dar condições de melhoria de vida aos índios, forçando-os a adotar nosso estilo de vida. E claro que o fim dos índios descrito anteriormente nada tem a ver com essa visão míope e egoísta.

Mas, assim como os ventos trazem nuvens negras para atemorizar nossos horizontes, sopram brisas leves e tranqüilas, dissipando a amargura e trazendo novamente a serenidade e a esperança. A vida é cheia de idas e vindas e, às vezes, um pequeno detalhe, ou algumas palavras catalisam um processo de recuperação da esperança e da retomada de esforços para viabilizar soluções. Essa leveza do espírito refresca nossa memória e nos traz outras recordações mais alentadoras. Falou-se da Austrália, mas perto dali existe uma outra ilha...

Uma breve passagem pela Nova Zelândia foi suficiente para trazer uma impressão muito boa de respeito e convívio entre diferentes culturas. Quando os colonizadores chegaram por lá, os Maoris, povo originário da Polinésia, haviam dominado a ilha. Hoje, quase duzentos anos depois, ao contrário da situação complicada da Austrália, a relação entre os povos parece ser bastante harmônica. Os Maoris têm canal de televisão próprio, falado na sua língua. Nas escolas aprendem sua língua, história e tradições. Mantêm festividades e costumes seculares, mas ao mesmo tempo estão inseridos no mercado de traba-

3. JAGUARIBE, H., *Folha de São Paulo*, 16.08.94

lho. O cultivo de sua própria forma cultural não impede os Maoris de serem neozelandeses. Essa convivência harmônica é motivo de orgulho nacional, utilizado invariavelmente como pretexto para se colocar numa posição de superioridade em relação ao seu principal rival, a Austrália, onde ocorre todo o problema já descrito em relação aos aborígenes. O processo na Nova Zelândia é interessante, muitas vezes surpreendente. Não só os Maoris assimilaram valores dos europeus como o reverso é verdadeiro também. A seleção neozelandesa de rugby (esporte coletivo mais importante do país e de origem européia) encena um grito de guerra Maori antes dos jogos internacionais para intimidar seus adversários e fortalecer a união do grupo. Parece dar certo, pois o selecionado neozelandês é um dos mais fortes do planeta. Outro exemplo importante é o da Fletcher, grande conglomerado industrial do país, que mantém uma diretoria de minorias, além de ter efetivamente no seu Comitê Administrativo lugares para reivindicações maoris. A compreensão enriquece a integração.

Não se pode afirmar que não exista nenhum tipo de problema ou conflito na Nova Zelândia, mas acho importante lembrar essas percepções positivas. É um reforço para a esperança em soluções.

De carona com o movimento ecológico e ambiental, que vem crescendo muito de vinte anos para cá, se fortalece um movimento de apoio à diversidade cultural, notado principalmente na mobilização em prol da questão indígena.

É evidente a predisposição da opinião pública em apoiar movimentos em defesa da causa indígena ou de minorias em geral. Existe todo um movimento mundial nas artes de valorização da expressão da alteridade. A World Music mostra a busca de conhecimentos e experimentações de expressões artísticas de vários lugares do mundo. David Byrne, Sting, Milton Nascimento, Paul Simon e outros artistas colocaram no cenário mundial expressões musicais de etnias diversas, inclusive indígenas, com enorme receptividade do público.

Pode-se criticar esta tendência da opinião pública como sendo um modismo e baseada em estereótipo, mas é favorável e sendo assim está aberta e propensa a um trabalho de compreensão e convívio. Há que se aproveitar o momento e fazer algo. Além do mais, quando a opinião pública não será baseada em estereótipos?

Paralelamente a esta simpatia da opinião pública, alguns setores da sociedade civil tem se mobilizado e produzido algo no sentido de encontrar caminhos para soluções relativas à questão indígena. Academicamente vem se produzindo muito conhecimento. Estudos sobre os universos culturais dos índios, resgate de discussões em relação ao contato de índios e brancos, aprofundamento nos conhecimentos próprios dos índios sobre seu contexto, levantamentos sobre as riquezas ecológicas e culturais dos índios e muitas outras reflexões vêm se avolumando dentro do mundo acadêmico, criando um embasamento teórico vigoroso para a construção de alternativas.

Algo prático já se pode notar. No texto *As terras indígenas no Brasil*, de Lux Vidal⁴, é claramente mostrado o avanço conseguido nos direitos indígenas e a postura do Estado em relação aos índios, presentes na Constituição de 1988. Ainda que a realidade prática dos índios não tenha melhorado signifi-

4. VIDAL, L. - "As terras indígenas no Brasil" In Grupioni, L. D. B (org.), *Índios no Êrsmil*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, 1992.

cativamente, pelo menos agora existem instrumentos legais de viabilização. Questões como demarcação de terras, exploração econômica, formação de associações políticas, etc. foram estabelecidas de uma forma muito favorável ao índio. Essa nova realidade legal refletiu positivamente na sociedade civil e já se nota a presença de movimentos organizados e efetivos que se posicionam a favor da viabilidade das questões indígenas. O surgimento de organizações e lideranças indígenas que se posicionam politicamente é uma prova factual de que eles próprios estão tomando iniciativas. Além disso, diversas ONGs e outras entidades civis são constituídas com o intuito de colaborar nessa cruzada.

No entanto, nem só de esperanças e indícios pode viver o homem. E necessário que haja caminhos viáveis para se implementar soluções para a questão indígena. Bem, afinal de contas, qual é exatamente a questão indígena ?

Grosso modo, podemos dizer que a questão indígena está intrinsecamente ligada à posse de terra. Quando se pensa em reivindicações e movimentos indígenas organizados, sempre se relaciona esse quadro com problemas relativos a invasões, demarcações de terra e reintegração de posse de territórios pelos indígenas. Entretanto, essa é a forma de indiretamente colocar em discussão a real questão, que é da manutenção de sua identidade, aliada à sua inserção na cidadania brasileira. Aqui é necessário que se faça um esclarecimento quanto à identidade indígena, normalmente associada a um conceito estereotipado de um índio no seu estado pré-colombiano, sem nenhuma influência dos brancos. Toda e qualquer mudança faz com que as pessoas passem a não mais considerar um determinado grupo como indígena: índio de óculos escuros não é índio! No entanto, esse raciocínio não é correto. Assim como os índios, seja qual for a sua origem, trouxeram contribuições para a cultura dos brancos, nada mais justo que se utilizem de contribuições dos brancos para tornar sua vida melhor. Chegamos à conclusão, portanto, que a identidade étnica em geral, não só a indígena, é algo em constante transformação. No caso dos índios, é importante que eles se reconheçam e sejam reconhecidos como índios, engajados em um projeto mais amplo de Brasil enquanto país, assumindo direitos e deveres.

Quando se enxerga este prisma com clareza, percebe-se a razão do alinhamento de alguns setores da nossa sociedade contra a chamada causa indígena. São políticos, militares e interesses econômicos locais, entre outros. A preocupação básica dos militares é com a Soberania Nacional. Segundo eles, a autonomia dos territórios indígenas é perigosa porque pode resultar em movimentos separatistas, por um lado, e pode torná-los vulneráveis a invasões estrangeiras, por outro. Políticos, como representantes do Estado, têm temores parecidos em relação ao tema da autonomia, como isenção do cumprimento de leis nacionais. Já os interesses econômicos locais, como madeireiras, mineradoras e outras empresas, vêem na posse da terra pelos índios um grande empecilho para a livre e irrestrita exploração dos recursos nela existentes.

Em verdade, esses problemas perdem sua relevância se a questão indígena for tratada da forma que Manuela Carneiro da Cunha sugere em seu texto O futuro da questão indígena⁵. Ela fala em parceria, atrelando a solução dos problemas indígenas à discussão dos caminhos do Brasil como país. As soluções têm que ser conjuntas, para que uma não seja contraditória à outra. A partir

5. Ver o artigo "O Futuro da Questão Indígena" de Manuela Carneiro da Cunha, neste volume.

daí, Carneiro da Cunha lembra que os recursos das terras não são só minerais e hídricos, mas também animais e vegetais. A biodiversidade, falando principalmente da Amazônia, é de uma vastidão incrível, estando muito além do que já se conseguiu aprender sobre ela. Essa biodiversidade tem inúmeras utilizações: alimentícias, manufatureiras, medicinais, etc. Existem formas ideais de exploração sem comprometimento da sua integridade. E a partir desta constatação que ela apresenta um outro conceito: o de etno-conhecimento. As aplicações, as soluções de exploração e a própria amplitude da biodiversidade podem ser pesquisados cientificamente e, talvez, após algumas décadas se chegue a um arcabouço teórico consistente. Não obstante, os índios têm esse conhecimento secularmente acumulado. O contato paciente e interativo entre ele e o meio durante séculos gerou um conhecimento inestimável. Esse chamado etno-conhecimento está aí, latente, e não só pode como deve ser aproveitado. E é então que surge o interessante conceito de parceria étnica, exposto pela autora. A exploração desse etno-conhecimento e da biodiversidade deve respeitar o espaço físico e cultural de seus detentores, os índios, ao mesmo tempo em que tem a consciência dos limites de regeneração da natureza a fim de evitar dilapidações. Essa exploração deve ter viabilidade econômica e estar engajada nas soluções concebidas para a estruturação do Brasil enquanto país. Índios, governo, acadêmicos, sociedade civil e interesses econômicos têm que sentar em torno da mesma mesa e definir como serão viabilizadas as alternativas. Devem estar isentos da mentalidade eu ganho, você perde. Parceria deve funcionar na base do eu ganho, você ganha, todos ganhamos.

Os indígenas devem participar dessa discussão procurando defender seus interesses específicos e enquadrando-se na cidadania brasileira. Os acadêmicos têm uma importância muito grande pois devem funcionar como uma ponte ou como tradutores de universos culturais e de conhecimentos, criando uma interface entre o contexto indígena e o da cidadania brasileira. Viabilizando o intercâmbio num primeiro momento e fomentando participação posterior. A sociedade civil deve mobilizar-se e abrir espaço para as discussões na opinião pública e no governo. A importância deste é endossar, legitimar as soluções encontradas. O modelo de parceria deve ser utilizado na formação de um pacto que objetive o convívio benéfico para todas as partes envolvidas. Esse modelo deve ser utilizado em diversos segmentos da sociedade, como, por exemplo, nas discussões entre empresários e trabalhadores.

Temos alguns exemplos bastante interessantes de parcerias viáveis e que estão funcionando. O físico Fábio Dias, sob o patrocínio de uma bolsa da Fundação Ford, está há quatro anos nas florestas próximas a Cruzeiro do Sul, no Acre, convivendo com os índios Ashaninka. Ele criou um processador que extrai essências de plantas, tornando-as utilizáveis para a indústria. Ele entrou com tecnologia de processamento e com a interface com o mercado consumidor. Os índios, com o conhecimento e extração das plantas. O dinheiro conseguido com as vendas é revertido para a comunidade indígena. A cooperação incluiu um curso de alpinismo para alguns índios em São Paulo: só assim eles poderiam, novamente, subir em árvores de copa muito alta para extração de algumas plantas. A parceria enriquece a vivência!

Outro exemplo são as diversas ONGs voltadas para a causa indígena. Entre elas existe a CCPY (Comissão pela Criação do Parque Yanomani), cujo ob-

jetivo é apoiar os Yanomani na defesa de seus direitos à vida, à cultura e à terra, visando sua autodeterminação. É a sociedade civil entrando na luta! Sim, é a sociedade entrando na luta ! Mas, que luta? Será que apenas a luta indígena? A princípio parece que sim, mas a causa indígena é uma entre várias causas de minorias étnicas que aparecem a todo momento. E a causa das minorias é, na verdade, a luta pela compreensão, pela aceitação das diferenças, pelo viver em paz e deixar viver, pelo convívio harmônico e cooperativo. Creio que em todos os tempos essa é uma questão que afligiu o homem, a luta por uma sociedade multiétnica onde os conflitos são sublimados em prol da convivência tranqüila. Chegaremos lá algum dia ? Não sei, mas deve-se empreender esforço nessa busca e, se não se encontrar uma solução, pelo menos que se refine o debate, se lapide a pedra tão preciosa da experiência humana.

Cássio Noronha Inglez de Sousa
USP

Neste texto, por nos parecer relativamente curto e por apresentar idéias que estão disseminadas em outros artigos que constam deste livro e, ainda, por formar um conjunto de entendimento relativamente fácil para alunos de 7^a, 8^a ou colegial, sugeriremos a aplicação de **Estudo Dirigido**.

O Estudo Dirigido tem como característica ser uma técnica de estudo individualizado e/ou grupai. Deve ser realizado com a presença do professor, pois este é indispensável para orientar o aluno, atendê-lo em suas dificuldades sem, no entanto, resolver os problemas para ele. O professor deve levá-lo a buscar soluções por si mesmo.

Ao utilizar-se do Estudo Dirigido, o professor está fazendo com que o aluno aprenda a aprender, enquanto se familiariza com o conteúdo específico de sua matéria.

Ao realizar o trabalho, não se espera que o aluno chegue a uma única resposta e nem a uma resposta melhor ou ideal. Espera-se, isto sim, que cada aluno chegue a respostas, conclusões, que utilize sua capacidade de pensar e que realize operações mentais.

É possível que, após trabalhar individualmente, (no caso deste trabalho específico, sobre os três primeiros parágrafos) e ter pensado nos principais problemas que o Estudo Dirigido propôs, os alunos, tendo já algumas conclusões, trabalhem em grupos a fim de ampliar o entendimento do texto, estabelecer novas relações em que, individualmente, não haviam pensado, abrindo um leque de conclusões, respostas, entendimentos que, muitas vezes, no trabalho individual não é tão amplo e profundo quanto no trabalho de grupo.

É importante, porém, que haja um trabalho individual anterior ao grupai. Os alunos devem, após o trabalho grupai, ser levados a perceber quanto o

trabalho em grupo amplia a visão e quanto sua parcela de contribuição é importante para um produto mais bem elaborado e pensado. Estudo Dirigido:

1. Leia atentamente os três primeiros parágrafos e grife as idéias principais.

(Ao pedir que os alunos grifem as idéias, combina-se que eles só grifarão *palavras* significativas e que dêem as idéias principais. E como se escrevessem um telegrama em que cada palavra é indispensável e fundamental para transmitir a idéia.)

2. Releia as idéias grifadas de cada parágrafo e coloque ao lado de cada um deles um sub-título.

3. Procure no dicionário a palavra DEMOCRACIA. Podemos dizer que as sociedades primitivas são democráticas? Justifique.

4. No segundo parágrafo o autor fala de um estado etnocida.

Escreva, com suas palavras, o que você entendeu sobre isto.

5. Pensando no Brasil, você concorda com o autor quando diz que "*O Estado defende os interesses de uma cultura específica e impede que outras se desenvolvam (...) considerando como a única alternativa correta o seu modo de pensar (...)*"?

Ao elaborar sua resposta, utilize-se de exemplos para fundamentar e justificar suas idéias.

6. O terceiro parágrafo é uma conclusão dos dois primeiros ? Justifique.

7. Após a leitura destes 3 primeiros parágrafos você conclui que há esperanças para as sociedades indígenas? Justifique.

8. "*O mundo parece caminhar irremediavelmente para uma homogeneidade radical...*". O que você pensa sobre esta afirmação do autor? Ele a defende até o fim?

9. Refletindo ainda sobre a citação anterior (questão 8) e pensando em você, em seus colegas, e na sua resposta da questão 8, você acredita que isto é possível? Justifique. (Para reforçar a continuidade das diferenças, mesmo em sociedades que tendem a caminhar para a homogeneização, a leitura de Huxley, *O Admirável Mundo Novo*, Rio de Janeiro, Globo, 1981, poderia ampliar esta discussão tão atual).

9. Como é possível que estes aborígenes da Austrália não queiram casa, comida e roupa lavada? O que os leva a agir de uma maneira tão diferente, inusitada?

10. Pensando nos povos indígenas, sabendo de todos os problemas que eles têm enfrentado no nosso país (parágrafo 6) e considerando suas respostas anteriores, responda:

Há saída para estas sociedades indígenas no Brasil?

11. Continue lendo o texto e enumere as saídas ou alternativas que o autor encontra para as populações indígenas brasileiras.

12. O que você pensa sobre as alternativas e saídas expostas neste texto?

Justifique. (É possível pensar sobre cada uma delas ou generalizar a resposta).

13. O título deste texto foi bem pensado? Justifique.

É importante que, após o trabalho individual e grupai seja realizada uma correção das respostas e que todos os alunos tenham acesso às idéias a que a classe chegou, pois estas idéias e conclusões formarão, além do texto, os conteúdos da disciplina.

Através da técnica do Estudo Dirigido, os alunos são levados a pensar, a contribuir, a expor suas idéias, a justificar e fundamentar seus pontos de vista e, devido a tudo isto, suas contribuições são originais.

As respostas e conclusões de uma classe, certamente, não serão iguais às conclusões e colaborações de outro agrupamento. E aqui está a beleza de ensinar.

Informações sobre os autores



Ana Vera Lopes da Silva Macedo é formada em História (1961) pela USP e em Pedagogia (1976). Foi professora de História (1963-1984) e diretora de escola (1984-1989) da rede estadual de ensino de São Paulo. Atualmente é professora de História na Escola Granja Viana (1971-1994). É autora do artigo "Esboço de um Livro Didático" In Aracy Lopes da Silva (org.), *A Questão Indígena na Sala de Aula* (Brasiliense, 1987). Participou do *Curso de Capacitadores em História*, F.D.E., 1993 e dos programas *Qual é o grilo?* (1981) e *Escola Viva* (1993), TV Cultura de São Paulo.

Andrew Gray formou-se como antropólogo pelas Universidades de Edinburgh e Oxford. Viveu dois anos entre o povo Amaraeri da Amazônia peruana. Entre 1983 e 1989 exerceu o cargo de diretor-executivo do Grupo Internacional de Trabalho sobre Assuntos Indígenas (IWGIA) em Copenhague. Atualmente mora na Inglaterra e trabalha num programa de pesquisa colaborativo da **IWGIA** com povos indígenas. Tem publicado artigos em revistas especializadas sobre os principais temas de suas pesquisas: auto-determinação, desenvolvimento e identidade entre povos indígenas. É autor do Documento IWGIA no. 55 *And After the gold rush: human rights and Self-development in Southeastern Peru* (1986) e do Documento IWGIA no. 14 *Entre la integridad y su impacto sobre los pueblos indígenas*.

Antonella Maria Imperatriz Tassinari, é graduada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo, onde atualmente é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. É membro do Mari - Grupo de Educação Indígena do Departamento de Antropologia/USP, lecionando nos cursos de difusão cultural sobre as sociedades indígenas, oferecidos para professores de 1ª e

2? graus. No momento, coleta dados para sua tese de doutorado entre os grupos indígenas da área do Uaçá (Karipuna, Palikur e Galibi), norte do Amapá, sobre ritual, identidade e mudança cultural. Leciona sociologia nas Faculdades Integradas de Osasco (SP).

Antônio Carlos de Souza Lima, é licenciado em História pela UFF (1979), Mestre (1985) e Doutor (1992, tese no prelo - pela Editora Vozes) em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ. Desde 1989 é professor de Etnologia do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, integrante do PPGAS desde agosto de 1993. É o Coordenador Geral do PPGAS e chefe do D.A./M.N. para o biênio 94-96. Tem estudado as formas de poder de Estado atualizadas face às populações nativas do Brasil, sobretudo durante o período republicano, incluindo a produção antropológica como um de seus objetos. Hoje se volta para o estudo mais amplo da administração pública e dos meios de comunicação de massa como criadores de comunidades de significados e formas de dominação. Publicou, dentre outros, "Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da Proteção fraternal no Brasil" In OLIVEIRA, João Pacheco de (org.) - *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*, (1987); "Militares, índios e fronteiras políticas" In LÊNA, Philippe & OLIVEIRA, Adélia Engrácia - *Amazônia*, (1991); e "O governo dos índios sobre a gestão do SPI" In CUNHA, Manuela Carneiro da (org.) - *História dos índios no Brasil* (1992).

Aracy Lopes da Silva, doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, onde leciona desde 1974, com pós-doutorado na Universidade de Harvard (1988-89). Foi presidente da Comissão Pró-índio de São Paulo e é atualmente coordenadora do MARI - Grupo de Educação Indígena da USP. Fez pesquisa de campo entre os Xavante e os Xerente do Brasil Central e os Pataxó Hãhãhã do sul da Bahia. Suas publicações incluem estudos sobre estrutura social, história e mitologia, educação escolar indígena e trabalhos de divulgação científica sobre sociedades indígenas e sua problemática atual destinados a crianças, jovens e seus professores. É autora do livro *Nomes e Amigos: da prática Xavante a uma reflexão sobre os-Jê* (FFLCH-USP, 1986); e organizadora dos livros *A Questão da Educação Indígena* (Brasiliense/CPI-SP, 1981) e *A Questão Indígena na Sala de Aula: subsídios para professores de 1. e 2. graus* (Brasiliense, 1987). É representante da ABA (Associação Brasileira de Antropologia) no Comitê de Educação Escolar Indígena do MEC. É membro do Conselho Científico da ABA (1992-96), do Comitê Assessor de Ciências Sociais do CNPq (1994-97).

Berta Gleizer Ribeiro, licenciada em Geografia e História pela UERJ e doutora em Antropologia Social pela USP. É Professor-adjunto do Museu Nacional/UFRJ, Departamento de Antropologia. Sua área de especialização é Etnologia Indígena e, dentro desta, Cultura Material, Tecnoeconomia e Etnoestética. Tem 69 artigos e 9 livros publicados. O último, *Amazônia Urgente - Cinco Séculos de História e Ecologia*, é o guia de uma exposição do mesmo nome, laureado com "Menção Honrosa" - Prêmio Nacional de Ecologia de 1989, pelo CNPq. Entre suas obras destacam-se, ainda: *Dicionário do Artesanato Indígena*; *Arte Indígena, Linguagem Visual*; *O índio na Cultura Brasileira*; *O índio na História do Brasil*.

Carlos Alberto Ricardo, antropólogo formado pela Universidade de São Paulo (1972), foi professor de Antropologia da UNICAMP. Foi fundador do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), em 1974, e do Núcleo de Direitos Indígena (NDI), em 1988. Coordenador do Programa Povos Indígenas no Brasil do CEDI, foi o editor geral da série *Povos Indígenas no Brasil (CEDI)* e diretor financeiro do Núcleo de Direitos Indígenas (NDI). Atualmente é secretário-executivo do Instituto Socioambiental (SP).

Eduardo Góes Neves é bacharel em história pela Universidade de São Paulo e Mestre em Arqueologia pela Indiana University (EUA), onde realiza também seu doutoramento. Realizou pesquisa arqueológica nos Estados de São Paulo, Tocantins, Pará, Amazonas no Brasil e no Estado de Indiana nos EUA. Trabalhou no projeto de salvamento arqueológico na área de influência das usinas hidrelétricas Babaquara e Kararaô, no baixo Xingu, Pará. Tem experiência de pesquisa etnográfica entre os Cinta Larga, Rondônia, e com os Bororó, no Mato Grosso. Realiza atualmente uma pesquisa de levantamento arqueológico na Bacia Média do Rio Uaupés afluente do Alto Rio Negro, no Estado do Amazonas. É arqueólogo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP.

Joana A. Fernandes Silva é mestre em Antropologia Social pela UNICAMP e professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de Mato Grosso. Atualmente é aluna do doutorado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo. Sua tese de mestrado versou sobre os projetos de desenvolvimento comunitários aplicados aos Kaiowá do Mato Grosso do Sul. Em 1991, com uma equipe, publicou o disco de cantos funerários, *Bororó Vive*. Em 1989, com a mesma equipe, publicou um audiovisual com o mesmo nome, como resultado de pesquisa dos ritos funerários entre os Bororó, que havia se iniciado em 1985. Em 1987, participou da coordenação do dossiê *índios em Mato Grosso* (Gráfica Cuiabá). É autora do livro *índio - esse nosso desconhecido* publicado, em 1993, pela Editora Universitária da Universidade Federal de Mato Grosso. Atualmente faz pesquisa no Pantanal mato-grossense, com a comunidade de Mimoso.

João Pacheco de Oliveira Filho, iniciou pesquisa de campo com os índios Ticuna, do Amazonas em 1974. Concluiu sua dissertação de mestrado em Antropologia Social (Faccionalismo e Política em uma reserva Ticuna) em 1977, na Universidade de Brasília, defendendo em 1986 tese de doutoramento no PPGAS/Museu Nacional (*O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*), mais tarde (1988) editado pela Marco Zero/CNPq com o mesmo título. Em 1986, juntamente com equipe de pesquisadores do Museu Nacional, líderes e professores Ticuna, criou o Magu-ta: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões, entidade civil sem fins lucrativos, sediada em Benjamin Constant (AM), que vem desenvolvendo trabalhos na área de educação, saúde, direitos humanos e desenvolvimento. Desde 1983 vem pesquisando e escrevendo sobre política indigenista, coordenando um projeto de pesquisa (PETI) que faz o monitoramento das terras indígenas no Brasil, do que resultaram ainda as seguintes publicações: *Terras Indígenas no Brasil*, CEDI/PETI, 1987 e 1990; "Os Poderes e as Terras Indígenas", *Comunicações* do PPGAS; n 14, 1988 e *Atlas das Terras Indígenas/Nordeste*, PETI, 1994. Atualmente é Presidente da Associação Brasileira de Antropologia.

John Manuel Monteiro, doutor em História pela Universidade de Chicago e professor do Departamento de Antropologia da UNICAMP. É pesquisador do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP). Foi presidente da Associação Nacional de Professores Universitários de História (Núcleo Regional de São Paulo). Vinculado ao Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP coordenou o projeto de levantamento e descrição de documentos sobre história indígena que resultou na publicação: *Guia de Fontes para a História Indígena e do Indigenismo em Arquivos Brasileiros* (1994). É compilador das bibliografias básicas *América Latina Colonial* (com Francisco Moscoso) e *A Escravidão na América Latina e no Caribe* (com Horácio Gutiérrez). Publicou diversos trabalhos sobre a presença e o papel das sociedades indígenas na história do Brasil. É autor do livro *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo* (Cia. das Letras, 1994).

Luís Donisete Benzi Grupioni, mestrando em Antropologia Social na USP e bolsista do CEBRAP, desenvolve pesquisa sobre Curt Nimuendajú e a etnologia brasileira. É membro do MARI - Grupo de Educação Indígena da USP. Foi pesquisador no Acervo Plínio Ayrosa/USP. Realizou pesquisa de campo entre os índios Bororó, no Mato Grosso, e entre os índios Zoé, no Pará. Tem organizado exposições etnográficas e mostras de fotografias sobre os índios, entre as quais destacam-se "Os Bororó: quando a vida passa pela morte", "Descobrimo o Brasil: índios Tupi encontram os brancos no Cuminapanema" e "Índios do nosso Brasil". Foi curador da exposição "Índios no Brasil: alteridade, diversidade e diálogo cultural", da Secretaria Municipal de Cultura de S. Paulo, em 1992. Organizou o livro *Índios no Brasil* (SMC, 1992). É membro do Comitê de Educação Escolar Indígena do MEC.

Lux Boelitz Vidal, estudou na França, Espanha e Estados Unidos, onde obteve o título de Bachelor of Arts em Filosofia, Antropologia e Teatro. Foi professora no Liceu Pasteur e desde 1969 é professora do Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo, onde obteve os títulos de Mestre e Doutor. Foi responsável pelo Acervo Plínio Ayrosa, tendo organizado várias exposições etnográficas. Tem como áreas de interesse a teoria antropológica, os índios no Brasil e a etnoestética. Ex-presidente da Comissão Pró-Índio de São Paulo, é atualmente membro de seu Conselho. Assessora os índios Kayapó-Xikrin do Cateté e do Bacajá. Desenvolve pesquisa entre os Kayapó e os povos da bacia do Uaçá, Oiapoque, Amapá. Organizou o livro *O Índio e a Cidadania* (Brasiliense, 1983). É autora do livro *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*, organizadora do livro *Gráfico Indígena: Estudo de Antropologia Estética* (Nobel, 1992) e de vários artigos e capítulos de livros sobre assuntos ligados à etnologia brasileira e política indigenista. É membro do MARI - Grupo de Educação Indígena da USP.

Manuela L. Carneiro da Cunha é professora livre-docente do Depto. de Antropologia da USP e da Universidade de Chicago. Lecionou na UNICAMP (1973-84) e foi professora visitante na Ecole de Hautes Etudes en Sciences Sociales (1982), e pesquisadora visitante na Universidade de Cambridge (1981-82) e no Laboratório de Antropologia Social do College de France (1991). Realizou pesquisa entre os índios Krahó do norte de Goiás e na Nigéria junto aos descendentes de escravos libertos que voltaram do Brasil no século XIX. Foi presidente da Comissão Pró-

-índio de São Paulo (1978-81) e da Associação Brasileira de Antropologia (1986-88), e representante da comunidade científica no Conselho Deliberativo do CNPq (1988-90). É membro do Conselho da SBPC e coordenadora do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP. Coordena uma pesquisa sobre índios e seringueiros no Alto Juruá, Acre. É autora dos livros *Os Mortos e os Outros* (HUCITEC); *Negros, estrangeiros. Os escravos libertos e sua volta à África* (Brasiliense), prêmio melhor livro científico de ciências sociais de 1985 (ANPOCS); *Antropologia do Brasil - Mito, história, etnicidade* (Brasiliense/EDUSP) e *Os Direitos do índio* (Brasiliense). É organizadora dos livros *História dos índios no Brasil* (Cia. das Letras/FAPESP/SMC) e *Amazônia: etnologia e história indígena* (NHHI-USP/FAPESP).

Mareio Ferreira Silva, professor do Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP, é mestre em Linguística pela UNICAMP, com dissertação sobre fonologia de uma língua tupi, e doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional, UFRJ, com tese sobre parentesco e organização social de um povo caribe. Fez pesquisa de campo entre os Kamayurá (1977-1978), Waimiri-Atroari (1987) e Enawene-Nawe (1993). Tem artigos publicados sobre fonologia, educação indígena e parentesco em coletâneas especializadas. Atualmente realiza, em parceria com o Grupo de Estudos da Amazônia, Pantanal e Cerrado (GERA) da UFMT e a Operação Anchieta, um projeto de pesquisa sobre cultura e meio-ambiente entre um povo indígena aruaque isolado, os Enawene-Nawe. Tem participado como assessor dos encontros de professores indígenas na Amazônia Ocidental, desde 1989.

Marta Maria Azevedo, formada em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo, é doutoranda no NEPO (Núcleo de Estudos sobre População) da UNICAMP. Trabalhou no projeto Kaiova-Nandeva na área de educação escolar no Mato Grosso do Sul. Foi assessora dos encontros de Educação Indígena promovidos pela Operação Anchieta (OPAN) e pesquisadora do Acervo Plínio Ayrosa da USP, quando organizou o arquivo de música indígena do atual Laboratório de Imagem e Som do Departamento de Antropologia da USP. Trabalhou no Conselho Indigenista Missionário (CIMI) - secretariado nacional de 1991 a 1993. Participa como assessora dos encontros de professores indígenas na Amazônia Ocidental e atualmente assessora o Censo Indígena Autônomo do Rio Negro. É membro do MARI - Grupo de Educação Indígena da USP.

Marta Rosa Amoroso, bacharel em História pela Universidade de São Paulo e mestre em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas. Sua dissertação de mestrado versa sobre a documentação colonial relativa à guerra Mura no século XVIII. Trabalhou como historiadora, por dez anos, no Departamento de Patrimônio Histórico da Cidade de São Paulo. É doutoranda em Antropologia Social na Universidade de São Paulo. É membro do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHHI) e do MARI - Grupo de Educação Indígena. Desenvolve atualmente uma pesquisa sobre a missão indígena dos frades capuchinhos no período do II Império. Tem artigos publicados em revistas especializadas sobre história indígena.

Ornar Ribeiro Thomaz é doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo. É docente no curso "Temas de Cultu-

ra Brasileira" do Interuniversity Study Program / USP. É assistente de pesquisa da área de Cultura e Política do CEBRAP e pesquisador do grupo de Estudos do V Centenário da USP. Foi um dos organizadores da exposição "Nos bastidores da Pesquisa de Campo". Formado em História e Geografia com especialização em História da Arte na Universidade de Barcelona, realizou pesquisa de campo em áreas urbanas da Guiné-Bissau. Atualmente desenvolve pesquisa para a sua tese de doutorado sobre as primeiras décadas do Estado Novo em Portugal, e o discurso colonial português contemporâneo e suas relações com o pensamento lusotropical de Gilberto Freyre.

Oscar Calavia Sáez, mestre em Antropologia pela Universidade Estadual de Campinas é, atualmente, doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Realizou pesquisas sobre mitologia e história da religião na Espanha e no Brasil, tendo publicado alguns artigos sobre esses temas em revistas especializadas. É membro do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP, dedicando-se a pesquisa de etnologia e história entre grupos Pano, especificamente os Yaminawa do Rio Acre, tema de sua tese de doutoramento.

Raquel Figueiredo Alessandri Teixeira, mestre em lingüística pela Universidade de Brasília (1977) e PhD em Lingüística pela Universidade da Califórnia, USA (1986). Professora titular de Lingüística da Universidade Federal de Goiás, foi diretora do Instituto de Ciências Humanas e Letras e é atualmente Coordenadora de Assuntos Internacionais desta Universidade. E coordenadora do Programa de Educação Indígena do Estado do Tocantins. Publicou artigos em revistas especializadas e realizou conferências sobre plurilingüismo, multiculturalismo, línguas indígenas brasileiras e educação indígena. E vice-presidente da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Letras e Lingüística (ANPOLL) e coordenadora do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas (1990-94). E representante da ABRALIN no Comitê de Educação Escolar Indígena do MEC.

Roque de Barros Laraia, bacharel em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. Especialização em Antropologia Social, obtido em curso realizado no Museu Nacional (1961-69); pesquisador associado do Laboratory of Social Relations da Universidade de Havard (1965-66); doutor pela Universidade de São Paulo (1972); pós-doutorado realizado na Universidade de Sussex (1977); Professor Titular da Universidade de Brasília que, em 1992, lhe concedeu o título de Professor Emérito. Realizou pesquisa de campo entre os índios Akuáwa-Suruí, Asurini, Kamayurá e Urubu-Kaapor. Foi diretor da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (1984-86), presidente da Associação Brasileira de Antropologia (1990-92) e, atualmente, vice-presidente da Associação Latino Americana de Antropologia. É Diretor Científico da Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal. E autor dos livros: *índios e Castanheiros*, juntamente com Roberto Da Matta; *Tupí: índios do Brasil Atual*; *Cultura um Conceito Antropológico* e *Los índios de Brasil*, este último publicado na Espanha.

Silvio Coelho dos Santos, professor titular de Antropologia e pesquisador Sênior do CNPq. Tem uma longa carreira acadêmica na Universidade Federal de Santa Catarina. Iniciou-se em Antropologia no Museu Nacional da UFRJ, alcançando o doutorado na Universidade de São Paulo. Desempenhou várias funções acadêmi-

cas, ocupando na UFSC, por duas vezes, o cargo de Pró-Reitor. Foi presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) na gestão 1992-94. E autor de diversos artigos e livros, destacando-se *Índios e Brancos no Sul do Brasil. A Dramática Experiência dos Xokleng*, Florianópolis, Edeme, 1973, 1ª ed., e Porto Alegre, Movimento, 1988, 2ª ed.; *Povos Indígenas e a Constituinte*, Porto Alegre, Movimento, 1989. Organizou os livros *O Índio Perante o Direito (1983)* e *Sociedades Indígenas: uma questão de direitos humanos (1985)*.

1994-2003

DÉCADA INTERNACIONAL
DAS
POPULAÇÕES INDÍGENAS
Do
MUNDO



MEC

MARI
WWW

UNESCO