
EXISTEM REALMENTE ÍNDIOS NO BRASIL?

RINALDO S. V. ARRUDA

Professor do Departamento de Antropologia da PUC-SP, Diretor do Instituto de Pesquisas Ambientais

Pode-se entender o país e desenhar um projeto ignorando sua face indígena? Pode-se compreender as sociedades indígenas fora do contexto e da dinâmica de seu envolvimento pela sociedade nacional?

A questão indígena é constitutiva da formação e desenvolvimento da sociedade brasileira, ainda que ocupe espaço secundário nas reflexões sobre o Brasil. O desconhecimento ou o desprezo pelo papel da diversidade cultural no estímulo e enriquecimento das dinâmicas sociais e, principalmente, a recusa etnocêntrica da contemporaneidade de sociedades de orientação cultural diversa têm sedimentado uma visão quase sempre negativa das sociedades indígenas. Na postura ideológica predominante, os índios não fazem parte do nosso futuro, já que são considerados uma excrescência arcaica, ainda que teimosa, de uma *pré-brasilidade*. Uma brasilidade, aliás, que não os reconhece, formada a partir de sua negação.

De um lado, o tamanho da população indígena do Brasil, cerca de 300 mil pessoas, apenas 0,17% da população global do país, tem servido de contestação tanto às suas reivindicações territoriais¹ quanto às tentativas de maior participação na política nacional. Os que bradam contra “o excesso de terras que o governo dá aos índios” são os mesmos que contestam a necessidade de uma reforma agrária. Fazem questão de negar os direitos históricos e constitucionais que as populações indígenas têm sobre o território em que vivem e jamais mencionam a estrutura fundiária do país, calcada na intensa concentração da propriedade rural.

As versões mais elaboradas do “irremediável arcaísmo indígena” apóiam-se na noção de aculturação desenvolvida pela antropologia clássica. Esta perspectiva tendia a ver as sociedades indígenas na perspectiva do: “presente

etnográfico”, sociedades de reprodução infinita, sem história, formas fixas resistentes à mudança, marcadas por um equilíbrio permanente; sociedades igualitárias por oposição à nossa sociedade histórica, cheia de dinamismo e mudanças sociais alimentados pela desigualdade. Essa postura levava ou apenas permitia visualizar a cultura como que constituída por uma essência, cristalizada em certos padrões de comportamento e lógicas estáticas, da qual derivaria, ou à qual corresponderia padrões de organização social fixados nas instituições do parentesco (chefia e outras), cujo conjunto aparecia sob a rubrica de cultura tradicional, sem nenhuma profundidade histórica, sem dinamismo interno que não o tendente ao equilíbrio. “Objetos” da observação científica e despidos de sua qualidade de sujeitos históricos, esses povos, “imutáveis” por definição, perderiam sua cultura própria assimilando-se à onda civilizatória ocidental no processo de aculturação.

Mas, na verdade, as sociedades tradicionais também comportam desigualdades, hierarquias e tensões, seja nas relações entre os sexos, ou em termos de classes de idade, de hierarquização de grupos de parentesco, etc., além de serem todo o tempo atingidas por acontecimentos de seu ambiente ecológico, das relações com outras sociedades, das contradições resultantes das relações entre seus membros, da deterioração de seus órgãos sociais, e das configurações latentes que procuram realizar-se.

No espaço sócio-cultural ampliado, constituído pela situação de contato, essas sociedades reconstroem sua auto-imagem como sujeitos coletivos definidos por suas tradições, que, entretanto, reinterpretam-se no campo sócio-político da formação da identidade étnica, acompanhando e orientando os processos de reordenação social ali desencadeados.

Nessa perspectiva, é importante refletir sobre certas tendências de reordenação sócio-cultural nas sociedades indígenas, focalizando o papel desempenhado por alguns mecanismos simbólico-ideológicos e pela dinâmica das relações entre os componentes do campo de intermediação entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional.

A reflexão que apresento refere-se ao contexto vivido por grupos indígenas do noroeste do Mato Grosso e Rondônia,² que estabeleceram contato regular com a sociedade brasileira há relativamente pouco tempo, e que têm enfrentado pressões e mudanças consideráveis impostas, primeiro, pela violência da frente seringueira e da catequese jesuítica e, nas últimas décadas, pela implantação de projetos governamentais e privados de desenvolvimento regional. A trajetória destes grupos, entretanto, assemelha-se a de muitos outros que ao longo da história têm vivido situações similares. Por isso, esperamos que as observações sobre sua situação possam contribuir para a compreensão de fenômenos mais gerais, relativos à dinâmica sócio-política das relações entre os povos indígenas e a sociedade.

A IMAGEM DO ÍNDIO

As sociedades indígenas têm sido campo fértil para as mais diversas projeções, balizadas, ao longo da história do Brasil, por duas visões contraditórias: a do índio como metáfora de liberdade natural e a do índio como imagem de atraso a ser superado. Porém, subjacente a estas perspectivas opostas, até bem pouco tempo reinava soberana a convicção na fatalidade de sua extinção.

Mas, apesar da constância e da recorrência dos processos genocidas e etnocidas que marcam as relações da sociedade brasileira com as sociedades nativas, parece jamais se completar este vaticínio secular, seja pela via do total aniquilamento cultural ou físico (embora processos deste tipo continuem a ocorrer em casos particulares, principalmente nos povos de contato mais recente), seja pela via da “integração do índio à comunhão nacional”, preconizada pela política indigenista oficial.

De um lado, estudos recentes apontam a possibilidade de uma reversão histórica na demografia indígena brasileira (Gomes, 1988; Monteiro, 1992). As populações indígenas que sobreviveram ao longo processo de genocídio iniciado com a invasão européia na América, e mesmo os povos de contato mais recente, que superaram os choques dos primeiros anos de envolvimento com o “mundo do branco”, têm apresentado nas últimas décadas uma taxa de crescimento maior do que as da população brasileira. Por outro lado, povos tidos como extintos reaparecem, como os Arara do rio Ji-Paraná em Rondônia, abandonando o disfarce caboclo e assumindo sua face indígena, sempre que condições mais favoráveis se configurem. Décadas

(às vezes séculos, como foi o caso dos Guarani e muitos outros) de proselitismo religioso e outras pressões de cunho material e ideológico deixam suas marcas, mas parecem não anular a especificidade histórica e sócio-cultural de povos tidos, até então, como “deculturados”, vítimas irreversíveis de um etnocídio que se pensava absoluto.

Entretanto, a constatação de que as sociedades indígenas podem não estar num estado terminal – de que são povos contemporâneos, companheiros do passado no presente e possivelmente parceiros no futuro –, não significa que os processos sócio-econômicos e políticos antiindígenas não continuem predominantes, podendo levar à reversão destas possibilidades. Não se pode esquecer que estes processos, freqüentemente, tendem a reproduzir a barbárie genocida – constante histórica das relações da sociedade nacional com as sociedades indígenas do Brasil, a exemplo do que ocorre atualmente com os Yanomami e vários outros povos.

O Estado e os governos jamais reconheceram a realidade histórica, pluricultural e multiétnica da sociedade brasileira. As sociedades indígenas são vistas como um problema de segurança nacional, encaradas pela política indigenista oficial como um entrave ao progresso. A legislação brasileira tem se inspirado em conceitos fortemente “assimilacionistas”, embasando políticas indigenistas de cunho “integracionista” que, levadas a efeito pelo órgão oficial de proteção e assistência aos povos indígenas e articuladas aos projetos de “desenvolvimento” nacional e regionais, têm colocado em último plano os direitos e interesses das populações que se propõem a “proteger”.

Exemplo disso, é a legislação brasileira anterior à Constituição de 1988, mas ainda vigente, como Estatuto do Índio – lei 6.001 de 19/12/73 – que apesar de conter aspectos positivos como a garantia de posse e usufruto permanente das terras habitadas pelos índios, mantém a intenção explícita de assimilá-los à população brasileira como cidadãos sem identidade étnica específica. Enquanto “ainda não integrados à comunhão nacional” (na medida em que mantêm seus usos e costumes tradicionais) são considerados relativamente incapazes, tutelados e objetos de direitos especiais – mas sem os direitos plenos de cidadania. E quando considerados já “integrados à comunhão nacional” (os que dominam e praticam os usos e costumes da sociedade brasileira) arriscam-se a perder seus direitos como grupos étnicos (inclusive o de posse e usufruto de seus territórios) em troca dos direitos individuais de cidadania.

Essa intenção já foi reforçada inúmeras vezes pelo Governo Federal através de medidas (portarias da Funai, projetos de lei, etc.) que nos últimos anos têm procurado legalizar a emancipação de comunidades indígenas já integradas. Tal intento só não se efetivou pelo firme e combativo posicionamento das comunidades e organi-

zações indígenas, entidades indigenistas da sociedade civil, antropólogos e juristas.

As lutas indígenas e pró-indígenas, porém, ainda que fundamentais para criar e manter um espaço de legitimidade para as sociedades nativas, ocorrem nos limites de um campo social e simbólico hegemonicamente definidos por uma ideologia e prática colonialistas. No plano político-ideológico, essa hegemonia tem implicado um processo permanente de apagamento das especificidades tribais e de seu encaixe em estereótipos produzidos pelos interesses e perspectivas dos agentes relacionais (Funai, indigenistas, antropólogos). Estes agentes constituem o campo social indigenista, produzindo "sentidos-suporte" de perspectivas contraditórias no imaginário nacional, base de legitimação das políticas sociais, entre elas a indigenista. Isto é, as lutas em torno da questão indígena se processam tendo como eixo simbólico uma disputa pela legitimação de uma imagem do índio, que melhor sirva de "argumento" à luta de posições entre os componentes desse campo. Nesse âmbito, ocorre uma permanente reelaboração de sua imagem como "objeto-pretexo" de variados interesses e perspectivas, que espelham as contradições e os grupos em conflito de nossa sociedade.

A questão indígena ocupa um espaço secundário no Brasil, submetendo-se a outros vetores dinâmicos, políticos e econômicos, e a outros eixos temáticos, como a questão agrária, questões estratégicas de fronteiras, desenvolvimento econômico, questões ecológicas, etc. Sua localização no contexto social mais amplo, implica que a definição, no centro da qual está a construção da imagem do índio, sempre ocorre submetida à dinâmica dos campos relativos às problemáticas melhor situadas. Em outras palavras, o debate, as políticas e as ações referentes à questão indígena subordinam-se a outros eixos temáticos, como por exemplo a ambiental, dos quais ela aparece como uma extensão ou uma particularidade.

Os povos indígenas participam desse campo social tentando legitimar sua identidade diferenciada e, por meio dela, instituírem-se como sujeitos desse processo de significação. A legitimação social dos significados tem consequências importantes, pois, uma vez instituídos, os sentidos continuam a produzir efeitos (Orlandi, 1990:137). Isto é, tornam-se uma "realidade verdadeira", exigindo e orientando uma prática social e política consoante sua definição legitimada.

Hoje o significado do índio, o argumento do índio, submete-se a uma redefinição de sua significação por referência aos argumentos da "pobreza" e do "desenvolvimento econômico". Este duplo argumento contemporâneo, apresentado em inúmeras variantes, justifica sob a denominação de "questão social", o estímulo à invasão de terras indígenas por qualquer frente de expansão da sociedade

nacional que se pretenda produtora de riquezas, ou amenizadora da pobreza, como o garimpo, a mineração, a pecuária, os projetos de colonização, de geração de energia e outros. Na realidade, o processo histórico de produção da pobreza e da desigualdade é apagado e o índio é visualizado como um entrave arcaico ao crescimento econômico, que erradicaria a pobreza, realizando a justiça social. Ou ainda, o índio passa a ser visto como uma espécie de latifundiário improdutivo, ignorante, indolente e desqualificado, injustificadamente detentor da posse de vastas extensões de terra, que, se abertas ao trabalho produtivo, supostamente resolveriam a questão da pobreza e do desenvolvimento. Na visão colonialista, a penúria indígena constitui a prova empírica de sua incapacidade sócio-cultural para se autogerir e a necessidade e inevitabilidade de sua extinção física, se persistir na manutenção de seu modo de vida e cultural, se adotar o modo de vida do brasileiro.

Na outra ponta do espectro de projeções sobre o índio arma-se um outro laço, constituído pelas pressões para que os povos indígenas mimetizem-se na imagem do "índio bom", vestindo os atributos e modos idealizados de um personagem misto de "o bom selvagem", com o cidadão ocidental exemplar, progressista e/ou cristão. Deve ser então trabalhador, produtivo, avesso à violência, pleno de cuidados e bons sentimentos pelo próximo (o índio é o exemplo do comunismo primitivo ou o verdadeiro cristão), defensor primevo da natureza (são os únicos povos verdadeiramente ecológicos).

Embora suas características sócio-culturais possam dar suporte à aproximação de tais modelos, a "identificação" proposta é a negação de sua fisionomia própria, histórica e cultural. Na medida em que não considera as definições indígenas e não valida suas perspectivas histórico-culturais, essa identificação também os constitui como objetos, negando-lhes a legitimidade enquanto sujeitos. Daí, a existência de outros eixos temáticos que inserem a questão indígena, subordinando-a: a preservação da natureza, a idéia de desenvolvimento sustentado e um sem número de perspectivas críticas relativas ao Estado, ao capitalismo, à sociedade de consumo, etc.

O fato de os povos indígenas não se moldarem exatamente aos modelos idealizados, faz com que os índios efetivamente existentes sejam vistos com desdém e irritação, além de uma ponta de acusação, algumas vezes até mesmo por parte de seus próprios defensores. Isto é, passam a ser vistos como "não-índios", ou índios "descaracterizados", "deculturados", "vendidos", a ponto de não merecerem o esforço que se faz por eles.

É nesse lado do espectro de projeções que se enraíza a noção da necessidade da preservação da cultura dos povos indígenas, vista como um elenco de traços culturais

crystalizados e sem dinamismo, folclorizados. Na verdade, esse espectro de projeções seria melhor visualizado como um círculo vicioso, um sistema ideológico, já que as duas pontas se interfecundam na exigência de uma cultura autêntica, legitimada a partir de modelos e variantes conceituais de uma antropologia ultrapassada, como critério para a legitimação das sociedades indígenas.

CULTURA E IDENTIDADE ÉTNICA

As sociedades indígenas, por sua vez, aprendem a ser como o colonizador para poder negá-lo, afirmando-se singulares. A tradição ancestral, remodelada, politiza-se, exercendo um papel central como princípio gerador e estruturador das práticas e representações de um universo sócio-cultural reordenado sob o signo da identidade étnica, isto é, num contexto social marcado pelo conflito e oposição.

Numa relação simbiótica apropriam-se ou são obrigadas a utilizar certas formulações de problemas, conjuntos simbólicos políticos-ideológicos produzidos externamente, já que suas noções, culturalmente fundamentadas, não são sequer compreendidas ou consideradas válidas no âmbito do sistema mais amplo que as incorpora.

Um exemplo bastante atual desse processo é visível nos debates ambientalistas sobre desenvolvimento sustentado, cujo discurso é apropriado pelos índios e seus aliados indigenistas: um pé na tradição de preservação ecológica, imanente a suas práticas sócio-culturais; outro pé nas elaborações desse novo "autoritarismo benéfico", que acaba por responsabilizá-los quase que exclusivamente – no caso da política ambiental vigente no Brasil – pela preservação da fauna e flora do país, mas que confere um grau maior de legitimidade a seu modo de vida.

Na relação de enfrentamento com os invasores, os índios são forçados, portanto, a utilizarem-se do discurso cultural dominante, como forma necessária de comunicação, sem deixar de ancorá-lo em símbolos tradicionais, como estratégia para definir diacrítica e politicamente seu lugar e suas prerrogativas no sistema do qual fazem parte. Entretanto, não se pode reduzir o contexto étnico-cultural apenas à uma estratégia de defesa de interesses político-econômicos ou à disputa por recursos escassos – insuficiência analítica que marca enfoques atuais sobre o tema, desenvolvidos na esteira dos trabalhos de Barth (1969).

A concepção do grupo étnico como um tipo de organização e o enfoque de suas relações e representações por meio do critério-chave de sua participação num "sistema" de unidades étnicas distintas (Barth, 1969; Oliveira, 1976), superou as limitações do "objetivismo" culturalista, abrindo novos horizontes de investigação. Essa postura, entretanto, tem levado a um tipo de formulação que reduz a

cultura apenas a um reservatório de traços, a um porão, em que traços culturais isolados seriam escolhidos por sua adequação à função estratégica de marcar uma identidade étnica por contraste, que, por sua vez, executaria a função de legitimar o acesso de um grupo às fontes de recursos que disputam com grupos rivais. Nessa linha, a cultura arrisca-se a ser encarada como um folclórico *bricolage* utilitário, regido por uma lógica publicitária de disputa de espaços políticos e econômicos num mercado capitalista.

O que se mostra como símbolo de identidade étnica, o conjunto de traços contrastantes, diacríticos em relação à configuração dominante, é apenas a ponta do iceberg, fruto de um contexto político de dominação, no qual só se tornam visíveis a reorganização e retenção de traços culturais "possíveis". Isto é, aqueles que não se opõem frontalmente aos legitimados pelo discurso dominante. A especificidade de uma cultura, porém, é dada pela particularidade de uma visão de mundo, por uma cosmogonia própria, pela existência de um território existencial singularizado (Guattari, 1986), configurado por uma lógica de ação e de emoção que, num contexto de dominação, vive muitas de suas facetas na clandestinidade, ao abrigo da apropriação ou da repressão do sistema dominante.

Estes esquemas culturais dotados de grande permanência são engendrados historicamente, num certo meio natural e social, constituindo-se em princípios orientadores das práticas sociais e, conforme descreve Bourdieu (1983: 60-61), "produzem hábitos, sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador de práticas e representações que podem ser objetivamente "reguladas" e "regulares" sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los, e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente."

Se por um lado as práticas e o sentido a elas atribuído são resultantes de esquemas culturais preexistentes, não é menos verdadeiro que os significados também são reavaliados quando realizados na prática, abrindo-se um espaço delimitado por estes contrários, no qual os sujeitos históricos reproduzem criativa e dialeticamente sua cultura e sua história, por meio de processos de reavaliação funcional de categorias (Sahlins, 1990:10). Nessa perspectiva, os povos submetidos às pressões da expansão capitalista sofrem mudanças radicais, induzidas por forças externas, mas sempre orquestradas de modo nativo. Em outras palavras, a vida social sofre adequações gradativas, em grande parte não planejadas, mas sempre criativas, em relação às imposições decorrentes dos laços com o mercado e à ininter-

rupta luta política de preservação do território tribal e de seus recursos naturais.

A “orquestração nativa”, entretanto, encontra o limite de suas possibilidades de expansão não só no grau de competência do pensamento mítico para a interpretação histórica, na sua capacidade de transformação coerente e na incorporação de novos significados, mas, fundamentalmente, no espaço de autonomia política e econômica que consiga manter no contexto de envolvimento pela sociedade mais abrangente.

No Brasil, os povos que lograram sobreviver ao genocídio e espoliação típicos da primeira fase de contato com a sociedade nacional e que têm conseguido manter um território minimamente adequado à manutenção de seu modo de vida, tendem a reconstruir sua estrutura sócio-cultural, recriando os laços de continuidade com seu passado, mas já num contexto de reduzida autonomia política e econômica, forçados a se “reinventarem” numa velocidade vertiginosa, desencadeando processos de reordenação sócio-cultural extremamente contraditórios e ambíguos.

De um lado, estabelecem laços permanentes de articulação e dependência com o mercado, de outro, tornam-se dependentes tanto da proteção do Estado (demarcação e garantia de territórios, atendimento à saúde, projetos de desenvolvimento econômico, etc.) quanto de entidades indígenas civis e agências de outra ordem, com as quais podem conjuntamente estabelecer alianças.

CAMPO DE INTERMEDIÇÃO

Os povos indígenas reproduzem suas sociedades e culturas num campo social – o campo de intermediação – que “compatibiliza” as relações entre as sociedades indígenas e a nacional. Este campo, marcado por relações de conflito e por visões de mundo contraditórias e excludentes, é constituído pela interpenetração das dinâmicas da sociedade indígena e da sociedade envolvente, mas seu núcleo nervoso são as relações que os índios estabelecem com agentes e entidades indígenas.

Definitivamente articuladas e dependentes, as dinâmicas “internas” só se reproduzem como parte de um sistema de relações, ampliado por novos parceiros e processos, que se constitui como campo social unitário.³ Nesse espaço social de relações objetivas, torna-se impossível distinguir sociologicamente as dinâmicas internas à vida tribal das externas. Mas suas distinções se mantêm no terreno da história cultural e da política, configurando uma luta de resistência de um sujeito histórico reduzido à subordinação, que se redefine na perspectiva de defesa de sua existência como povo singular.

Do ponto de vista dos processos de reordenação sócio-cultural, o espaço social estruturado por relações sistemá-

ticas, constituído pela interpenetração da sociedade indígena e da sociedade envolvente, tem seu núcleo nervoso e dinamizador nas relações que os índios estabelecem com agentes e entidades indígenas. Estas relações caracterizam esse campo social como um “campo de intermediação” de práticas, de reivindicações, de conhecimentos, de ideologias e de quadros interpretativos, no qual “as relações objetivas entre as posições ocupadas pelos agentes determinam a forma de tais interações” (Bourdieu, 1989: 66).⁴

A formação do campo de intermediação significa também a interpenetração de duas chaves diversas de leitura da realidade. O registro “tradicional” representado pelos mitos e pela harmonização da vida cotidiana com os ritmos e ciclos naturais. E um segundo registro, moderno, representado pelo cálculo futuro, pela racionalidade do mercado, pelo tempo cronológico, conectado aos ritmos induzidos pelas relações sociais de produção vigentes na sociedade envolvente. No interior das sociedades indígenas essa interpenetração corporifica-se em novas divisões sociais, engendradas por atividades que sustentam novos papéis e perspectivas sociais.

Nesse campo, apesar das intenções e das disposições subjetivas dos agentes, prevalece a lógica dos discursos institucionais, incorporados como visão de mundo e impregnados por perspectivas que diferem ou se contrapõem às dos índios em muitos aspectos. A atuação dos indígenas, missionários e mesmo dos antropólogos, obedece à lógica de interesses objetivos, de ordem institucional e política, nascidos dos confrontos e das alianças que se estabelecem no campo de intermediação.

Mais ainda, cada uma das agências participantes do campo de intermediação é guiada por uma ótica específica, ancorada numa imagem do índio que corresponde a uma perspectiva, ainda que longínqua e não explícita, de uma humanidade idealizada. Parece mesmo haver um laivo messiânico na atuação indígenista que projeta na figura do índio o exemplo ou o instrumento de sua realização.

A permanência em posição vantajosa nesse campo social é vital para esses agentes. A longo prazo, a garantia de permanência é o apoio e a aceitação dos índios, condição que carrega ambigüidades e contradições.

A rigor, mesmo para os institutos de pesquisa e entidades indígenas não-governamentais que participam desse campo social, o consentimento dos índios em relação à sua presença é a garantia de sua perenidade institucional, possibilitada pelas verbas nacionais ou internacionais que subvencionam os projetos de apoio às populações indígenas e ao meio ambiente.

Atualmente, o discurso de apoio à autonomia indígena parece ter se tornado hegemônico entre as agências indígenas e antropólogos. Em termos práticos, isso significaria um trabalho de auxílio aos índios para que co-

nheçam os mecanismos de funcionamento de nossa sociedade, para que criem estratégias econômicas, políticas e sociais adequadas a seus interesses, até o ponto de tornar dispensável a própria presença indigenista. Porém, na lógica política do campo, esse ponto jamais é alcançado. O abandono do campo, sem que as outras agências ou instâncias da sociedade envolvente também saiam, significaria deixar os índios a mercê de outras forças, por definição superiores a eles, que os afastariam de seu verdadeiro ser, definido conforme a visão particular de cada agência.

Por isso, as agências de intermediação atuam no sentido de se tornarem indispensáveis, concentrando o poder de acesso a certos recursos que legitimam a necessidade de sua presença.

No jogo político que se estabelece, os índios são, muitas vezes, usados como massa de manobra e induzidos por promessas paternalistas, mas em geral acabam atendidos em algumas de suas reivindicações. No entanto, este é um terreno escorregadio, no qual se desenrola um jogo ambivalente de resistência e cooptação das lideranças indígenas, muitas das quais passam a desenvolver uma atuação que oscila entre a fidelidade a seu próprio povo e ao movimento indígena, e o apego aos valores tribais, de um lado, e a atração pelo mundo do branco, de outro.

Os índios, a exemplo do que ocorre entre os Rikbaktsa, passam a cobrar uma coerência com as intenções da ideologia indigenista (cultura indígena, apoio às suas reivindicações, etc.) pelos agentes de intermediação. Como forma de constrangerem os pesquisadores a esforços renovados na direção de seus interesses de momento, incorporaram a crítica missionária e sertanista sobre os antropólogos de que a intenção deles é apenas sugar os índios para ganhar importância e dinheiro na sua própria sociedade. Assim como utilizam críticas de etnocídio via catequese, dirigidas aos missionários, e críticas de corrupção e de representação de interesses antiindígenas dirigidas à Funai como forma de pressionar moralmente seus representantes a uma atuação positiva no âmbito de seus interesses. É claro que esse não é apenas um jogo simbólico: as críticas (em geral bem fundamentadas) – seu uso político e o discurso ideológico na qual se inserem – são elementos constitutivos de forças vivas, também materiais, que caracterizam uma situação histórica definida.

DINÂMICAS

A despeito de suas especificidades, a luta das agências pela entrada, permanência e hegemonia no campo de intermediação, impõem certas características comuns à sua atuação. Todas devem desenvolver um trabalho ideológico para convencer os índios de que seus interesses e inimigos são comuns. Devem apoiar e em certa medida satisfa-

zer as reivindicações indígenas. Porém, apóiam os povos indígenas apenas no que lhes parece legítimo e de acordo com sua imagem de índio, impondo, portanto, certas restrições ao modo de ser ou de querer ser das populações indígenas. Nessa medida, jogam um papel ativo no fortalecimento interno de grupos com os quais se aliam e no enfraquecimento político dos grupos rivais.

As sociedades indígenas, por mais homogêneas que sejam culturalmente, apresentam significativas divisões internas derivadas das posições diferenciais dos grupos que as formam e do jogo político interno por prestígio, influência e poder. Elas não costumam apresentar instituições exclusivamente políticas, podendo ser caracterizadas como sociedades de “poder difuso”,⁵ o qual se exerce muito mais associado à determinadas conjunturas do que por meio de instituições especializadas e papéis sociais específicos.

Por sua vez, as necessidades decorrentes da situação de contato regular impõem novas atividades, novos esquemas de organização e novos papéis sociais, sobrepondo-se e imbricando-se às formas indígenas de organização social. O controle objetivo dos equipamentos, das técnicas, das novas formas de organização, dos conhecimentos e dos mecanismos que norteiam as relações com o mercado e com o Estado acabam resultando na ascendência das agências de intermediação indigenista sobre os povos indígenas e no poder de interferência e manipulação no interior de suas sociedades. Estas passam a ser componente importante das dinâmicas de reprodução social, introduzindo outras clivagens organizativas e políticas.

Por tudo isso, quando se trata de impor decisões ou legitimar relações, a situação tende a se configurar difusa e complexa no interior das sociedades indígenas. Além da alternância conjuntural da valorização de princípios organizacionais tradicionais, como o das classes de idade, das divisões em clãs, das metades exogâmicas ou das chefias de aldeia, novas clivagens e outras divisões entram em cena, sobrepondo-se às anteriores e obscurecendo suas hierarquias.

Empiricamente, o processo político interno é mediado e conduzido por meio da comunicação oral entre os indivíduos. Todos os acontecimentos são diariamente comentados e interpretados de muitas maneiras por quase todas as pessoas, infundindo a noção e a sensação de participação no coletivo e nos acontecimentos que o recriam sem cessar. A opinião pública define e atribui sentido aos comportamentos individuais, funcionando como a quase única forma de coação e harmonização interna dos interesses conflitantes. Neste plano, da “fofoca” e do mexerico, é que as divergências e tensões inerentes ao jogo de interesses se expressam, definindo a cada momento o peso e a importância relativos dos indivíduos e dos grupos.

É o processo contínuo de produção de versões e avaliações dos comportamentos e acontecimentos que, na maior parte do tempo, mantém a dinâmica permanente de acomodações e reacomodações em níveis suportáveis de tensão e orientada pelas interpretações hegemônicas. Quando a hegemonia não se estabelece ou não é aceita a tensão sobe e desencadeia ações que tendem a alterar o quadro estabelecido. Uma família pode mudar-se para outra aldeia, mais perto de seus parentes de clã, ou, por vezes, podem ocorrer soluções violentas, desencadeando a desordem social.

A participação dos indigenistas se dá através da inculcação de idéias e versões sobre os acontecimentos, difundidas em conversas reiterativas com pessoas chave em cada aldeia, em reuniões periódicas e em propostas de ação. Nessa participação ativa na rede de comunicação interna, utilizam sua influência no equilíbrio relacional das facções internas, apoiando ora uma ou outra interpretação ou avaliação. Muitas vezes, os indigenistas contribuem com versões próprias que são incorporadas por facções internas, favorecendo-as em detrimento de outras.

A dinâmica da sociedade envolvente imprime velocidade vertiginosa aos acontecimentos. Por vezes os agentes de intermediação aceleram a comunicação interna elevando a tensão em níveis que desencadeiam ações radicais, forçando decisões e definições ainda não amadurecidas no ritmo indígena, de modo a facilitar que a comunidade aceite soluções e encaminhamentos definidos pelos indigenistas. Sem o amadurecimento interno de tais linhas de ação o controle de seu desenvolvimento continua externo à vontade e à compreensão da comunidade, dando continuidade às relações de dependência e subordinação que mantém com os agentes externos.

A participação dos índios no campo de intermediação assume, nos últimos anos, outra configuração. Gradativamente os papéis desempenhados pelos missionários e irmãos religiosos ou por indigenistas leigos no atendimento à saúde, na alfabetização e em serviços variados passam a ser exercidos, em boa parte, pelos próprios índios, ainda que dependentes dos missionários ou de outros agentes para esse exercício, em termos do acesso a verbas e equipamentos e da incorporação dos conhecimentos e das técnicas necessárias para as novas funções sociais.

Paralelamente, as lideranças que emergem no contato contracenam mais sistematicamente no "grande mundo dos brancos". Através das inúmeras viagens para fora da área, entram em contato com outras agências da sociedade nacional e com representantes de outros povos indígenas. A estadia em hotéis, o usufruto do conforto urbano, o contato com líderes indígenas, com o trânsito rotineiro das grandes cidades e o apelo lúdico, proporcionado por formas de consumo e dinâmicas sociais mais diversificadas, promovem a incorporação de novos gostos, um acréscimo da auto-

importância individual e desenvolvem ambições pessoais de acesso a novos papéis baseados nesse contexto de representação externa.

Essas influências, associadas à insegurança quanto ao rumo dos acontecimentos, aumentam a instabilidade das relações pessoais no cotidiano das aldeias. As demandas externas e as respostas que estas requerem subordinam muitas das atividades rotineiras. Elas parecem introduzir o segundo registro de forma preponderante, obscurecendo as formas usuais de tomada de decisões e de organização das atividades.

De forma concorrente e complementar, convivem imbricados e conflitantes as divisões de clãs, a exogamia de metades, o sistema de camadas de idade, os velhos e a nova geração, as chefias de aldeia e os novos papéis sociais. Novas organizações como, por exemplo, de professores indígenas ou de cargos de representação externa, ocupados por homens mais jovens, contrapõem-se à hierarquia das camadas de idade, atribuindo novos *status* a uma geração mais nova. Organizações como as de agentes de saúde que, entre os Rikbaktsa, agregam majoritariamente mulheres, possibilitam-lhes *status* mais elevados. E os que se incumbem de serviços especializados como o de marceneiro, piloto de voadeira, motorista de caminhão, operador de moto-serra, operador de rádio transmissor-receptor, mecânico e outros, beneficiam-se de seu prestígio.

São essas características que permitem às agências o estabelecimento de alianças conjunturais, alternadas, com parcelas rivais dessas lideranças, sempre que estas harmonizem sua atuação com os propósitos das agências. O peso extra, proporcionado pelo apoio "externo", garante sua proeminência na conjuntura em andamento e o papel desempenhado pela agência de intermediação nas políticas internas garante-lhe uma hegemonia contínua (mas nunca total) nos processos de reordenação sócio-cultural. As agências parecem acreditar serem um apoio necessário para manter alguma hierarquia e ordem no grupo; para propiciar a coesão do conjunto que poderia perigosamente se fracionar, afetado pelas turbulências do campo de intermediação. Muitas vezes as agências tornam-se mais do que o fiel da balança das questões internas: são elementos que introduzem um discurso imposto pelas relações de poder, que se torna o único capaz de legitimar práticas. Daí o domínio desse discurso ser fundamental.

Os índios, por outro lado, passam a usar, na perseguição de objetivos de significação interna, toda a influência e prestígio advindos do acesso ou controle de bens e poderes possibilitados pelo apoio dos agentes externos. Assim, ao mesmo tempo em que as agências passam a participar do jogo político interno perseguindo o apoio indígena, estes utilizam as agências na luta por seus objetivos que representam os interesses de grupos no embate políti-

co interno e do conjunto do povo em face da sociedade nacional.

É dessa maneira que as conjunturas políticas internas processam-se articuladas com as externas. Processo paralelo ocorre no quadro das relações com o mercado, no qual as atividades econômicas remodelam-se alterando, em parte, o ritmo, o significado e as formas de cooperação no trabalho e nas atividades cotidianas.

MUDANÇA E TRADIÇÃO

O processo de alargamento do mundo tribal tende a minar o poder dos líderes mais velhos, já que seu saber costuma circunscrever-se ao terreno da tradição. Por outro lado, as ameaças globais inerentes à expansão da sociedade envolvente sobre os povos indígenas impõe a revalorização do tradicional como critério de legitimação de seus direitos históricos na qualidade de sociedades culturalmente diferenciadas. Se numa primeira fase subvertem-se as hierarquias costumeiras, na seqüência dos processos de reordenação sócio-cultural o desempenho das novas atividades tem se submetido ao crivo da tradição. Além da competência técnica na atividade em pauta, os requisitos para ocupar cargos de responsabilidade passam a ser o grau de conhecimento que os candidatos tenham da cultura tradicional. Isto é, seu nível de iniciação no processo tradicional de formação da pessoa na sociedade da qual faz parte, o que garante aos mais velhos o controle das escolhas.

Passa a haver um aprofundamento do processo de revalorização dos mais velhos e dos conhecimentos tradicionais, que se tornaram imprescindíveis para a legitimação social de todos os indivíduos. As disputas de prestígio e influência transferem-se cada vez mais para o campo das práticas tradicionais e as novas gerações parecem redobrar o interesse no aprendizado dos cantos, danças e ritos.

Porém, a tradição também passa a se manifestar por meio das novas formas de organização incorporadas ao cotidiano indígena, às quais ela empresta seu discurso. As decisões que afetam a comunidade, ainda que alcançadas pelos os canais informais usuais, são referendadas em reuniões públicas no estilo dos brancos. Por sua vez, os discursos e práticas tradicionais adquirem outros sentidos, que ultrapassam a dinâmica social interior, projetando-se como ideologia política no terreno das relações com a sociedade envolvente.

A tradição enraizada e revalorizada, sem deixar de ser leme, constitui-se numa alavanca para impulsionar as variadas tentativas de implementação e legitimação de uma ordem social, ainda nebulosamente visível, possibilitada e forçada por relações, conceitos e produtos da sociedade nacional, que possa realizar a singularidade de seu universo sócio-cultural de forma inédita.

Por sua vez, a política tradicional desenvolvida nos microespaços do cotidiano dos grupos domésticos encontra-se submetida à influência do campo mais amplo de relações sociais. Nas sociedades indígenas, a retomada da tradição, aparenta ser um movimento conservador e restaurador da ordem interna. Porém, na medida em que a dinâmica social só se reproduz no âmbito das relações do campo de intermediação, a volta à tradição manifesta-se também como resistência política à dominação da sociedade envolvente. A valorização da especificidade cultural é a afirmação da sociedade indígena como sujeito histórico, e constitui a evidência legitimadora de seus direitos como povo.

A resistência tradicional mostra-se, portanto, como um processo crescente de conscientização dos registros de funcionamento de nossa sociedade, os quais, imbricados nas práticas cotidianas, promovem uma reelaboração política da auto-imagem indígena como identidade étnica.

O QUE ESTÁ EM JOGO

Os povos indígenas, num processo extremamente contraditório, ambíguo e diferenciado em cada grupo e região, à medida em que estabelecem contatos regulares com a sociedade nacional, têm passado a interferir mais ativamente no processo sócio-político do campo de intermediação. Num movimento que se expande e se adensa, alguns povos indígenas vêm fundando entidades e associações, elaborando projetos (econômicos, educacionais, políticos), participando do mercado como produtores e consumidores, tornando-se eleitores e políticos, ocupando cargos públicos, participando da máquina estatal.

Paralelamente, as novas formas e lógicas de organização, de representação política e de atuação externa estabelecem uma contrapartida, articulada a processos internos de reordenação sócio-cultural, que altera formas e significações tradicionais, introduzindo dinamismo e contradições, até certo ponto, desconhecidos nessas sociedades. A emergência de novas práticas, como a da alfabetização, por exemplo, tende a interferir na política interna, introduzindo a classe dos analfabetos, justamente entre os mais velhos, detentores do saber tradicional e do poder. Novas funções antes inexistentes, como professor nas aldeias, motorista, agente de saúde, chefe de posto da Funai e outras, criam ou alteram hierarquias, introduzindo novos elementos a serem incorporados aos já existentes.

Em função da magnitude e variedade das pressões exercidas pelo cerco invasor, acarretando perda de território, doenças, penúria, desorganização social e outras mazelas, certos povos passam a consentir ou mesmo investir na dilapidação de seu patrimônio por meio da venda indiscriminada de madeira, minério, etc., provocando ou acentuando

ando a dissolução de sistemas de relações sociais baseados na reciprocidade, instituindo novas hierarquias e desigualdades. Tudo isso, contraditoriamente, na perseguição de sua sobrevivência e autonomia, lutando pelo reconhecimento de sua alteridade e reivindicando o direito histórico de existir como sociedade com poder de decisão sobre os próprios destinos.

A emergência e a visibilidade que passaram a ter as organizações e os movimentos indígenas (e indigenistas) no Brasil e no mundo, nos últimos anos, evidenciam esse fenômeno, marco indicativo de transformações importantes na configuração das relações das sociedades indígenas com a sociedade nacional. Hoje, os nativos não se prestam mais a serem meros objetos da curiosidade científica de desinteressados estudiosos da natureza e da sociedade humana. Cobram um engajamento nos seus problemas cruciais ao exigirem respostas imediatas. Os índios desenvolvem uma relação política e econômica pragmática, com os agentes da sociedade mais ampla, e também jogando com os interesses particulares e conflitantes destes agentes. Dessa forma, o campo de intermediação entre a sociedade nacional e as sociedades indígenas é palco de mudanças qualitativas que merecem uma reflexão necessária à reorientação de nossa atuação, quer em nível da pesquisa científica ou da antropologia aplicada – campos indissociáveis da prática etnológica atual.

Do prisma das sociedades indígenas, as contradições, ambigüidades e tensões decorrentes das relações de dependência e subordinação com a sociedade envolvente permanecem atuantes, assim como ainda prevalecem na região e no país os interesses antiindígenas, exigindo um permanente esforço de resistência, de luta política e de reelaboração de suas formas de reprodução sócio-cultural.

Até agora foram capazes, apesar da enormidade dos desafios que têm enfrentado. Resta saber se as imposições da sociedade nacional lhes permitirá conservar o espaço de manobra. Se nesse contexto de pressões esmagadoras, em que as relações internas subordinam-se cada vez mais aos processos definidos no exterior, os povos indígenas conseguirão resistir às forças da dissolução e formular novas formas de sociabilidade, conectadas com sua história e cultura singulares.

Indissolúvelmente ligadas e dependentes dos processos econômicos e políticos da sociedade brasileira, essas questões interessam não só aos povos indígenas.

De um lado, o conhecimento dos processos naturais e as práticas de manejo adaptadas às florestas tropicais desenvolvidas por estes povos, por meio da observação e experimentação, cujos resultados acumularam-se em milênios de ocupação da região, têm grande interesse para a ciência e para a sociedade. Por outro, o estilo de vida cooperativo, baseado no desenvolvimento de mecanismos

políticos e psicológicos de estabilidade social, colocam questões fundamentais para a humanidade.

Mas a questão crucial, que a atualidade nos coloca de forma cada vez mais incisiva, é se haverá a oportunidade e a possibilidade de a humanidade aventurar-se em culturas singulares no interior do sistema mundial, inventando ao mesmo tempo outros contratos de cidadania.

NOTAS

1. Dados recentes (Cedi/Peti, 1990) indicam um total de 79.135.452 ha de extensão de terras indígenas no país, referentes a 526 áreas diferentes. Desse total estão excluídas as áreas de 79 terras indígenas, em relação às quais nenhuma providência de regularização foi tomada pelo governo. Das 526 áreas assinaladas, apenas 136 estão homologadas e apenas 60 regularizadas, numa extensão total de 27.174.993 ha. Todas as outras terras indígenas classificam-se em estágios intermediários do processo de regularização fundiária. A maioria das áreas indígenas, incluindo aquelas com o processo de regularização fundiária completo, estão parcialmente invadidas e vivem conflitos de diversos graus com as frentes de expansão da sociedade nacional.
2. Baseia-se principalmente na pesquisa de campo entre os Rikbaktsa, no Mato Grosso. Mas incorpora também informações retiradas de estudos de campo realizados entre os grupos Iranche, Paresi e Nambiquara, também do Mato Grosso, e dos grupos Arara, Gavião e Pakaa-Nova, de Rondônia.
3. Para Gluckman (1968), as unidades de análise não podem ser pensadas como entidades fechadas ou homogêneas. Nesse sentido, o contato interétnico constitui-se como elemento ordenador e componente da organização social. Ele procura demonstrar, no seu estudo sobre os Zulus, que os brancos e negros da área estudada participam de um único campo social; que o administrador e o chefe tribal participam do mesmo espaço social e compõem um único organismo político, cujas interconexões podem ser captadas através do conceito de campo social.
4. Na análise do campo de produção científica Bourdieu (1983, 1989) procura demonstrar que o "campo" é composto por um sistema de relações objetivas entre posições adquiridas em lutas anteriores. É o espaço de uma luta concorrencial. Para ele, o que está em jogo é sempre o monopólio da autoridade, isto é, da capacidade técnica e do poder social. Naquele "campo", luta-se, enfim, pela capacidade de falar e agir legitimamente, o que guarda uma certa proximidade com a dinâmica do campo de intermediação indigenista.
5. "Pode-se, com razão, falar em governo difuso e numa vida política difusa, subjacente a todas as relações entre pessoas e grupos, que não revelam instituições específicas, nem sequer formas sociais pelas quais ela pode operar, senão diversos dinamismos – de competição, de dominação, de coalizão e oposição" (Balandier, 1969:58).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRUDA, R.S.V. *Os Rikbaktsa: mudança e tradição*. Tese de Doutorado. São Paulo, PUC, 1992.
- BALANDIER, G. *Antropologia Política*. São Paulo, Educ/Difusão Européia do Livro, 1969.
- BARTH, F. (org.). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston, Little Brown & Co, 1969.
- BOURDIEU, P. "Esboço de uma teoria da prática". In: ORTIZ, R. (org.). *Coleção Grandes Cientistas*. São Paulo, Ed. Ática, 1983a.
- _____. "O campo científico". In: ORTIZ, R. (org.). *Coleção Grandes Cientistas*. São Paulo, Ed. Ática, 1983b.
- _____. *O Poder Simbólico*. Lisboa, Difel, 1989.
- GLUCKMAN, M. e DEVONS, E. "Análise de uma situação social na moderna Zululândia". In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo, Globo, 1987.
- GOMES, M.P. *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1988.
- GUATTARI, F. e ROLNIK, S. *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1986.
- MONTEIRO, J.M. "A dança dos números: a população indígena do Brasil desde 1500". *Tempo e Presença*. Centro Ecumênico de Documentação e Informação. Ano 16, n.273, 1994.
- OLIVEIRA, R.C. de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Ed. Pioneira, 1976.
- ORLANDI, E.P. *Terra à Vista. Discurso do Confronto: velho e novo mundo*. São Paulo, Cortez Ed., 1990.
- SAHLINS, M. *Ilhas de História*. São Paulo, Jorge Zahar Editor, 1990.