

Universidade de Lisboa
Instituto de Ciências Sociais



**Escola do Contato: a teoria antropológica nas políticas
públicas indigenistas do Brasil**

Carla Teresa Ventura Ribeiro

Mestrado em Antropologia Social e Cultural

2010

Universidade de Lisboa
Instituto de Ciências Sociais



**Escola do Contato: a teoria antropológica nas políticas
públicas indigenistas do Brasil**

Carla Teresa Ventura Ribeiro

Tese Orientada pela Prof^ª Doutora Susana de Matos Viegas

Mestrado em Antropologia Social e Cultural

2010

Resumo:

Esta dissertação trata dos impactos causados pelas idéias da “escola do contato” ou “escola contatualista” na antropologia no Brasil e nos estudos sobre mudanças socioculturais nas sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul, bem como na articulação entre a teoria antropológica com as políticas públicas indigenistas do Estado brasileiro. Essa articulação é discutida com base na análise de dois processos de demarcação de terra indígena, acompanhada pelo debate que foi levantado na década de 1990, quando foram propostas idéias alternativas ao modelo contatualista para o estudo da história das mudanças socioculturais nessas sociedades.

Palavras Chave: Cultura e história ameríndia; Brasil; América do Sul; Conhecimento americanista.

Abstract:

This dissertation deals with the impacts caused by “school of contact” or “contactual school” which was important in founding Anthropology in Brazil and has been influential on sociocultural changes studies about Lowland South American Indians. This school had a central role in linking anthropology and indigenous public policy in Brazil. This linking is discussed by analysing two demarcation of indigenous land processes, with debate raised in 1990's, when alternative ways to study the history of sociocultural changes these societies have been proposed.

Key words: Amerindian culture and history; Brazil; South American; Americanist Knowledge

Agradecimentos

A Deus, pela oportunidade de conhecer todas as pessoas que de alguma forma contribuíram para que eu chegasse a essa etapa de minha formação acadêmica.

Aos meus pais, que sempre incentivaram os estudos e sem medir esforços me apoiaram na decisão de partir para Lisboa. Ao meu irmão pela amizade, companheirismo e conversas que, mesmo sem querer, transformaram-se em conselhos. Às tias Zilma, Maminha e Maria Augusta que mesmo à distância, demonstravam apoio, carinho e preocupação.

À minha orientadora Prof^a Doutora Susana Viegas pelas reuniões de orientação, que eram verdadeiras aulas, indispensáveis ao meu aprendizado.

Ao Prof. Doutor João Vasconcelos, pelo incentivo inicial na primeira etapa de tutoria do mestrado.

Aos professores do III Curso de Mestrado em Antropologia Social e Cultural pelas aulas e trabalhos essenciais para meus conhecimentos em Antropologia.

Às meninas da Biblioteca do ICS, Elvira, Madalena e Andréia, pela disponibilidade e gentileza. A todas que foram e são parte do Gabinete de Estudos Pós-Graduados pela presteza nos assuntos relacionados ao mestrado.

Às amigas Júlia e Lili, pelo apoio independente das circunstâncias e por serem amigas mais chegadas que irmãs. Às amigas Bianca, Josi e Samara por demonstrar cuidado nos mínimos gestos e pela amizade que não muda, mas cresce, na distância. Ao amigo Felipe pelo carinho e por ser como um irmão.

À Ná e ao Sid, por terem me recebido em sua casa no primeiro mês em Lisboa e por me acolherem sempre. À Kátia, pelas muitas ajudas que me ofereceu em todo esse tempo. À Juliana, pelo companheirismo e por me apresentar àqueles que me acolheram.

Aos colegas de mestrado por compartilharem em sala seus pensamentos e conhecimentos e contribuírem para que eu construísse os meus. À Simone pelas muitas pequenas ajudas que se transformaram em grande incentivo.

Aos amigos Gleici, Gabi, Max e Terêncio, pela amizade que nasceu e cresceu tão forte em tão pouco tempo; não poderia ter encontrado amigos melhores.

A Andréia e Maria Helena Tenório, da Funai, pela gentileza e boa vontade ao viabilizar minhas pesquisas durante os dias em que lá estive.

Índice

Introdução.....	7
Escola Contatualista: articulação entre antropologia e as políticas indigenistas no Brasil.....	13
Antropologia e Políticas Indigenistas do Estado brasileiro.....	23
Política Indigenista no Brasil	24
A Perspectiva do Contato no Processo de Demarcação de Terra.....	27
Demarcação de Terra.....	27
A Demarcação das Terras Indígenas Waiãpi e Zo'é	33
Terra Indígena Waiãpi.....	34
Terra Indígena Zo'é	45
Diferentes períodos na questão de terras indígenas	50
Mudanças e Transformações	52
Cultura e etnicidade	55
Nova Perspectiva	58
Transformações no contexto da Amazônia peruana.....	62
Considerações Finais	75
Bibliografia	79
Anexos	83

Índice de Figuras

Figura 01. Trecho do Parecer final do Processo dos Waiãpi.....	42
Figura 02. Mapa da Terra Indígena Waiãpi.....	44
Figura 03. Mapa da Terra Indígena Zo'é.....	49
Figura 04. Trecho do Relatório sobre os Waiãpi (1978).....	82
Figura 05. Carta dos Waiãpi.....	83

Dedico este trabalho àqueles que sempre priorizaram a minha educação sem medir esforços, meus pais, Josáias e Fátima.

Introdução

A presente dissertação trata do impacto causado pelas idéias da “escola do contato” ou “escola contatualista” na antropologia no Brasil, especificamente no estudo sobre as sociedades das Terras Baixas da América do Sul e, ao mesmo tempo, na articulação da antropologia com as políticas públicas do Estado brasileiro em relação aos índios. A articulação entre as teorias da “escola do contato” e as políticas indigenistas do Estado brasileiro será debatido a partir da análise de dois diferentes processos de demarcação de terra indígena, acompanhada da reflexão sobre as propostas dessa escola sob a ótica da discussão levantada pelas idéias alternativas ao modelo contatualista surgidas na década de 1990.

A “escola do contato” ou “escola contatualista” teve o seu principal período de influência entre os anos de 1930 e 1970. Entre seus principais representantes estão Charles Wagley, Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. O surgimento da escola acontece a partir do interesse pela questão das mudanças socioculturais em sociedades indígenas das Terras Baixas da América do Sul, e o seu nascimento acontece em um cenário marcado pelo surgimento das primeiras iniciativas de políticas indigenistas no Brasil.

O Serviço de Proteção ao Índio (SPI) foi criado inicialmente como Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN) em 1910, como parte do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio. Os grupos indígenas passaram a ser protegidos dos contatos prejudiciais com os “brancos” por um órgão estatal, agindo o Estado como mediador dessas interações entre indígenas e civilizados. Entre o período de sua criação até o final da década de 1940, esse órgão perdeu uma de suas funções iniciais e passou a ser apenas Serviço de Proteção ao Índio, além de ter sido submetido a dois outros Ministérios: em 1934, ao da Guerra e em 1939, ao da Agricultura, o que foi uma confirmação de que a questão do índio estava em muito ligada à questão da colonização, pois se tratava de tornar o índio útil e colaborador da civilização (Lima, 1992). Este é o mesmo período em que Hebert Baldus assina os primeiros estudos no Brasil sobre o tema da “aculturação”.

Os primeiros estudos da escola contatualista centravam-se na análise das conseqüências da interação entre “índios” e “brancos”, por meio de comparações entre diferentes grupos indígenas em diferentes “estágios” de contato com a “civilização”. O objetivo dessas comparações era o de mostrar que as interações e trocas culturais dos índios com o projeto do Estado brasileiro resultariam inevitavelmente na “perda total” da cultura e, conseqüentemente, na destruição do

sistema cultural de determinada sociedade indígena (Schaden, 1969:11). Em outras palavras, a interação entre índios e não índios levaria ao fim das comunidades indígenas.

Nos trabalhos que vieram em seguida, outras idéias foram propostas com relação à aplicação do conceito de “aculturação” e surgiram outros conceitos como o de “assimilação”, na primeira metade do século XX. Predominava a preocupação com a construção da “sociedade nacional” brasileira como nação marcada pela assimilação das sociedades indígenas. A “escola do contato” enxerga a interação índio/não índio como uma relação de imposição de uma cultura sobre a outra, cujo efeito inevitável seria a perda da “indianidade”. O fator histórico nessas análises aparece como uma ferramenta de comparação entre diferentes épocas dentro da história de uma mesma sociedade indígena no intuito de perceber as mudanças ocorridas a partir do contato com o “branco”. As mudanças são relacionadas diretamente ao nível de contato dos índios com a “cultura dominante”. É a presença da “civilização” que desencadeia as mudanças na “cultura de origem” de um grupo indígena. Falar em cultura de origem significa falar, na visão dos contatualistas, das sociedades indígenas na organização em que se encontravam antes do contato com a sociedade nacional. A preocupação com as modificações sofridas pela cultura de origem mostra que tais mudanças, na concepção da escola do contato, tem um sentido de destruição da cultura, e que nesse sentido, portanto, as alterações não fazem parte da “normalidade” da cultura.

Um conceito que em um período mais tardio deu continuidade a esse debate dos anos 1930-1950 foi o de “fricção interétnica” trazido por Roberto Cardoso de Oliveira, na década de 1960 (Cardoso de Oliveira, 1996[1964]). O diferencial desse novo conceito em relação aos estudos anteriores dessa escola, que estavam focados na aculturação, é que acrescenta à discussão da relação entre índios e a “sociedade nacional” uma reflexão de caráter sociológico, em que o termo “fricção” representa e enfatiza os interesses e as forças contraditórias envolvidas na “situação de contato” entre duas sociedades. Essa visão não prevê o desaparecimento da cultura indígena, mas o surgimento de uma nova categoria social, o “caboclo”, representando o índio “transfigurado” pelo contato, um sujeito que vive a ambigüidade da mistura de duas culturas. Esta concepção do contato resulta de uma influência mais marxista, tocando em questões sobre poder e subjugação. Como teremos oportunidade de observar com maior detalhe, ela, no entanto, não deixa de perpetuar a visão anterior, nomeadamente

quando reafirma o caráter destruidor do contato e seu efeito sobre os índios, resultando em “tribos descaracterizadas” (Cardoso de Oliveira, 1996 [1964]: 27).

Na década de 1990 a 2000, surge uma nova perspectiva na antropologia a respeito destas relações entre processos históricos dominadores e as sociedades indígenas. Enquanto os contatualistas associam o contato às mudanças e essas, por sua vez, à destruição da cultura, surgem propostas que enfatizam o caráter transformacional da cultura, centrando-se no conceito de “transformação” (cf. Peter Gow, 2001; Fausto e Heckenberger, 2007). Nesta concepção, as mudanças percebidas fazem parte da própria dinâmica da cultura e, sendo inerentes a ela, têm que ser analisadas também no âmbito da história que precede o contato com os “brancos”. Assim, enquanto os contatualistas acabam por pensar os índios como vítimas de uma história que lhes é exterior, a visão mais recente busca explorar a “ação consciente” dos povos indígenas como sujeitos da história (Monteiro, 1995: 226). O pensamento de Peter Gow (1991; 2001) está entre as idéias que surgem por volta da década de 1990 em oposição àquelas da “escola do contato” e representa aqui a outra linha de pensamento que se desenvolveu sobre os estudos das sociedades das Terras Baixas da América do Sul.

A análise dos contatualistas sobre as sociedades indígenas em interação com os “civilizados” resultou em uma série de propostas de intervenção do Estado, uma maneira de articular suas reflexões sobre o futuro dos índios com as políticas públicas do Brasil. A preocupação com a perda da “cultura de origem” incentivou e alimentou por muito tempo a ação protecionista do Estado, criando sucessivas tensões entre a idéia de proteção que a lei cunhou pela “tutela” e a modernização do Brasil.

A criação do Conselho Nacional de Proteção ao Índio (CNPI) em 1939 abriu espaço para que antropólogos – como Heloísa Alberto Torres, Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e mais tarde Roberto Cardoso de Oliveira - participassem das decisões referentes às políticas indigenistas ao questionar a forma de atuação do órgão e elaborar propostas para as ações do SPI.

Ainda que desde os trabalhos de Baldus, em 1937, haja propostas sobre procedimentos do Estado no controle das relações entre índios e “brancos” que resultam da visão dos contatualistas, a articulação maior entre a análise antropológica e as políticas indigenistas deu-se nas propostas de Darcy Ribeiro, nas décadas de 1940 e 1950. A classificação das sociedades indígenas de Darcy Ribeiro de acordo com o nível de contato com a sociedade nacional é utilizada ainda hoje pela Funai para

identificar os índios como “isolados” ou mesmo os “extintos”, que podem se tornar “ressurgentes” no momento em que “reaparecem” para reivindicar o reconhecimento da identidade étnica e seus direitos sobre a terra (Mendes, 2002:19). Mesmo na mais recente reconfiguração administrativa da Funai, aprovada em 2009, continua-se a diferenciar as unidades e coordenações que compõem o órgão, como é o caso da *Coordenação-Geral de Índios Isolados e Recém Contatados*. O aproveitamento das reflexões antropológicas de Darcy Ribeiro, na década de 1950, nas políticas públicas, marcou a consolidação das relações entre a produção científica e as políticas indigenistas no Brasil.

O pensamento predominante desde a época da criação do SPI era de que a “condição” de índio era um estado transitório devido à inevitável integração à “civilização”. Todas as etapas de atuação do Serviço estavam baseadas no pensamento civilizatório, a começar da fase inicial para atrair os índios por meio da implantação de um Posto de Atração. Um exemplo desse tipo foi o Posto Caramuru-Paraguaçu, criado em 1926, cujo nome é uma referência ao mítico casamento entre a índia Paraguaçu e o português Caramuru, como símbolo da miscigenação. Neste Posto situado no sul da Bahia, dividia-se a área da reserva de cerca de 50.000 hectares entre duas partes administrativamente separadas: ala Paraguaçu para onde eram direcionados os índios “selvagens” para que fossem introduzidos ao processo civilizatório e a ala Caramuru que abrigava os índios provenientes de antigas missões da região (cf. Viegas, 2001:10). Seguindo o princípio assimilacionista das políticas indigenistas, foi proposta na década de 1970, baseado no “decreto da emancipação” (Viegas, 2001; Ramos, 1998), a eliminação de terras indígenas constituídas a partir de Postos de Atração como esse. Partindo do pressuposto de que já se havia cumprido o processo civilizatório, não haveria mais a necessidade de manter os índios em um território reservado, pois poderiam dividir o espaço com a população não indígena.

Um dos reflexos da maneira como as políticas indigenistas refletiam o paradoxo da escola contatualista de protecionismo que “salvaria” os índios da sua extinção e a sua inevitável assimilação, para cumprir o projeto nacional, foi a criação de uma reserva indígena: o Parque Nacional do Xingu. O Parque Indígena do Xingu, que foi criado inicialmente como Parque Nacional, em 1961, e passou a ser Parque Indígena em 1978, com a efetivação do Estatuto do Índio de 1973 (Lima, 1995: 295). O caso do Xingu é marcado por um novo modelo de demarcação de terra indígena. Era uma grande porção de terra, que serviria para preservação natural e proteção aos

índios (Lima, 1992: 168). Embora fosse também um espaço para que os índios se aculturassem paulatinamente, a esse novo modelo de terra indígena estava associada a idéia do direito “imemorial” à terra. O Parque Nacional do Xingu e o Posto de Atração Caramuru-Paraguaçu refletem as idéias por trás das políticas indigenistas de cada época, já que a criação dessas “reservas” indicam as duas forças das políticas indigenistas em parte resultantes das idéias construídas pela escola contatualista. Enquanto o Posto Caramuru-Paraguaçu tinha sua existência limitada ao cumprimento do processo de civilização dos índios, o Parque do Xingu correspondia a porções de terras a serem delimitadas fisicamente para a preservação dos índios que seriam o símbolo da origem da nação brasileira.

A idéia do “ser índio” como algo temporário predominou no Brasil até a Constituição de 1988. Antes disso, “não se era índio, estava-se índio, como uma criança cujo destino inapelável é virar adulto” (Ramos, 1990: 3). Baseado na idéia da efemeridade das sociedades indígenas, o Estatuto do Índio, de 1973, aplica o regime tutelar ao índio que fosse ainda “não integrado à comunhão nacional” por serem considerados “relativamente incapazes”. A constituição de 1988 rompe com essa idéia e marca essa mudança no reconhecimento do “ser índio” não mais como uma situação temporária, mas um estado legítimo e de direito (Ramos, 1990; 1998). A Constituição de 1988 não fala em “tutela” e não trata diretamente da capacidade civil, mas mantém a responsabilidade da União de proteger e respeitar os direitos indígenas, além de reconhecer a legitimidade do índio na reivindicação de seus direitos e interesses (cf. Ramos, 2004; Socioambiental, 2010)¹.

O contexto em que essas mudanças se refletem é o das demarcações de terras indígenas. A Constituição de 1988 define terra indígena como a terra tradicionalmente ocupada pelos índios e a reconhece como entidade sociocultural, não apenas um espaço definido pelas necessidades demográficas e agrícolas (Viegas, 2010). Nesta dissertação, o envolvimento entre “escola do contato” e o Estado brasileiro por meio das intervenções teóricas da antropologia nas políticas públicas será apresentado de forma mais analítica a partir da análise de dois processos de demarcação de terra indígena. Trata-se de dois processos que foram casos estudados pela mesma antropóloga Dominique Gallois e são referentes a dois grupos indígenas localizados

¹ Em 1991, passaram a tramitar pelo Congresso brasileiro propostas de lei para reformulação do Estatuto do Índio, condizente com a mudança trazida na Constituição de 1988. Mas essa tramitação foi interrompida em 1994.

na região Norte do Brasil: os Waiãpi, no Amapá, e os Zo'é, no norte do Pará, datando dos anos, respectivamente, 1980 e 1990. Os processos de demarcação de terra indígena consultados e analisados estão arquivados na Diretoria de Proteção Territorial (DPT) da sede da Funai em Brasília (Brasil). O processo de demarcação dos Waiãpi é mais longo e composto por três volumes, com cerca de 300 páginas cada um, enquanto o processo dos Zo'é tem apenas um volume também de aproximadamente 300 páginas. Fazem parte do arquivo do processo não só os pareceres antropológicos como cartas entre os órgãos públicos envolvidos nos procedimentos, documentos que registram a convocação do grupo responsável pelos estudos antropológicos e ambientais de identificação da terra indígena denominado pela Funai de “grupo de trabalho” (GT), cartas dos índios a reivindicar a demarcação de terras e os mapas que correspondem à proposta de delimitação da terra a ser demarcada.

A diferença de datas entre os dois processos ou mesmo dentro do próprio processo é um dos fatores que permite fazer comparações entre períodos distintos, tendo sempre em vista a questão do impacto da escola do contato na visão da relação dos índios com o Estado, destacando o impacto dos projetos desenvolvimentistas. A análise de que se ocupa esta tese baseia-se principalmente nos pareceres técnicos, tanto os integrais como os resumos do processo que são divulgados no Diário Oficial da União. À análise do parecer técnico, soma-se a leitura de artigos etnográficos desses antropólogos sobre o trabalho realizado junto a esses grupos indígenas.

O desenvolvimento da problematização desta tese faz-se em três capítulos. O primeiro capítulo focaliza-se na “escola contatualista”, no intuito de situar a origem da escola e sublinhar a sua importância na articulação entre teoria antropológica e as próprias políticas públicas no Brasil em relação aos índios. O segundo capítulo será dedicado à análise dos dois processos de demarcação de terra indígena referidos acima, como material de reflexão para debater a relação entre a “escola do contato” e o Estado e a intervenção teórica dessa escola nas políticas indigenistas do Brasil, mesmo em período tardio como a década de 1980-1990.

No último capítulo faz-se uma problematização da problemática da “transformação indígena”, nomeadamente a forma como é percebida pelas propostas trazidas na década de 1990 de repensar as idéias sobre o tema, no sentido de ultrapassar com efetividade a influência da “escola do contato”.

Escola Contatualista: articulação entre antropologia e as políticas indigenistas no Brasil

Num dos mais importantes textos que situa historicamente os estudos etnológicos no Brasil, Egon Schaden considera que o surgimento do interesse científico pelo tema das mudanças socioculturais e pela “aculturação indígena” surgiu no início do século XX, quando nesta altura Paul Ehrenreich² apresentou seus trabalhos sobre índios na América do Sul, em um congresso de americanistas, sobre contatos entre diferentes grupos indígenas e o intercâmbio de elementos culturais, materiais e tradições (cf. Schaden, 1969: 5-10).

No Brasil, foi com Herbet Baldus, em 1937, que o tema da “aculturação” passou a ser o foco nos estudos indígenas. Em seu trabalho, Baldus faz uma comparação das conseqüências da interação de diversos grupos indígenas com os “brancos”, destacando os diferentes estágios do processo de interação ou “contato” dos índios com agentes da “civilização”. Baldus aponta que a cultura nasce de uma combinação de elementos físicos, hereditários e psíquicos com outros fatores morais sendo, portanto, construída por alguma circunstância ou “necessidade” e pelo “indivíduo condutor”- que favorece, ou não, a adoção de elementos culturais provenientes do contato (cf. Schaden, 1969: 10-12). Na visão de Baldus as interações e trocas de traços culturais teriam dois tipos de efeitos possíveis: a “mudança parcial”, que corresponderia à assimilação do “novo” à cultura já existente e desta ao novo sem que ocorresse uma efetiva extinção da cultura de origem; e a “mudança total”, caso em que ocorreria a absorção unilateral desse novo, levando à perda total da cultura de origem e à destruição desse sistema cultural “original”. Para Baldus, seria esse o destino inevitável dos grupos indígenas, no caso de “contato permanente” com os “brancos”. Sabendo que a cultura de origem refere-se à estrutura do “sistema cultural” de uma sociedade indígena antes de entrar em contato com o “branco”, o trabalho de

² De acordo com Schaden, apesar do interesse no Brasil sobre o assunto da aculturação indígena ter surgido apenas nesta altura, já havia aparecido no estudo sobre modificações culturais em comunidades indígenas na América do Sul em 1838, realizado por Karl Philipp Von Martius.

Baldus reflete o sentido das mudanças em sua visão: o caráter descaracterizador e destruidor das mudanças sobre a cultura.

Baldus foi um dos primeiros etnólogos no Brasil a seguir essa linha de pensamento, sendo depois seguido por muitos outros estudiosos da escola do contato. Essa forma de pensar a história das sociedades indígenas e a futura perda total da cultura deu início às primeiras articulações entre a reflexão analítica dessas sociedades e as políticas indigenistas, alimentando o caráter protecionista e desenvolvimentista dos projetos estatais. Posteriormente Baldus propôs alguns procedimentos para o controle das relações entre índios e “civilizados” e alegou a necessidade de uma orientação etnológica na atuação dos missionários assim como do SPI.

Os estudos seguintes, como o que realizou Charles Wagley sobre os Tapirapé, grupo tupi localizado no estado do Tocantins, no norte do Brasil, mostraram a preocupação com as “perdas culturais” sofridas pela sociedade indígena no decorrer do tempo, relacionando tais perdas com o contato entre os índios e a sociedade brasileira. Em *Lágrimas de Boas Vindas*, Charles Wagley relata a “trajetória” dos Tapirapé ao longo dos 35 anos em que os acompanhou. O período mais expressivo e extenso da pesquisa foram os 15 meses em que esteve com esse povo, entre 1939 e 1940. Nessa época, segundo Wagley, os Tapirapé estavam “isolados”, isentos de qualquer influência da sociedade circundante. Depois dessa primeira viagem, Wagley fez outras visitas de poucos dias, como em 1953, e em 1965 permaneceu seis semanas junto aos Tapirapé. A publicação do livro no Brasil aconteceu apenas em 1988, vinte anos após a última visita de Charles Wagley aos Tapirapé.

A partir dessas visitas em diferentes épocas, Wagley faz comparações entre as configurações da sociedade Tapirapé ao longo dos anos de observação. O autor relaciona a intensificação das mudanças ao contato crescente com os “civilizados”, considerando “imitação” a “adoção de costumes brasileiros” pelos Tapirapé.

Entre motivos e contextualizações que o levaram ao Brasil, Wagley fala da influência de um de seus orientadores, Ralph Linton, que estava envolvido com questões teóricas sobre *aculturação*. Esse termo “era, à época, a palavra usada para indicar o impacto do contato permanente da civilização ocidental com os povos primitivos” (Wagley, 1986: 29). O interesse, no entanto, estava nos primeiros dez a quinze anos de contato “entre os povos ocidentais e as supostamente intocadas tribos” e nos aspectos que as comunidades indígenas adotariam ou rejeitariam durante esse

período, já que as observações, mesmo as de antropólogos experientes, tinham início cerca de uma geração após o começo do “processo de aculturação”.

Wagley decidiu buscar um contexto em que pudesse investigar o processo desde o “ponto de partida”, ou seja, em que o processo de “aculturação” não estivesse ainda avançado, e escolheu os Tapirapé. Segundo o autor, a intenção era descrever os Tapirapé antes do contato com a “sociedade nacional”. Mas como não era possível fazer uma descrição exata dessa época, optou por descrever a sociedade como estava entre 1939 e 1940, pois seria não muito depois do primeiro contato e portanto não seriam grandes as diferenças. Além disso, interessou-se também pela rápida adaptação às novas condições causadas pelo avanço da fronteira da “sociedade nacional”.

Segundo Wagley, foi em 1910 que teve fim “o isolamento dos Tapirapé com o mundo exterior”. No ano seguinte, aconteceu a primeira visita de um não indígena a uma aldeia Tapirapé. Em 1923 e 1930 foi registrada por Baldus a presença de missionários protestantes. As visitas se tornavam cada vez mais comuns e já eram esperadas pelos índios Tapirapé, que delas dependiam para a obtenção de presentes. Mas, segundo Wagley, essas visitas não exerceram nenhuma influência na cultura pela ausência de contato verbal e por serem visitas de curta duração.

O retorno de Wagley aconteceu em 1953, no período de “reconstrução” da sociedade e quando os Tapirapé já contavam com a proteção do SPI. A comunidade havia passado por uma depopulação devido à exposição às “doenças do Velho Mundo”, por meio do contato com tribos “infectadas” (Wagley, 1988: 64). Atento às mudanças, Wagley faz uma comparação entre os diferentes períodos. Em seu retorno em 1953, fora o número reduzido de pessoas, percebeu que as mudanças foram poucas, destacando a manutenção da “cultura ancestral como um sistema de regras, ideologia e conceitos abstratos, durante o curto período em que sua sociedade esteve desfeita. Tão logo as condições o permitiram, a sociedade Tapirapé foi recriada segundo as regras abstratas de sua própria cultura” (Wagley, 1988: 65). As comparações são feitas entre as diferentes épocas, considerando os diversos aspectos e elementos da cultura Tapirapé, como cerimônias, organização social e familiar, rituais etc. A atenção de Wagley estava voltada para as “perdas” sofridas pela cultura à medida em que entra em contato com outras sociedades, sendo perceptível a abordagem da sociedade brasileira como dominante e de influência (prejudicial) sobre a comunidade indígena.

O autor começa a analisar as mudanças pela organização do grupo doméstico. Em 1939, os Tapirapé haviam descrito o grupo doméstico como teria sido em 1900. Mas Wagley acredita ser esse apenas um “padrão”, um ideal que nunca existiu na prática, apesar de encontrar em suas notas indicações de que eles tentavam alcançar esse modelo. O “padrão” seria um grupo doméstico formado por várias mulheres ligadas por laços de parentesco, esposos e filhos; sendo o homem estritamente monogâmico. Mas ainda na primeira visita, Wagley aponta que apenas quatro dos sete grupos se aproximavam desse modelo ideal, o que poderia ser justificado pela depopulação sofrida em 1935.

Simplemente não havia população suficiente para tornar operativo o modelo, embora a composição ideal de um grupo doméstico e as maneiras pelas quais seus componentes deviam comportar-se uns em relação aos outros estivessem claras em suas mentes (Wagley, 1988: 111).

Em comparação com os anos anteriores, o autor percebe a diminuição do grupo doméstico, em 1953, passando de um grupo multifamiliar para uma família nuclear. Notou ainda que as casas construídas pelos Tapirapé eram menores e as associou às casas dos sertanejos. “Ao visitar pela primeira vez a Aldeia Nova, na boca do rio Araguaia, notei que as unidades residenciais eram menores e que alguns Tapirapé tinham construído suas casas com adobe ou paredes de taipa, imitando os sertanejos” (Wagley, 1988: 115). Wagley busca nesse exemplo apontar como o contato com outras comunidades, como dos sertanejos, e a presença dos funcionários do SPI acabou por influenciar a organização familiar dos Tapirapé.

Essa mudança da organização social teria trazido ainda outras conseqüências, como a individualização de certas tarefas que em 1939-40 eram executadas em grupo e que passaram a ser quase que inteiramente individuais, sem mais recorrer à ajuda de parentes, como antes. O resultado dessa individualização foi o isolamento da família nuclear Tapirapé, “tornando-se economicamente independente, da mesma forma que a nossa” (Wagley, 1988: 116).

Ainda sobre a organização social, Wagley cita a mudança do papel da “takana”, um espaço que os homens da aldeia utilizavam para tecer cestos, fazer flechas, máscaras e indumentárias a serem utilizadas nas festas. Em 1965, o autor chama a takana de “fábrica de artefatos”, onde os homens produziam objetos destinados à venda. Na produção, os materiais naturais, como o urucu, jenipapo e penas foram trocados por outros industrializados, como tinta e tecidos coloridos.

“Eles se queixavam de que os Karajá os tinham criticado por venderem objetos ‘sagrados’; mas qualquer sentimento de culpa era facilmente superado pela nova fonte de renda” (Wagley, 1988: 127).

Após relatar tantas mudanças, alterações e “perdas” percebidas durante os anos em que acompanhou os Tapirapé, Wagley diz que em 1965 os índios tentavam manter as cerimônias tradicionais. Mas a proximidade com os sertanejos da região levou os Tapirapé a adquirirem novos costumes: organizavam festas aos sábados à noite, com danças ao estilo brasileiro. “São reuniões dançantes ao estilo ocidental [...]. Quase sempre os homens Tapirapé dançavam com mulheres Tapirapé, mas de vez em quando percebiam-se pares mistos arrastando pés no salão” (Wagley, 1988: 211).

No último capítulo do livro, que denomina “A Tragédia dos Índios Brasileiros”, Wagley faz um resumo da história desde a chegada dos europeus à América do Sul até a década de 1970, comentando criticamente a atuação dos órgãos criados para proteção dos índios e os prejuízos do “contato”, mesmo sob a proteção do SPI e, depois, da Funai.

Como um dos representantes da escola do contato, Wagley aplica à história dos Tapirapé o esquema de classificação proposto por Darcy Ribeiro em 1957. Em 1939, quando da primeira visita de Wagley, os Tapirapé estavam já em “contato intermitente” com os “civilizados” e a partir de 1954 encontravam-se já em “contato permanente” com a sociedade brasileira. “O esquema de Darcy Ribeiro, aplicado à história Tapirapé, permite entender melhor os fatores e circunstâncias, às vezes fortuitas, em que qualquer tribo pode incorrer” (Wagley, 1988: 65).

Wagley avalia que os Tapirapé já haviam passado pela fase de “contato intermitente” e superado toda a curiosidade e o medo dos brancos. Acredita, portanto, que continuariam sendo um enclave étnico na sociedade brasileira e no crescimento contínuo do grupo. No entanto afirma que, para isso, a persistência como grupo étnico depende de determinadas condições que envolvem a atuação da Funai e o comportamento dos índios. Em primeiro lugar, a Funai não deve apenas demarcar as terras, mas também garantir que não haja invasão. Em segundo, os Tapirapé devem manter suas regras informais de endogamia. Assim, no caso de casamento entre mulher Tapirapé e um homem de outro grupo indígena ou sertanejo, os homens seriam obrigados a ir para a casa da mulher. “Se as regras de endogamia tribal e residência matrilocal fossem ignoradas, então os Tapirapé seriam assimilados à população brasileira circundante” (Wagley, 1988: 276). Por último, os índios devem

reter elementos da cultura nativa “para conservar uma identidade tribal face à sociedade brasileira” (Wagley, 1988: 276).

Para Wagley é inevitável e natural que alguns Tapirapé, individualmente, deixem a aldeia para se incorporarem à “sociedade dominante”. Enquanto que aqueles que permanecem na aldeia tornam-se “aculturados em relação à sociedade nacional, geográfica e politicamente dominante”. No entanto, diz que a aculturação não resulta necessariamente na assimilação ou total incorporação. “Ao longo de séculos, grupos étnicos têm mantido sua identidade no âmbito de poderosas nações, embora partilhem, em muitos aspectos, da cultura dominante” (Wagley, 1988: 277). Considerando a importância das comunidades indígenas para a humanidade, Wagley finaliza o livro a dizer que a sobrevivência dessas comunidades depende da decisão do “homem civilizado” e da ação das nações que as têm dizimado.

Embora a última visita aos Tapirapé tenha ocorrido em 1965, Wagley comenta criticamente as ações do SPI até sua extinção, a criação da Funai, em 1967, e sua atuação até meados da década de 1970, colocando sugestões de ações, como visto acima. Nesta obra, ao concluí-la, Wagley fala da não obrigatoriedade da assimilação total como resultado do “processo de aculturação”. É neste aspecto que se apresenta o pensamento em concordância com o de Darcy Ribeiro não só na aplicação do sistema classificatório à história da sociedade Tapirapé, mas no momento em que Wagley não enxerga a assimilação total como fim inevitável. Embora Darcy Ribeiro, em suas pesquisas, mantenha o modelo contatualista, para ele a relação com a sociedade nacional resulta mais em uma mistura do que propriamente na extinção da sociedade indígena.

Embora a constatação final apresente diferenças, assim como *Lágrimas de Boas Vindas*, a obra *Os Índios Tenetehara* foi desenvolvida de forma a tentar reconstituir a cultura, neste caso dos Tenetehara – um grupo tupi localizado nos estados do Maranhão e Pará. Como as informações históricas mais antigas não permitiram desenvolver um histórico “dinâmico” das transformações ocorridas no sistema cultural dos Tenetehara, os autores acabaram por enfatizar características mais específicas da cultura. As duas obras seguem o mesmo intuito de um mesmo esquema de abordagem comparativa, que passou a marcar a natureza das obras da escola contatualista a partir dali, marcando “a fase pioneira dos estudos sobre a aculturação indígena” (cf. Schaden, 1969: 15).

Os estudos que Wagley realizou sobre os Tenetehara, mostraram a mesma preocupação com as “perdas culturais”, também baseado em comparações entre diferentes períodos em que o etnólogo esteve com os Tenetehara, além da tentativa de reconstituir a “cultura original” dessa sociedade. No trabalho que realizou sobre o mesmo grupo junto a Eduardo Galvão, os autores acreditavam que duas ou três gerações mais tarde esses índios se tornariam “caboclos”, caso esse processo não fosse interrompido por outras novas influências, embora considerassem que os Tenetehara mantinham uma cultura “essencialmente aborígene” (Galvão e Wagley in Schaden, 1969: 16).

Com o passar dos anos e o desenvolvimento dos estudos de pesquisadores que seguiam o pensamento da escola contatualista, algumas questões eram revistas e novos termos e teorias eram elaborados para tratar do assunto das mudanças. Galvão, por exemplo, mais tarde, alegou que o uso clássico do conceito de aculturação limitaria as pesquisas, já que o conceito presumia o estudo das conseqüências do contato direto e permanente entre grupos de culturas diferentes. Para o autor, a simples presença branca nos arredores de uma comunidade indígena seria suficiente para que ocorressem mudanças nessa cultura, ou seja, através do “contato indireto”. No entanto, manteve o mesmo pensamento sobre o destino da sociedade indígena ao fazer um estudo junto a uma comunidade mestiça na região do Rio Negro, constatando que o processo de mudança cultural no grupo em questão levaria à assimilação da sociedade indígena pela sociedade nacional. Porém, esse processo poderia ser alterado, de forma a provocar um movimento de retração e retorno ao formato de vida tribal.

Voltado para o território brasileiro, Galvão propôs uma classificação de “áreas culturais”, já que no Brasil era crescente o número de estudos sobre comunidades específicas falando de processos aculturativos. Não era a primeira vez que “área cultural” era utilizada como categoria de classificação para mapear sociedades indígenas. Em 1922, Wissler usou o termo “área cultural” com fins de mapeamento classificatório das culturas da América do Sul. Outros antropólogos propuseram novas classificações, seguindo a mesma idéia inicial de reunir em uma mesma área grupos que partilham elementos culturais comuns (Melatti, 2005). Stwead, em seu *Handbook of South American Indians*, faz uma proposta de classificação sustentada em questões ecológicas e econômicas, no sentido de que a “evolução” reflete a adaptação das sociedades ao ambiente, e divide essas culturas entre “marginais”, culturas da

“floresta tropical”, por um lado, e “civilização andina” por outro (Wilbert 1994: XXIII). Esta última divisão tem ecos até à atualidade no grande divisor entre o estudo das sociedades das Terras Altas e das Terras Baixas da América do Sul. A proposta classificatória de Galvão era motivada pelo fato de que, para o autor, as classificações anteriormente propostas não se aplicavam ao caso brasileiro por falta de informação sobre as “tribos” e por não considerar o fator histórico e as “mudanças culturais” ocorridas desde as primeiras fases de ocupação, resultando “em situar no mesmo horizonte diferentes estágios de aculturação e de mudança cultural” (Galvão, 1979 [1959]: 203). O princípio taxonômico usado por Galvão foi a distribuição espacial contígua de traços socioculturais e materiais, considerando as mudanças ocorridas no período entre 1900 e 1959 (Wilbert, 1994: XXXIII). A classificação de Galvão criou a categoria etnográfica “Nordeste”, considerada por ele a região mais “aculturada” (Viegas, 2007: 64) devido à maior integração “no meio regional, registrando-se considerável mesclagem, e perda de elementos culturais tradicionais, inclusive a língua” (Galvão, 1979 [1959]: 225).

Apesar de não ter o propósito de agrupar as comunidades indígenas no Brasil em “áreas culturais”, Darcy Ribeiro também apresentou uma classificação baseada no grau de integração dos grupos de índios à sociedade nacional. Com a ajuda dos arquivos do SPI para fazer esses agrupamentos, o objetivo de Ribeiro é fazer comparações entre os graus de integração desses grupos durante a primeira metade do século XX, propondo a distinção entre quatro categorias: “isolados”, “contato intermitente”, “contato permanente” e “integrados” (Ribeiro, 1986). O autor sublinhou que em 1957 o número de “tribos isoladas” havia diminuído consideravelmente, pois uma parte entrou em “convívio intermitente”, outra parte em “convívio permanente”, havendo ainda as que passaram por todas as etapas, entrando na categoria dos “extintos”. Ribeiro constata que a permanência da “tribo” na condição de “isolado” ou sua entrada nas outras categorias “depende essencialmente da dinâmica da sociedade nacional” (Ribeiro, 1986: 238). De acordo com esse pensamento, essas categorias classificatórias representam, na verdade, “etapas sucessivas e necessárias” do processo de integração, um desenvolvimento gradativo desse processo de “transfiguração étnica”. Para Ribeiro, mesmo que a reação dos índios diante da presença civilizadora fosse de fuga ou hostilidade, a solução final e inevitável seria a aceitação do convívio com a sociedade nacional. Começariam assim as “transfigurações sucessivas”, já não havendo como “preservar seu substrato

biológico, sua sociedade e sua cultura em sua forma original” (Ribeiro, 1986: 220). Apesar de permanecer o modelo contatualista no pensamento de Darcy Ribeiro de que a sociedade necessariamente passa por fases, a relação com a sociedade nacional resulta mais em uma mistura do que propriamente na extinção da sociedade indígena. A integração dos índios à sociedade nacional não é a perda da identidade étnica, e sim a combinação dos elementos tribais com os vindos da sociedade nacional.

O nome de Darcy Ribeiro é um dos mais fortes quando se fala no caráter de “engajamento” que seus trabalhos acrescentaram à escola do contato, conhecida também pela preocupação com a ação protecionista do Estado e sua política indigenista. O autor fez uma avaliação da ação do SPI, a partir da qual propõe “fins mais consentâneos com a realidade” e sugere os “meios correspondentes” para isso (cf. Schaden, 1969: 32). A partir do princípio de não interferir de forma violenta na cultura e costumes indígenas, o Serviço atuaria de forma a garantir uma integração paulatina na sociedade nacional controlando esse “processo” de integração dos índios na sociedade brasileira. “Na verdade, graças a intervenções desse tipo, nas várias etapas de integração puderam sobreviver dezenas de tribos e milhares de índios que, sem ela, teriam desaparecido vitimados por diversos fatores dissociativos, se estes atuassem livremente” (Ribeiro, 1986: 237). Darcy Ribeiro elaborou então uma série de recomendações práticas relacionadas ao assunto das terras indígenas, assistências, além do “aproveitamento dos conhecimentos antropológicos para uma atuação mais eficiente em todos esses setores” (Schaden, 1969: 33), desta forma consolidando uma das mais profundas relações entre produção científica e políticas públicas na antropologia brasileira: aquela que liga o estudo das sociedades indígenas no Brasil às políticas indigenistas.

Outro nome de grande destaque na escola do contato é Roberto Cardoso de Oliveira que em 1960 traz um pensamento diferente a respeito dos principais termos usados quando as mudanças nas sociedades indígenas são o assunto: a assimilação e a aculturação. Enquanto a assimilação é entendida como “o ‘processus’ pelo qual um grupo étnico se incorpora noutra, perdendo sua peculiaridade cultural sua identificação étnica anterior” (Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 103), a aculturação é um fenômeno sócio-cultural de papel fundamental no processo de assimilação. A “assimilação” está ligada a processos (dinâmico), e a aculturação a uma condição (estático). Cardoso de Oliveira enxerga o processo de assimilação por duas dimensões. De um lado, os fatores convergentes, que favorecem o processo; e de

outro lado, os fatores divergentes, que o dificultam ou impedem. Entre os fatores divergentes, destaca-se a atuação do SPI, trabalhando e criando as condições que garantiriam a sobrevivência dos índios (no caso, os Terena) diante do impacto da sociedade brasileira (cf. Cardoso de Oliveira, 1976 [1960]: 117-134).

Além de propor uma nova visão sobre assimilação e aculturação, Cardoso de Oliveira, em 1964, no estudo sobre os Tukuna, apresentou o conceito de “fricção interétnica”, justificando que enxergar essas relações de contato enquanto “fricção” permitiria perceber de forma mais completa o contato interétnico. Propôs a discussão do problema da “fricção interétnica” como um tema de reflexão de caráter sociológico. A partir daí define o estudo com base em duas diretrizes. A primeira, baseada em Balandier, “é a de que a sociedade tribal mantém com a sociedade envolvente (nacional ou colonial) relações de oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis” (Cardoso de Oliveira, 1996 [1964]: 46). Mas enfatiza que não se trata de duas entidades contrárias, mas sim contraditórias, em que a “existência de uma tende a negar a da outra” (Cardoso de Oliveira, 1996 [1964]: 46) e argumenta que o termo “fricção” é aplicado como forma de enfatizar esta situação de contato a partir de interesses e forças opostas. Como exemplo, cita os prejuízos da expansão da sociedade brasileira, acarretando a depopulação e a dispersão tribal. No entanto, destaca que “a sobrevivência de algumas sociedades tribais, se bem que descaracterizadas, não é suficiente para esconder o sentido destruidor do contato” (Cardoso Oliveira, 1996[1964]: 47). Assim, ilustra as contradições e dinâmicas próprias das sociedades em “fricção”, sendo a situação de contato percebida como uma “totalidade sincrética” ou ainda “enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes” (Cardoso de Oliveira, 1996 [1964]: 47). A segunda diretriz, baseada na idéia de oposição entre as sociedades tribal e nacional, seria a escolha das dimensões que melhor explicariam a dinâmica do contato interétnico. Cardoso de Oliveira traz à escola contatualista uma visão mais marxista, consolida e aborda a questão como confronto entre as duas sociedades, trazendo à tona a questão de poder, subjugação e imposição de um grupo sobre o outro.

Como resultado do contato, Cardoso de Oliveira destaca o surgimento de uma nova categoria social: “o caboclo” – entendendo este como um conceito descritivo do Tukuna transfigurado pelo contato com o branco. A imposição desse novo mundo pelo contato implica uma situação de ambigüidade, “dividida que está sua consciência

em duas: uma voltada para os seus ancestrais, outra, para os poderosos homens que o circundam” (Cardoso de Oliveira, 1996[1964]: 117). Assim como nos outros pensamentos brevemente citados, percebe-se a relação entre as duas sociedades – indígena e nacional – em que uma impõe sua cultura sobre outra, que, por sua vez, absorve os novos costumes e se descaracteriza. A sociedade nacional configura-se, nessa visão, como dominante sobre a sociedade tribal, que, ao ser inserida nessa outra mais poderosa, acaba por perder sua autonomia progressivamente. No entanto, sobre os Tukuna, Cardoso Oliveira constata que o caráter tribal manteve-se “e os valores tradicionais continuam fornecendo ao índio as balizas para o seu comportamento e os pontos de referência para a sua concepção de vida” (Schaden, 1969: 56).

Embora os autores da escola do contato mantenham em comum algumas idéias, como o contato entre sociedades ser o fator que desencadeia a perda de elementos culturais e a destruição da cultura de determinada comunidade indígena, os conceitos e suas aplicações sofrem variações, configurando uma heterogeneidade observada por Schaden quando o assunto é aculturação. Schaden afirma que há dificuldade em identificar uma linha de orientação comum a todos eles, mas que essa diversidade reflete o caráter não uniforme desses fenômenos de aculturação e levanta o questionamento sobre a natureza e motivos dessas variações.

Pela descrição dos trabalhos dos principais nomes da escola do contato, notam-se diferentes formas de perceber as mudanças no futuro das sociedades indígenas. No entanto, todas elas estão focadas na perda da “cultura de origem” acarretada pelo contato. Essa percepção sobre as mudanças é um ponto central na discussão que se levanta, na década de 1990, a partir das propostas de repensar a forma de perceber os índios na história, ou seja, deixar de enxergar os povos como vítimas da história e olhar para a história a partir da perspectiva desses povos, como agente e sujeitos históricos.

Antropologia e Políticas Indigenistas do Estado brasileiro

O resumo da história da escola do contato no Brasil destacou os pensamentos predominantes entre seus autores, mesmo nas diferentes perspectivas assumidas nos trabalhos sobre o contato entre índios e brancos. O surgimento da escola contatualista coincidiu com as primeiras iniciativas de políticas públicas indigenistas e deu abertura

a uma articulação entre a teoria antropológica do contato e as ações do governo em relação aos índios. Essa intervenção teórica começou pela década de 1940 e ainda marca as políticas indigenistas no Brasil.

Será apresentado um breve histórico da política indigenista no Brasil, da criação do SPI até dados mais recentes sobre a Funai, para situar as mudanças no desenvolvimento das políticas do Estado brasileiro em relação aos índios, dessa forma contextualizando a análise a desenvolver no próximo capítulo, onde a articulação dessas políticas com a ação de antropólogos será realizada a partir de dois processos de demarcação de terras indígenas.

Política Indigenista no Brasil

O período que antecedeu a formação do SPI foi um momento conflituoso envolvendo os índios e várias frentes de expansão, resultando em guerras por causa de terras. Por volta de 1907, o então diretor do Museu Paulista, Hermann von Ihering, mandou exterminar todos os índios que mostrassem resistências aos avanços, ou seja, ao “progresso nacional”. Tais acontecimentos chegaram ao conhecimento internacional, no Congresso de Americanistas, em Viena, sendo o Brasil acusado de massacre aos povos indígenas (cf. Socioambiental, 2010).

A criação do SPI surge então como uma política de entrave à repetição de tais ocorrências, propondo proteger os índios dos “prejuízos” que poderiam ser trazidos pelos brancos. O Estado passou a fazer essa proteção, mediando as relações entre índios e “civilizados”.

No final dos anos 20, foi dado ao SPI o poder de tutela sobre os índios, assumindo o estado que os índios eram juridicamente incapazes de se defender de forma autônoma. No entanto, tal política administrativa não estava preparada para as mais variadas circunstâncias, específicas de cada povo indígena. A atuação do SPI, ao mesmo tempo em que tinha a função de proteger os índios e suas terras dos avanços da sociedade nacional, deveria também administrar a localização das aldeias e fazer a transferência de grupos indígenas, caso ocupassem uma área destinada a outros fins – o que configurava uma contradição no papel do órgão. Roberto Cardoso de Oliveira afirma que a atuação do SPI

mediante a ação de seus Postos Indígenas tende a dificultar (senão a impedir) o processo de assimilação dos índios à sociedade brasileira na medida em que fortalece, estimulando, a identificação tribal dos componentes de populações aborígenes, alvos de assistência direta. Constata-se assim a contradição entre a política indigenista, voltada para integração e a assimilação dos grupos tribais, e a prática dessa política (Cardoso de Oliveira, 1972 [1964]: 80)

De fato, além do *protecionismo* que o SPI teve como objetivo durante toda a sua existência, um dos seus propósitos era também transformar os índios em “trabalhadores rurais”, com condições de se sustentarem a si mesmos. A ação do SPI contava com o apoio militar pra “contatar” os índios, no

intuito de iniciar um processo de “pacificação”, mostrando-lhes o interesse de ajudá-los e protegê-los. O termo “pacificação” refere-se a uma estratégia de conquista, supostamente inventada por Cândido Rondon, usada pelo SPI para conduzir as relações de conflitos com índios “hostis” de modo “a convencer o ‘inimigo’ de seu desejo sincero de estabelecer relações de amizade” (Lima, 1992: 160). Entre as funções do SPI envolvidas na relação estatal com os índios, destaca-se a intervenção fundiária no sentido do reconhecimento e delimitação de terras indígenas. As estratégias do Serviço de aproximação executadas pelos grupos militares eram tarefas recebidas em uma roupagem de “missão civilizadora” com o intuito de “civilizar” todas as pessoas dentro das margens do território nacional.

Em meio a críticas e problemas de estrutura e organização, o SPI era constituído por um grupo heterogêneo de funcionários, entre os que tinham interesse em proteger as sociedades indígenas e defender suas terras e outros que além de não estarem em sintonia com a proposta do órgão não tinham também preparação para o serviço. Os problemas internos do SPI causaram efeitos contrários aos seus objetivos, como casos de abuso, escravidão e depopulação em algumas sociedades. O SPI foi então extinto em 1967, mesmo ano em que foi criada a Funai – Fundação Nacional do Índio.

Neste período que antecedeu a extinção do SPI e sua substituição pela Funai, Darcy Ribeiro já estava envolvido nas políticas indigenistas pela participação do CNPI e pela elaboração de sugestões para a atuação do Serviço. Dando continuidade a seu engajamento na “questão indígena”, em 1970, publicou o livro *A Política Indigenista no Brasil*, em que é feita uma avaliação de caráter essencialmente empírico da ação do SPI, que vinha a exercer tutela e atividade protecionista, permitindo a Ribeiro reconhecer as causas dos acertos e erros desse órgão.

A criação da Funai deu-se em meio ao ponto mais alto da ditadura militar no Brasil. Embora tenha sido formulada no intuito de substituir o SPI, sendo um órgão eficiente em seus objetivos de proteção ao índio, a Funai permaneceu com os mesmos problemas, com funcionários despreparados para o serviço, além de manter as mesmas bases do SPI de expansão para o interior e tendo suas ações subordinadas a outros planos, como construção de estradas e hidrelétricas. Até 1991, a Funai manteve essa estrutura, centralizando os serviços de saúde, educação e assistência no intuito de aprofundar ainda mais o papel tutelar, pois predominava ainda o caráter assimilacionista característico do SPI.

O início da década de 1980 foi marcado pela maior expressão por parte dos índios por meio da fundação de organizações em prol dos direitos indígenas, como a UNI – União das Nações Indígenas – o primeiro movimento indígena de abrangência nacional (Ramos, 1998). Os discursos proferidos por representantes de diferentes povos indígenas tiveram importante papel para enfraquecer a noção do “índio genérico” e evidenciar as especificidades de cada sociedade; não eram apenas índios, mas Shavante, Guarani, Terena, Kaingang. O crescimento da expressividade das manifestações indígenas aconteceu ainda no cenário de desmantelamento da ditadura militar, em que as questões políticas relacionadas aos indígenas eram ainda as que podiam ser discutidas publicamente sem o risco de prisão por subversão (cf. Ramos, 1998: 120).

Com as mobilizações de apoio aos índios, a atuação do órgão indigenista foi também posta em discussão. Na década de 1990, o governo do presidente Fernando Collor de Mello, promoveu uma série de reformulações na Funai. Por exemplo, os projetos de saúde e educação passaram a ser responsabilidade dos respectivos Ministérios. Foi então que a Funai passou a se concentrar mais nas questões de demarcação de terra indígena. Em 1996, as diretrizes do processo de reconhecimento de terras indígenas foram modificadas no governo de Fernando Henrique Cardoso, destacando a necessidade da participação indígena nos processos em que seus interesses estão envolvidos. Essas diretivas foram formalizadas e legisladas no Decreto nº 1775 vigente ainda hoje e seguido pela Funai.

É então deste assunto específico das políticas do Estado para a demarcação de terras indígenas que trata o próximo capítulo.

II

A Perspectiva do Contato no Processo de Demarcação de Terra

O capítulo anterior situou o surgimento da escola do contato no contexto da construção do Estado brasileiro e como esse fato se refletiu nas políticas públicas indigenistas do país. Os dois processos de demarcação de terra servirão de material de reflexão sobre o impacto da escola do contato nas políticas do Estado em relação aos índios. Nos pareceres antropológicos que fazem parte dos processos, estão enquadradas as visões dos antropólogos sobre as relações históricas entre índios e “brancos”.

Demarcação de Terra

A questão das terras indígenas no Brasil é um assunto presente desde a época da colonização. Mesmo sendo um problema tão antigo, e tendo passado por transformações e melhorias, não chega a ser um processo rápido e automático de demarcação de terras indígenas. O processo de reconhecimento de terras indígenas é longo, pois está dividido em várias etapas que envolvem o trabalho de diferentes órgãos estatais. Hoje em dia, os procedimentos para reconhecer e demarcar as terras são estabelecidos por Decreto Presidencial, sendo que Funai segue as normas do decreto de 1996 (Mendes, 2002).

A base das leis e procedimentos envolvidos na questão do direito indígena às suas terras está na teoria do Indigenato, que procede da instituição luso-brasileira ainda nos primeiros anos de colonização, presente no Alvará de 1º de abril de 1680 (Mendes, 2002; Gonçalves, 1994). De acordo com o indigenato, o direito do índio à terra é proveniente de sua origem, como os primeiros habitantes daquela terra e por isso naturalmente donos, ou seja, “trata-se de um direito congênito, distinto, portanto da posse e da propriedade prevista no Código Civil, que são direitos adquiridos” (Mendes, 2002: 13). De acordo com Artur Mendes³, a teoria do indigenato é

³ Artur Mendes escreve como Diretor de Assuntos Fundiários da Funai, em 2002. O autor foi presidente da Funai entre agosto de 2002 até janeiro de 2003. Atualmente é Coordenador Geral de Gestão Estratégica.

inspiração e princípio básico para inúmeras decisões jurídicas, mostrando que esta teoria do final do século XVII mantém-se vigente até os dias de hoje.

Seguindo esse raciocínio, o processo de demarcação de terra não constituía atribuição ou cessão de terras a comunidades indígenas. A demarcação de terras significa o reconhecimento da posse das terras por parte dos indígenas. Ao reconhecer a posse de terra dos índios sobre determinada área de terra, o Estado Brasileiro delimita a área, seus limites no intuito de proteger o espaço de seus habitantes.

A demarcação não configura um ato constitutivo do direito indígena à terra, já que, por força do princípio mesmo do indigenato (os direitos originários da Constituição Federal), esse direito é anterior a qualquer providência administrativa por parte do poder público. Não é a demarcação, portanto, uma medida visando constituir ou conferir direitos territoriais aos índios, mas tão somente o reconhecimento de direitos pré-existentes (originários), estabelecendo contornos nítidos e identificáveis à posse indígena (Mendes, 2002: 14).

A teoria do indigenato mostra sua importância ao permanecer como inspiração para a formulação de leis relativas às terras indígenas, como é o que pode ser visto no artigo 231, capítulo VIII, da Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988:

São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens.

As “terras tradicionalmente ocupadas” pelos índios significam, segundo Wagner Gonçalves⁴, não um fator referente ao espaço de tempo que determinado grupo indígena vem ocupando determinado território. O termo “tradicionalmente” neste caso vem de “tradição”, ou seja, refere-se ao modo como utilizam e ocupam o território, ao seu modo de produção, “já que há comunidades mais estáveis, outras menos estáveis, e as que têm espaços mais amplos em que se deslocam etc. Daí dizer-se que tudo se realize segundo seus usos costumes e tradições” (Silva apud Gonçalves, 1994: 83). Para Gonçalves, a definição constitucional do que são as terras “tradicionalmente ocupadas” pelos índios apresentada por José Afonso da Silva é a melhor, pois baseia-se em quatro condições “necessárias e nenhuma suficiente sozinha”: ser uma terra utilizada pelos índios em caráter permanente; ser utilizadas nas atividades produtivas; ser imprescindíveis à preservação dos recursos naturais necessários para o bem estar do grupo e, por último, ser necessário a sua reprodução

⁴ Wagner Gonçalves escreve como procurador da República, atuante na Coordenadoria de Defesa dos Direitos e Interesses das Populações Indígenas, do Ministério Público, em 1994.

física e cultural. Esses pontos, portanto, são propostos como constituindo o “modo de ser” de determinado grupo indígena, e é este “modo de ser” que o antropólogo irá “traduzir” e assim auxiliar o juiz (cf. Gonçalves, 1994: 82).

O antropólogo participa do processo de demarcação coordenando um Grupo de Trabalho (GT) organizado para um processo específico, composto por profissionais de outras áreas, para elaboração de pesquisas e estudos necessários sobre a terra a ser demarcada. A atuação da Funai no processo de regularização das terras indígenas é permeada por ações administrativas, funções atribuídas a outros órgãos estatais: o Ministério da Justiça, que aprova a proposta da Funai, e o Presidente da República, que homologa a demarcação feita pela Funai e anteriormente aprovada pelo Ministro da Justiça (cf. Mendes, 2002: 16-17). O trabalho do “perito-técnico-antropólogo” ou “expert” (Gonçalves, 1994) deve partir da “situação atual” do grupo indígena para então averiguar qual a extensão de terra necessária para que haja o desenvolvimento da comunidade indígena, “segundo seus usos costumes e tradições”. Destaca-se a necessidade de ter como base para apurar a ocupação do território os critérios culturais do próprio povo que ali vive, além do “necessário levantamento” histórico.

Nos dois textos principais que têm servido de base nesta seção para entender a questão da propriedade de terra indígena e os procedimentos a ela relacionados, percebem-se necessários os elementos históricos na apuração dos dados sobre a ocupação de um território por determinada comunidade indígena. No entanto, não são os fatores mais importantes, já que o termo “tradicionalmente” não é uma referência direta ao passado, mas à forma de ocupação territorial, considerando-se a organização atual, sua cultura e a tradição, levando em conta seu caráter transformacional.

Assinale-se, assim, que o papel da perícia antropológica é dizer fatos com base na situação atual e no consenso histórico, sobre a perspectiva etno-histórica e etno-cultural, fornecendo dados e elementos para que o julgador possa definir, juridicamente, se determinado território é área de ocupação tradicional indígena (Gonçalves, 2002: 84).

A atuação do antropólogo, como colocada por Gonçalves, é um trabalho de “perícia”, como “vistoria antropológica” que funciona como “meio de prova”, que auxilia a decisão do juiz em questões que necessitam de parecer técnico: no caso, para reconhecer determinada área como terra indígena. O antropólogo, no entanto, não irá apurar os fatos tendo como ponto de partida o conceito de posse de terras e ocupação,

mas a partir da noção de “habitat de um povo”, que está incluída na teoria do indigenato. A idéia inserida na expressão “habitat” envolve a noção da terra “tradicionalmente ocupada” e vai mais além. O habitat de um povo tem também um caráter de “habitação permanente”. Nesse caso, destaca-se mais uma vez a importância da história, embora não sejam suficientes apenas dados históricos. A habitação permanente refere-se não só à história de determinado povo vivendo e se reproduzindo em um determinado espaço de terra, mas a um território em que eles viverão permanentemente, “uma garantia para o futuro, no sentido de que essas terras inalienáveis e indisponíveis são destinadas, para sempre, ao seu habitat” (Gonçalves, 2002: 83).

Essas terras tradicionalmente ocupadas pelos índios são conhecidas em termos jurídicos, na legislação brasileira, como Terra Indígena Tradicional, o caso mais comum dos territórios habitados por grupos indígenas, uma “situação típica e esperada, onde as populações indígenas seguem vivendo nas terras de seus ancestrais” (Mendes, 2002: 15). Há ainda outras categorias que, segundo dados da Funai, correspondem a apenas 2% das terras indígenas em território brasileiro: “terra indígena dominial”, que é adquirida por meios ordinários de aquisição de terra previstos no Código Civil e a terra “indígena reservada”, que é o caso de um terreno reservado para posse indígena em casos em que um grupo perdeu sua terra tradicional (Mendes, 2002).

Os estudos elaborados nas diferentes áreas que envolvem o grupo e o território a ser reconhecido, sob a coordenação do antropólogo, devem conter dados detalhados sobre a organização econômica, social e política do grupo, bem como a “situação de contato” com a “sociedade envolvente”. Os estudos elaborados apresentados pelo Grupo de Trabalho da Funai, antes de receberem aprovação no Ministério da Justiça, podem ser ainda contestados e questionados por pessoas interessadas e envolvidas no caso, havendo prazos para que a Funai responda a tais contestações. A aprovação ou não destes estudos depende da análise detalhada e criteriosa feita pelo Ministro da Justiça. Só então é que a Funai recebe autorização para proceder à demarcação da terra e remover possíveis intrusos do território a ser demarcado. O mapeamento definitivo realizado pela Funai deve então ser homologado pelo Presidente da República para que seja feito o registro da terra em cartórios, mas em nome da União. Embora o registro em nome da União seja causa de críticas à atuação da Funai,

limitando o direito do índio à sua própria terra, ou habitat, Mendes argumenta que este ato

na verdade constitui a garantia jurídica do uso tradicional, cultural, da terra pelas comunidades indígenas, na medida em que esta passa a ser bem patrimonial da União, a salvo de especulações, transações, tratados ou outros instrumentos que foram e são utilizados em outras latitudes para usurpar o direito territorial dos índios (Mendes, 2002: 15).

Embora Artur Mendes e Wagner Gonçalves, ambos envolvidos nas questões de demarcação de terras indígenas, garantam que a teoria do indigenato é a base filosófica que inspira os processos de reconhecimento de terra indígena – de forma a garantir e confirmar a posse do “habitat”, em que seja possível a reprodução física e cultural de um povo – esse reconhecimento como terra tradicional indígena é um processo que demora alguns anos. Mesmo que se afirme que os índios que habitam determinadas terras são incontestavelmente os primeiros donos daquelas terras, é necessário que se prove tais fatos para os órgãos administrativos. Embora seja apenas um reconhecimento do direito originário, quem decide se a terra é tradicionalmente indígena é o Estado. Em meio a prazos, etapas e tramitação entre órgãos do Estado, os procedimentos para concluir a demarcação de terras pode demorar entre dois e três anos, se não houver interrupções no meio do processo. É muito comum, porém, que o processo se prolongue por mais de uma década, e um dos casos que se ira analisar é disso exemplo.

De acordo com os dados do programa Povos Indígenas no Brasil, há atualmente um total de 661 terras indígenas, entre as reconhecidas e aquelas em outras fases do processo de reconhecimento e incluídas as 127 terras em estudo, em todo território brasileiro. As terras indígenas com processo de demarcação concluído correspondem a aproximadamente 12,41% do território brasileiro.

Artur Mendes argumenta que foi exatamente “a falta de uma política adequada, de reconhecimento e respeito às terras dos índios, que provocou a redução drástica dessa população no Brasil”. Além disso, argumenta que as terras indígenas não são espaços de terra para assentamento de um número de pessoas, mas trata-se de um espaço adequado e necessário para que as sociedades vivam de acordo com seus costumes. “Devemos considerar as terras indígenas como áreas necessárias a manutenção de nossa rica diversidade cultural, da qual todos nos orgulhamos” (cf. Mendes, 2002: 21).

A realização da Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, no Rio de Janeiro, a ECO 92 colocou o Brasil em evidência internacional (Viegas, 2010). A partir de 1996 houve um aumento expressivo na quantidade de hectares já demarcados em área brasileira devido à criação de um projeto de proteção das terras indígenas⁵, como consequência da abertura à cooperação financeira internacional como contribuição para melhoria dos procedimentos demarcatórios. Esse número que tende a crescer à medida que outras comunidades passam a ser conhecidas,

seja por se encontrarem ainda sem contato com a sociedade nacional ou por se constituírem em etnias ‘ressurgentes’ terminologia empregada para definir aqueles grupos que, dados como extintos, reaparecem, reivindicando o reconhecimento de sua identidade étnica e, conseqüentemente, de seus direitos territoriais (Mendes, 2002: 19).

Importa agora sublinhar que, mesmo neste quadro tão diferente vivido desde a década de 1990 no Brasil, as terminologias de caráter classificatório da organização administrativa da Funai são aquelas propostas por Darcy Ribeiro, já referidas na introdução: *Coordenação-Geral de Índios Isolados e Recém Contatados*. A partir do uso das terminologias percebemos a identificação das comunidades a partir do seu “grau de civilização”, que é ligado diretamente ao nível de contato com a sociedade nacional. O contato com a sociedade nacional influencia o processo de demarcação de terra no sentido de que é necessário averiguar a presença de não-índios no território a ser demarcado para que sejam retirados da terra indígena e devidamente indenizados, em caso de ocupação antiga e pacífica e não fruto de grilagem de terras.

A demarcação de terras indígenas é parte da chamada “questão indígena”, em que estão envolvidos grupos de índios específicos e suas terras, mas que, no entanto, a resolução é liderada pelo Estado, através de determinados instrumentos governamentais.

Os índios são representados pela Funai no processo e têm participação reduzida, em apenas uma das etapas de todo o processo de identificação e delimitação. A participação dos índios é decorrente do Decreto de 1996 e da criação do PPTAL, cujo princípio é o de parceria e co-responsabilidade dos índios na

⁵ PPTAL (Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal), ligado ao Programa Piloto de Proteção às Florestas Tropicais do Brasil (PPG7), cujo objetivo é demarcar 160 terras indígenas. Artur Mendes era o coordenador técnico do projeto.

formulação de propostas que lhe atingem diretamente, por meio da “demarcação participativa” (cf. Socioambiental, 2010).

A Demarcação das Terras Indígenas Waiãpi e Zo'é

Os dois processos de demarcação de terra analisados aqui, dos Waiãpi e dos Zo'é, datam de diferentes épocas e em áreas próximas geograficamente, na região Norte do Brasil. A análise que aqui apresento se concentra principalmente nos pareceres antropológicos e relatórios elaborados por antropólogos que estiveram nos locais, tanto os responsáveis pelo GT como outros que fizeram visitas com outros objetivos. Estes documentos que analisei estão arquivados em processos na Diretoria de Proteção Territorial da sede Funai, em Brasília. As etapas que compõem o processo de demarcação de terra já foram explicados anteriormente. O foco, portanto, estará nas questões colocadas pelo antropólogo em relação à temática específica desta tese: os elementos analíticos que marcam a reflexão sobre a relação dos índios com o Estado e “os brancos” definida pela escola contatualista como “contato”.

A escolha dos processos de demarcação dos Waiãpi e dos Zo'é foi motivada por terem sido acompanhados pela mesma antropóloga, Dominique Gallois, em momentos diferentes. Os dois processos, portanto, refletem os momentos distintos no que diz respeito às políticas públicas no Brasil: o processo dos Waiãpi se estende de 1975 até 1995 e o dos Zo'é tem início no final da década de 1980 e vai até 1999.

O processo de demarcação da Terra Indígena Waiãpi é cerca de três vezes mais extenso que o processo dos Zo'é. Os Waiãpi atravessaram um processo longo, composto por várias propostas de delimitação e coletas de dados acumulados desde a década de 1970. Os Zo'é passaram por um processo mais rápido e mais recente, na década de 1990. Considerados pela Funai um dos últimos “povos isolados” da Amazônia, o seu “histórico de contato” com não índios é curto. Enquanto as atividades de atração dos Waiãpi pela Funai começou em 1973, os Zo'é foram contatados pela Funai apenas em 1989. A intervenção e o controle da Funai nas respectivas regiões nos dois casos conta com a ajuda de antropólogos e técnicos, mas a percepção das necessidades e a prestação de assistência passa por algumas mudanças na medida em que a participação do índio no processo demarcatório deixa

de ser apenas uma delimitação da “reserva” indígena e a sua relação com a terra é encarada como parte indissociável do modo de vida de cada povo.

Terra Indígena Waiãpi

A primeira proposta para demarcação da Terra Indígenas Waiãpi foi feita em 1974, resultando na delimitação de uma área de 165.000 hectares, dividida em três áreas distintas. Entre os anos 1975 e 1979 houve diversas outras propostas de delimitação da área, que incluíam praticamente toda a área ocupada pelos Waiãpi atendidos por um posto indígena, o Posto Indígena Amapari. Na década de 1980 surgiram novas propostas de delimitação, sendo que em 1989 foi sugerida a redução do território proposto em 1984. O parecer técnico de 1991, elaborado pela antropóloga Dominique Gallois, propõe a adequação do limite sul da área, num total de 573.000 ha. Esta foi a última proposta elaborada, ainda no governo Collor, mas o processo foi finalizado e o território devidamente registrado no SPU (Serviço de Patrimônio da União) em abril de 1997, já no governo de Fernando Henrique.

Pela leitura do histórico no resumo do parecer da Funai (1991) divulgado no Diário Oficial, é dado considerável destaque à história de contato entre os Waiãpi e a sociedade nacional. Segundo o documento, o primeiro contato com o grupo iniciado por funcionários da Funai aconteceu em 1973, durante os trabalhos de abertura de uma rodovia, a perimetral norte. No entanto, o “contato esporádico” com não índios já ocorria há cerca de um século em interações com as diferentes frentes de expansão.

O impacto desse contato na década de 1970 resultou na morte de 40 índios em decorrência da transmissão de doenças por garimpeiros do local. Muito embora não tenha sido esse o primeiro caso de depopulação em decorrência do contato, já que em 1850 a presença de baladeiros e seringueiros da região causou uma baixa demográfica considerável. Se em 1824 foram registrados mais de 6 mil waiãpi, um século depois foram contados cerca de mil. Em decorrência da rodovia, a área que correspondia a uma parte do território ocupado foi delimitada em 1974 para que fossem evitados conflitos entre índios e brancos por meio de um decreto que dividiu a área de em três, somando 165.200 ha. Essa primeira iniciativa de proteção legal foi uma delimitação para fins de pacificação (Gallois, 1981). Era uma interdição provisória feita sem um

estudo elaborado da região e, por isso, não englobava a área ocupada por todos os grupos locais, além de não respeitar a mobilidade dos Waiãpi dentro de seu território.

No decorrer do processo da Terra Indígena Waiãpi, a construção da rodovia é citada várias vezes como central do contato entre índios e brancos, destacando-se os conflitos e prejuízos causados. Aos trabalhos da rodovia são associadas desde as doenças mortais para os índios até a perda de elementos da cultura material. O resumo sublinha, portanto, a idéia de que a presença “branca” através da construção da rodovia representa ameaça sobre a terra dos Waiãpi e à sua própria cultura. Desde os relatórios da década de 1970 configura-se o conflito entre a figura do índio e o “avanço nacional” (Diário Oficial, 1991: 17788).

As várias propostas de delimitação de terras apresentadas entre 1975 e 1979 foram feitas por sertanistas e antropólogos que estiveram na região e incluíam praticamente toda a área ocupada. A primeira proposta apresentada por Dominique Gallois como coordenadora do GT foi feita apenas em 1984. Os dois primeiros relatórios que fazem parte do processo demarcatório dos Waiãpi são de 1976 – um escrito pelo sertanista Fiorello Parise e o outro enviado pelo antropólogo do *Institute of Social Anthropology*, da Inglaterra, Allan Campbel, os dois referentes ao ano de 1976. Na introdução de seu relatório, o antropólogo destaca que as informações trazidas são referentes à “situação” que presenciara em fevereiro daquele ano, mas que o relatório foi escrito dez meses depois, podendo estar desatualizado, pois “quando uma estrada está sendo construída em uma reserva indígena, as circunstâncias mudam com grande rapidez” (Campbel, 1976: 94).

A construção da estrada, como elemento constante nos relatórios, é apontado neste relatório de Campbell como causador de problemas e conflitos na região habitada pelos Waiãpi. O antropólogo associa todos os problemas que encontrou na região à construção da perimetral norte, entre os quais os principais são a proteção da terra e a proteção da saúde. Para resolver esses problemas, o antropólogo sugere a ação da Funai. “A resolução desses problemas está diretamente ligada à capacidade da Funai de manter o controle do contato entre os Oyampi⁶ e os civilizados” pois o “contato não-controlado e a entrada indiscriminada na área produzem sérias alterações no modo de vida da tribo” (Campbell, 1976: 95). O relatório de Campbell é

⁶ No decorrer das centenas de textos que compõem o processo demarcatório dos Waiãpi, são várias as formas de escrita do nome desse povo indígena. Durante o texto, usarei a escrita atual, e nas citações mantereí a forma de escrita adotada pelo autor. O mesmo ocorre com o nome de algumas aldeias e rios da região.

também um apanhado de sugestões para que se monte um programa de controle e proteção da área, baseado na percepção detalhada das dificuldades e necessidades na região e em uma política direcionada para que sejam minimizados os prejuízos sobre a “vida tradicional” dos Waiãpi. No trabalho que publicou cerca de 20 anos depois, Campbel (1995) repensa a forma como percebia a relação dos índios nessa época, quando a preocupação com os efeitos da relação índio/não índio o levava a pensar que no futuro, quando retornasse à região, não iria rever nenhum Waiãpi. Recorda então que quando voltou na área na década de 1980, os Waiãpi não apenas estavam vivos como o número havia crescido consideravelmente. Campbell considera um erro falar de “identidades étnicas genuínas destruídas pelo processo de integração” na sociedade nacional (Campbell, 1995: 219). O antropólogo mudou a perspectiva sobre a história das relações entre índios e brancos, passou a perceber as sociedades indígenas como donas de uma “história anterior às invasões européias, que continuam a ter uma história e que sempre foram adaptando-se às mudanças que chegam até elas” (Campbell, 1995: 220).

A relação dos Waiãpi com a terra que ocupam é descrita por Campbell no relatório de 1976 como sua “importância” econômica, social e tradicional, sendo os deslocamentos entre as aldeias e os acampamentos temporários interpretados pelo autor a partir desses três tipos de importância. A plantação de roças preparadas anteriormente serviriam para a alimentação das famílias durante a permanência em determinado local, e o deslocamento de famílias para outro local evitaria dificuldades de alimentação se as roças estivessem fracas e houvesse escassez de caça e pesca. A partida de famílias de um determinado grupo para outros locais é vista por Campbel como uma forma de evitar conflitos e brigas, mostrando sua “importância social” ao manter a convivência pacífica entre os membros do grupo. Em termos da “tradição”, a importância dos deslocamentos está na circulação dos índios por áreas onde muitos nasceram e enterraram seus mortos. Por essa interpretação os deslocamentos parecem ter uma ocupação dentro desse sistema social essencial para o seu funcionamento. Campbell sublinha que os deslocamentos são vistos em termos práticos para que não haja conflitos entre os membros da sociedade, para que não haja escassez de alimentos e para que o passado seja lembrado.

O relatório escrito pelo sertanista Fiorello Parise (1976) é referente às atividades da Frente de Atração Amapari no último trimestre do mesmo ano. As invasões à área que ainda não haviam sido registradas como um problema no relatório

de Campbell passaram a ser um problema dez meses depois. As repetidas tentativas de invasão por garimpeiros mostraram a necessidade de “medidas urgentes” para a demarcação de uma “reserva” para o grupo Waiãpi. Baseado nos quatro anos de convivência com esse povo, o sertanista sugeriu a demarcação de um território correspondente a 80% da totalidade das áreas tradicionais do grupo utilizadas naquele período, solicitando o envio de uma equipe técnica para alterar e corrigir a sugestão de área a ser delimitada. Como solução para as constantes invasões, sugere “um convênio da Funai com uma firma estabelecida, a fim de explorar o garimpo utilizando pessoal selecionado e inclusive mão de obra indígena” (Parise, 1976: 60). Parise relata a presença de um missionário lingüista do Summer Institute of Linguistic (SIL), que esteve durante alguns dias na região com pretensão de retornar com a família “com uma gramática elaborada a fim de dar início à catequese religiosa”. O sertanista pergunta à Funai como proceder em relação à presença do missionário, mas não por ser contra a pesquisa, já que considera que a ação missionária pode ser benéfica em casos de grupo indígena “deculturado” com problemas de vícios, mas não tanto quando “trata-se de um grupo recém contatado, conservando integralmente sua cultura, tradições, crenças e mitos, neles baseando toda sua vida social e material” (Parise, 1976: 60).

O primeiro relatório escrito pela antropóloga Dominique Gallois - que assina o parecer definitivo do processo demarcatório dos Waiãpi – data de outubro de 1978, referente à estadia de dois meses entre o povo indígena. Neste primeiro relatório a antropóloga ainda não era coordenadora do GT, que veio a ser formado cerca de dois anos depois. Em seguida a este relatório, há um carta de Gallois a se disponibilizar para coordenar o processo de demarcação. O principal problema que a antropóloga destaca é relacionado às invasões de garimpeiros na área de ocupação dos Waiãpi causando uma situação de insegurança na região. O relatório referente à situação dos Waiãpi traz também algumas críticas às ações da Frente de Atração do Amapari sob a direção do sertanista Parise. A “situação” dos Waiãpi descrita pela antropóloga mostra a concentração cada vez maior dos índios na aldeia Mitiko, que a relatora relaciona à abertura de um campo de pouso, trabalho que teria sido feito exclusivamente pelos índios⁷ em troca de espingardas e outros objetos ou em troca de

⁷ Entre os documentos do processo há uma requisição assinada por Fiorello Paradise para ter acesso ao relatório de Dominique Gallois. O intuito do pedido é responder as críticas e “corrigir” os dados apresentados pela antropóloga, alegando que o conteúdo do texto não condiz com a realidade. O

dinheiro para que os objetos fossem comprados na cidade. Um dos principais problemas causados pela concentração dos índios em Mitiko, para Gallois, é a escassez de alimentos, causando desequilíbrio na subsistência do grupo.

Alguns índios estão começando a pedir encomendas de carnes enlatadas, com o dinheiro que obtiveram pelo trabalho na pista. Esta situação nunca foi devidamente denunciada e parece ser encarada como decorrência normal da ‘aculturação’ dos WAIAPI. Constitui, no entanto um perigo de empobrecimento cultural, que aumenta a dependência dos índios em relação ao sistema de troca instituída pela Funai (Gallois, 1978: 135).

Mais uma vez a construção da perimetral norte é central na origem dos problemas trazidos para os Waiãpi e os desequilíbrios causados ao sistema cultural dessa sociedade. A concentração dos índios em uma aldeia, atraídos pela construção da estrada levou à escassez de alimentos e permitiu a entrada de carne enlatada, ou seja, um elemento “de fora” da cultura Waiãpi. A presença desses produtos figura na análise de Gallois como sinal da “aculturação” do grupo. Gallois alerta que a falta de ação da Funai agravaria a “situação” de empobrecimento cultural, fator que ela relaciona com a dependência dos índios aos produtos que vêm “de fora” por meio do sistema de troca estabelecido com a Funai.

A antropóloga enfatiza os prejuízos trazidos pela concentração dos índios em um trecho apenas da área e requer a atenção e apoio da Funai para a solução apresentada pelos próprios Waiãpi: o retorno de um dos dois grupos locais de Mitiko a suas terras antigas. Gallois constata a falta de apoio à sugestão dos índios quando critica a atitude dos funcionários do posto cujas ordens interferiam até na escolha das roças a serem cultivadas pelos índios - o chefe de posto estaria abrindo uma roça nas proximidades da pista de pouso. Para a antropóloga era importante atender a iniciativa dos índios por ser uma solução encontrada por eles mesmos como forma de evitar atrito entre os dois grupos locais, mesmo diante das vantagens e facilidade em Mitiko: “a decisão de se isolar para retomar um ritmo de vida mais tradicional deixa claro que o grupo sente que está desagregando” (Gallois, 1978: 136). A relação entre os índios Waiãpi e a Funai é criticada pela antropóloga por enxergar uma dependência crescente no intuito de conseguir a assistência prometida: os Waiãpi do rio Nupuku tomaram a iniciativa de construir uma pista de pouso próxima a sua aldeia na

sertanista marcou com números os trechos do relatório em que não concorda com as informações relatadas por Gallois. Parise alega, por exemplo, que os índios participaram dos trabalhos de abertura da pista de pouso, mas o grupo de trabalhadores era composto também por não índios (ver anexo 01).

esperança de receberem pagamento pelos trabalhos – como acontecia com os grupos de Mitiko.

A distribuição de verbas e elaboração de “projetos de desenvolvimento” são também alvo das críticas de Gallois. A distribuição desigual de verbas, beneficiando apenas alguns grupos e deixando de lado os “mais isolados” geraria um entendimento de que “independência e autonomia lhes sacrificaria atendimento e melhorias na infraestrutura” (Gallois, 1978: 148). A elaboração de projetos sem a participação dos Waiãpi – como o plantio comunitário de pimenta - para Gallois, era mais uma maneira de “fazer trabalhar os índios” e incentivar a compra de materiais da cidade: “não trabalhando em tempo integral na sua própria subsistência, aumentar-se-á o grau de dependência e a perda dos valores culturais. [...] Um projeto deste tipo resultará na pauperização das comunidades, concentradas em áreas inadequadas” (Gallois, 1978: 149).

O relatório apresentado pela antropóloga não é um parecer técnico, mas um alerta para a necessidade urgente de demarcação de terra. Gallois comenta a demarcação que havia sido sugerida como “insuficiente para a subsistência” dos Waiãpi e não incluindo totalmente as áreas tradicionais. Sugere ainda que a “reserva” deveria abranger uma área global e espaços de terra ilhados. Cabe frisar que o relatório foi escrito em 1978, dez anos antes da mudança na Constituição sobre o direito dos índios sobre a terra ocupada e na época em que houve um movimento no meio acadêmico de apoio aos índios. A área que havia sido interdita para os Waiãpi não eram contínuas, apenas agrupava grupos de índios em porções de terra que ainda não tinham o caráter de serem permanentes.

Durante o período em que Gallois esteve na região, outra antropóloga, Carmen Sylvia Affonso, acompanhou a Funai em uma excursão de assistência médica e inauguração da pista de pouso por 21 dias, com o intuito de melhorar seus conhecimentos sobre “sociedades primitivas”. O breve relatório dirigido ao Museu Paraense Emílio Goeldi contém um curto histórico do grupo e algumas informações sobre seus costumes. É interessante a ênfase da relatora nos aspectos tradicionais que “ainda” são mantidos, como a “couvade” após o nascimento do filho, a alimentação baseada em mandioca e o cultivo de milho, cará, batata doce, cana etc. As técnicas da roça, observa, são “as mesmas técnicas usadas pelas populações caboclas” (Affonso, 1978: 158). Carmen Sylvia não levanta críticas às ações da Funai, apenas cita o trabalho de assistência médica e o fornecimento de materiais “que se tornaram quase

indispensáveis para o grupo” como munição, tecidos e sabão. As informações colhidas sobre as atividades desenvolvidas pela Funai foram cedidas pelo sertanista Parise.

O primeiro GT foi designado para o processo demarcatório dos Waiãpi em 1980, sob coordenação de Dominique Gallois. O Relatório sobre a Eleição da Área Indígena Waiãpi é um parecer técnico que faz parte da elaboração de uma proposta de área a ser delimitada. Nesse caso, a antropóloga relata mais detalhes sobre os costumes desses índios, tendo como ponto de partida a questão da tradição, mantida ou não, nas atividades diárias. É inevitável perceber esse aspecto quando Gallois descreve a cultura material Waiãpi e sugere que a Funai exerça o controle sobre a produção de peças em grande escala – armas, cerâmica, cestas, objetos rituais, adornos, algodão, utensílios – para que não seja deturpada a cultura material. Os objetos rituais (flautas, máscaras), por exemplo, eram “tradicionalmente” destruídos após o uso, portanto para a antropóloga a comercialização desses objetos certamente deturpariam seu “significado” bem como sua “forma tradicional” de uso. “Nos últimos três anos, conforme pudemos observar, ocorreu uma violenta descaracterização da cultura material Waiãpi, essencialmente devido à comercialização dos objetos, e à ausência total de controle de qualidade” (Gallois, 1980: 308).

Quanto aos “aspectos gerais”, a antropóloga também relata os “padrões tradicionais” na alimentação do grupo, sendo o sal o único produto alimentar “introduzido em grande escala”. O caxiri, bebida fermentada consumida tradicionalmente pelos Waiãpi, para Gallois, foi um dos fortes fatores responsáveis por evitar a ingestão de bebidas alcoólicas. Sobre a questão da saúde, Gallois destaca o nascimento de “crianças defeituosas” que até 1975 eram eliminadas pelo grupo, conforme a tradição, “o que não acontece hoje, após a intervenção dos funcionários da Funai. Crianças defeituosas e adultos defeituosos tornam-se uma carga para o grupo” (Gallois, 1980: 310). O relatório de 1980 revela a preocupação com a questão da tradição, sugerindo formas de ações da Funai para evitar o empobrecimento cultural dos Waiãpi e manter a tradição em vários aspectos.

A proposta de demarcação de terras de 1980 incluía a totalidade das áreas ocupadas em território brasileiro⁸ por esse povo, numa extensão de 965.000ha.

⁸ Em um dos movimentos de expansão, parte dos Waiãpi subiu para o território da Guiana Francesa.

Posteriormente, a proposta foi invalidada por causa da retirada do grupo local da aldeia Moloko-pota e dos remanescentes para o Parque Indígena Tumucumaque devido à morte de seu líder em Amapari. Segundo o histórico anexado ao relatório de 1991, a transferência do grupo se deu em obediência às pressões do governo do estado do Amapá (Brasil) para o desenvolvimento de atividades mineradoras na área. No entanto, os índios haviam pedido que fosse evitada a junção dos grupo de Amapari e do alto Jarí, realizada pelo sertanista João Carvalho.

Devido a esse episódio, Gallois faz mais uma vez uma proposta para demarcação urgente da área em janeiro de 1984. A nova proposta sugeria limites praticamente idênticos ao que havia sido proposto em 1979. Em julho de 1984, a antropóloga encaminhou um relatório complementar ao de janeiro, em que havia uma alteração do limite sul da área para atender a exigência dos índios de ser incluída na área toda a extensão do igarapé Mucuru, uma zona de pesca. A área proposta correspondia a uma área de 543.000ha (Gallois, 1984: 637; 1991: 807).

Quanto ao modo de vida dos Waiãpi, os relatórios de 1984 apresentam dados e características do grupo em que se destaca um pouco mais – em relação aos relatórios citados acima - a relação dos índios com a terra e a questão da mobilidade. Gallois opta por falar em “áreas de ocupação” e não “aldeias”, sendo o primeiro termo mais significativo ao se considerar a extrema mobilidade do grupo local⁹ dentro de sua “área de ocupação”. A antropóloga constata, portanto, a “composição transitória” das aldeias, distinguindo três assentamentos predominantes e intermediários: as aldeias com casas permanentes, de palafitas; as roças e, por fim, as habitações “reunidas artificialmente” nas proximidades de postos de assistência. A mobilidade dos grupos, a antropóloga relaciona às atividades de subsistência, que por sua vez, corresponde às variações climáticas – inverno (chuvas) e verão (seca).

Dentro das atividades de agricultura, caça e pesca, a antropóloga continua a se preocupar com a questão da manutenção da tradição ao verificar o exercício das atividades agrícolas segundo “padrões tradicionais” e ao perceber a substituição do arco e flecha e das armadilhas de pesca por armas de fogo e anzóis, respectivamente. No entanto, a produção artesanal para comercialização previamente criticada pela antropóloga pelos riscos de “pauperização da cultura material” foi comentada apenas como a principal fonte de renda dos índios, atividade de grande potencial e essencial

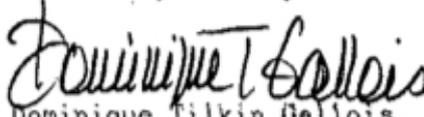
⁹ O chamado “grupo local”, segundo Gallois é formado por diversas famílias que ocupam uma mesma área e constituem parentela; e são grupos “politicamente definidos e autônomos”.

para os Waiãpi para adquirirem produtos como panos, sal, munição e linha de pesca. O comércio do artesanato e o garimpo, as “atividades novas”, são também destacadas por Carmem Affonso como meios de obtenção dos bens industrializados e que por isso devem receber o apoio da Funai. “As atividades novas, sejam aquelas promovidas pela Funai, sejam as promovidas pelos próprios índios, não adquiriram ainda peso suficiente para modificar o ciclo e a distribuição das atividades normais” (Gallois, 1984: 491). Embora a antropóloga constate a “normalidade” das atividades, destaca-se o termo “ainda” indicando uma alteração em potencial e inevitável causada pelos “fatores externos” àquela cultura ou mesmo pelas atividades introduzidas pelos próprios índios, mas que são “novas” em termos de tradição, ou seja, as que foram “adicionadas” após o contato com não índios – uma idéia claramente fundada, portanto, nos princípios da escola contatualista que a autora já não segue em sentido estrito.

De fato, a área delimitada/interditada conta com a anuência dos Waiãpi, como manifesto nos documentos que encaminham à SUAF (anexo 2) e como demonstram as informações acumuladas em relatórios ao longo dos últimos anos, contidos no processo que ora será encaminhado ao Ministério da Justiça para efetivar a medida que a comunidade indígena aguarda há mais de 10 anos.

Sem mais no momento, colocamo-nos à disposição da SUAF para quaisquer outras informações que se fizerem necessárias.

São Paulo, 17 de julho de 1991



Dominique Tilkin Gallois
CTI / USP

Figura 01. Trecho do relatório de Dominique Gallois (1991) em que afirma que os limites da demarcação da Terra Indígena Waiãpi está de acordo com as reivindicações do índios.

A proposta de delimitação apresentada em 1984 foi aprovada no ano seguinte, tendo sido anunciada várias vezes pela Funai a demarcação da terra (Gallois, 1991: 807). No entanto, os Waiãpi esperaram por mais de quatro anos pela delimitação que não foi realizada. Gallois atribui a demora da demarcação às pressões de uma mineradora sobre o Ministério do Interior interessada na diminuição da área a ser cedida. Em 1989, a Funai propôs a redução da terra, o que causou manifestação de

índios Waiãpi, indigenistas e antropólogos contra a redução dos limites da área. Sendo assim, em 1990, a Funai delimitou a área correspondente à sugestão aprovada em 1985, em conformidade com a anuência dos Waiãpi.

Há ainda um relatório da mesma antropóloga datado de 1991 com informações mais atualizadas para auxiliar a demarcação de terras, já que enfim a AI Waiãpi havia entrado na listagem de terras prioritárias para demarcação. No relatório, Gallois acrescenta mais uma adequação também referente ao limite sul, tendo como argumento a segurança e proteção da terra contra os garimpeiros e empresas mineradoras (figura 01 e figura 02).

Desde a década de 1980, os índios Waiãpi passaram a exercer a fiscalização de suas próprias terras, expulsando vários invasores, entre estes, garimpeiros. Essa iniciativa se deu a partir da “consciência da inoperância da proteção oficial” (Gallois, 1999: 2). A fiscalização da terra por parte dos índios é feita estrategicamente com a instalação de acampamentos de caça e abertura de roças e a expulsão dos garimpeiros era feita por métodos mais de humilhação que de violência. Nesse mesmo período, entre 1983 e 1993, as reivindicações de demarcação por parte dos índios aumentou com o envio de propostas sucessivas à Funai por meio da assessoria antropológica prestada por Gallois (ver anexo 02). No fim de dez anos, os próprios Waiãpi procuraram apoio do CTI (Centro de Trabalho Indigenista) para fazer sua “auto-demarcação” (cf. Gallois, 1999: 4).

Na época da construção da estrada perimetral norte, que corta a área de ponta a ponta, a rodovia representava um canal de comunicação e acesso dos garimpeiros, facilitando e incentivando tentativas de invasão. No entanto, a presença dos índios nos limites norte e sul de suas terras constitui um “plano coordenado de resistência” que tem mantido a área livre de invasores (Diário Oficial da União, 1991: 17788). Devido à presença de garimpeiros e mineradores próximos ao território indígena, Gallois sugere a adequação do limite sul para evitar o acesso de garimpeiros pelo curso do rio.

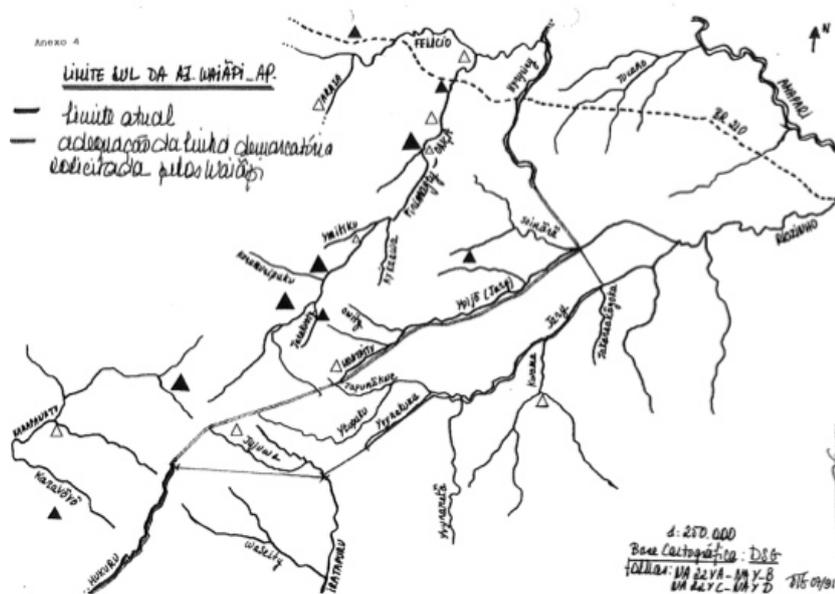


Figura 02. Mapa de demarcação da Terra Indígena Waiãpi em que consta a adequação dos limites solicitada pelos índios (Gallois, 1991).

A relação dos Waiãpi com o território e a organização do grupo é mencionada mais uma vez, destacando a mobilidade territorial característica do grupo. Segundo a descrição atualizada, os Waiãpi têm uma aldeia principal, uma “aldeia-posto”, em que os índios permanecem por vários meses durante o ano, tendo também “aldeias secundárias”, situadas em regiões mais distantes da aldeia principal. Tal mobilidade, característica de vários grupos indígenas, é percebido pela antropóloga não apenas como uma “característica tradicional do modo de vida Waiãpi” como também uma alternativa à escassez de recursos naturais necessários à subsistência nas proximidades da “aldeia-posto”. Tal escassez de recursos, como terrenos para roça, caça e produtos de coleta foi causada, segundo Gallois, pela sedentarização do grupo ao redor da aldeia principal. Para solucionar o problema, houve uma reorganização por parte dos programas de assistência, adaptando o período da escola e da presença de enfermeiros à mobilidade dos Waiãpi, o que evitou a sedentarização e, portanto, a “depauperação da vida social e econômica”.

O resumo do histórico do processo demarcatório e dos relatórios e pareceres técnicos a respeito da Área Indígena Waiãpi exposto acima permite fazer alguns apontamentos sobre a relação dos índios com a terra intermediada pela Funai. Com o passar dos anos, a participação e a sugestão de procedimentos dos próprios índios passou a ganhar mais espaço. Esse fato pode ser atribuído ao maior interesse e importância dados à relação dos índios com a terra, à medida que se aumenta a ênfase

na questão da mobilidade e aldeias transitórias. Se no início houve intenções de agrupar todos os Waiãpi em uma só região, a organização em “grupos locais” foi respeitada. Para Gallois, foi a manutenção desse padrão tradicional de organização social que garantiu a autonomia política dos Waiãpi e coloca em evidência a resistência do grupo. Embora nos relatórios mais recentes a atenção esteja ainda focada na questão da tradição “ainda” mantida, mas que pode ser destruída pela chegada de “novos costumes”, a delimitação da terra conforme as reivindicações dos Waiãpi ganhou mais importância do que as atividades de produção adotadas após o contato.

Terra Indígena Zo’é

O processo de delimitação e demarcação da terra indígena dos Zo’é é mais recente, tendo sido homologada a demarcação já em 2009, pelo presidente Luiz Inácio Lula da Silva. O processo deu-se em uma época diferente nas questões de demarcação de terra. O GT para a demarcação da Terra Indígena Zo’é foi formado em 1996, mesmo ano do decreto presidencial nº 1775 em que foi estabelecido que: “O grupo indígena envolvido, representado segundo suas formas próprias, participará do procedimento em todas as suas fases” (parágrafo 3º, artigo 2º). O processo demarcatório dos Zo’é tem uma peculiaridade por estar relacionado a um grupo considerado pela Funai um dos últimos povos “isolados” da Amazônia, embora tenham mantido contatos esporádicos com não-índios há cerca de um século e tenham sentido os impactos da “presença branca” principalmente a partir da década de 1980 (Diário Oficial, 1999). Gallois associa à dificuldade de acesso e à inexistência de programas estaduais de preservação ambiental e cultural da área, sem a presença de não índios: a atuação da Funai antecedeu os possíveis conflitos entre índios e brancos que pudessem ter interesse em ocupar a área indígena.

Embora os Zo’é tenham sido apresentados em 1989, a Funai tinha conhecimento do grupo desde 1982, quando já havia sido contatado pela Missão Novas Tribos. Cinco anos depois, a Funai delimitou a Área Indígena Cuminapanema/Urucuriana, correspondendo a cerca de 2.059.700 ha, nos municípios de Alenquer e Óbidos, do Estado do Pará. Essa delimitação da Funai foi estabelecida

em gabinete sem qualquer dado concreto sobre a localização do grupo (Gallois, 1996).

As primeiras informações sobre a ocupação da terra pelos Zo'é data de 1989, quando iniciou-se a assistência da Funai a esse grupo indígena e também quando foram iniciados levantamentos antropológicos e etno-históricos por pesquisadores da Universidade de São Paulo (USP). O Grupo de Trabalho da Funai, no entanto, foi formado em 1996 e coordenado pelas antropólogas Dominique Gallois e Nadja Havt Bindá. Os trabalhos de identificação e delimitação da terra indígena Zo'é foram realizados durante os anos de 1996 a 1998.

Segundo o parecer antropológico referente ao processo dos Zo'é, a primeira etapa dos estudos de delimitação contou com a participação dos índios na formulação dos mapas para demarcar o território. Para que houvesse efetiva participação dos índios, as antropólogas precisaram incluir no seu trabalho um objetivo: fazer com que os Zo'é incorporassem uma nova noção de “limite”. As noções de limite, bem como em outras sociedades amazônicas, não é concebida como marcador “fixo”; as noções de limite em sua cosmologia é baseada nas relações. Tais relações podem ser entre diferentes grupos étnicos, homens e animais, mortos e vivos, ou seja, é inerente à noção de limite o caráter de mobilidade.

O desafio era, então, fazer com que os Zo'é incorporassem uma nova concepção de limite, em que o aspecto espacial determinasse os elementos relacionais. É evidente que esta incorporação não se realiza em detrimento de suas categorias culturais, mas consiste numa adequação (Gallois, 1996: IV).

Pelo parecer antropológico, o grupo Zo'é entrou em um processo de elaboração de uma forma de pensar os limites territoriais culturalmente estranha a eles, pois tratava-se de limites fixos, em terrenos exclusivos e que restringem os movimentos de expansão. Para auxiliar esse processo, os Zo'é tiveram como exemplo um caso concreto: os Waiãpi, no Amapá, de quem tratamos anteriormente.

O resultado desse “desafio” e da participação dos Zo'é foi a confecção de um mapa pelos próprios índios, no final dos trabalhos de identificação, em fevereiro de 2008. Desde 1992, os Zo'é eram incentivados a criar um mapa com informações sobre a aldeia de seus antepassados, bem como sua área de ocupação atual e os percursos entre os locais que residem até os lugares de onde extraem recursos para subsistência.

O histórico do grupo indígena, relatado no processo, é quase que um “histórico de contato” em que são descritos o episódios de aproximação e tentativas de “atração” dos índios pelos brancos e a reação dos índios a isso, bem como as conseqüências desse contato. Como dito acima, os primeiros a entrarem em contato diretamente com os Zo’é, valendo-se de estratégias de atração para isso, foram os missionários da Missão Novas Tribos (New Tribes), que tiveram apoio da sede no Brasil (MNTB). A “atração” feita por essa Missão durou cerca de 5 anos. As técnicas utilizadas para atrair os Zo’é eram semelhantes àquelas do SPI e da Funai – a distribuição de “presentes” lançados por avião ou deixadas em locais próximos às habitações do grupo. Só depois de várias tentativas, os missionários foram aceitos em meio aos Zo’é. As visitas que passaram a ocorrer após a aceitação da presença da MNTB eram curtas e esparsas, mas foram associadas por Gallois à causa da morte de muitos índios. O contato entre missionários e os Zo’é era curto nessas visitas, mas o suficiente para transmissão de doenças; e a demora dos missionários em retornar ao povo e prestar assistência - pela longa distância em que se localizava do posto “Esperança” – era suficiente para a doença se agravar e levar à morte.

Tendo sido comunicada da necessidade de assistência para os Zo’é, a Funai estabeleceu o posto em 1989. Até 1991, os índios da região conviveram com a tensão entre os dois postos, da Funai e da MNTB, nos limites sul e norte da área ocupada. Neste ano, a Funai retirou os missionários do local, pois já tinha recursos e equipe suficientes para assumir o trabalho de assistência. Para as antropólogas, a convivência com os funcionários da Funai e os missionários da MNTB trouxe modificações na vida dos Zo’é, mas foi responsável também pela capacidade crescente de manifestarem seus interesses no encaminhamento de ações assistenciais e no processo de identificação e delimitação de terras indígenas.

A questão histórica no que diz respeito à ocupação do território pelos Zo’é é importante para a Funai na delimitação da área pelo fator da ocupação “tradicional”. No entanto, como outros povos Tupi, os Zo’é não demonstram interesse na história de seus antepassados distantes nem no “começo” da humanidade. O mito de origem dos Zo’é fala de uma herói, Nípuhan, que surgiu para refazer a humanidade que havia sido destruída pelo fogo e pelo dilúvio, juntando os ossos dos que haviam morrido. “A figura do herói representa alguém que veio para intermediar as relações entres os Zo’é e os outros, diferentes deles” (Gallois, 1996: 11). Da mesma forma que não se interessam pela “origem” de seus antepassados, não se interessavam também pela

origem dos seus inimigos; eles simplesmente sempre existiram. “A localização de antepassados remotos não interessa muito aos Zo’é, que concebem essa origem na forma de um ciclo de sucessivas re-criações da humanidade” (Diário Oficial, 1999: 199). No parecer, a antropóloga sugere que a não preocupação com a base territorial de origem pode estar ligada ao amplo movimento de migrações que faz parte da vida dos Zo’é.

A relação com o território está intimamente ligada à organização social dos Zo’é. A questão da mobilidade está inserida nas suas noções de limites que não são vistos como algo “fixo”, mas que se moldam de acordo com as relações. Essas relações podem ser tanto entre eles e não-índios como entre eles e seus inimigos. Tendo em vista esses dois tipos de relações, as antropólogas constataam a existência de dois movimentos territoriais. Enquanto os Zo’é evitavam e continuam a evitar o território de grupos inimigos, ao mesmo tempo procuravam reencontrar os sinais e trilhas dos *kirahi* – os primeiros não-índios com quem se relacionavam e que são totalmente distintos dos que apareceram mais recentemente na área, cuja característica, ao contrário dos primeiros, é a “fala boa”. O histórico de contato, como relatado pelos Zo’é sobre a presença de não-índios pode ser construído, segundo o parecer, pela “cronologia dos barulhos”, a partir da década de 1970, produzidos por motores de popa, aviões, helicópteros e motosserras. Quando tais “barulhos” passaram a ser indicadores de obtenção de mercadorias, os Zo’é saíam à procura de quem os estava produzindo. “É assim que se inicia uma nova etapa da história: a atração para convivência com agências de contato” (Gallois, 1996: 16).

O pertencimento de um grupo ao território é indicado pela área que ocupa no momento, que não necessariamente corresponde à área em que nasceu. A convivência em um mesmo território constitui parentela entre várias famílias extensas agregadas em um mesmo local. Tais famílias desenvolvem entre si uma relação de relativa dependência, podendo viver separadas por um longo período. Esse movimento independente entre as famílias mostra que um grupo não é indicativo de uma aldeia e, conseqüentemente, não é uma unidade territorial bem definida. “A territorialidade dos Zo’é pode ser compreendida se considerada em sua dimensão sociológica, ou seja, se descrita como uma rede de relações intercomunitárias. O que nos remete de um lado à história e, do outro, aos padrões de relações interpessoais” (Gallois, 1996: 67). Os movimentos de dispersão e concentração da população são marcos demográficos para o território, mas são marcos que mudam no tempo e no espaço, já que não é a área

que define o grupo local Zo'é, mas a história de um lugar que é constatada pela ocupação que fizeram os grupos locais que dele se apropriavam no tempo.

No parecer antropológico, Gallois aponta que a noção de “habitação permanente” é inadequada para os Zo'é, no sentido de ter uma vida sedentária ou centrada nas aldeias. A organização social do grupo é baseada na mobilidade, em que intercalam períodos de cuidar das roças e deslocamento para outras aldeias e expedições de caça e coleta. Quando estão longe das roças, permanecem no acampamento de caça. “A agricultura e a roça demarcam o lugar dos Zo'é no mundo, como portadores de uma cultura, mas este é um elemento que satisfaz apenas parcialmente suas necessidades” (Gallois, 1996: 94).

A partir do parecer antropológico, constando o histórico de ocupação da área pelos Zo'é e a relação da organização social deste grupo com o território que habitam, a demarcação da terra indígena Zo'é proposta pelo GT tem superfície de 624.000ha (figura 03).

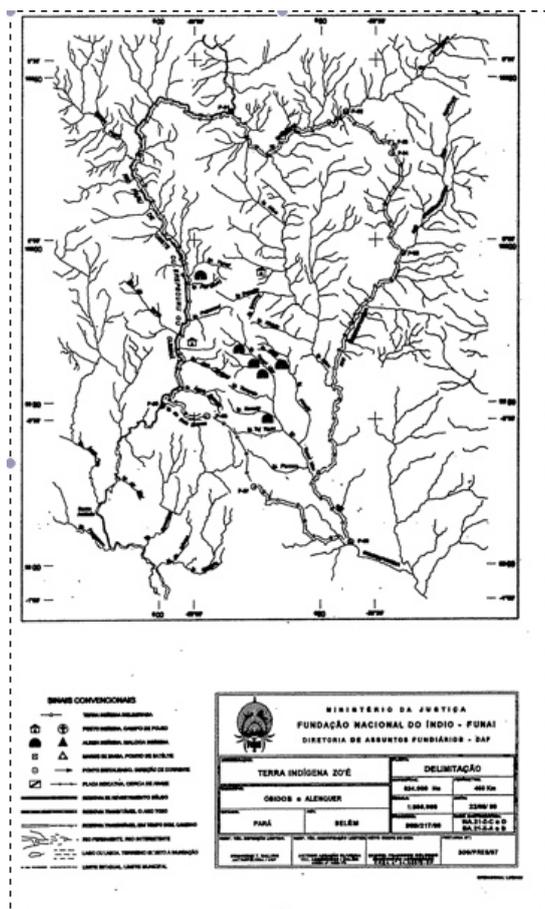


Figura 03. Mapa referente à demarcação da Terra Indígena Zo'é (Diário Oficial da União, 1999).

Diferentes períodos na questão de terras indígenas

O resumo do processo demarcatório dos Zo'é é suficiente para mostrar a diferença de extensão em relação ao processo dos Waiãpi. Enquanto estes foram descritos várias vezes e por pelos menos três diferentes relatores, os Zo'é não passaram por muitas promessas de demarcação não cumpridas e seu processo demarcatório tem apenas o parecer apresentado por Dominique Gallois. Embora não haja como comparar relatórios de diferentes épocas sobre os Zo'é, podemos constatar as diferenças entre os dois processos e entre as descrições feitas pela mesma antropóloga sobre os diferente grupos e em momentos diferentes.

Como foi constatado a partir das comparações entre os relatórios sobre os Waiãpi, percebemos no caso dos Zo'é a predominância da descrição do modo de vida e a relação desse povo com a terra, além da participação dos índios na elaboração do mapa de delimitação, que já foi colocada em prática no início do processo. A participação dos Waiãpi recebeu mais atenção a partir da década de 1980. Em 1991, participaram de um reunião com a ADR Funai em Macapá para solicitar urgência na demarcação de terra.

Diferente do que acontece com os Waiãpi, no decorrer do parecer antropológico sobre os Zo'é, é enfatizada a questão da mobilidade em sua organização territorial, responsável pela construção de suas noções de limite que em muito diferenciam da idéia de delimitação apresentada pela Funai. Mais importante do que elaborar os limites do território, era fazê-los entender e não apenas impor a demarcação da terra.

O processo de demarcação dos Waiãpi é longo e atravessa diferentes épocas dentro da questão das terras indígenas. Um processo que acumulou documentos por um período de quase 20 anos permite perceber as diferenças de procedimentos na demarcação de terras e do papel do antropólogo no decorrer dos anos. O processo dos Zo'é acontece em uma época em que as mudanças já haviam sido efetivadas, além de seguir procedimentos com base em outras experiências de demarcação; no caso, o processo dos Waiãpi. Essas diferenças estão relacionadas às mudanças na Constituição de 1988 e do Decreto de 1996 e podem ser percebidas nas comparações entre os dois casos analisados. A “terra indígena” deixou de ser uma área reservada para proteger os índios enquanto se cumprisse o processo de assimilação e civilização e passou a ser um terreno indígena por direito e de caráter permanente. A primeira

delimitação de terras dos Waiãpi, em 1974, por exemplo, correspondia a um território descontínuo dividido em três áreas, voltado para a pacificação desses índios, e o processo dos Zo'é já se inicia com a participação da própria comunidade na elaboração dos mapas para delimitação. O antropólogo deixou de apenas sugerir procedimentos para os órgãos indigenistas e passou a coordenar o trabalho e assessorar os índios durante os processos.

As mudanças mais marcantes no decorrer da história, por meio da comparação de relatórios de diferentes épocas, estão relacionadas à participação do índio na elaboração do mapa do território a ser delimitada e da relevância da sua relação com a terra que ocupam. O que permanece é a questão histórica muito associada ao “histórico do contato”, em que a facilidade ou dificuldade envolvidas no processo de demarcação de terras está relacionada ao grau de contato entre índios e a “sociedade envolvente” e à manutenção de “padrões tradicionais”, sendo esta vista como a forma mais eficiente de sobrevivência e de conquistar autonomia política.

A história é importante na elaboração do processo de demarcação de terra para a Funai no sentido da “ocupação tradicional” da terra, ou seja, para que sejam incluídos na demarcação os locais onde os índios enterraram seus mortos e onde nasceram. Enquanto o aspecto da mobilidade ganha mais espaço sendo vista como parte da organização social dos Waiãpi e respeitada nas definições do território, a visão da história ainda está voltada para o contato, como um histórico das mudanças culturais. O fato dos povos indígenas “ainda” existirem é visto como uma luta de resistência contra os efeitos nocivos da presença branca sobre os padrões “tradicionais”.

III

Mudanças e Transformações

Se no capítulo I vimos que o tema das mudanças socioculturais em comunidades ameríndias tem sido desenvolvido há várias décadas e assume lugar de destaque tanto na teoria antropológica como nas políticas indigenistas, a análise dos dois processos de demarcação de terra indígena feita no capítulo II aponta para algumas continuidades estruturais da antropologia do contato em processos que enquadram políticas indigenistas mas também indiciam algumas reformulações. Este capítulo tem como objetivo citar tais reformulações.

Como visto anteriormente, a escola do contato – que durante anos vem associando a origem das mudanças, ou mesmo “perdas culturais” ao convívio dos povos indígenas com o homem branco – renovou conceitos, adicionando novas percepções como a que marcou o trabalho de Cardoso de Oliveira e seus seguidores. No decorrer do tempo, o próprio conceito de “aculturação” passou por modificações para se adequar melhor às novas percepções de cultura que as pesquisas traziam.

Numa síntese grosseira do que ficou exposto no capítulo 1, podemos dizer que enquanto Herbert Baldus, em 1937, avistava a perda completa da cultura, sendo substituída pelos costumes dos brancos, entre os anos 1950 e 1960, Darcy Ribeiro já fala não mais em perda de identidade étnica, mas mistura dos costumes de duas sociedades, e Roberto Cardoso de Oliveira vai mais adiante e vê essa mistura resultando em uma nova classe: o “caboclo”. O pensamento dos autores da etnologia clássica já enxerga o tema como uma série de mudanças que originou-se juntamente com as comunidades, pois a cultura é percebida, nesse pensamento, como dinâmica, em constantes transformações. Por um lado, os contatualistas percebem as transformações como parte de um processo, em estágios, que chegará a uma situação final - seja de “perda total” da cultura, seja de mistura de duas culturas – e de outro, os etnólogos clássicos percebem essas transformações não como um processo, mas sim um fator característico de toda cultura.

O entendimento das transformações e mudanças é percebido não apenas a partir do olhar sobre as relações entre as sociedades, mas está profundamente ligado à noção de cultura, bem como à de etnicidade. Para aprofundar a discussão, faz-se

necessário explorar esses aspectos de percepção e entendimento da cultura e de sociedade.

Para Roberto Cardoso de Oliveira, as mudanças constatadas nas comunidades indígenas são parte de um *processo de transformação* que chegará não ao fim de uma sociedade indígena, mas à formação da classe dos “caboclos”, que mantém certos costumes de índios e adquirem outros vários costumes vindos da “civilização”. Ou seja, não se trata de um dinamismo inerente à cultura, mas sim de uma aquisição - ou “imitação” - de costumes alheios.

Em meio aos seus trabalhos, Cardoso de Oliveira apresentou uma visão crítica aos estudos sobre “aculturação”, no sentido de que, para ele, nessas pesquisas não estavam sendo estudadas “de modo consistente as relações de contato como elementos de um *sistema interétnico*” (Cardoso de Oliveira, 1969: 85). Para o autor, isso acontece quando se enfatiza demais a cultura na investigação, resultando

na impossibilidade de se estudar o ‘sistema intercultural’¹⁰ como uma unidade com um grau relativo de autonomia, pois seria sempre difícil e perigoso identificar no exercício da pesquisa um sistema cultural ‘sincrético’, porquanto originário da integração das duas (ou mais) culturas em conjugação.

A preocupação maior de Cardoso de Oliveira está em colocar o foco da pesquisa não nos “patrimônios culturais” que as sociedades em relação carregam, mas exatamente nessas relações. Dessa forma, para o autor, ficam mais evidentes os fatos mais significativos para entender o contato e prever suas conseqüências para determinada comunidade (cf. Cardoso de Oliveira, 1969: 85-88).

Por “conseqüências” pode-se entender as mudanças na própria organização social das comunidades indígenas. A estrutura da comunidade e as bases que a sustentam são um dos alvos da atenção dos pesquisadores do contato. O grau de resistência dessas bases estão relacionados ao ritmo e velocidade das mudanças. Egon Schaden faz essa relação ao afirmar que “a maior e menor vitalidade de uma cultura nativa costuma estar em relação direta com a resistência do sistema social” e acrescenta ainda que a “desintegração” da cultura das comunidades indígenas é decorrente menos da adição de costumes dos brancos “do que da destruição paulatina de suas bases estruturais” (Schaden, 1969:161).

¹⁰ A expressão “sistema intercultural” é referente aos trabalhos sobre contato de Siegel, Vogt e Watson & Broom (1954), que utilizam a expressão como unidade de investigação representando as relações entre as duas sociedades.

A “desintegração” da cultura da sociedade indígena está de uma forma ou de outra relacionada à presença da sociedade nacional. Por mais que Schaden considere que as mudanças ocorram mais de dentro para fora do que o contrário, é a “situação interétnica”, o contato com a sociedade nacional que atinge e desestrutura as bases da sociedade indígena, e por consequência a coesão social do grupo.

É importante destacar aqui que Schaden afirma que um “alto grau de desintegração social” de uma comunidade indígena não significa sua assimilação aos caboclos e que, embora se vistam, falem e pareçam com eles, ainda permanecem índios em sua concepção e são assim reconhecidos pelos índios. Porém, Schaden não considera esse fato um processo característico da cultura, mas o percebe como “resistência, voluntária ou involuntária, à assimilação, pouco importando a medida em que tenha avançado o processo aculturativo” (Schaden, 1969: 167). Trata-se, a seu ver, de sobrevivência da “consciência indígena” às transformações, mesmo as mais profundas, da cultura e da organização social. E mais uma vez cita a manutenção da identidade étnica, ao afirmar “que se torna difícil mencionar um grupo indígena qualquer, mesmo em alto grau de destribalização, que esteja realmente em vias de assimilar-se, isto é, de já não afirmar a sua identidade étnica” (Schaden, 1969: 273).

Como sugerido por Cardoso de Oliveira, Schaden não foca principalmente a cultura, mas as relações envolvidas na “situação de contato” e os elementos desse “processo aculturativo”, destacando a economia como um dos principais dos desencadeadores da “integração social” dos índios à sociedade nacional. A partir daí é que as estruturas da sociedade indígena são atingidas e ela se desintegra, quando as necessidades do grupo não são mais correspondidas pelo seu sistema cultural e a comunidade perde o “senso de direção” (Schaden, 1969). O entendimento da cultura como visto até aqui está associado às tradições, cerimônias, língua, rituais e vestimentas de determinadas sociedades que remetem às origens dessas comunidades. O abandono de certas práticas, a aquisição de objetos e mudanças de técnicas na realização de atividades corriqueiras significam, nessa visão, que a cultura está se desfazendo. No entanto, os grupos indígenas permanecem a afirmar sua identidade étnica, considerando-se índios, mesmo pelas “evidentes mudanças no ideal de vida e de personalidade propostos pela cultura dos maiores” (Schaden, 1969: 273).

Embora ainda associada aos elementos tradicionais de determinado grupo, a percepção de cultura apresentada por Schaden e Cardoso de Oliveira já deixa clara a mudança de concepção do termo no decorrer da história, pois outros autores da escola

do contato, como Baldus, previam a total assimilação dos índios à sociedade nacional caso não houvesse interferência do SPI. O entendimento da cultura em meio aos estudos ameríndios prosseguiu (e ainda prossegue) em mudanças à medida em que resultados semelhantes àqueles citados por Egon Schaden – em que a identidade étnica não deixa de ser afirmada – passou a ser cada vez mais comuns e numerosos. Um exemplo são os índios do Nordeste, considerados pelos contatualistas como os “mais aculturados”. Viveiros de Castro observa que as comunidades indígenas do Nordeste foram pouco estudadas e que o interesse dos contatualista naquela região só foi acentuado no Museu Nacional na década de 1990. O autor aponta que os contatualistas só se interessaram pelos índios do Nordeste quando “mudou a realidade” e eles passaram a reivindicar identidades e territórios e a “elaborar sua própria distintividade cultural frente à ‘condição camponesa’” (Viveiros de Castro, 1999: 193).

Até aqui, foi falado de uma visão em que a cultura está profundamente associada a tradições de um determinado grupo e que o abandono de certas práticas significa “descaracterização cultural” e “desarticulação da organização social”. Cabe agora tratar de uma visão diferente, em que o dinamismo é entendido característico na cultura e naturalmente acontecem várias transformações. Podemos começar com Manuela Carneiro da Cunha, que fala de cultura e etnicidade na definição de um grupo e distinção dos demais.

Cultura e etnicidade

Manuela Carneiro da Cunha publicou um texto em 1983 que se tornou icônico no debate sobre mudança cultural e etnicidade. A autora desenvolveu um argumento que se situa entre uma influência teórica do trabalho de Frederik Barth (1969) e um posicionamento interventivo dos antropólogos nas políticas públicas. Carneiro da Cunha aponta que a etnicidade já foi pensada em termos de transmissão hereditária, ou seja, tinha em sua composição um caráter biológico. A cultura, por sua vez, veio substituir a noção de raça. E sendo algo que não pode ser transmitido pelo sangue, de geração em geração, acaba por ser perdido à medida que certas práticas são abandonadas no decorrer dos anos. E é daí que surgem teorias como da aculturação (Carneiro da Cunha, 1986 [1979]).

Carneiro da Cunha refere situações do continente africano em que, nas lutas pela independência e no período pós independência, com a preocupação em estabelecer uma nacionalidade e construir uma nação moderna, a etnicidade – ou o “tribalismo” – foi vista como empecilho, “até que se descobriu que não só o chamado ‘tribalismo’ não desapareceria nas cidades modernas africanas, mas que, ao contrário, ele se exacerbava”. Carneiro da Cunha apresenta, então, que a etnicidade mantém a coesão de um grupo mesmo fora do seu contexto original. “A cultura original de um grupo étnico, na diáspora ou em situações de intenso contato, não se perde ou se funde simplesmente, mas adquire uma nova função, essencial e quase se acresce às outras” (Carneiro da Cunha, 1986 [1979]: 99).

Entende-se a partir daí que os traços culturais que servem de distinção entre um grupo e todos os demais não é uma seleção aleatória da qual os membros da sociedade não se dão conta. Na verdade, é resultado de uma escolha da própria comunidade. Carneiro da Cunha, inclusive, destaca o caráter manipulativo da etnicidade e que um mesmo grupo pode usar identidades diferentes de acordo com o contexto e interesse. O argumento que aqui se coloca é o de que a “bagagem cultural” de uma sociedade não será sempre levada por completo, mas serve para que alguns traços culturais sejam selecionados como “sinais diacríticos” para definir a que grupo se pertence (cf. Carneiro da Cunha, 1986 [1979]: 94-95). Este foi o conceito chave que Carneiro da Cunha foi buscar à concepção de Frederick Barth e que passou a integrar a grande emergência do debate sobre a “emergência étnica” como fenômeno de revalorização da cultura na década de 1980.

O que Carneiro da Cunha defende principalmente é que a cultura não deve servir de base para definir um grupo étnico, embora seja essencial na constituição da etnicidade. Não há, portanto, critérios para decidir quem é e quem não é índio. Pois a cultura não é como um objeto que se passa para o outro, suscetível de ser destruído. A cultura, em suma, “é algo constantemente reinventado, recomposto, investido de novos significados” (Carneiro da Cunha, 1986 [1979]: 107).

Seguindo o raciocínio da “escolha” de elementos tradicionais e a idéia da adição de novos significados na cultura, a construção da identidade étnica retira da tradição alguns elementos que, embora aparentem permanecer os mesmos – pareçam uma tradição mantida – o seu sentido foi alterado ao ser retirado do seu contexto de origem.

Em outras palavras, a etnicidade faz da tradição ideologia, ao fazer passar o outro pelo mesmo; e faz da tradição um mito na medida em que os elementos culturais que se tornaram ‘outros’, pelo rearranjo e simplificação a que foram submetidos, precisamente para se tornarem diacríticos, se encontram por isso mesmo sobrecarregados de sentido (Carneiro da Cunha, 1986 [1979]:101-102)

A etnicidade, portanto, como a cultura, permanece em processo de construção, a partir do momentos em que novos sentidos são atribuídos aos elementos culturais. O estado em que se encontra a identidade étnica do grupo não está primeiramente relacionada a organização inicial do grupo, a seu passado, mas “são formas de organização que correspondem às condições políticas e econômicas contemporâneas” (Carneiro da Cunha [1979], 1986: 94).

Para falar da questão da etnicidade, podemos citar novamente os índios do Nordeste. Quando os índios dessa região passaram a reivindicar reconhecimento e territórios, esses ocorridos apresentaram-se para os contatualista como algo inesperado, já que se tratava de comunidades percebidas como “camponesas” que estavam voltando a ser índios, uma “reinvenção da tradição”. Viveiros de Castro arrisca dizer que esses pesquisadores da escola do contato nem acreditavam que os índios do Nordeste fossem realmente índios. O autor aponta que o pensamento de Cardoso de Oliveira sobre o caso é baseado no conceito de territorialização, que “exprime a idéia de que a incorporação de uma sociedade indígena pelo Estado nacional envolve uma passagem do ‘parentesco’ ao ‘território’ como princípio de constituição nacional”, um processo que envolve uma “etnificação da sociedade” e “reelaboração da cultura em relação ao passado” (Viveiros de Castro, 1999:196).

Os casos de índios na região Nordeste do Brasil exemplificam essa diferença de percepção de etnicidade e cultura de um povo. Em termos dos estudos aculturativos, sob a visão da escola do contato, a não perda da identidade étnica era um fato apenas constatado de “consciência indígena”. Mas o caso de “camponeses voltando a ser índios” foi surpreendente, por ser algo “descontínuo” em se tratando do rumo que sociedades em processo de “aculturação” deveria seguir.

A descontinuidade histórica vale exatamente o mesmo que a continuidade histórica; o devir-índio envolve uma relação dos povos indígenas com o seu passado, mas se trata de uma relação presente com o passado não de uma relação passada com o presente (Viveiros de Castro, 1999:194).

Os trabalhos de Peter Gow são citados por Viveiros de Castro quando trata de territorialização, pois o que é apresentado por Gow, bem como foi observado em

outros povos da Amazônia, é o contrario do que Cardoso de Oliveira constata: o território é que se converte em parentesco, ao se considerar parentes aqueles que convivem em um mesmo terreno (Viveiros de Castro, 1999: 157). Os trabalhos de Gow, na Amazônia peruana, trazem reflexões nesse sentido de transformações e cultura, além da relação entre parentesco e território. Sobre os Piro, Gow mostra como a comunidade se concentra nas relações em que há produção e consumo de alimento, de tal forma que viver com parentes é a vida em si, *history is kinship*.

Nova Perspectiva

No texto “Etnologia Brasileira”, Viveiros de Castro levanta uma série de críticas à escola contatualista não no intuito de desmerecer os trabalhos e pesquisas realizados naquele período, mas com a proposta de repensar determinados conceitos e reconsiderar pensamentos sobre as relações entre índios e sociedade nacional e o resultados dessas relações, articulando-os à noção de cultura. Ao tratar de forma particularmente explícita as diferentes abordagens da antropologia à questão da cultura e da história, Viveiros de Castro (1999) aponta os aspectos nefastos da herança da escola contatualista na reflexão sobre a mudança cultural, apontando alguns dos caminhos teóricos mais enriquecedores no estudo das transformações das sociedades indígenas e a necessidade de articular de forma mais sólida os estudos da “etnologia”, isto é, “uma disciplina cuja condição de possibilidade é o fato da articulação histórica entre índios e brancos” (Viveiros de Castro 1999: 115), com essa preocupação na compreensão da relação entre os índios e as políticas e ações do Estado em relação aos índios. É também clara a indicação, neste texto, da necessidade de se considerar a relação entre cultura e história ou mesmo de mudança cultural como uma questão multidimensional onde a relação com o Estado é um de muitos outros fatores.

Um dos autores que propôs importantes formas de conceber a relação entre cultura e história foi Terence Turner (1993). Baseado no trabalho realizado com os Kaiapó, Turner destaca o êxito de grupos indígenas da Amazônia em “manter sua identidade social, cultural e étnica”. Contrariando as expectativas de antropólogos sobre a sobrevivência desses povos, essas comunidades têm resistido aos prejuízos da sociedade nacional, “aumentando sua população e demonstrando uma surpreendente

capacidade de incorporar e dominar aspectos da cultura nacional (...) sem que com isso estejam ‘perdendo sua cultura’” (Turner, 1993: 43). Turner sublinha principalmente o modo como os Kaiapó inscrevem a aquisição de produtos e tecnologias ocidentais num sentido de eficiência e prática por contraste com os produtos nativos. O argumento é que o valor atribuído a esses elementos materiais acabará com o contraste entre “selvagens” e “civilizados”, na medida em que está associada à capacidade de controlar essa tecnologia (cf. Turner, 1993: 61). Na percepção de Turner as mudanças ocorridas na visão de mundo dos Kaiapó não são apenas “transformações” da cosmologia tradicional, pois essa percepção “tende a obscurecer as mudanças ocorridas na natureza desta consciência social, e em particular a transformação do nível de percepção histórica e política que acompanhou as mudanças estruturais” (Turner, 1993: 63). Para o autor, por fim, a “nova consciência social” resulta da luta gradual entre os Kaiapó e a sociedade nacional, acrescentada da relação de dependência e resistência entre essas duas sociedades. Em suma, Turner acrescenta à visão mais marxista, mas sistêmica, da relação entre os índios e a sociedade nacional trazida por Cardoso de Oliveira a visão das ações e agências de resistência da parte das sociedades indígenas – o que reflete de modo muito direto as diretrizes das teorias antropológicas da época.

Num texto já clássico sobre a questão da cultura e do poder, e partindo do caso dos Tukano habitantes da região do Vaupés na Amazônia colombiana, Jean Jackson (1995) levanta questionamentos a respeito do conceito de cultura pondo em paralelo os traços tradicionais da cultura dos Tukano com as influências externas que durante já várias décadas afetaram a “noção local de cultura”, pela presença de grupos na região, tais como ONGs, missionários, movimentos de direitos indígenas colombianos e internacionais. A partir dos anos 1980, o governo implantou projetos com o intuito de preservação da cultura dos Tukano. Baseado nas diferenças culturais, o Estado colombiano acabou por dar aos índios não direitos iguais, mas direitos especiais, concedendo a eles vantagens que os outros cidadãos não têm. Embora, como seus ancestrais, os Tukano ainda enfrentem preconceito, opressão e exploração, é maior a possibilidade que eles têm de serem bem sucedidos em suas reivindicações. Dessa forma, lutam contra as pressões à assimilação (cf. Jackson 1995: 3-6). Para Jackson, porém, o problema dos Tukano não é simplesmente de resistir ou aceitar a sociedade branca ou as noções de “indianidade” vindas de fora, mas envolve uma negociação de quais aspectos culturais querem reter, modificar ou descartar. Jackson aponta que,

embora a cultura seja entendida como um processo gradual, que muda com o tempo, a mudança rápida é percebida como “aculturação”. Defende, então, que as culturas não são sistemas homogêneos sobre os quais a mudança é imposta, “mas são sistemas cujos alicerces são caracterizados por dinamismo, negociação e contestação” (Jackson, 1995: 20).

Entre os trabalhos mais contemporâneos que envolvem as questões das mudanças em sociedades ameríndias, destacam-se aqueles realizados por Carlos Fausto. Em sua monografia sobre os Parakanãs, *Inimigos Fiéis* (2001), ao mesmo tempo em que descreve esta comunidade, Fausto trata das mudanças de uma forma diferenciada daquela que vinha sendo feita no Brasil anos antes pela escola contatualista. Apesar de usar a expressão “situação de contato” para falar da relação entre os índios e os brancos, o autor não relaciona as mudanças diretamente e apenas à presença da sociedade nacional, mas procura mostrar como essas transformações resultam da interseção de fatores internos e externos em contextos históricos específicos e sugerindo que seja repensada a maneira como os processos de mudança têm sido abordado pelos antropólogos “após a conquista do Novo Mundo”.

A forma de análise apresentada por Fausto deu-se a partir da própria organização em que se encontram hoje os Parakanã. Os Parakanã são hoje um povo dividido em dois grupo: os ocidentais e os orientais. A cisão do povo em dois grupos distintos aconteceu no final do século XIX, em decorrência de uma briga por mulheres. A partir daí, os dois grupo passaram a ocupar territórios diferentes. Afastaram-se por completo e, durante mais de um século desde a separação, encontraram-se algumas vezes para guerrear. Ocidentais e orientais seguiram caminhos diferentes, e já na década de 1970, estavam formados dois grupos completamente distintos, desde organização sociopolítica a atividades de subsistência. É a partir desse cenário que Fausto levanta algumas questões ligadas a mudanças e transformações, levando em consideração dois grupos resultantes da divisão de uma comunidade indígena. O autor, durante sua análise, busca responder como essas mudanças se explicam, qual dos dois grupos, se apenas um deles, teria se transformado e que mecanismos levaram a essas transformações.

Tendo em vista essas diferenças inevitáveis, já que se trata de grupos que desde o final do século XIX passaram por processos históricos diferentes, Fausto não busca dizer qual desses grupos correspondem ou se aproximam mais da “forma original” da sociedade Parakanã. Não é porque a interação dos Parakanã ocidentais

com a sociedade nacional foi mais intensa e prolongada que deve-se concluir que o grupo oriental é mais fiel à estrutura Parakanã anterior à cisão. “Os Parakanã ocidentais podem ter apenas intensificado um processo já em curso, enquanto seus ex- parentes o estancaram e reverteram” (Fausto, 2001: 59).

As duas principais linhas de pensamento a partir das quais se desenvolveram os estudos sobre povos indígenas da América do Sul refletem, primeiramente, a visão a respeito das sociedades – não só as ameríndias, mas todas – relacionadas umas às outras, bem como a forma como se desenvolvem.

Sobre a relação entre cultura e história, Claude Lévi-Strauss, em *Raça e História*, levanta algumas questões que envolvem ponto de vista e/ou etnocentrismo em relação à idéia de progresso. O autor alega a impossibilidade de reconstituir a história e a originalidade das culturas humanas. Pois, para Lévi-Strauss, de uma maneira geral, “todas as sociedades têm atrás delas um passado, aproximadamente da mesma ordem de grandeza” e que essas sociedades “utilizaram desigualmente um tempo passado” comum (Lévi-Strauss, 1952: 35). A partir daí distinguem-se dois tipos de história: cumulativa, que aplica as descobertas e invenções na edificação de grandes civilizações; e estacionária, “talvez igualmente ativa e empregando outros tantos talentos, mas a que faltasse o dom sintético” (Lévi-Strauss, 1952: 36). Semelhante a essa dicotomia estática/cumulativa, Lévi-Strauss propôs mais tarde a diferenciação entre história “quente” e “fria”. Essas duas propostas relacionadas ao desenvolvimento da história foram algumas vezes mal recebidas e recusadas devido à má interpretação. As distinções quente/frio e estática/cumulativa propostas por Lévi-Strauss não são uma classificação de tipos de sociedades. As duas dicotomias não correspondem a critérios classificatórios. Pela leitura de sua proposta não há dúvidas de que Lévi-Strauss claramente entende que todas as sociedades possuem histórias, e essas distinções portanto referem-se ao modo pelo qual as diferentes sociedades enxergam a si mesmas em relação à sua própria história.

Todas as vezes que somos levados a qualificar uma cultura humana de inerte ou de estacionária, devemos, pois, nos perguntar se este imobilismo aparente não resulta da nossa ignorância sobre os seus verdadeiros interesses, conscientes ou inconscientes, e se, tendo critérios diferentes dos nossos, esta cultura não é, em relação a nós, vítima da mesma ilusão (Lévi-Strauss, 1952: 50)

O desenrolar da história de cada sociedade faz parte das características internas da sua própria estrutura e o entendimento desse “desenrolar” depende do

ponto de vista que se procura para buscar esse conhecimento. Lévi-Strauss defende que a diversidade das culturas - que tanto busca-se preservar em um momento em que a sociedade mundial parece se direcionar para a “unificação” – deve ser salva, mas não no sentido de

salvar o conteúdo histórico que cada época lhe deu e que nenhuma poderia perpetuar para além de si mesmo [...]. A diversidade das culturas humanas está atrás de nós, à nossa volta e à nossa frente. A única exigência que se pode fazer valer ao seu respeito é que ela se realize sob formas em que cada uma seja uma contribuição para a maior generosidade das outras (Lévi-Strauss, 1952: 98).

As propostas de Lévi-Strauss sobre a percepção da história da sociedade destacam a relevância desse entendimento inserido dentro da relação de uma determinada sociedade/cultura com sua própria história. A partir da crítica de Viveiros de Castro aos contatualistas, temos acesso a duas distintas noções de perspectiva histórica.

A historicidade, ou mais precisamente, a *factualidade* de uma cultura ou de um processo cultural é assim função não das suas propriedades intrínsecas, mas da situação em que nos encontramos em relação a ela, do número e da diversidade dos nossos interesses nela apostados (Lévi-Strauss, 1952: 34).

Transformações no contexto da Amazônia peruana

O primeiro trabalho etnográfico de Gow sobre os Piro da Amazônia peruana, *Of Mixed Blood* contra argumenta com os pensamentos sobre cultura e história que eram predominantes nos estudos das sociedades das Terras Baixas da América do Sul. Segundo o autor, este livro é uma etnografia “no sentido mais radical” pois o interesse está naquilo que os povos do Baixo Urubamba “fazem e dizem” (Gow, 1991: 1) em vez de considerá-los vítimas da história, prejudicados pelas invasões européias e “aculturados” por romperem com o passado. Gow propõe explorar o que os Piro têm a dizer sobre eles mesmos para entender o distanciamento com o passado e o sentido da história na vida do povo do Baixo Urubamba e, portanto, entender porque quando falam de si destacam a *escola* e a *Comunidade Nativa* e não a cultura nativa de um povo.

Ao falar do passado, os Piro enfatizam as diferenças entre eles e os seus antepassados, que não viviam em vilas, mas na floresta, e eram ignorantes e não

civilizados (Gow, 2001: 3). Ao contrário de entender o distanciamento e a descontinuidade com o passado como sinal de “aculturação”, Gow investiga o sentido das mudanças na visão dos Piro e como elas se enquadram na história dessa sociedade em vez de enxergá-los como vítimas de uma história de exploração e dominação pelas invasões dos brancos. Para Gow, o conceito de “aculturação” originado no âmbito da antropologia cultural foi criado para se designar casos de grupos indígenas na Amazônia em que tais antropólogos constataavam perdas culturais e recusa de identidade.

Gow refuta as idéias perpetuadas pelos antropólogos que perceberiam essa diferenciação e distanciamento e a importância do “ser civilizado” do passado como uma negação da identidade étnica. Em oposição ao pensamento influenciado pela escola do contato, o autor explora o conceito de “transformação” da cultura, baseado na relação dos Piro com sua própria história. Para entender o sentido da história para os Piro, Gow busca compreender o modo como eles perduram no tempo.

Eu concluí que os Piro apenas poderiam agir desta forma se eles vivenciaram o ser no mundo como inerentemente transformacional, como intrinsecamente sujeito à mudança. Esta característica não poderia ser recente, mas necessariamente já lá estava antes de qualquer contato com os agentes do capitalismo e do colonialismo (Gow, 2001: 9).

Semelhante é o caso dos Cocama que, descritos pelo arqueólogo norte americano Donald Lathrap, na década de 70, seriam também mais um caso de aculturação, em cuja organização encontram-se apenas “vestígios da antiga cultura”, e chamá-los índios seria uma ofensa pois consideram-se peruanos. Mais uma vez, Gow refuta o pensamento de que é mais um caso de índios aculturados e de negação da identidade étnica. O autor argumenta, portanto, que casos como o dos Cocama levantam questões sobre a natureza histórica da Amazônia em um caso de transformação radical e que foram sempre abafadas pela aplicação das teorias da aculturação. O caso dos Cocama ou “ex-Cocama”, argumenta, não é um caso de desorganização social indígena, mas faz parte de uma transformação contínua. O argumento principal gira em torno de que o conceito de ex-Cocama seja apenas um registro de “seu nome em mutação” (cf. Gow, 2003: 58-62).

Em *Of Mixed Blood e An Amazonian Myth and its History*, Gow explora o conceito de “mundo vivido” dos Piro, mais do que “cultura” e “sociedade” como marcador de sua postura analítica. O autor alega que não estudou a cultura ou a

sociedade dos Piro, mas o “mundo vivido” dos Piro. A idéia de “mundo vivido” é necessariamente o mundo vivido de alguém, portanto, está focado na “concretude” do indivíduo ou dos indivíduos (cf. Gow, 2001: 26), e os conceitos de sociedade e cultura vão além dos pormenores da vida de um indivíduo. Embora não esteja óbvio para o autor que o objeto de sua pesquisa, um sistema em estado de transformação, seja a sociedade ou cultura dos Piro em mudança no tempo, é óbvio que não é um mundo vivido qualquer e que esse mundo vivido específico que conheceu durante sua pesquisa foi gerado por uma série de fatores. “Portanto, meu uso do conceito de mundo vivido indica que minha pesquisa por um sistema em estado de transformação é evidente” (Gow, 2001: 27).

O trabalho de Gow com os Piro da Amazônia coloca a história como centro da análise, mas sem o intuito de fazer uma análise da história dos Piro. “Pelo contrário, lida com a história partindo de dentro da cultura dos povos nativos” (Gow, 1991: 3). A história, para os Piro, mostra sua importância no sentido de que ao remeterem constantemente ao passado - mesmo que muito distante da realidade atual - estão a lembrar os valores de seus antepassados e dessa forma mantê-los, fazendo deles seus próprios valores. Os episódios de escravidão e sofrimento na vida dos antepassados faz parte da história que os fez ser como estão hoje (Gow, 1991: 2001). Sendo assim, a história não é um fator externo à vida dos povos do Baixo Urubamba que rompe com a estrutura da sociedade e seus laços de parentesco.

As relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico que confere significados e influências para os nativos ao serem estruturadas pelas relações de parentesco. Este é um fato de extrema importância, pois desafia a visão dominante dos povos nativos amazônicos como historicamente impotentes (Gow, 1991: 3).

A abordagem central da história da análise, sendo feita a partir da cultura nativa e as constatações do significado da história na cosmologia desses povos vão de encontro com as teorias e pensamentos perpetuados pela escola do contato. Gow propõe que se desfça a oposição aculturação/tradição como termos de classificação de culturas. O autor relata que, no início da pesquisa com os povos do Baixo Urubamba, tentou entender essas comunidades pelo estudos previamente feitos sobre as comunidade nativas amazônicas. No entanto, não encontrou nenhum estudo satisfatório em termos de relacionar história e etnografia, nem em termos de perceber o lugar da história na vida dos povo nativos da Amazônia (Gow, 1991; 10). Como se sabe, os estudos de aculturação, como aqueles desenvolvidos por Baldus, Wagley e

Galvão analisam a mudança das sociedade tendo como ponto de partida o contato entre brancos e índios. É como se a história daquele povo só tivesse início a partir do momento que os brancos chegaram, dando abertura a uma história de destruição e resistência da cultura. O foco está no processo de mudanças pelo qual as sociedades indígenas passam a partir do momento em que se encontram “em contato” com outra sociedade, através da “assimilação” de elementos culturais vindos dessa outra comunidade.

Diante das idéias da teoria da aculturação, Gow baseia-se nas comunidades do Baixo Urubamba para questionar as diretrizes do estudos aculturativos já que não encontra entre elas uma que corresponda aos povos que escolheu para estudar. Gow vai contra a idéia da aculturação, tendo em mente a idéia do caráter transformacional inerente à cultura, ao argumentar que não é possível distinguir “quais práticas em particular dos nativos contemporâneos deriva ou não do contato histórico com outros povos ou pelo menos quando tal prática foi adotada” (Gow, 1991: 10). O autor buscou também os trabalhos de Cardoso de Oliveira, mas concluiu que aos povos do Baixo Urubamba não se aplica uma análise baseada nas “relações interétnicas”. Aquela região é caracterizada por diferentes grupos em constante interação, em que a diferenciação entre os “tipo de gente” – *kind of people* - é feita pelos próprios habitantes: “A classificação das pessoas nos termos que nós chamaríamos ‘identidade étnica’ é pervasiva e ambígua no Baixo Urubamba” (Gow, 1991: 85). Tal situação levará mesmo a que não sejam claras as distinções entre “grupos” pertencentes à sociedade nacional e à sociedade indígena.

A proposta de Gow, apesar de colocar a história no centro da análise, não posiciona a história como tema principal do seu trabalho com o povo do Baixo Urubamba. A história dos Piro, marcada por episódios de ruptura e impactos trazidos pela interação com os brancos, é compreendida a partir do mundo vivido desse povo, em que as transformações são vistas como conseqüências inevitáveis trazidas pelo surgimento de novas gerações. Se vista dessa forma, a “descontinuidade” na história dos Piro, ou de outros povos amazônicos, faz parte da dinâmica da própria cultura e sua permanência, de modo a associar “transformação e reprodução, ou mudança histórica e continuidade estrutural, em uma perspectiva dinâmica em que transformação é parte constitutiva do plano de permanência” (Fausto e Heckenberger, 2007: 5).

Gow mostra que a história dos Piro significava, para eles, um longo e difícil processo pelo qual passaram até se tornarem “civilizados”. Enquanto os relatos sobre a escravidão a que foram submetidos os antepassados chamava a atenção de Gow pela brutalidade e agressividade, os Piro estavam mais interessados na origem de suas relações de parentesco, “que era de central importância em sua vida cotidiana” (cf. Gow, 2001: 5-6). Os Piro não ignoravam esses acontecimentos, pelo contrário, apenas é diferente a forma como os enxergam. Eles não focavam o sofrimento e as dificuldades proporcionadas pelo período de escravidão, mas para eles era mais importante a forma como os ancestrais saíram de uma vida social de clausura que caracterizava a vida que tinham antes dessa época. “Como escravos dos chefes da borracha, os povos antigos começaram a casar-se entre si, e então estabelecer a ramificação de laços de parentesco que ligam todo o povo Piro contemporâneo”. (Gow, 2001: 6). Os casamentos entre homens e mulheres de diferentes aldeias, entre diferentes “tipos de gente” deram origem a novas aldeias e, dessa forma, a novas gerações. É por isso que freqüentemente os povos nativos da região do Baixo Urubamba falam que são “gente misturada”, um povo “de sangue misturado” – *de sangre mezclada*. A identificação das pessoas por “tipos” estende-se entre dois extremos dentro de um *continuum* que está relacionado ao “grau” de civilização, desde a fonte da civilização até os “índios bravos” da floresta. Não se pode esperar uma classificação fixa dentro desses “tipos de gente”, sendo que um indivíduo pode ser apontado por alguém daquela região como Campa em um momento e mais tarde como Piro, variando de acordo com pessoas e contextos. Embora essa classificação pareça confusa para os que estão fora do contexto, faz todo sentido para os povos nativos do Baixo Urubamba (cf. Gow, 1991: 85-89).

Os episódios de exploração e escravidão a que foram submetidos os seus antepassados com a chegada dos brancos, portanto, são sempre lembrados pelos Piro. Entender a forma como os acontecimentos se enquadram na história desse povo é entender porque quando falam de si falam da *escuela* e da *Comunidad Nativa* e porque se distanciam dos antepassados. Gow argumenta que a opressão e o sofrimento são a “experiência vivida” dessa sociedade que permitiu que chegasse às “verdadeiras vilas” (*real villages*) de hoje e se tornassem “gente civilizada”.

A *Comunidad Nativa* é o termo constantemente utilizado pelos membros da *comunidad* para falarem de si mesmos e de sua relação com o território que ocupam. A *Comunidad Nativa* representa na vida das pessoas que a compõem um conjunto de

fatores, como uma aldeia com nome e território definidos legalmente e associados a um grupo de pessoas. “Essas pessoas são conhecidas como parte da *Comunidad Nativa* porque seus nomes estão escritos na lista dos membros da *Comunidad Nativa*” (Gow, 1991: 205). Em termos históricos, e considerando sua importância neste caso, a *Comunidad Nativa* marca o fim da escravidão dos “povos antigos”, quando adquiriam a “verdadeira aldeia” onde podiam residir com autonomia e não mais depender dos “chefes da borracha” como na vida nas *haciendas*¹¹. Como se vê, o lugar da *comunidad* vai além da idéia de espaço e território, ela tem um significado marcante na história os povos do Baixo Urubamba.

O “ser civilizado”, expressão também relacionada à vida dos Piro contemporâneos, significa ter autonomia e poder viver legalmente em um território próprio. É importante frisar que a “vida civilizada” não é uma oposição ao “tradicional”, a uma cultura que está se perdendo, mas à “ignorância e desamparo em que viviam seus antepassados habitantes da floresta” (Gow, 1991: 2). Esse distanciamento entre os índios de hoje e os índios do passado foi também apontado por Susana Viegas entre os Tupinambá de Olivença (Viegas, 2007), que destacavam a inocência e ingenuidade de si próprios no passado quando atraídos pelos objetos oferecidos pelos brancos em troca de terra. Para os próprios Tupinambá atuais a ingenuidade dos seus antepassados indica a ignorância dos índios do passado ao permitirem que fossem estabelecidas relações de dívida e dependência dos índios em relação aos brancos, que determinavam por eles mesmo o valor de cada pedaço de terra (Viegas, 2007: 243).

A inexistência da oposição entre o “ser civilizado” e a “tradição” mostra-se na busca dos Piro em viver de acordo com os valores dos seus ancestrais, ou “viver bem” – *live well* – e não de acordo com os “caprichos” e desejos dos “brancos”. O “viver bem” é um ideal a ser colocado em prática na vida cotidiana. Para os Piro, “viver bem” significa viver sem brigas, fofocas e maledicências; comer o que chamam de “comida verdadeira” – *real food* – aqueles alimentos cultivados, caçados e preparados por eles mesmos provenientes de seus jardins, rios e florestas; viver com seus parentes, que estarão sempre cientes de sua fome e lhes alimentarão; viver feliz e em

¹¹ A hacienda foi um sistema que dominou a região do Alto Ucayali/Baixo Urubamba por décadas. O sistema consistia em uma relação de dependência entre patrão e trabalhadores nativos, baseada na troca de mão de obra barata por produtos estrangeiros. No entanto, tais produtos eram obtidos em troca de um longo período de trabalho, o que colocava os nativos permanentemente em dívida com os seus chefes brancos.

paz com as comunidade que os rodeiam como parentes e livres da opressão dos chefes.

Os valores que os Piro carregam estão fortemente ligados ao parentesco e sua história. A forma como percebem a região que habitam também tem relação com a história dos seus antepassados e que formou o povo que são atualmente, vivendo como gente civilizada. Assim como existe uma grande lacuna entre os Piro contemporâneos e os Piro de antigamente, habitantes da floresta, esse distanciamento também é refletido na contemporaneidade, quando a distância entre floresta e a “verdadeira aldeia” mostra a posição desses dois espaços na estrutura social dos Piro. Mas essa distância não é física, é uma distância moral (Gow, 1991: 84). O que há é essa mesma relação de distanciamento entre os que habitam as florestas e os que vivem nas “verdadeiras aldeias”. Viver na floresta implica viver fora das “verdadeiras aldeias”, onde está a escola, e também longe do rio e do sistema comercial. Os habitantes das “verdadeiras aldeias” relatam suas diferenças com os habitantes da floresta, mas não deixam de dividir com eles algumas características quando estamos a falar de um povo situado entre dois extremos: a floresta e a cidade. A cidade é fator de atração para a *Comunidad Nativa* pelas *cosas finas*, mas não para “viver bem”. Apesar de ser a cidade a fonte do sabão e do sal, que eles não podem produzir, na cidade até mesmo a comida tem de ser comprada: se não existe “real food”, não há como “viver bem”.

Através do casamento entre homens e mulheres de diferentes aldeias, os povos antigos criaram condições de reais laços de parentesco, produzindo novas gerações e aldeias, culminando na “gente civilizada” contemporânea. Simultaneamente, o processo de se tornar civilizado gerou as relações de parentesco dos Piro contemporâneos, no ciclo de gerações que originou novos povos, novos laços de parentesco e novas aldeias. As novas aldeias e novos povos são a “gente misturada” de hoje, que, por sua vez, foi gerada por povos puros no tempo dos povos antigos.

A classificação das pessoas do Baixo Urubamba em “tipos de gente”, também chamada de raça (*raza*), parte da existência prévia dos povos puros, na época dos seus antepassados. A identificação da “raça” de alguém está relacionada a sua “terra”, o lugar onde foi criado e cresceu. Além da importância da história estar ligada aos laços de parentesco, a narração da história também fala sobre o surgimento de novas aldeias, novas terras habitadas por eles.

Se ‘raça’ é um traço dos pais e avós que alguém carrega em si como *sangre*, então a terra desse alguém é a memória do lugar em que foi criado. Os povos do Baixo Urubamba não consideram a terra de seus pais e avós como suas. A identidade de uma pessoa está ligada ao seus ascendentes apenas através da raça. O indivíduo está ligado à terra através da experiência pessoal de ter sido criado em um lugar específico (Gow, 2001: 258).

O lugar em que cresce uma criança e onde foi criada pelos pais torna-se sua “terra” e as pessoas com quem conviveu neste local tornam-se seus parentes. A identidade do indivíduo é formada pelas relações de parentesco no sentido que provém de seus pais e da convivência durante sua infância, mas não é um processo automático. O reconhecimento da paternidade e maternidade não é uma questão apenas genética, está fundamentada no cuidado constante através do ato de alimentar, que é fruto do trabalho. A criança cresce e torna-se um adulto que vai criar seus filhos através do seu trabalho convertido em alimentos (cf. Gow, 1991: 258-259). Para os Piro, laços entre parentes são formados e não gerados (Gow, 2001: 289).

A mistura de “raças puras” em “gente misturada” que começou na época da escravidão pelos “chefes da borracha” é um ciclo que não termina e continua e continuará a gerar novos povos e novas aldeias na região do Baixo Urubamba. Esse ciclo infinito de gerações acarreta naturalmente transformações perceptíveis dentro da própria sociedade. Por transformações pode-se entender o “conhecimento dos povos antigos”, tais como narração de mitos, canções, tocar flauta, estilo de desenhos e o formato das peças de cerâmica. É inevitável reconhecer que houve perda do conhecimento relacionado a esses elementos culturais ligados a produção de objetos e música; conhecimento esse que vai diminuindo a cada geração (Gow, 2001: 262). A narrativa dos mitos está entre as atividades associadas aos mais velhos do grupo. Os mitos são contados pela mãe, avós, alguém mais velho, nunca é um relato de um fato ou episódio vivido pelo próprio narrador. “Peter Gow mostra-nos que uma das descontinuidades centrais entre o significado dessas narrativas para os Piro, e os sentidos do tempo e da história inscritos na vida cotidiana, é o fato destes últimos se fundamentarem naquilo que se ‘viu’ ou se viveu pessoalmente” (Viegas, 2007: 233). Essa perda de conhecimentos dos mais velhos deve ser entendida no contexto dos povo nativos, na sua percepção de transformação histórica por meio da produção de novos parentes, ou seja, através das novas gerações.

A criação dos laços e parentesco não é apenas física, mas está fortemente ligada ao fator da convivência em um mesmo lugar. O conhecimento dos mais velhos

entre a sociedade está ligada à memória e, por isso, aos laços de parentesco. A criança, ao receber cuidado constante dos pais e ser alimentada por eles, passa a sentir amor pelos seus pais. Essa criação cercada de cuidado em uma relação de amor é entendida como a memória que um adulto deve ter e, através dela, aprende como deve de relacionar com aqueles que o cercam (Gow, 1991: 150). O conhecimento próprio das gerações passadas é uma forma de memória, bem como as experiências de criação vividas durante a infância. A memória portanto estrutura “tanto laços entre parentes como a fatalidade da morte”.

Gow destaca uma oposição entre memória e casamento seguindo o raciocínio de que o que é produzido nessas diferentes fases da vida estão profundamente relacionadas entre si.

As experiências criam adultos, mas adultos podem apenas criar novas aldeias e novas gerações pelo casamento, que é oposto às relações de memória. Da mesma forma, a vida é continuada na recusa de um tipo específico de memória, a da morte [...]. Este é o outro lado da perda: é apenas na perda do passado que o presente e o futuro podem ser criados” (cf. Gow, 2001: 263).

Vistas de fora da cosmologia desses povos nativos, as comunidades do Baixo Urubamba poderiam ser facilmente identificados como mais um exemplo de aculturação. No entanto, a perda do conhecimento dos mais velhos a cada nova geração faz parte na perpetuação da vida dos Piro. A memória da infância, que é mantida é aquela que traz consigo os valores dos antepassados, de “viver bem”, pois as experiências da criança produzirão um adulto que sabe conviver com os próximos como parentes.

As transformações ou perdas no que diz respeito a certas práticas, como a pintura e narração de mitos, tem um sentido muito mais profundo do que uma simples evidência de aculturação. Ao tratar das transformações vividas entre os Piro em termos de elementos da cultura citados anteriormente, Gow as trata como um caso de “transformação da transformação”. Se visto de fora da cosmologia dos Piro, o abandono de certas práticas, como as roupas compradas em lojas no lugar da *cushma*¹², pode parecer a substituição dos costumes tradicionais por outros novos provenientes da cultura dos brancos. Mas se visto a partir do mundo vivido dos Piro, essas mudanças são um “novo modo de transformação de um prévio modo de transformação. Como tal, há uma significativa relação entre os dois modos e

¹² *cushma* é o nome dado à vestimenta tradicional, em tecido de algodão, costurada a mão e não mais usada pelos Piro.

transformação, e portanto significância é inerente às transformações em si”. (Gow, 2001: 127). A perda do conhecimento dos “povos antigos” faz parte da perpetuação da vida, pois é através do ciclo interminável das gerações que são produzidos novos laços de parentesco, novas aldeias, dando continuidade aos Piro contemporâneos, o povo de “sangue misturado”.

O caso dos Cocama tem semelhança com o dos Piro pois existe também o distanciamento dos antepassados e o abandono de algumas práticas tradicionais. A percepção desses casos a partir da experiência desse povo e sua relação com os eventos da sua história permite entender o significado dessas transformações ao invés de apenas taxá-los como aculturados. Segundo Donal Lathrap, em 1970 os Cocama consideravam-se peruanos e chamá-los de índios seria uma ofensa. Gow propõe que a questão do nome seja percebido como parte das transformações.

Não se pode negar a importância e influência da presença dos brancos e estrangeiros e o contato que teve com eles esses grupos de que fala o texto de Gow. Nessa região, em específico, Gow relata a economia, dominada pelo extrativismo mercantil, complementada pelo setor de subsistência, do qual depende a maioria da população. O setor de extrativismo é associado aos brancos e o de subsistência, aos indígenas; os dois grupos representam dois pólos dessa sociedade, que são intermediados pelos mestiços. No quadro geral da população local, existem ainda os “*indios bravos*” que não se envolvem em nenhum tipo de comércio, e os “*extrangeiros legítimos*” que são os consumidores dos produtos extraídos.

Em relação à “negação da identidade étnica” relatado pelos outros etnólogos, citados¹³ por Gow, que pesquisaram esse grupo, o autor analisa tal “recusa” de ser chamado “índio” a partir da história dos Cocama com o Estado peruano, que passou o controle de suas relações com os povos indígenas, no final dos anos 40, para o SIL (Summer Institute of Linguistics), instituição que trabalhava pela tradução da Bíblia para as línguas indígenas e encarregou-se de educar os índios como cidadãos peruanos. Os Cocama já não tinha àquela altura muitos falantes de sua língua, com exceção dos mais velhos não alfabetizados. Portanto, embora numerosos, os Cocama não foram reconhecidos como uma comunidade indígena pelo SIL e, conseqüentemente, nem pelo Estado peruano (cf. Gow, 2003: 72-73).

¹³ Donald Lathrap (1970), Anthony Stocks (1981), Agüero (1994) e Regan (1993).

O que aconteceu aqui, como aponta Gow, foi uma diferença no entendimento dos termos e relações envolvidos nas interpelações do SIL e do Estado, “que cruzaram-se decisivamente com as categorias cocama de maneiras que não haviam sido previstas por aquelas agências” (Gow, 2003: 73). Para os Cocama o não reconhecimento do grupo como um povo indígena remete à denominação *tribu* e o que significava para eles, pois *tribu* corresponde à categoria de seus ancestrais. “Ex-Cocama são aqueles que tem sobrenomes Cocama, mas não são Cocama no sentido de povo tribal. Os Cocama tribais existiam no passado, e são os ancestrais dos Cocama contemporâneos” (Gow, 2003: 70). Em outras palavras, o que SIL e o Estado reconhecem como povo indígena é o que os Cocama entendem como *tribu*, ou tribais. Enquanto antropólogos do contato afirmam que os Cocama negam sua identidade étnica, para esse povo, reconhecer-se como “povo indígena” ou *tribu* é o mesmo que ignorar sua história até os dias de hoje. O debate entre as duas idéias aparece de forma clara nesse aspecto, em que Gow encontra o sentido da “negação” a partir da visão dos Cocama sobre sua própria história. “Constantemente pressionados para autodefinirem-se como um ‘povo tribal/indígena’ e esquecer assim sua história, eles apossaram-se de um novo nome, ‘peruanos’” (Gow, 2003: 74).

O argumento central de Peter Gow é então que em muitos casos dos indígenas da Amazônia peruana – como acontece com os Cocama e os Piro sobre os quais o autor nos fornece reflexões específicas – ao analisarmos a história como um processo vivido, verificamos que o distanciamento dos seus antepassados, o abandono de algumas tradições, bem como algumas transformações ocorridas em elementos da cultura não significam a negação da identidade desses povos. O que acontece é uma percepção na diferença da vida das comunidades atuais e dos seus antepassados. Os acontecimentos que marcam as primeiras mudanças por que passaram os “povos antigos”, com a chegada dos brancos, significam a origem da sociedade contemporânea e os laços de parentesco que os mantém unidos na atualidade.

Gow observa que esses acontecimentos, muitas vezes entendidos como mais um caso de “aculturação”, fazem parte de um sistema inerentemente transformacional. O autor afirma que a comunidade dos Piro com que esteve em contato nos anos 80 eram simplesmente uma pequena parte de uma lógica muito maior. Lógica essa que não fará sentido se pensarmos os Piro – ou qualquer outro povo – como donos de um “passado original” em que predominava uma estrutura estável, que só passou a ser transformada a partir de uma “interferência externa”.

Esta visão da história a partir do conceito de transformação tem ganho crescente destaque na antropologia americanista situando definitivamente uma alternativa ao paradigma da aculturação que tanto influenciou o debate teórico e as políticas indigenistas no Brasil.

Fausto e Heckenberg constataam a descontinuidade como característica do processo de colonização na Amazônia em que intercalavam-se momentos de expansão e retração de forma que a relação braço/índio era constituída por períodos de contato e isolamento. Os momentos de retração eram marcados pela reorganização e reestruturação das sociedades nativas, “levando a processos históricos cuja lógica era parcialmente – ou mesmo marginalmente – colonial”. Esses fatos são suprimidos quando se observa o processo da colonização focando na regressão da cultura causada pela pressão externa na relação desigual entre índios e brancos, “como se a história se tornasse história apenas quando *nós* entramos na equação” (Fausto e Heckenberger, 2007: 17).

Aparecida Vilaça dirige-se à escola fundada no conceito de fricção interétnica, apontando que o foco dos estudos de tal escola estava voltado para a relação entre entidades socioculturais e não entre agregados corporais. A autora analisa a relação índio/não índio a partir da noção de corporalidade das sociedades ameríndias, ou seja, a partir da perspectiva dessas sociedades. A formação, ou fabricação, do corpo nas sociedades ameríndias envolve a troca de substâncias e fluidos corporais: o social cria o corpo. As transformações por que passam o corpo são ao mesmo tempo processos sociológicos e fisiológicos, não havendo distinção entre eles. “A fabricação subordina a Natureza informe ao desígnio da Cultura: produz seres humanos” (Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro, 1987 [1979]: 32), Os estudos aculturativos, por sua vez, estudavam o fluxo e a troca de elementos culturais entre sujeitos distintos culturalmente. As duas propostas aplicam diferentes perspectivas ao estudar a interação índio/não índio; uma foca nos fatores culturais trocados e a outra busca o significado dessa interação para os índios: “a sociologia é antes de tudo uma ‘fisiologia’ de modo que no lugar de ‘aculturação’ ou ‘fricção’, o que se tem é transubstanciação ou metamorfose” (Vilaça, 2000: 66). Os corpos separam-se e se distinguem uns dos outros ou se tornam consubstanciais pelo fluxo de substâncias corporais ocasionados no convívio.

Vilaça aponta, por exemplo, que a interação dos Wari’ com os “brancos” são experiências ligadas ao corpo. Ao se vestirem como o “branco” e ao afirmarem que

são “brancos”, não estão perdendo sua cultura ou tradição. A roupa é parte dos hábitos que formam um pouco, mas não um disfarce da identidade Wari’, as duas identidades são exposta ao mesmo tempo. Os Wari’ dizem que estão a virar brancos, mas o fato de rejeitarem o casamento com os brancos mostra que eles não querem “completar o processo” de “mudança de identidade”. Os Wari’ mantêm o distanciamento dos brancos pela rejeição ao casamento, no entanto não descartam a proximidade física: “estar junto dos Brancos é opção deles” (cf. Vilaça, 2000: 69). Fazendo uma analogia com o xamanismo, manter a diferença em relação aos brancos, mas tê-los por perto é como vivenciar a experiência dos antigos xamãs: experimentar essa diferença em seus próprios corpos.

Os hábitos “tipicamente brancos” colocados em práticas pelos Wari’ não configuram a negação ou fim de uma tradição, pois se vistos pela perspectiva dos próprios índios, trata-se de uma experiência vivida a partir de um ponto de vista diferente. Da mesma forma que Gow, Vilaça propõe que a questão da cultura e das transformações sejam percebidas a partir da perspectiva das sociedades estudadas, a partir da experiência vivida, ao invés de impor uma noção de cultura sujeita a ser perdida ou substituída por uma outra cultura dominante.

Considerações Finais

Nesta tese considerei os impactos causados pela escola do contato nas políticas indigenistas do Brasil, contrastando-os com o debate levantado a partir da década de 1990, que propôs formas alternativas de analisar a história das mudanças socioculturais entre as sociedades das Terras Baixas da América do Sul.

A análise desenvolvida mostra, por um lado, variações de idéias da mesma escola, destacando principalmente a diferente perspectiva introduzida por Cardoso de Oliveira sob a influência marxista. Ao mesmo tempo, porém, nesta dissertação enunciam-se processos de continuidade da análise do “contato” das sociedades indígenas que parecem ir deixando marcas na antropologia e nas políticas indigenistas em períodos bem posteriores àquele em que esta escola teve o seu mais significativo impacto e que esteve mais enquadrada na própria história da antropologia. A identificação destas continuidades fez-se aqui num sentido que poderemos aproximar ao de Adam Kuper (1988) quando nos mostra como a categoria de “primitivo” se perpetuou na antropologia ao longo do século XX, muito para além do seu enquadramento teórico e histórico que esteve na sua origem no século XIX.

O surgimento da escola do contato na década de 1930 e as primeiras ações efetivas de uma política indigenista do Estado brasileiro independente na mesma altura permitiram o encadeamento das idéias da escola contatualista com implantação nas políticas indigenistas. O intuito da construção da nação brasileira envolvendo também os índios como “trabalhadores nacionais” atraiu as contribuições dos estudiosos do contato que recomendavam ao estado procedimentos sobre suas ações no controle do processo de assimilação dos índios à sociedade nacional.

Partindo do pressuposto que o contato traria prejuízos para os índios, no sentido de que as mudanças acarretadas pela relação índio/não índio resultariam na destruição da cultura “original” dessas sociedades, a moderação do contato por meio da atuação do SPI amenizaria os danos embora não impedisse que o processo se completasse. A assimilação à sociedade brasileira seria o destino inevitável das sociedades indígenas no Brasil, mas a intervenção do Serviço protegeria dos efeitos mais graves da relação entre índios e brancos se essa integração à sociedade acontecesse paulatinamente

Essas idéias de incluir o índio nos projetos de desenvolvimento do Brasil por meio da assimilação à civilização estavam por trás das primeiras iniciativas da

constituição de Postos de Atração e Reservas. As terras estariam reservadas apenas num período correspondente ao tempo necessário para que a civilização fosse completa e o índio estivesse preparado para viver integrado entre os brancos.

A mudança de pensamento em relação à função das terras indígenas marcou o final da década de 1970 e a década de 1980, tendo sido conquistada pelos índios na Constituição de 1988, na qual se defende o caráter permanente da terra indígena e é reconhecido aos índios o direito de viver de acordo com suas culturas e tradições, ao contrário da política assimilacionista que predominava desde 1500.

A apresentação dos dois processos de demarcação de terras indígenas realizados por Gallois (1978; 1980; 1981; 1984a; 1984b; 1991; 1996) serviram como material de reflexão sobre a questão do impacto da escola do contato nas políticas indigenistas por meio da articulação entre as teorias dessa escola e as atuações do estado brasileiro por meio do órgão indigenista, no caso, a Funai. O processo de demarcação da Terra Indígena Waiãpi, por ser mais extenso, permitiu visualizar dentro de um mesmo caso diferentes fases da questão das terras indígenas no Brasil. Os primeiros documentos arquivados no processo são da década de 1970, época marcada pelo envolvimento do meio intelectual e acadêmico no movimento indigenista, e passa pela mudança sobre o significado da terra indígena. Os primeiros relatórios sobre o grupo foram escritos pelo sertanista responsável pelo Posto Indígena instalado na região e pelo antropólogo britânico Allan Campbell que esteve no local a fazer pesquisa de campo. Apenas na década de 1980, os relatórios passaram a ser escritos por Dominique Gallois, antropóloga coordenadora do Grupo de Trabalho, formado para elaborar propostas de demarcação para o território dos Waiãpi. A participação dos índios no processo aconteceu apenas no final do processo à medida que a importância do território na organização ganhou mais espaço no parecer antropológico. A experiência da participação indígena na elaboração do mapeamento do território dos Waiãpi serviu de base para implantar a iniciativa noutros processos, como foi o caso dos Zo'é, tendo acabado por ser mesmo integrada como decreto-lei em 1996.

Enquanto as mudanças em relação à questão da terra indígena no Brasil podem ser encontradas no decorrer do processo de demarcação dos Waiãpi, os processos dos Zo'é é um reflexo dessas mudanças. O início dos trabalhos do GT coincidiram com o mesmo período em que foi decretada a necessidade da participação indígena em todas as etapas do processo de demarcação de terra, portanto

os Zo'é participaram da elaboração do mapeamento do território no início dos trabalhos do GT. A introdução do conceito de limite para essa comunidade foi ilustrada pela demarcação do território dos Waiãpi.

As mudanças das políticas indigenistas acompanharam a transformação do pensamento sobre o lugar da terra na organização social indígena, a valorização do pertencimento a um território. A terra indígena deixou de ser um local para que os índios sobrevivessem transitoriamente até se tornarem “brancos” e passou a ser o lugar do índio permanentemente. Essas alterações sobre a questão indígena podem ser verificadas do período de tempo abrangido pelos processos de demarcação de terra dos Waiãpi e dos Zo'é.

A leitura dos relatórios arquivados permitiu ainda contextualizar os processos às respectivas épocas e apreender o ponto de vista do antropólogo sobre as relação dos índios com não índios. Esse é um aspecto importante quando se fala da escola do contato, que focava seus estudos nessa relação entre as sociedades nacional e indígena. Pela leitura dos pareceres, as alterações na sociedade indígena constatadas pelo antropólogo como elementos culturais “externos” à cultura indígena e associadas aos “brancos” são muito acentuadas no caso de projetos desenvolvimentistas como as estradas e a pista de pouso nas proximidades da região. Dominique Gallois apontou a encomenda e o consumo da carne enlatada pelos Waiãpi como um dos sinais da “depauperação da cultura” dessa sociedade, causada pela concentração das pessoas em um local da região que, por sua vez, resultou na escassez de alimentos naquela área. Gallois chamava a atenção para a necessidade da intervenção da Funai nesse caso que estava sendo encarado pelo sertanista como uma consequência “natural” da aculturação. A mesma antropóloga recomendava o maior controle da Funai sobre a confecção de objetos pelos Waiãpi que eram voltados para a comercialização, pois a produção em maior escala resultava na perda da qualidade, o que seria um incentivo a perda de alguns valores culturais.

Se nos relatórios não se fala de perdas, fala-se nas práticas “tradicionais” que “ainda” permanecem, a “sobrevivência” das sociedades indígenas, após o contato, como no caso dos Waiãpi e dos Zo'é, é percebida como uma resistência dos índios à cultura dos brancos, que só é possível pelo exercício persistente de algumas tradições. Mesmo constatada a “sobrevivência” dessas sociedades, as mudanças continuam a ter o mesmo caráter de destruição sobre as culturas indígenas. O aspectos da tradição que

permanecem dentre os muitos que se perderam é que formam a resistência contra a cultura dos brancos.

O impacto da escola do contato nas políticas indigenistas no Brasil se mostra quando ainda hoje se fala em sociedades indígenas “ressurgentes”, que haviam sido dadas como “extintas” mas que “reapareceram” reivindicando o reconhecimento de sua identidade étnica e o direito sobre as terras. Perceber uma sociedade indígena como “extinta” é identificar uma sociedade pela perspectiva do contato, enxergar uma sociedade que foi destruída pelas mudanças, em vez de entender que é o mesmo grupo que sempre esteve e continuará em transformação.

No último capítulo desta tese, foi trabalhado o debate levantado sobre a questão das mudanças que se apresenta explicitamente como alternativa ao paradigma da mudança pelo contato introduzido originalmente pela escola contatualista, propondo entender a história de determinada sociedade indígena a partir da perspectiva da história para essa comunidade, explorando os significados e o lugar da história dentro da organização social do grupo. Dentro dessa perspectiva, as mudanças passam ser entendidas como parte da história. Tal perspectiva é apresentada por Peter Gow por meio da discussão do conceito de transformação. Gow (1991; 2001) entende que a permanência dos Piro não é uma resistência da cultura através da prática persistente de atividades tradicionais, mas se deve ao caráter transformacional inerente à cultura, o que significa, principalmente, que ela não obedece a sentidos seqüenciais e que, mesmo nas situações de contato com os brancos, são encaradas pelos Piro dentro do seu sistema de valores e não como um elemento exógeno necessariamente destruidor.

Enquanto pela perspectiva do contato as mudanças por que passa a cultura indígena são entendidas como perdas culturais causadas pelo contato com os brancos - como vistos nos relatórios sobre os Waiãpi e os Zo'é - a perspectiva da transformação busca perceber as mudanças a partir do que elas significam para os índios.

Bibliografia

Affonso, Carmem Sylvia. 1978. Relatório sobre a Excursão Realizada à Aldeia dos Oiampy. In: *Processo de Demarcação da Terra Indígena Waiãpi*. vol. I. Brasília: Funai.

_____. 1984. Relatório sobre Eleição da Área Indígena Waiãpi. In: *Processo de Demarcação da Terra Indígena Waiãpi*. vol. II. Brasília: Funai.

Campbell, Allan Tormaid. 1976. Algumas Sugestões para um Programa Efetivo de Controle e Proteção da Reserva Oiampi no Amapá. In: *Processo de Demarcação da Terra Indígena Waiãpi*. vol. I. Brasília: Funai.

_____. 1995. AIMA. In: *Getting to Know WaiWai – An Amazonian Ethnography*. London, New York: Routledge.

Cardoso de Oliveira, Roberto. 1976 [1960]. *Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terena*. 2 ed., Rio de Janeiro: Francisco Alves.

_____. 1996 [1964]. Introdução: A Noção de Fricção Interétnica. In: *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Campinas: Editora da UNICAMP.

_____. 1972 [1967]. “Problemas e hipóteses relativos à fricção interétnica: sugestões para uma metodologia”. In: *A Sociologia no Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; São Paulo: Editora da USP.

_____. 1999. Etnologia Brasileira. In: MICELI (Org.) *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.

Carneiro da Cunha, Manuela. 1986 [1979]. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. Editora Brasiliense. São Paulo.

Diário Oficial da União. 1999. Despacho nº 74. Seção 1, nº231, 3 de dezembro de 1999, pp. 118-121.

Diário Oficial da União. 1991. Despacho nº 003/PRES/CEA/91. Seção I, 23 de agosto, pp. 17787-17789.

Fausto, Carlos. 2000. *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.

_____. 2001. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Edusp.

_____, e Heckenberger, Michael (org.). 2007. Indigenous History and the History of “Indians”. In: *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.

Funai. <www.Funai.gov.br>.

Gallois, Dominique. 1978. Relatório referente à Situação dos Índios Waiãpi. In: *Processo de Demarcação da Terra Indígena Waiãpi*. vol. I Brasília: Funai.

_____. 1980. Relatório sobre a Eleição da Área Indígena Waiãpi. In: *Processo de Demarcação da Terra Indígena Waiãpi*. vol. I Brasília: Funai.

_____. 1981. Os Waiãpi e seu Território. In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Nº80. Belém.

_____. 1984. Proposta de Delimitação da Reserva Indígena Waiãpi. In: *Processo de Demarcação da Terra Indígena Waiãpi*. vol. II. Brasília: Funai.

_____. 1984. Identificação da Área em 83 e Levantamento realizado em junho/julho de 84. In: *Processo de Demarcação da Terra Indígena Waiãpi*. vol. II. Brasília: Funai.

_____. 1991. Informação sobre a Área Indígena Waiãpi – AP. In: *Processo de Demarcação da Terra Indígena Waiãpi*. vol. III. Brasília: Funai.

_____. 1996. *Processo de Demarcação da Terra Indígena Zo'é*. Brasília: Funai.

_____. 1999. Apropriação e gestão de uma “terra”: a experiência Waiãpi (Amapá, Brasil). In: *Boletim Anual do Grupo de Estudos de Relações Interétnicas (GERI)*, n.2, Brasília.

_____. 2002. "Nossas falas duras": discurso político e auto-representação Waiãpi". In: Bruce Albert & Alcida Rita Ramos (orgs.). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, pp. 205-237.

Galvão, Eduardo. 1979 [1953]. Estudos sobre a aculturação dos gupos indígenas do Brasil. In: *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil*. Paz & Terra, pp.126-192.

Galvão, Eduardo. 1979 [1954]. Mudança Cultural na Região do Rio Negro. In: *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil*. Paz & Terra, pp.120-125.

Galvão, Eduardo. 1979 [1959]. Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900-1959. In: *Encontro de Sociedades: índios e brancos no Brasil*. Paz & Terra, p.193-228.

Galvão, Eduardo e Wagley, Charles. 1961. *Os Índios Tenetehara: uma cultura em transição*. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura.

Goldman, Márcio. 1999. Lévi-Strauss e o sentido da História. *Rev. Antropol*, vol.42, n.1-2, pp. 223-238.

Gow, Peter. 1991. *Of mixed blood : kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford : Clarendon Press

_____. 2001. *An Amazonian myth and its history*. Oxford : Oxford University Press.

_____. 2003. Ex-Cocama: Identidades em Transformação na Amazônia Peruana. *Mana* 9(1): 57-79.

Grupioni, Luís Donizete Benzi. 1998. *Coleções e Expedições Vigeadas*. São Paulo: Editora HuteC.

Instituto Socioambiental (ISA). <http://pib.socioambiental.org/pt>.

Jackson, Jean. 1995. *Culture, Genuine and Spurious: The Politics of Indianness in the Vaupes, Colombia*. In *American Ethnologist* 22 (1): 3-27.

Kuper, Adam. 1988. *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*. Routledge, London.

Lévi-Strauss, Claude. 1952. *Raça e História*. 5 ed. Lisboa: Editora Presença.

Lima, Antônio Carlos de Souza. 1992. O Governo dos Índios sob a Gestão do SPI. In: Carneiro da Cunha, Manuela (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP: SMC. pp. 155-172.

_____. 1995. Colonização, Preservação e Integração – A expansão sobre o Centro-Oeste e o Parque Xingu, a ênfase no patrimônio e na renda indígena, 1940 – 1967. In: *Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, RJ: Vozes.

Maybury-Lewis, David. 1991. Becoming Indian in Lowland South America. In: Urban, Greg e Sherzer, Joel (ed.). *Nation-States and Indians in Latin-America*. Austin: University of Texas Press.

Melatti, Sérgio. 2005. Por que áreas etnográficas?. In: Índios da América do Sul – Áreas Etnográficas.

Monteiro, John. 1995. O desafio da história no Brasil. In: Silva, Aracy Lopes e Grupioni, Luís Donizete (orgs.). *A temática Indígena na Escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, pp. 221-236.

Parise, Fiorello. 1976. Relatório de Atividades da Frente de Atração Amapari. *Processo de Demarcação da Terra Indígena Waiãpi*. vol. I. Brasília: Funai.

Ramos, Acida Rita. 1990. Indigenismo de Resultados. In: *Série Antropologia*.100. Brasília: Departamento de Antropologia, Unb.

_____. 1998. *Indigenism: ethnic politics in Brazil*. Madison: The University Wisconsin Press.

_____. 2004. O Pluralismo Brasileiro na Berlinda. In: *Etnográfica*. VIII (2), 2004, pp. 165-183.

Ribeiro, Darcy. 1986. *Os Índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. 5ª ed. Petrópolis: Vozes.

Schaden, Egon. 1969. *Aculturação Indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos indígenas em contato com o mundo dos brancos*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Schaden, Egon. 1976. *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Cia Editora Nacional.

Seeger, Anthony, Eduardo Viveiros de Castro e Roberto da Matta. 1987 [1979]. “A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras”, in Pacheco de Oliveira, João (org.). *Sociedades Indígenas e Indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, pp. 11-29.

Turner, Terence. 1993. Da Cosmologia a História: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. In: Viveiros de Castro, Eduardo & Carneiro da Cunha, Manuela (orgs.) *Amazônia. Etnologia e História Indígena*. NHII/USP, FAPESP

Viegas, Susana de Matos. 2001. Trilhas: Territórios e identidades entre os índios do sul da Bahia/Brasil. In: M. I. Ramalho & A. S. Ribeiro (orgs.). *Entre ser e estar: Raízes, percursos e discursos da identidade*. Edições Apontamento, Porto. pp. 185-212.

_____. 2007. *Terra Calada: Os Tupinambá da Mata Atlântica do Sul da Bahia*. Rio de Janeiro: 7 Letras.

_____. 2010. Ethnography and public categories: the making of compatible agendas in contemporary anthropological practices. *Etnográfica*, vol.14, no.1, pp.135-158.

Vilaça, Aparecida. 2000. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Rev. bras. Ci. Soc.* [online], [citado 2010-07-20], pp. 56-72. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69092000000300003&lng=pt&nrm=iso.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1986. *Araweté: os deuses canibais*, Rio de Janeiro, ANPOCS/Jorge Zahar Editor.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1999. Etnologia Brasileira. In: MICELI (Org.) *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Sumaré: ANPOCS; Brasília, DF: CAPES.

Wagley, Charles. 1988 [1977]. *Lágrimas de Boas Vindas – Os Índios Tapirapé do Brasil Central*. São Paulo: Itatiaia.

WILBERT, Johannes. 1994. *The Encyclopaedia of world cultures: South America*. New York: G.K. Hall & Company., Volume VII

Anexos

Anexo 01.

Proc. n.º 447/79
Fls. 134
Rubrica

2

447/79
135
RUBRICA

onde podem trocar artesanato.

O número de habitantes de GAROÉ tende a diminuir, pois a "aldeia" de MITIKO funciona como centro de atração.

A concentração resultante, constitui uma causa de problemas internos, e económicos.

1) a) A concentração dos WAIÁPI do Anapari na MITIKO se iniciou com a abertura dos trabalhos no campo de pouso, em 1976. A pista, atualmente, está praticamente concluída, faltando tão somente a terraplanagem da parte final da pista, sobre 500 metros. Este trabalho já não necessita a presença de todos os índios no local.

2) Os trabalhos no campo de pouso foram realizados inteiramente pelos WAIÁPI, pagos em bens de troca (espingardas, pano, panelas, etc..) ou em dinheiro, segundo o que preferiam. Com o dinheiro, alguns compravam ou mandavam comprar na cidade, os produtos necessitados.

Entretanto, produtos de primeira necessidade, como a manijão, são fornecidos com parcimônia pelo P.I..

3) b) Insuficiências ecológicas da área de MITIKO:

4) A "aldeia" de MITIKO, uma vez concluídos os trabalhos na pista, não deve constituir uma base para concentração de vários grupos locais WAIÁPI. Comparativamente à outras áreas ocupadas por estes índios, a região de MITIKO é pobre em caça, o peixe é escasso. Estas insuficiências, somadas ao número relativamente elevado de indivíduos, são constantemente ressaltados pelos WAIÁPI; os próprios funcionários do posto, concordam em lamentar o fato.

5) Para se alimentar normalmente, os índios substituíram as caçadas rotineiras e individuais, por expedições a longa distância, realizadas em grupo (nos ig. Tukano, e no ig. Araça, ambos locais a três dias de viagem). Esta solução, não apresentava problemas até agora. Entretanto, cada vez mais frequentemente, não há carne nem peixe nas aldeias, de MITIKO: encontrando-se os índios na impossibilidade de organizar estas expedições, seja por trabalharem no campo de pouso, seja por necessitarem trabalhar nas roças. Por outro lado, ao longo das picadas que conduzem seja ao

Figura 04. Trecho do relatório escrito por Dominique Gallois em 1978, referente ao período de dois meses em que esteve entre os Waiápi, solicitado pelo sertanista Fiorello Parise para responder e "corrigir" as observações da antropóloga. Os números nas laterais do texto indicam os trechos em que há discordância do sertanista em relação aos dados fornecidos por Gallois.

Proc. n.º 447.79
 Fis. 811
 Rubrica [assinatura]

Para a Superintendência de Terras da FUNAI
 BRASÍLIA

Nós, representantes das aldeias Waiãpi estamos reunidos em Macapá e mandamos este documento, com o mapa que preparamos para a Funai. Queremos que a demarcação seja feita este ano, neste verão: já estamos esperando há muitos anos a demarcação. Antigamente nosso território era muito maior, já perdemos muitas áreas na mão de garimpeiros, no Cuc. Agora na nossa área não tem mais garimpeiros nem madeireiros porque já expulsamos todos. Mas muitos outros querem entrar e precisamos da demarcação logo.

Lá em Brasília já tem muitos documentos com os limites de nossa área, que devem ser respeitados. Já tentaram reduzir nossa área mas não aceitamos. Os limites certos são pelo rio Mukuru, pelo rio Iniyuku até a cabeceira, pelo rio Kumakary e pelo Mytycity. Pedimos que no limite sul, no rio da Castanha que chamamos Jãry a Funai acerte o limite. Precisamos proteger a cabeceira do igarapé Onça que passa muito perto do limite. Por isso pedimos acertar o limite sul pelo Jãry que é chamado Riozinho, passando pelo igarapé Vyryakuru e até o Iratapuru, para chegar na cabeceira do Mukuru. Assim, nosso rio da Castanha não será caminho de garimpeiro e também não haverá mineração para sujar a cabeceira do igarapé Onça. Queremos que os limites que pedimos sejam aceitos e que este limite sul seja acertado.

Pedimos que nos informem logo quando será a demarcação. E que a Funai em Brasília prepare o mapa para acertar todos os limites que pedimos há muitos anos.

Macapá, 11 de julho de 1991

Kumai Waiãpi
 Kumai
 Capitão aldeia Aranzirã

[assinatura]
 Kujui
 Capitão Aldeia Mexiry

[assinatura]
 AUNJO
 Capitão aldeia Kumakawa

Muru Waiãpi
 Moru
 aldeia Taitetuwa

Figura 05. Carta dos índios Waiãpi à Funai a reivindicar aceleração no processo de demarcação de suas terras.