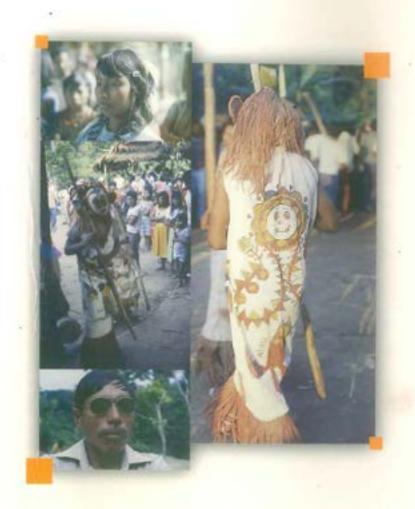
Ensaios em Antropologia Histórica



STICK

João Pacheco de Oliveira



ENSAIOS EM ANTROPOLOGIA HISTÓRICA

ENSAIOS EM ANTROPOLOGIA HISTÓRICA João Pacheco de Oliveira Filho

UFRJ

Reitor José Henrique Vilhena de Paiva

Coordenador do Forum de Ciência

e Cultura Afonso Carlos Marques dos Santos

EDITORA UFRJ

Diretora Yvonne Maggie

Editora Executiva Maria Teresa Kopschitz de Barros

Coordenadora

de Produção Ana Carreiro Editora Assistente Cecília Moreira

Conselho Editorial Yvonne Maggie (presidente), Afonso Carlos

Marques dos Santos, Ana Cristina Zahar, Fernando Lobo Carneiro, Peter Fry,

Silviano Santiago

EDITORA UFRJ

Copyright © by João Pacheco de Oliveira Filho

Ficha Catalográfica elaborada pela Divisão de Processamento Técnico - SIBI/UFRJ

O47e Oliveira Filho, João Pacheco de

Ensaios em antropologia histórica/João Pacheco de

Oliveira Filho; prefício de Roberto Cardoso de Oliveira.

Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

272 p.; 14 x 21 cm

1. Etnografia 2. Indigenismo

3. Índios do Brasil - aspectos sociais 1. Título.

CDD: 305.8

ISBN 85-7108-220-0

Capa

Janise Duarte

Edição de Texto

Ana Paula Paiva

Revisão

Ann Paula Paiva

Cecilia Moreira

Maria Teresa Kopschitz de Barros

Projeto Gráfico e

Editoração Eletrônica

Janise Dunrte

Produção Gráfica

Marisa Araujo

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Forum de Ciência e Cultura

Editora UFRJ

Av. Pasteur, 250/sala 107 - Rio de Janeiro

CEP: 22295-900

Tel.: (021) 295-1595 r. 124 a 127

Fax: (021) 542-3899 e 542-4901

E-mail: editora@editora.ufrj.br

Apoio: Fundação Universitária José Bonilácio

Sumário

APRESENTAÇÃO 7

PREFÁCIO 11

PARTE I

ETNOGRAFIA AMAZÔNICA

A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os ticuna 21

Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história ticuna 60

PARTE II

ATRAVESSANDO FRONTEIRAS ÉTNICAS

A problemática dos "índios misturados" e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história 99 Entrando e saindo da "mistura": os índios nos censos nacionais 124

PARTE III

INDIGENISMO, PLURALISMO E O PAPEL DO ANTROPÓLOGO

A população ameríndia: terra, meio ambiente e perspectivas de transformação 155

Romantismo, negociação política ou aplicação da antropologia: perspectivas para as perícias sobre terras indígenas 164

Cidadania, racismo e pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização do Estado-Nacional brasileiro 192

PARTE IV

Uma trajetória em antropologia (depoimento)

O ofício do etnógrafo e a responsabilidade social do cientista 2/1

> ANEXOS MAPAS 267



As celebrações dos 500 anos do Brasil trazem à ordem do dia o tema do encontro das culturas e civilizações, desnudando algumas das pressuposições implícitas contidas nesse enquadramento.

Muito tempo passou e os brasileiros na virada do milênio não sentem qualquer obrigação ou sedução em identificar-se com os navegantes portugueses; mas não existe matéria jornalística, filme ou comercial de TV que não suponha que os índios sejam (ou devessem ser) os mesmos que foram descritos pelos cronistas. Uns estão situados na história e caracterizam-se pela complexidade; outros são como estátuas, construções acabadas em termos de sociabilidade e humanidade, monumentos de pedra que podem ser destruídos, deformados ou parcialmente danificados – mas que se não o forem se apresentarão sempre idênticos a como foram concebidos.

O trauma provocado no europeu (ibérico) pelo encontro de uma forma tão radicalmente distinta de humanidade se consolidou na construção de uma categoria estética — o "índio" — evidente e auto-explicativa, inteiramente infensa à história: expressão completa da simplicidade, do passado e da primitividade. É essa categoria "plena, redonda e lisa", saturada de culpas e seduções, que o senso comum repete e consagra incessantemente. Neste livro, a dimensão histórica foi escolhida como estratégica para uma reflexão sobre as sociedades e culturas indígenas do Brasil. Em vez de aceitar como fundada uma partição radical de saberes entre antropologia e história, procurei incorporar um referencial crítico (J. Fabian, M. Duchet) e iniciar um exercício de antropologia histórica, aproximando-me assim de diversos esforços que foram empreendidos por alguns antropólogos (como Bernard Kohn, Nathan Wachtel, Serge Gruzinsky, Alban Bensa e Thomas Nicholas, entre outros) em diferentes contextos culturais e científicos.

O ponto de união entre os trabalhos contidos neste livro é a intenção de mostrar que uma compreensão das sociedades e culturas indígenas não pode passar sem uma reflexão e recuperação críticas de sua dimensão histórica. Caminhando contra o senso comum, que sempre focaliza os indígenas como relíquias vivas de formas passadas de humanidade, a proposta aqui é de considerálos como sujeitos históricos plenos. O que significa que devem ser inseridos em eixos espaço-temporais e relacionados a conjuntos específicos de atores, com valores e estratégias sociais bem determinados.

Ao falar em dimensão histórica estaremos em um primeiro momento nos referindo a um plano interativo, chamando a atenção para o conjunto de relações que cada unidade sociocultural mantém com outras unidades, situadas no mesmo tempo. São justamente essas modalidades de interação que, na perspectiva aqui adotada, desempenham um papel crucial no sentido de explicar as estruturas e o funcionamento interno dessas unidades.

Para diversas correntes de pensamento, vinculadas a uma sociologia do conflito (Simmel e Coser – a teoria dos jogos e seus desdobramentos – e, em certa medida, Victor Turner e os autores processualistas), a interação deve ser pensada como um processo genérico e universal que pode operar em diferentes escalas, sem a necessidade de maiores contextualizações históricas e culturais. Mas, nos textos a seguir, todo o esforço é feito no sentido de ela-

borar quadros interativos, sempre pensados como múltiplos, particularizados pelo inventário de agentes e pelo teor das relações estabelecidas.

É preciso retirar as coletividades indígenas de um amplo esquema dos estágios evolutivos da humanidade e passar a situálas na contemporaneidade e em um tempo histórico múltiplo e diferenciado.

Ao chamar a atenção para o fato de que as relações que tais coletividades mantêm com as nações e Estados modernos são marcadas pela assimetria e pelo desequilíbrio, percebemos que a noção de situação colonial (Balandier) cumpriu o seu papel. Mas utilizá-la de forma genérica, como observa Stocking Jr. (1990), não contribui para que essa intuição seja transformada na construção de novas ferramentas analíticas, que propiciem interpretações mais circunscritas e explicativas. Foi nesse sentido que, ao focalizar os ticuna, sempre demonstrei a necessidade de referenciá-los a situações (coloniais) específicas – distinguindo, no caso, a situação de seringal e a situação de reserva, ambas caracterizadas como modalidades históricas possíveis, com diferentes implicações no plano das formas culturais e dos princípios de organização social.

A idéia de situação tem, porém, um potencial maior, podendo ser aplicada tanto ao estudo das múltiplas formas de relacionamento entre o estado e as sociedades indígenas, configurando então um conjunto de situações históricas distintas, quanto ao estudo das condições que envolvem a produção dos dados etnográficos, focalizando o trabalho de campo como uma situação etnográfica.

Os trabalhos que compõem este livro focalizam temáticas diversas e situadas em diferentes níveis de abrangência, a sua heterogeneidade expressando-se também em gêneros distintos. Apesar disso, a minha impressão é de que, refletindo um mesmo movimento analítico, o livro possui uma forte unidade, expressa nas quatro partes que o integram.

Na primeira parte, "Etnografia amazônica", apresento dois estudos sobre os índios ticuna, elaborados inicialmente entre 1991/ 1992, que procuram abordar temas pouco habituais nas pesquisas etnológicas (como a relação entre dinâmica política interna e ação indigenista, ou o antropólogo como ator político durante o seu trabalho de campo).

Na segunda parte, "Atravessando fronteiras étnicas", reflito sobre os resultados de um processo de construção nacional, em que o reconhecimento da diversidade étnica é apenas admitido enquanto referido ao passado, procedendo a uma análise da história da população indígena no Brasil através das categorias censitárias e das políticas públicas que lhes eram contemporâneas. Discuto também a possibilidade de uma etnologia para o estudo das populações indígenas que registraram altos índices de perda cultural e de inserção nos mecanismos socioeconômicos de integração na sociedade nacional.

Na terceira parte, "Indigenismo, pluralismo e o papel do antropólogo", forneço elementos para uma crítica sociológica ao indigenismo e à costumeira associação que estabelece com uma ideologia humanitária e com uma antropologia que se constitui como unidade pela negação radical da história.

Na parte final, "Uma trajetória em antropologia (depoimento)", como um depoimento dirigido a uma trajetória profisional, apresento a minha própria visão sobre o relacionamento entre ética, ciência e políticas de Estado. Esse último texto, a saber, fez parte das atividades que compuseram o concurso de Professor Titular do Museu Nacional (UFRJ) na disciplina Etnologia.

Por fim, gostaria de agradecer à equipe da Editora UFRJ, coordenada pela Professora Yvonne Maggie, e, em especial, a Ana Paula Mathias de Paiva, Janise Duarte e Maria Teresa Kopschitz de Barros, pela imensa dedicação e carinho com que se entregaram à preparação deste livro.

> Rio de Janeiro, maio de 1999 João Pacheco de Oliveira



O convite que o professor João Pacheco de Oliveira Filho acaba de me fazer para prefaciar seu livro, além de muito me honrar, lança-me em um mar revolto de interrogações sobre como alcançar o leitor, abrindo-lhe a mente de maneira a que dê conta do escopo multidimensional deste livro e, igualmente, das múltiplas facetas da via profissional de seu autor. Como não me afogar neste empreendimento? Seguindo essas imagens náuticas, de conformidade, aliás, com metáforas análogas às que ele mesmo se socorreu em seu capítulo final, quando reedita seu primoroso Memorial -"O ofício de etnógrafo e a responsabilidade social do cientista" -, posso dizer, com absoluta convicção, que o jovem "embarcadiço" aprendeu a navegar tão bem nas águas turvas da disciplina que nenhum "banzeiro", por mais violento que fosse, lograria assombrá-lo! E evocar aqui e agora um fenômeno tão corriqueiro aos navegadores, etnólogos ou não, dos grandes rios amazônicos, como são as grandes ondas criadas por fortes ventos que atingem o rio em direção contrária à correnteza - banzeiro é o nome do fenômeno -, com uma imagem duplamente significativa: primeiro, por ser colhida, a imagem, na própria área etnográfica onde o antropólogo realizou suas pesquisas mais importantes; segundo, por sugerir de um modo razoavelmente impressionista a dura realidade da investigação etnológica em sua meta de tornar transparente a cultura

do Outro, tão difícil de penetrar quanto difícil é enxergar através das águas barrentas do Solimões.

João Pacheco – como é conhecido entre seus colegas, estudantes e admiradores – tornou-se um "capitão de longo curso", como diria meu saudoso amigo e companheiro de primeira viagem aos tucuna (o mesmo que tícuna), no final dos anos 50, Maurício Vinhas de Queiroz – navegador de carteirinha em mar aberto –, quando jocosamente afirmava que singrar as águas do Solimões certamente iria aumentar suas credenciais na navegação marítima, ainda que o mais importante fosse a sua experiência tucuna, que deveria conduzi-lo de volta ao exercício pleno da pesquisa sociológica (uma vez que, por razões pessoais, havia abandonado anos antes o curso de Ciências Sociais em Minas Gerais – retomando-o posteriormente na, então, Universidade do Brasil).

Veio à minha memória este episódio, evocado aqui com muitas saudades, porém vendo nele, melhor diria, em sua simbologia, o significado de uma região e de um povo na configuração de mais um itinerário brilhante, como o que João Pacheco realizou em sua passagem de "embarcadiço" a "capitão de longo curso".

Mas como prefaciar estes Ensaios em antropologia histórica sem redigir um depoimento sobre João Pacheco, ex-aluno,
colega e amigo, alguém bastante próximo a mim, intelectual e
afetivamente, cuja presença no texto, enquanto pessoa, é tão forte?
Procurarei explorar um certo distanciamento, do livro e do autor,
no sentido de olhá-los com a isenção de um leitor interessado
exclusivamente em seus ensinamentos, sem retomar debates que
ele, em seu último capítulo, e eu, em meu Posfácio à 4ª edição de
O índio e o mundo dos brancos (por ele próprio citado), desenvolvemos, chegando ao que poderíamos chamar de grand finale
de uma conversação sempre amistosa e mutuamente respeitosa,
mantendo algumas diferenças se bem que ofuscadas pelas muitas
convergências. Por outro lado, eximo-me de comentar com o leitor
as etapas de um dos itinerários mais ricos que se pode observar na
moderna antropologia brasileira, pois não creio que haja neces-

sidade de considerações adicionais sobre o percurso profissional do autor, dado ao fato de seu Memorial (Parte IV – "O ofício do etnólogo e a responsabilidade social do cientista") ser bastante informativo sobre suas diversas atividades que, reconhecidamente, são coerentes com a maneira pela qual ele entende o "ofício de etnógrafo" e suas responsabilidades sociais. Procurarei, assim, com a maior brevidade possível, como entendo que deva ser um prefácio, destacar alguns tópicos que, a meu ver, devem ser tomados como núcleo de suas melhores lições.

Ao enumerar essas lições, advirto que me incluo muito feliz no rol de seus leitores mais assíduos, estudiosos da antropologia e interessados nas questões indigenistas. Começarei por tratar de uma questão que, hoje, com a chamada antropologia pós-moderna, tem ganhado significativo espaço na literatura mais recente da disciplina: a questão da situação vivida pelo etnólogo no exercício mesmo da pesquisa (Parte I - "Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história dos ticuna"). O nosso autor nos fala de Curt Nimuendaju, certamente o clássico mais célebre da etnologia brasileira, o primeiro dentre nós a fazer a etnografia dos tucuna - e não por mera coincidência a etnia indígena junto à qual João Pacheco teve sua verdadeira iniciação na pesquisa etnológica. Todo o capítulo está centrado na figura marcante de Curt Nimuendaju. Tomando o etnólogo como o próprio alvo de investigação, João Pacheco consegue reconstruir uma situação de pesquisa bastante esclarecedora das vicissitudes por que passa o trabalho de campo e, isso, precisamente focalizando alguém que se tornou para todos nós o exemplo maior de etnógrafo. Para falar com Deleuse, uma verdadeira "personagem conceitual", a saber, aquela cuja mera enunciação do nome já transmite a idéia de um pensamento ou um padrão de trabalho a ser seguido em sua exemplaridade. A lição que João Pacheco nos oferece ao estudar a relação de Nimuendaju com os tucuna é sobre as possibilidades de elucidação do processo interativo que os envolve, mostrando que

A pesquisa de campo não é um processo equilibrado de convivência, um processo simétrico de acomodação social. Se o processo interativo é deflagrado e concluído pelo antropólogo, que em grande medida direciona e controla o relacionamento com os nativos, cada ato realizado se insere em uma espécie de plano de vôo (...) estabelecido pelo pesquisador com uma intenção precisa. As ações e reações dos índios também se fazem em função de diretivas normativas e de estratégias sociais que não podem ser artificialmente unificadas com a expressão de "outra cultura" (por oposição à do pesquisador), mas que constituem múltiplos mapas de orientação (...) internos a uma cultura e inerentes a uma situação de contato interétnico.

E, neste sentido, recomenda o autor que cada ação deve ser considerada em sua dimensão linear, histórica, através da qual se podem apreender os processos sociais em que estão inseridos os atores. Ao sublinhar a importância de se trabalhar com "eixos cronológicos", prioriza-se a história frente à estrutura, o que é consequente com a orientação tanto desse capítulo quanto dos demais.

Mas, ao abordar o tema relativo ao lugar ocupado pelo antropólogo na interação dos índios com a sociedade alienígena, João Pacheco volta sua atenção para o lugar do Estado nesse processo interativo (Parte I - "A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os ticuna"). Elabora, assim, uma sólida interpretação sobre a ação do braço indigenista do Estado brasileiro, isto é, do antigo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na criação da primeira reserva indígena no Alto Solimões, precisamente entre os índios tucuna. Trata-se de um capítulo em que o autor procura apreender a situação histórica vivida por esses índios não apenas em relação ao SPI, mas igualmente em sua inserção no regime dos seringais, tanto quanto em sua "busca da salvação", quando ativam suas tradições mítico-religiosas em termos extremamente pragmáticos! Aliás, devo dizer - e o faço em caráter muito pessoal - que ler esses dois primeiros capítulos teve para mim um sabor muito especial, uma certa nostalgia de um passado em que algumas das pessoas referidas pelo autor ainda estavam vivas e em que pude, com elas, sempre privar de um agradável e útil convívio para as pesquisas que então eu realizava em 1959 e 1962: refiro-me especificamente, do lado dos tucuna, à figura de Calixto, que entrevistei por algumas horas no alto Igarapé São Jerônimo, ao "capitão" Ponciano de Umariaçu e a seu filho Aprísio; e, do lado do SPI, a Jacobina Pizarro, com quem conversava freqüentemente no Rio de Janeiro sobre suas experiências na Amazônia e suas dificuldades em enfrentar a própria burocracia, quando não a má-fé do órgão indigenista. Gostei da objetividade com que esse dedicado indigenista foi tratado no texto!

Mas talvez seja no estudo dos "índios misturados" (Parte II - "A problemática dos 'índios misturados' e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história"), expressão escolhida pelo autor para englobar etnias indígenas imersas em situações de contato interétnico intenso, que a história se impõe ao pesquisador com toda sua força. João Pacheco procura mostrar isso com relação aos índios do Nordeste, os quais vivem precisamente numa área de colonização bastante antiga, onde as frentes de expansão da sociedade nacional deixaram verdadeiros nichos no interior dos quais se abrigaram (melhor diria, refugiaram-se) pequenos contingentes populacionais submetidos a uma das modalidades mais tradicionais de colonialismo interno. Se bem que os chamados índios do Nordeste não sejam os únicos a serem abordados por uma antropologia histórica, na forma como o autor a concebe - pois também junto aos índios amazônicos ele se vale dessa mesma abordagem -, sem a história destes "índios misturados" o antropólogo ficaria aquém de suas possibilidades de entendê-los com alguma consistência.

No caso específico dos índios do Nordeste, as suas condições de existência – e de resistência – possuem uma espessura histórica tal que se impõem fortemente ao pesquisador. Ao mostrar isso muito bem, o autor não deixa, contudo, de alertar sobre as armadilhas que a historiografia coloca no caminho da investigação quando, inadvertidamente, nos incita a naturalizar "as identidades étnicas mais antigas e a lançar suspeitas na opinião pública sobre a autenticidade dos índios emergentes". Chama isso de "estranha maldição" das pesquisas que se aprofundam nas origens dessas identidades. E, evidentemente, podemos dizer que isso não é privilégio dos índios da região Nordeste, pois onde existem povos indígenas revitalizados (após longo período de invisibilidade social...) essa estranha maldição sempre está a ameaçá-los, particularmente quando os conhecimentos antropológicos são exigidos para comprovação de seus direitos ao território que habitam. Com sua grande experiência no estudo das terras indígenas no Brasil, João Pacheco demonstra - como o leitor verá todo o cipoal de equívocos que podem cercar a questão da defesa do direito aos territórios indígenas; um tema que irá desenvolver amplamente quando trata das "perícias sobre terras indígenas" (Parte III - "Romantismo, negociação política ou aplicação da antropologia: perspectivas para as perícias sobre terras indígenas"), sem antes deixar de proceder uma utilíssima avaliação do papel dos censos nacionais na identificação e no registro dos "índios misturados" (Parte II - "Entrando e saindo da 'mistura': os índios nos censos nacionais").

Estes dois capítulos, aos quais se intercala uma compreensiva apreciação sobre a população indígena tomada em sua totalidade e não apenas em relação aos "índios misturados" (Parte III—"A população ameríndia: terra, meio ambiente e perspectivas de transformação"), formam um conjunto de textos de grande utilidade para o antropólogo na prática indigenista. Se neste capítulo são abordadas as questões demográficas, fundiárias e de meio ambiente, no capítulo seguinte é a questão da peritagem que vem a ser tratada de maneira extremamente corajosa e consistente. Eu destacaria, portanto, como algo inusitado entre nós, nos textos de procedência acadêmica, sua lição sobre os laudos periciais. Vistos como instrumentos absolutamente técnicos que articulam, no interior do Estado, os poderes Judiciário e Executivo, no trato dos

direitos indígenas, estes laudos têm desafiado a prática da disciplina numa difícil área. Eles cobrem, por conseguinte, uma área de interesses geralmente antagônicos e para a qual o antropólogo tem sido chamado a atuar quase compulsoriamente.

Este é, portanto, um capítulo extremamente útil, na medida em que contribui para fortalecer o papel que o antropólogo desempenha atualmente e déverá continuar a fazê-lo com competência cada vez maior na elucidação do questionamento das terras indígenas. Mercê de sua grande experiência não apenas junto à questão fundiária, mas sobretudo relativamente à política indigenista como um todo, João Pacheco adverte sobre o desafio que o próprio antropólogo enfrenta quando se vê envolvido com as demandas indígenas, a ação judicial e a pesquisa antropológica. Neste sentido, dada a crescente mobilização do trabalho antropológico nesta área, é de se esperar que cursos de extensão universitária sejam oferecidos a antropólogos e a indigenistas para que estes possam melhor se qualificar quando solicitados ao exercício do papel de peritos.

Com um interessante comentário sobre a presença das sociedades indígenas na organização dos Estados-Nacionais e as novas modalidades de participação dos índios na política indigenista brasileira (Parte III - "Cidadania, racismo e pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização do Estado-Nacional brasileiro"), João Pacheco praticamente conclui a apresentação de suas idéias esboçadas topicamente nos capítulos anteriores. Fazendo considerações sobre "cidadania, racismo e pluralismo", identifica alguns paradoxos na ideologia e na prática da ação indigenista brasileira. Vejo este capítulo como um bom fecho das três partes que compõem o livro - "Etnografia amazônica"; "Atravessando fronteiras étnicas" e "Indigenismo, pluralismo e o papel do antropólogo" -, o qual se encerra com "Uma trajetória em antropologia (depoimento)" - quarta parte do volume. Com esse depoimento (Parte IV), voltamos ao que dizíamos no início deste prefácio. E eu não teria mais nada a acrescentar, senão sublinhar que seu testemunho é em si mesmo uma peça que enriquece o gênero "memorial", hoje indispensável a quem pretenda, na área acadêmica, ascender na carreira profissional. Seja pelo conteúdo intrínseco de seu depoimento – em si mesmo uma lição de vida profissional –, seja pelo estilo adotado – responsável por assegurar fácil e atrativa leitura –, seu Memorial constitui um capítulo bastante denso de um livro que não pode deixar de ser lido por seus colegas de profissão, por estudantes de Antropologia, por indigenistas e por todos aqueles que estiverem de um modo ou de outro interessados pelas sociedades indígenas, bem como pelas práticas indigenistas que as envolvem.

Brasília, 8 de fevereiro de 1999 Roberto Cardoso de Oliveira PARTE I Etnografia amazônica

A busca da salvação: ação indigenista e etnopolítica entre os ticuna

Uma visão da cultura como sistema normativo, composto por um conjunto (concreto e finito) de idéias, técnicas e conhecimentos, tem levado a registros etnográficos e a monografias fortemente polarizadas, buscando totalizar a significação das experiências indígenas ora pelas tradições nativas, ora pelos aspectos modernos e ocidentalizantes. Isto conduz a uma literatura especializada, compartimentalizada, da vida dos povos indígenas e do seu simbolismo, focalizados seja "internamente" com a pressuposição (heurística) de isolamento, seja "sociologicamente" na sua interação com outros grupos e com a sociedade nacional.

Há também um grande risco em promover uma associação entre abstrações estabelecidas com finalidades cognoscitivas e o modelo evolucionista das etapas de integração (Ribeiro, 1970), justificando o que decorre de opções e perguntas de natureza teórico-metodológica, via operação de simples enquadramentos em uma dada fase evolutiva. Em muitas etnografias a presença do branco ou o registro de instituições coloniais são vistos como fatores suficientes para indicar a necessidade de adoção de um instrumental teórico que enfatize primordialmente a chamada "cultura do contato". Inversamente, a ausência (ou ainda uma presumida irrelevância) de elementos externos, tidos sempre como aculturativos e modificadores da vida e da cultura indígenas, é freqüente-

mente utilizada como um atestado da "pureza" das manifestações sociopolíticas e rituais nativas, operando como fator justificador de uma análise em que o tempo histórico e as mudanças adaptativas constituem variáveis de importância explicativa quase nula.

A dificuldade de atingir uma compreensão totalizadora parece bem maior para muitos outros grupos que, como os ticuna, não se adaptam claramente ou de modo homogêneo aos tipos polarizados de situação de integração. Em virtude dessa aparente inadequação, os esforços de interpretação de tais grupos precisam explicitamente dialogar de modo crítico com o eixo tradicional versus o moderno e exorcizar as pressuposições contidas no modelo das fases de integração.

A finalidade deste artigo é descrever o surgimento da primeira reserva indígena no Alto Solimões, interpretando os fatos históricos dentro de um campo político intersocietário, constituído pela integração entre os índios ticuna, os regionais e os funcionários do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), abrangendo os múltiplos aspectos desta interação (representações e condutas de cada um dos atores, bem como o mútuo controle das expectativas e impressões). Através de material heterogêneo (cartas, relatórios de época e reconstituições de fatos promovidas por informantes indígenas e não indígenas), este texto procura analisar como a presença do homem branco (e em especial da agência indigenista) incorporou-se a formas narrativas e a padrões explicativos da tradição indígena.

Diferentemente das teorias sobre aculturação, seja em suas fontes clássicas ou em seus desdobramentos mais recentes¹, não raciocinaremos com a suposição de um terceiro sistema, híbrido, no qual ocorra uma fusão ou mistura de elementos originários das chamadas "culturas-mãe". Longe de ser algo substancial e sincrético, um terceiro sistema que suponha primeiramente a comunhão e partilha de representações ou modos de conduta por índios e brancos, o campo político intersocietário (que é somente uma noção de sentido operacional) constitui-se, ao contrário, pela presença fundadora de perspectivas diferenciadas para cada ator étnico. A

unidade desse campo resulta do confronto entre perspectivas antagônicas, do jogo de manipulações de interesses e valores divergentes, de lacunas, ambigüidades e acavalamentos de significados (ver Oliveira, 1988, p. 266-267).

Uma representação gráfica desse campo intersocietário não seria de modo algum o chamado conjunto-interseção, com a concepção do social como fundado no consenso, mas sim um tangenciamento de diferentes planos, um encontro em que a tênue (mas violenta) junção não elimina necessariamente a diversidade de perspectivas. Algo de uma materialidade dupla e violenta, como o fio de uma navalha ou a aresta de um cristal, mera convergência de superfícies sólidas em que a luz se refrata isolada e regularmente.

O campo político intersocietário costura a sua unidade justamente em função de sua condição bicultural, pois é a virtualidade da dupla leitura das ações, dos atores e das motivações que instaura e potencializa a sua existência. A cultura aparentemente partilhada nada mais é do que uma fina crosta de sobreposições e entrecruzamentos de significados. Algo que se poderia aproximar do que Wolf (1988, p. 757) chama de "nós ou nexos" do processo de interação, pontos de um potencial crescimento da institucionalização.

O que efetivamente importa – e que constitui o fator dinâmico – é o processo complexo de construção de sentido por um agente, que opera sempre com um código cultural e uma lógica específica, mas que igualmente registra, especula e traduz para os seus próprios termos a existência de outros agentes e de outras culturas².

Na sequência trilhada, o texto começa com uma breve descrição dos ticuna e do contexto histórico focalizado. Mostra a seguir como se implanta e articula a atuação do SPI na região, administrando relações de aliança e antagonismo com outros atores no exercício de seu mandato tutelar. Na parte seguinte, a narrativa retoma os eventos históricos, relacionando a presteza e a inten-

23

sidade da mobilização dos índios à ocorrência de um movimento de natureza salvacionista, em consonância, portanto, com as crenças da mitologia ticuna. Trata-se de uma resposta cultural possível a momentos de crise em que surgem instrumentos socio-políticos-religiosos para a intervenção e modificação da sua realidade cotidiana. Por fim, nas conclusões há uma reflexão sobre a particularidade desta agência de contato, o órgão indigenista, e sobre seu relacionamento com os povos indígenas, cuja especificidade é sistematicamente desconhecida ou negada, mesmo em iniciativas protetoras e assistencialistas.

Os ticuna e o regime do seringal

Os ticuna habitam a região chamada de Alto Solimões, fronteiriça do Brasil com o Peru e a Colômbia. Segundo dados relativamente recentes (1981 e 1984), totalizam 25 mil índios, dos quais 18 mil vivem dentro dos limites do País. De acordo com seus mitos, os ticuna são originários do Igarapé Eware, situado nas nascentes do Igarapé São Jerônimo (Tonatti), tributário da margem esquerda do Rio Solimões, no trecho entre Tabatinga (na fronteira) e São Paulo de Olivença. Ainda hoje é esta a área de mais forte concentração de ticunas, onde estão localizadas 42 das 59 aldeias existentes, aí residindo mais de 12 mil índios.

Os primeiros contatos com o homem branco datam do final do século XVII, quando jesuítas espanhóis, vindos do Peru e liderados pelo padre Samuel Fritz, criaram diversos aldeamentos missionários às margens do Rio Solimões. Esta foi a origem das futuras vilas e cidades da região, como São Paulo de Olivença (antes chamada de São Paulo dos Cambevas), Amaturá, Fonte Boa e Tefé. Tais missões foram dirigidas principalmente para os omagua (também chamados de cambevas), que dominavam as margens e as ilhas do Solimões, impressionando fortemente os viajantes e cronistas coloniais (Carvajal, Acuña, Heriarte, João Daniel) pelo seu volume demográfico, potencial militar e pujança econômica. Os registros da época falam em muitos outros povos

(como os miranha e os ticuna, ou os extintos içá, xumana, passé, juri, entre outros) que foram aldeados juntamente com os omagua, descritos, em sua maioria, como já extintos na primeira metade do século XIX pelos naturalistas (Spix e Martius, Bates), dando lugar a uma população ribeirinha mestiçada.

Antes da chegada dos missionários, os ticuna eram índios de floresta tropical, moradores de terra-firme e dos altos igarapés. Dominavam a técnica do curare, serviam-se da zarabatana e não possufam canoas. Em sequências em que os mitos falam sobre atividades rituais ou focalizam a vida econômica, a caça ocupava sempre o papel mais destacado, associando-se à coleta e a uma agricultura de tubérculos. Viviam em grandes casas coletivas de formato ovalado, em frequentes guerras contra os povos vizinhos ou contra outras malocas da mesma tribo. Mantêm ainda hoje algumas lembranças deste passado guerreiro, como as rixas entre grupos locais de diferentes "nações" (que evocam recordações de combates e incorporações entre certas "nações" (ver Cardoso de Oliveira, 1970, p. 59), ou as referências ao tó-i, uma espécie de chefe militar, treinado nas artes bélicas, que os conduzia durante as guerras ou os conflitos com os vizinhos (ver Oliveira, 1988, p. 119-121).

Durante esse período anterior à chegada dos missionários, os omagua dominavam a faixa ribeirinha e impunham sua supremacia militar aos ticuna e aos outros povos da região. Nimuendaju (1952) recolheu narrativas épicas dos ticuna, referentes a um passado remoto, sobre combates e escaramuças havidas com os omagua, usualmente encerradas com a derrota dos primeiros. No mito de origem dos ticuna, um de seus heróis culturais, Opi, sobe em uma samaumeira e diz para seu irmão Yoi (diz-se "Djoi") que pode ver ao longe e com temor os "nossos inimigos", os cambeva (a quem os ticuna chamam de awane), navegando pelo Rio Solimões. Em uma versão deste mesmo mito que ouvi recentemente, os awane são descritos como nascidos dentro de tabocas que cresceram das cinzas do mati-i, um demônio que assume a forma de cabra e que foi vencido e morto por Yoi.

Com a incorporação dos omagua aos aldeamentos missionários e sua quase completa assimilação, os ticuna puderam também expandir-se na direção da faixa ribeirinha. Com base na história de vida de informantes mais idosos e na reconstituição das trajetórias de famílias, foi possível montar um mapa da distribuição das malocas ticuna no final do século passado, confirmando o estabelecimento de malocas por toda a região, inclusive em lagos e barrancos da margem direita do Rio Solimões. Houve uma tendência a absorver, através de intercasamentos, famílias ou indivíduos desgarrados de outros grupos indígenas. Paralelamente, os ticuna que se deslocaram para a faixa ribeirinha adaptaram-se progressivamente ao novo ambiente, hoje sendo conhecidos na região por sua habilidade na construção de canoas e na pesca, que é atualmente sua principal fonte de proteína animal.

Na última década do século passado, comerciantes vindos do interior do Ceará se estabeleceram na região, apropriando-se dos terrenos ribeirinhos e promovendo nas matas, ao longo dos igarapés, a abertura de grandes seringais nativos. A mão-de-obra fundamental para isso foi, desde o início, o braço indígena. Todas as precondições à existência da produção gomífera — como a formação do seringal, a limpeza das "estradas", o transporte da borracha, a edificação da sede (com o barracão, a casa do patrão e a engenhoca para preparar aguardente), bem como a própria atividade rotineira de coleta e fabrico do látex — foram tarefas desempenhadas primordialmente pelos índios ticuna.

Diferentemente do seringal altamente produtivo e especializado do Purus e do Acre, tocado por nordestinos transplantados³, os seringais do Alto Solimões sempre mantiveram, através de seus fregueses indígenas, alguma produção de subsistência (farinha, pescado e caça).

A expropriação fundiária e o controle do trabalho indígena foram processos realizados de maneira simultânea por meio de um ato básico de força – a destruição das malocas – e pela administração posterior de seus desdobramentos. No correr do primeiro quartel deste século, as malocas das diferentes "nações" foram derrubadas e os índios, distribuídos em famílias nucleares nas "colocações" dos seringais. A imposição das mercadorias (e em especial da cachaça), o endividamento ao barracão e o surgimento dos "tuxauas" como prepostos dos patrões foram os instrumentos usados para estabelecer a sujeição dos índios. O clima de violência que desde então acompanha os patrões seringalistas, envolvendo-os em narrativas atrozes, antigas ou recentes (ver Oliveira, 1988, p. 131-133), é responsável pelo medo e quase terror que inspiram nos ticuna. A eles se aplica sistematicamente o mais forte termo de injúria de que se servem os ticuna, o de ngo-ó (termo genérico para os seres sobrenaturais malignos, traduzido hoje como "demônio"). (Ver mapa I, p. 267)

O campo da ação indigenista

Da última década do século passado até o início da década de 40 deste, por mais de cinqüenta anos, os "patrões" seringalistas exerceram um domínio completo sobre o Alto Solimões, aí incluída também a população não-indígena e as instituições político-administrativas e religiosas lá localizadas. Eventuais conflitos entre seringalistas, registrados na primeira década deste século, não implicaram jamais em qualquer questionamento (ou dúvida) sobre o absoluto controle que estes exerciam sobre os índios ticuna, caracterizados econômica e politicamente como seus dependentes (na linguagem do seringal usa-se o termo "fregueses"). Mesmo instituições externas, como a Prelazia do Alto Solimões e o SPI, adaptaram-se inteiramente à hegemonia dos seringalistas nesse contexto histórico, contribuíndo assim para "naturalizar" esta situação.

Em um relatório datado de 1929, Nimuendaju afirma que os missionários (capuchinhos italianos) estabelecidos na região eram muito etnocêntricos e não demonstravam maior interesse pelos índios ticuna, a quem consideravam como "uns bichos! uns verdadeiros animais" (apud Nimuendaju, 1982, p. 205). Limitavam-se às viagens de desobriga, quando batizavam e casavam aqueles

indicados pelos "patrões", em cujas contas eram lançadas as despesas dos serviços religiosos (idem)4.

A presença do SPI na região durante esse período era meramente formal, com a designação de um "delegado de índios". No relatório acima citado, Nimuendaju (op. cit., p. 206) pondera que tanto os índios quanto os regionais desconhecem a existência e a função do SPI. Em um relatório de 1917, que se encontra nos arquivos microfilmados do Museu do Índio, um desses delegados apresenta algumas estimativas de população sobre as diferentes localidades ticuna, argumentando que a dificuldade maior em alcançá-las não é a grande distância, mas sim "(...) por estarem todas situadas em propriedades particulares, e porque os donos não verão com bons olhos a autoridade" (apud Oliveira, 1988, p. 87). Esse mesmo delegado era proprietário de terras, onde residiam inclusive famílias indígenas na condição de "fregueses" ou "agregados"; o mesmo ocorre com outro que, alguns anos depois, desempenhou esta mesma função, tendo sido este fato agravado com lembranças de violências e de morte de índios (ver Oliveira, op. cit.).

No início da década de 40, começa a ser debatida dentro do SPI a necessidade de uma atuação indigenista mais direta nas regiões de fronteira, especialmente em áreas onde havia problemas e redefinições territoriais. Alguns anos antes, a chamada "questão de Letícia" envolvera a Colômbia e o Peru em confrontos armados, acarretando modificações na divisão territorial dos países vizinhos, sendo, por fim, resolvida com a mediação brasileira, exercida pelo General Rondon. Ancorado em razões estratégicas, o inspetor Carlos Eugênio Chauvin, vinculado ao grupo rondoniano no SPI, propôs a criação de uma ajudância no Solimões para atender aos ticuna e miranha.

A recomendação de Chauvin era instalar, ainda no ano de 1942, um posto de fronteira para os ticuna no Igarapé Belém, no ano seguinte implantando, em Miratu e em Méria, dois postos de alfabetização para os índios miranha (ver Relatório da la Inspetoria Regional para os anos de 1940-41 – Arquivos do Centro de Documentação Etnológica (CDE) do Museu do Índio (MI). Todavia, devido a medidas de economia, a criação da ajudância foi postergada, os postos de alfabetização, adiados, e o posto de fronteira, construído em local mais acessível, em Tabatinga, contando com a vizinhança e a colaboração da Guarnição Militar da Fronteira.

A instalação de um Posto Indígena (PI) em Tabatinga, em 1942, alterou profundamente o quadro acima delineado, fazendo surgir novas dimensões e possibilidades nas relações entre índios e brancos no Alto Solimões. Logo, com a chegada do inspetor Carlos Pinto Correia, foram contratados dois funcionários para as atividades do Posto: um trabalhador braçal e um auxiliar de ensino, o qual passou a ensinar, em um barracão construído próximo ao PI, aos filhos de índios e de moradores brancos das vizinhanças.

Já de início surgem claros sinais de divergência quanto aos costumes regionais de relacionamento com os índios e de utilização abusiva do trabalho indígena. No primeiro documento, procedente do Posto Indígena Ticuna (PIT), datado de 18/10/1942, o inspetor Correia comunica aos seus superiores a demissão de dois funcionários devido ao tratamento abusivo e distorcido dado aos ticuna. Ao exemplificar a conduta que justificaria a demissão, são mencionadas práticas absolutamente costumeiras na região, como a de não se pagar pelo trabalho indígena (visto antes como obrigação) e a de impor aos índios preços desfavoráveis nas trocas comerciais.

Não existem outras informações sobre a atuação desse inspetor, que mesmo na memória dos índios é indicado como o primeiro "chefe do SPI" (mais adiante voltarei a lidar com essa categoria). A figura que efetivamente canaliza as atenções é Manuel Pereira Lima; chamado pelos índios de Manuelão, que permaneceu no PIT durante aproximadamente quatro anos, de 1943 a 1946.

Acompanhar a ação indigenista de Manuelão é um exercício interessante, no sentido de se ver como o tutelado reconstrói o seu tutor, procurando moldá-lo segundo suas necessidades e expectativas. Permite, por outro lado, compreender como o próprio tutor se constrói enquanto tal, atendendo a objetivos específicos perseguidos pelos índios, transformando em um conjunto concreto de práticas a ideologia protecionista e integradora. E, por fim, como a lógica do conflito (étnico e de classe) remete os seus atos, na percepção dos ticuna, do plano dos acontecimentos históricos ao do tempo da mitologia e das origens.

Existia na economia da região uma situação de mercado restrito, quase sem circulação monetária e com o monopólio comercial exercido pelos barrações dos seringalistas. Logo, em sua primeira fase de permanência na área, instalado no PIT, em Tabatinga, Manuelão adquiriu farinha de alguns índios e lhes forneceu em troca algumas mercadorias, pagando-lhes pela farinha um preço superior àquele do barração. A resposta dos índios foi imediata, como ele mesmo registra no relatório de 2/4/1943 para a 1ª Inspetoria Regional: "Os índios têm voltado sempre ao Posto para trocar farinha" (Arquivos do CDE/MI). Nesse mesmo dia em que escrevia o relatório, Manuelão registra o aparecimento de 52 indígenas ao PIT com o fito de comercializar farinha (idem).

O esquema montado por Manuelão, seja segundo os registro do SPI, seja na memória de índios e regionais, parece haver funcionado muito bem. Periodicamente ele remetia à 1ª Inspetoria um pedido de mercadorias que eram adquiridas no comércio de Manaus — a preços bem inferiores, portanto, ao dos barracões e regatões do Alto Solimões — e despachadas por barco pelo SPI para Tabatinga. Na documentação compulsada a contabilidade está equilibrada, não há dívidas contraídas, nem notícias quanto a maiores interrupções no abastecimento de mercadorias. E, consultando-se as listas de mercadorias bem diversificadas enviadas, verifica-se que a amplitude de opções é a mesma dos barracões melhor sortidos da região. A memória dos índios vai na mesma direção: descrevem com admiração o estoque e a variedade

de produtos, concluindo que "no barracão de Manuelão tinha de tudo". Enfatizam também que Manuelão, ao contrário de todo o comércio local, não os forçava a vender seus produtos "no troco" (isto é, em uma equivalência direta, e altamente inflacionada e lesiva, com as mercadorias disponíveis), aceitando pagar em dinheiro quando lhe era solicitado.

Consoante a preocupação produtivista do antigo SPI, o indigenista dedicava a maior parte de sua atenção e dos seus esforços a tentar estimular o desenvolvimento da agricultura indígena. Para isso, organizou as chamadas (pelos índios) "roças do posto", realizadas nas cercanias do Posto por trabalhadores indígenas em regime de diárias e sob o controle e a supervisão direta dos funcionários. No primeiro ano (1943), os resultados foram bastante modestos, sendo isso atribuído nos relatórios administrativos a causas fortuitas (excesso de chuvas e início tardio do plantio). No ano seguinte, há menção ao plantio de pelo menos 140 mil covas de mandioca, e em 1945 veio ainda somar-se ao montante do ano anterior o plantio de 40 mil pés de cana-de-açúcar.

Na leitura da correspondência entre o PIT e a 1ª Inspetoria trocada nesse período fica evidente que, diferentemente da intervenção na comercialização, que resultou de um apelo e de uma quase imposição dos índios — a interferência na produção correspondia a uma intenção explícita do próprio SPI. A idéia era de que, ao incentivar os índios ao desenvolvimento da agricultura e de outras atividades consideradas pelos regionais como produtivas, os indigenistas preparavam um caminho menos desfavorável para a integração dos índios na sociedade brasileira.

Se nos relatórios de Manuelão aparecem sempre as listas de pedidos para o barração e a prestação de contas da partida anterior, as parte principais são invariavelmente dedicadas a descrever as iniciativas inovadoras do ponto de vista econômico. No ano de 1945, ele noticia o início da criação de galinhas, a aquisição de um forno para a produção de farinha e a construção de um engenho para cana-de-açúcar movido por tração animal. A perspectiva produtivista respondia também a uma estratégia política que pretendia demonstrar aos regionais a utilidade do SPI, fazendo-o aparecer como muito mais eficaz do que os "patrões" no controle da mão-de-obra indígena. Isso ocorreu igualmente no Alto Solimões, sendo que até mesmo alguns regionais costumam ainda hoje expressar uma grande admiração pelas atividades de Manuelão: "Manuelão controlava de perto os ticuna no trabalho! Com isso eles conseguiam fazer uma produção grande... Chegava a ter carregamentos de 800 mil paneiros de farinha vendidos pela Inspetoria. Tudo realizado só com trabalhador ticuna" (ver Oliveira, 1988, p. 164).

Os supostos avanços econômicos, vistos de modo mais crítico e cauteloso, revelaram-se muito limitados e precários. O PIT estava instalado, próximo à Guarnição de Fronteira, em um dos limites de Tabatinga. Com as iniciativas desenvolvidas por Manuelão (barração, forças do Posto, escola), algumas famílias ticuna começaram a construir suas casas nas imediações do PI, participando dos trabalhos das "roças do Posto" e abrindo roças individuais mais distantes.

Para manter a expansão das atividades econômicas do PIT, o indigenista precisava regularizar a situação da terra ocupada pelo SPI e pelos índios, criando condições para a instalação de mais famílias indígenas. Ainda durante o ano de 1945, Manuelão noticiava a construção de oito casas, alinhadamente dispostas, próximas à sede do PIT e destinadas a famílias "que estão se mudando para este Posto" (ver Arquivos do CDE/MI).

Começaram a surgir problemas com moradores brancos de Tabatinga, quanto à definição de lotes e de áreas de roçado. Em um radiograma de fevereiro de 1945, Manuelão se queixava de que ao chegar a Tabatinga "ninguém fazia roça. Depois que eles (os brancos) viram que os terrenos eram bons para a agricultura, todos estão querendo os terrenos" (Arquivos do CDE/MI). Neste mesmo relatório, Manuelão lamenta que "as autoridades locais pouco ligam para o SPI e vão cedendo os terrenos para essa gente" (idem). O conflito se acirrou e dois meses depois, em telegrama ao seu superior, inspetor Jacobina Pizarro, o indigenista afirmava ter sido vítima de agressão por parte de brancos, havendo solicitado a proteção do Comandante do Pelotão. Sem mencionar pessoas, ele indicou que isso decorria da existência de propriedades de civilizados nas terras habitadas pelos índios.

Isso nos remete ao terceiro eixo de significações associadas ao SPI e a seus representantes naquela conjuntura histórica. No primeiro eixo o SPI, a pedido dos índios, atua na esfera da comercialização, Manuelão sendo visto como a materialização segura do "bom patrão". No segundo eixo o SPI, por orientação própria, atua como agente econômico, promotor de inovações nas atividades produtivas, julgando assim colaborar na transformação do índio em agricultor e elevando o nível de bem-estar material de algumas famílias. A ação do SPI, em ambos os eixos, acabará então por acarretar, por via indireta, um confronto com os "patrões" seringalistas e os moradores brancos de Tabatinga. Tal conflito, no entanto, se coloca de forma muito mais direta quando o SPI passa a atuar como tutor, pretendendo regular as relações dos brancos com os índios.

Na documentação consultada existem, entre 1942 e 1946, quatro denúncias formuladas ao SPI sobre maus-tratos infligidos a findios na área do seringal Belém. Da primeira, ocorrida em 1942, decorreu uma viagem do inspetor Carlos Correia àquele seringal, não se conhecendo disso, no entanto, as conclusões ou os resultados. Durante a gestão de Manuelão, ocorrem dois casos, em abril de 1943 e em janeiro de 1945, repetindo-se as denúncias em novembro de 1946, quando o encarregado do PIT já era outro, o indigenista Antistenes Nogueira.

Como foi dito acima, a tradição anterior dos delegados do SPI na região era de não interferir nas relações entre seringalistas ("patrões") e seus "fregueses" ticuna – assunto considerado interno ao seringal e resolvido de acordo com as normas (não escritas, mas por todos conhecidas) do chamado "regulamento do seringal". Esta postura será mais tarde restabelecida por Antistenes Nogueira, o qual adota uma atitude de subserviência em relação ao seringalista Antônio Roberto Aires de Almeida, "patrão" dos Igarapés Belém e Tacana, não dando qualquer crédito às denúncias dos índios e recusando-lhes explicitamente apoio (ver carta de Antistenes Nogueira ao Chefe da 1ª Inspetoria, em 5/12/1946).

A posição adotada por Manuelão reflete bem a ideologia protecionista, com seu acentuado paternalismo, mas com a tática de evitar sempre que possível confrontos diretos com os potentados locais. Ele demostra preocupação com o bem-estar dos índios egressos dos seringais — e até mesmo lhes permite que se estabeleçam próximo ao PIT —, mas não formaliza queixa contra o seringalista nem procede a uma apuração circunstanciada do caso.

Em uma carta ao chefe da 1ª Inspetoria Manuelão deixa transparecer sua simpatia pelas famílias de índios "que vieram fugidos do Rio Tacana (...) excorrados (sic) por empregados do sr. Antônio Roberto de Almeida" e que agora "estariam inclusive passando fome e privações" em seu esconderijo no Igarapé Urumutum (Carta de Manuel Pereira Lima ao Chefe da 1ª Inspetoria, em 15/1/1945).

Três meses após sofrer o atentado acima mencionado, o indigenista ameaçou afastar-se da região caso não contasse com um efetivo apoio de seus superiores hierárquicos. Pouco depois, o chefe da 1ª Inspetoria, sr. Jacobina Pizarro, visitava Tabatinga, articulando-se melhor com as autoridades militares e sublinhando o apoio externo, de um órgão federal, à atuação de Manuelão.

Tendo visto os graves problemas de terra enfrentados pelo SPI na região, o inspetor Jacobina empenhou-se em tentar assegurar terras para o PIT. Em novembro de 1945, conseguiu adquirir para o SPI a fazenda Bom Destino, de propriedade do falecido coronel J. Mendes, por meio de uma transação com sua filha (e única herdeira) residente em Manaus. Em seguida, estabeleceu entendimentos com o Comando Militar, em Manaus, visando defi-

nir os limites do PIT com os terrenos de interesse do Exército e do Comando da Marinha, em Tabatinga. Um mapa, desenhado por Curt Nimuendaju e datado de 15/11/1945 (ver mapa II p. 269), consolidava este acordo, cabendo ao SPI todo o trecho ribeirinho que, saindo da sede do PIT, ia até os limites do lote Bom Destino.

Um topógrafo do SPI foi enviado no final de novembro de 1945 para regularizar as posses indígenas em Tabatinga. A resistência encontrada não permitiu que o trabalho fosse realizado. O acordo com o Exército não foi formalizado e como única prova de sua existência há o mapa de Nimuendaju, cujo original está guardado nos arquivos secretos do Comando Militar da Amazônia (CMA).

Nos anos seguintes, o consenso obtido foi transformado em letra morta e os terrenos ocupados pela antiga sede do PIT foram sendo tomados por regionais do Alto Solimões. A área passou a ser vista como destinada à expansão urbana de Tabatinga, nela tendo sido construído, inclusive, o aeroporto da cidade. O lote Bom Destino, entretanto – único terreno ainda hoje relativamente em poder dos índios – atualmente tem seus limites questionados pela Prefeitura do recém-criado município de Tabatinga. Além disso, o documento habitual de comprovação de domínio – a escritura de compra e venda do lote Bom Destino – desapareceu durante o incêndio nos arquivos do antigo SPI. Como agravante, não houve demarcação anterior da área, e a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) alega não dispor dos elementos necessários para regularizar sequer a situação atual.

Ainda no mês de novembro, o inspetor Jacobina, por meio de radiograma, autorizava o encarregado do PIT a tomar posse imediata da fazenda Bom Destino (Radiograma de 6/11/1945, Arquivos do CDE/MI). Manuelão procedeu a um levantamento dos moradores da fazenda, percorrendo-a de ponta a ponta e contando 16 casas de brancos. Relatou nessa ocasião: "a todos fiz saber que aquelas terras haviam sido adquiridas pelo Serviço de Proteção aos Índios, e que daquela data em diante seriam respeitadas como terras dos índios" (Carta ao Chefe da 1ª Inspetoria, em 24/11/1945 – Arquivos do CDE/MI).

Aparentemente o conflito com os ocupantes havia sido contornado pelo indigenista através de acordos diferenciados com cada família. Dois seringueiros, porém, pediram para continuar "cortando até o final do fabrico" para indenizar as suas despesas da safra anterior, e os agricultores concordaram em sair após colherem as roças já plantadas. Maior resistência, entretanto, foi interposta por algumas poucas famílias que alegavam haverem arrendado seus terrenos ao antigo proprietário, às quais Manuelão permitiu que continuassem pagando o que deviam até ser dada uma solução ao caso. São essas famílias que até recentemente se mantinham dentro da reserva, agrupadas em um de seus extremos (ver Oliveira, 1977).

Preocupado em assegurar a posse pelos índios da antiga fazenda Bom Destino, Manuelão passou a incentivar o deslocamento de índios para aquela área. Informantes de diversas localidades ribeirinhas contaram que Manuelão lhes teria feito "convite" de se mudarem para aquele local, descrevendo, inclusive, as vantagens do lugar (Oliveira, 1988, p. 169). Aquela era efetivamente a terra do SPI e, portanto, poderia ser livremente ocupada pelos índios.

Por intermédio de algumas famílias ticuna que costumavam visitar o PIT com finalidades de troca, a notícia chegou aos seringais, especialmente ao Rio Tacana, local de frequentes conflitos entre seringueiros brancos e índios. No início de 1946, ocorreu migração coletiva de várias famílias indígenas procedentes da propriedade do sr. Antônio Roberto Aires de Almeida. A reação do seringalista foi imediata, iniciando um conjunto de denúncias sobre "as atividades criminosas do funcionário do SPI".

Em carta às autoridades militares, o seringalista queixa-se de que o encarregado do PIT estaria incentivando os índios a não pagarem suas dívidas e dizendo-lhes que poderiam eliminar qualquer civilizado sem incorrer em punições (ver Vinhas de Queirós, 1963, p. 59). Afirmava ainda que Manuelão estaria enganando os índios, ameaçando-os com a previsão de que o mundo iria se acabar. Segundo outra fonte, esse relatório circulou bastante,

tendo sido, inclusive, uma cópia remetida a Rondon e outra ao Banco da Borracha (ver carta a Nunes Pereira, em 13/2/1946 – Arquivos do CDE/MI).

Os poucos registros da época – as cartas e telegramas do naturalista/etnógrafo Nunes Pereira, os relatórios de Manuelão e telegramas do comandante do Pelotão de Fronteira – não deixam dúvida quanto às causas e motivações que geraram o êxodo de índios dos seringais Belém e Tacana para Tabatinga. Nunes Pereira, de passagem pela região, encarregado que estava pelo SPI de averiguar as causas da morte de Curt Nimuendaju, assim comunica os fatos:

(...) estão chegando diversas famílias tucuna já atingindo número 30 anunciando virão mais procedentes tacana Igarapé Belém e até Igarapé Santa Rita. Indígenas estão propósito abandonar suas antigas localizações proprietários com quem trabalhavam. (Telegrama de 6/2/1946 – Arquivos do CDE/MI)

Em uma carta datada do dia seguinte, o etnólogo Nunes Pereira, após haver conversado com diversos índios, volta a indicar a motivação econômica que via no movimento:

Essas famílias abandonaram as terras de Antônio Roberto e anunciam que virão até de Santa Rita para se fixarem definitivamente nas terras do Posto, pois não querem trabalhar mais pelo baixo salário que lhes é pago geralmente nessa região, sobretudo na extração da borracha. (Carta de 7/2/1946 – Arquivos do CDE/MI)

A conformação do regime tutelar

As representações e os padrões de relacionamento que os índios ticuna elaboraram com o SPI e com Manuelão só podem ser compreendidos se vistos como adaptações e contraste frente ao seu relacionamento com os "patrões" seringalistas. É de notar que os índios viam Manuelão como um "patrão", como demonstravam suas queixas contra as práticas do barração (monopólio comercial, manipulação dos preços, etc.) e seus pedidos de uma intervenção do indigenista no âmbito da comercialização. Isto, de fato, não correspondia aos objetivos iniciais ou ao produtivismo tão altamente valorizado pelo indigenista. Em seus relatórios, o "barracão" é uma atividade menor, se confrontado com as "roças do Posto" ou outros avanços econômicos, bem como frente à escola e às atividades cívico-educativas (desfile, hasteamento da bandeira, hinos, etc.).

Desde os primeiros contatos, os índios definiram para o indigenista o papel de "patrão" (ou mais exatamente de "marreteiro", aquele que burla as proibições do "patrão"): cabia-lhe fazer uma intermediação comercial, comprando seus produtos e vendendo-lhes mercadorias. Manuelão foi a concretização do "mito do bom patrão": tinha sempre muitas mercadorias em seu estoque, pagava-lhes em dinheiro quando isto lhe era solicitado, não enganava nas contas nem impunha mercadorias aos seus fregueses. Sobretudo não lhes ameaçava ou castigava, como faziam os "patrões" seringalistas, mas tratava-os com respeito e simpatia. A sua imagem era, inequivocamente, a de um benfeitor dos índios. Ao criar uma nova alternativa comercial para os índios, com o seu barração junto ao PIT, Manuelão iniciava um caminho que o levaria a aproximar-se dos índios e a antagonizar-se com os seringalistas. Ao aceitar transacionar livremente com índios que eram "fregueses" dos seringalistas ou que moravam dentro dos seringais, o indigenista não se dobrava ao princípio da exclusividade comercial do patrão, peça-chave de todo o regime do seringal.

Mais tarde, ao acoitar e auxiliar índios que eram clientes "aviados" com dívidas entre os seringalistas, ele deixava clara sua disposição de tratar o índio segundo um estatuto especial, na condição de tutelado. As suas atitudes eram efetivamente "criminosas" e escandalizavam os costumes estabelecidos, uma vez que recusava incorporar às práticas protecionistas os ditames do chamado "regulamento dos seringais".

Quando Manuelão lutava por assegurar terras, a sua intenção era dar condições para que o PIT pudesse ampliar suas iniciativas econômicas e abranger mais trabalhadores indígenas. A idéia de despovoar os seringais (como denunciavam os seus inimigos) não lhe passava pela cabeça. O que lhe parecia possível era estabelecer uma certa emulação econômica com os seringalistas. Ao convidar as famílias indígenas a se estabelecerem nas terras do Posto, o indigenista pretendia garantir a ocupação pelos índios da fazenda Bom Destino, recém-adquirida pelo SPI. Em seu último relatório, em agosto de 1946, continuava a descrever as atividades econômicas do PIT, lamentando o fato de as famílias que residiam no Igarapé Umuriaçu, na área da antiga fazenda, venderem suas produções "sem o conhecimento desta administração" (Arquivos do CDE/MI).

A reunião de um número excessivo de famílias indígenas em torno do Posto gerava uma situação de grande tensão em Tabatinga. O tenente Dourado, comandante do Tabatinga, comunicou-se com o chefe da 1º Inspetoria do SPI solicitando providências urgentes pois para ali convergiram quase 700 pessoas "apresentando aspecto desolador por falta de moradia e alimentos (...) no estado em que se acham poderão criar sérios problemas nessas fronteiras" (Carta de 7/2/1946 – Arquivos do CDE/MI).

A convivência entre índios e brancos, em Tabatinga, tornava-se insustentável em termos políticos e mesmo econômicos, e os planos de Manuelão para o progresso da sede do PIT ficaram inviabilizados. Foi nesse quadro que o indigenista foi transferido, substituído pelo novo encarregado, cuja missão era recompor o relacionamento do SPI com militares e seringalistas, promovendo o traslado do Posto e dos índios para fora de Tabatinga, para as terras do Igarapé Umariaçu.

Na memória dos índios, a atuação de Manuelão ainda hoje é descrita em termos cálidos e de forma altamente positiva. Apesar de se apresentar como um representante do SPI, na apreensão dos índios, ele se distingue fortemente dos demais indigenistas, assim como o bom e o mau "patrão", ou os u une (imortais) e os ngo-ó (demônios).

Fala um informante ticuna que, ainda jovem, participou do movimento migratório: "Manuelão ajudava muito no trabalho, tava sempre fazendo roça junto com nóis (sic) (...) Manuelão era bom... Foi puro chefe bom! Depois dele não teve um que prestasse". A seguir, assim se manifesta a respeito do sucessor de Manuelão, Antistenes Nogueira Pinto, pelos índios chamado de "Antista", o qual promoveu a transferência do PIT de Tabatinga para Umariaçu: "Antista foi um chefe mau mesmo! Não fez mais roça, não tinha mais mercadoria, nada... Acabô com a criação! Matô todo o gado, pra comer... Fazia churrasco com os civilizados e o sargento lá da Guarnição de Tabatinga (sic)" (ver Oliveira, 1988, p. 165).

Em uma análise situacional é possível compreender a imagem favorável de Manuelão entre os índios, o fosso que o separava dos "patrões" e até mesmo dos funcionários do SPI, captando na lógica dos antagonismos e das alianças a sua adoção enquanto patrono. Mas a sua enorme capacidade de mobilização e a autoridade de que a sua palavra estava investida são fatores que só podem ser explicados com referência às crenças e costumes tradicionais dos ticuna. Para isso, é preciso resgatar uma outra dimensão do campo político intersocietário: a sua dupla possibilidade de leitura em consonância com as diferentes tradições culturais que informam os atores nele envolvidos.

Aculturação, sincretismo ou atualização da tradição?

O êxodo de famílias indígenas dos seringais Tacana e Belém, em um processo de migração coletiva para Tabatinga, possui também uma outra ordem de significado, para a qual somente os ticuna dispõem da chave de acesso, fornecida por sua cosmologia e, mais especificamente, por um conjunto de crenças relativas à destruição e à recriação do mundo.

São raros e bastante esquemáticos os relatos que unificam e totalizam esta visão, ainda mais quando se referem a fatos já muito recuados no tempo. No momento em que ocorrem tais prenúncios

do fim do mundo, a paixão e a fé conduzem à ação de forma imediata e compulsiva, a verbalização das crenças é inevitável e supera qualquer censura. Passado este contexto, o investigador caminha contra a correnteza, enfrentando as alegações de esquecimento ou desconhecimento, a sedução de rejeitar a participação individual nos fatos.

Nimuendaju (1952) já havia observado que os ticuna não gostam de falar aos brancos sobre suas crenças religiosas. Descrever os movimentos de busca e salvação pode ser ainda mais desconfortável para os que dele participaram, pois vistos a frio e à distância não evocam sucessos, senão de um modo muito parcial e relativo.

O único relato que toca neste outro lado da história da criação da reserva é aquele apresentado por Vinhas de Queirós (1963, p. 47), que reúne e resume dados que lhe foram fornecidos 14 anos depois por diversos informantes:

No início do ano de 1946, no Rio Tacana, um adolescente, Aprísio Ponciano, teve uma visão onde um imortal lhe anunciou que o mundo iria se acabar daí a um mês. Uma enchente de água fervente mataria todas as plantas e todos os viventes, só escapando do cataclismo as terras do PIT.

Convém ter em mente, entretanto, não ser esta uma manifestação singular na história recente dos ticuna. Nimuendaju (1952, p. 138) enumera, desde o início do século, quatro outras situações análogas, das quais se dispõe somente de informações extremamente sumárias.

A tais fatos caberia com propriedade o qualificativo de "acontecimentos extraprocessuais" (extra-processual events), utilizado por Bohanan para manifestações culturais cuja ocorrência se dá em períodos de tempo geralmente mais longos do que a pesquisa de campo, sendo por isso tratados como exteriores (ou mesmo antagônicos) aos princípios e ao funcionamento da organização social. Seguindo tal raciocínio, queremos sublinhar que, a nosso ver, é correto considerar os movimentos acima indicados como regulares e gramaticais à cultura ticuna, só que de ocorrência verificada em períodos mais longos.

A descrição mais rica de um destes fenômenos é feita por Nimuendaju (op. cit., p. 139), que esteve com os principais envolvidos menos de três meses após o término do movimento. Ele relata que no final do ano de 1940 um rapaz de 14 ou 15 anos, chamado Ngorane, morador do Igarapé São Jerônimo, começou a ter visões em que lhe aparecia Tecu-quira, que é filho de Ipi. Da segunda vez, Ngorane passou três dias desaparecido no mato, contando aos seus pais, ao retornar, que Tecu-quira o teria conduzido até o Igarapé do Eware, onde o imortal vivia na companhia de outros imortais. Ele mandara avisar a todos os tícuna para que se reunissem no Taivegüne (montanha situada no Eware, onde, segundo os mitos, havia a antiga casa de Yoi). Lá deveriam plantar grandes roçados e construir uma pequena maloca de feitio tradicional. Passado isso, uma grande inundação aniquilaria todos os civilizados, poupando apenas os ticuna que morassem no Taivegüne.

A maioria dos moradores do Igarapé São Jerônimo atendeu à mensagem de Tecu-quira, transferindo-se com todos os seus pertences, até o final de janeiro de 1941, para a área do Eware, no alto do Igarapé. A forte oposição do seringalista, juntamente com questões internas de liderança, acabaram levando outra vez à dispersão dos índios, mesmo tendo Ngorane anunciado que Tecuquira havia se afastado e estava descontente com eles.

Uma comparação entre os dois movimentos poderia sugerir que, enquanto o primeiro parece ser efetivamente tradicional, o segundo possuiria um caráter sincrético, associando elementos da tradição ticuna com outros decorrentes do contato e do mundo do homem branco. Assim, por exemplo, Ngorane teria recebido de um imortal (Tecu-quira, o filho de Ipi) a mensagem sobre a iminente destruição do mundo, enquanto Aprísio Ponciano a ouvira de um homem branco desconhecido. Outro ponto é que, no primeiro movimento, o local indicado para escapar à enchente era o sítio

mítico de Taivegüne, lugar onde moravam Yoi e os imortais (e ainda hoje alguns deles, como Tecu-quira, lá permanecem), enquanto no segundo é o Posto Indígena, dirigido por um branco (Manuelão) e instalado junto do núcleo urbano de Tabatinga. Até mesmo o profeta e a intensidade do sentimento religioso parecem contrastar, pois o primeiro é sempre chamado pelo nome ticuna (Ngorane), tem dois encontros com Tecu-quira, no último dos quais permanece desaparecido por três dias, enquanto Aprísio Ponciano é sempre referido por seu nome de família em português, tendo um único e breve encontro, nas cercanias de sua casa, para a revelação da mensagem.

Ao aprofundar a reflexão incorporando mais elementos dos mitos e tradições ticuna, o que se verifica não é uma diferença entre manifestações culturais típicas e sincréticas, mas sim a atualização em contextos diferentes de uma mesma forma narrativa, na qual estão implícitas crenças e padrões organizativos estritamente similares. É isso que pretendo demonstrar a seguir, focalizando de modo mais detalhado diferentes momentos do processo.

De início, cabe enfocar o personagem que traz a mensagem com o anúncio de que o fim do mundo está próximo. A identificação desse personagem como Tecu-quira não é, de maneira alguma, imediata ou consensual, resultando de um esforço coletivo (e bastante tenso) de exegese e verificação. Quando Ngorane falava de suas visões, o termo pelo qual ele designava o personagem era Tanatü ("nosso pai"), uma expressão genérica de respeito, que pode ser usada para diferentes imortais, mas não para o pai verdadeiro de Ego. No relato de Nimuendaju, é sublinhado o grande temor inicial dos pais de Ngorane frente às visões e desaparecimentos de seu filho, enquanto uma outra narração explicita as desconfianças e medos de sua mãe, que achava que tal aparição podia ser a de um ente maléfico (ngo-ô) (ver Oliveira, 1988, p. 159).

Por outro lado, o que Ngorane afirmava ter visto concretamente era um homem branco, a quem descrevia como muito parecido com Curt Nimuendaju. Pelo que conta o etnólogo, isto era para Ngorane mais do que mera semelhança física, pois o jovem muito se afeiçoou a Nimuendaju e o acompanhava por toda parte aonde este ia.

A presença do homem branco nessas manifestações religiosas dos ticuna não representava um afastamento da tradição. Existem muitas histórias antigas sobre as aparições de imortais transformados em animais, plantas ou mesmo em pessoas concretas. É também muito conhecido o costume de *Ipi* de passear entre os nativos sem revelar sua identidade, escondendo-se sob a forma de um homem branco, de uma criança, de um velho, ou ainda de alguém muito doente: a escolha dessas formas desviantes de assumir a figura humana corresponde perfeitamente ao comportamento (sempre oposto ao do seu irmão gêmeo *Yoi*, cujas ações denotam sempre senso de justiça e equilíbrio). Mais adiante, quando focalizar a figura do jovem profeta, voltarei ao assunto.

Um segundo ponto que merece ser considerado é a previsão quanto ao fim do mundo, que nos dois casos é descrito como ocorrendo através de uma grande inundação. A capacidade de convencimento e o poder de mobilização de seguidores é mais forte durante aquela fase do ciclo pluviométrico anual (mês de janeiro), quando as chuvas se iniciam e as águas começam a subir bastante rapidamente. É, no entanto, absolutamente indispensável uma referência à mitologia ticuna, sem o que pode ocorrer uma aproximação equivocada entre esta concepção de fim de mundo e utopias de natureza político-libertárias sobre a reversão da ordem e das hierarquias sociais (ver Queirós, 1962).

Existem muitas menções ao fim do mundo na tradição ticuna e em pelo menos três narrativas este tema recebe um destaque particular. Em uma dessas narrativas o fim do mundo foi anunciado a um índio por seu cachorro, que começou a falar como um homem e que o preveniu da chegada de uma grande inundação. Em outra narrativa, um grande terremoto e labaredas de fogo saíam do chão com um barulho terrível. Em ambas as situações os índios buscaram refúgio no lugar chamado Vaipü, tido como "a montanha da salvação" (ver Nimuendaju, 1953, p. 141). Em um fragmento do mito de origem há um confronto entre Ipi e o na itchitchii (a mãe do tatu-canastra), para o qual Ipi preparou uma armadilha com troncos de ingá. Após matar o na itchitchii, Ipi conseguiu extrair a sua banha, com a qual se tornou capaz de incendiar e destruir o mundo. Yoi dividiu a banha com Ipi, não fazendo uso da sua parte pois sentia pena dos humanos mortais. Já Ipi usava sua parte repetidas vezes, promovendo uma destruição geral da terra e de todos os seres nela viventes (Oliveira, 1988, p. 141).

A noção ticuna de fim de mundo está assim nitidamente associada a uma intenção disciplinadora e moralizadora dos imortais (e de *Ipi* em especial). Trata-se de um artifício corretivo utilizado pelos imortais, permitindo que o mundo e a sua gente possam depois renascer purificados de seus defeitos e pecados. Os movimentos salvacionistas (elaborações conscientes frente a uma situação adversa de contato interétnico), constituindo-se em um instrumento pelo qual, em nome do universo normativo partilhado e através de julgamentos e iniciativas atribuídas aos imortais, se exerce o controle social e os reordenamentos coletivos. Como bem lembrou Schneider (1957, p. 798-800), quando falta a um grupo papéis centralizadores fortes, as entidades sobrenaturais, através de seus representantes e enviados, freqüentemente assumem importantes funções políticas.

O caminho para a salvação

O terceiro ponto a analisar refere-se ao caminho para a salvação preconizado nos dois movimentos, um prevendo o retorno a Eware, o outro, a migração para Tabatinga. Ainda aqui cabe uma referência mais aprofundada aos mitos ticuna, a qual nos permitirá verificar que não estamos lidando com fenômenos aculturativos, mas com a simples representação que os membros de uma cultura desenvolvem sobre eventos e indivíduos que procedem de outro patrimônio cultural.

O Eware é, ainda hoje, uma região de difícil acesso, localizada próximo às nascentes do Igarapé São Jerônimo, distante, portanto, do Rio Solimões e dos fluxos de pessoas e das rotas de comércio. Segundo os registros da tradição oral, foi ali que Yoi pescou os primeiros ticuna das águas vermelhas do Igarapé Eware. Estes erammagüta (literalmente conjunto de pessoas pescadas com vara, do verbo magü, que corresponde a pescar com vara, e do indicativo de coletivo ta), que passaram a habitar nas cercanias da casa de Yoi, na montanha chamada Taivegüne. Também moravam por ali todos os personagens dos mitos, os üüne (cuja tradução usual é "justos" ou "imortais"), seres que não morriam e possuíam poderes extraordinários (Oliveira, 1988, p. 146). Mesmo hoje em dia, este é para os ticuna um local sagrado, onde residem alguns dos imortais e onde estão os vestígios materiais de suas crenças (como os restos da casa ou a vara de pescar usada por Yoi).

Todavia, contam as narrativas ouvidas que Yoi começou a decepcionar-se com a sua criação, vendo que os homens estavam se afastando dos princípios que ele lhes ensinara, não atendendo mais às suas obrigações morais e servindo apenas a seus interesses particulares. O relato dos informantes associa a saída de Yoi e Ipi do Eware ao fato de os ticuna não mais obedecerem aos seus comandos, consumindo-se em lutas internas e guerras.

Eles abandonaram esse lugar porque pessoas já não obedeciam aos seus comandos. Às vezes diziam alguma coisa para o povo que vivia ali, mas ninguém obedecia a eles. Então o povo (...) entre eles se acabava! Cada vez piorava. Foi quando o Yoi não agüentou mais. Que a terra já estava muito suja, muito cheia de sangue (sic), (Oliveira, op. cit., p. 147)

Um tempo depois das experiências de Ipi de purificação do mundo queimando-o com a banha do tatu canastra, os dois irmãos decidiram abandonar aquele lugar. Primeiro desceram o Igarapé São Jerônimo até a sua metade, permanecendo durante algum tempo no local chamado de ütchineewa. Neste local se fixaram os magüta, cujos descendentes são os ticuna de hoje em dia. Dali, posteriormente, os irmãos prosseguiram sozinhos, dirigindo-se cada um para um dos dois umbigos do mundo.

Yoi está no oriente, em uma montanha chamada Moruapü, cuja localização exata, no entanto, é desconhecida e à qual jamais qualquer vivente teve acesso. O desgosto de Yoi com a sua criação está claramente manifesto nesse seu afastamento voluntário tanto do território como das questões cotidianas dos ticuna. Já Ipi, menos satisfeito por Yoi havê-lo dirigido para o oeste (enquanto queria ir para o leste), não é uma figura tão distanciada quanto seu irmão, sendo de quando em vez encontrado pelos índios, disfarçado sob uma outra identidade.

Os mitos descrevem como o anterior estado de coisas foi radicalmente modificado, criando-se uma separação nítida entre os illine (imortais) e os yunatil (mortais), associada a uma disjunção especial entre céu e terra. Um mito conta como os homens passaram a envelhecer e se tornaram mortais. Quando Yoi chamava a todos que lhe eram infiéis para que o acompanhassem até o oriente, uma jovem que estava em reclusão não obedeceu a suas ordens, respondendo depois aos gritos de um espírito, a Velhice, que entrou em seu curral, matou-a e trocou de pele com ela, após o quê todos os humanos começaram a estar sujeitos à morte e ao envelhecimento, tal como ocorrera com a jovem transgressora (Nimuendaju, 1952, p. 135). Um outro mito relata como foi cortada a comunicação entre a Terra e o mundo superior (op. cit, p. 130), isolando ou tornando bastante raros os contatos entre mortais e imortais.

O que tais mitos demonstram claramente é que a busca da salvação não necessita trilhar sempre o caminho do Eware, onde permanecem somente alguns dos imortais, como os filhos e a irmã de Yoi e de Ipi, respectivamente o Munü, que se transforma habitualmente em gafanhoto, Tecu-quira e Mowatcha (Oliveira, op. cit., p. 150). Os heróis culturais máximos, Yoi e Ipi, já de há muito abandonaram a região do Eware. Eles se encontram atualmente em um outro e desconhecido lugar, e seu paradeiro só pode ser determinado através de um processo de revelação de natureza religiosa.

É um equívoco supor que Tabatinga, por ser um pequeno núcleo populacional branco constituído de militares e comerciantes, não possa preencher, no movimento salvacionista de 1946, o mesmo papel de caminho da salvação desempenhado pelo Eware nos fatos de 1941. Na concepção dos ticuna, as riquezas e técnicas do homem branco não são estranhas aos imortais que delas se apossaram em passado bem remoto, daí tirando benefícios de forma tão regular quanto dos seus próprios bens e conhecimentos.

Em uma seqüência do mito de origem, Ipi, ao cumprir desastradamente a ordem de Yoi de ralar jenipapo para pintar o seu filho, termina por ralar todo o seu corpo. Após pintar a criança com aquela massa, Tetchi arü ngü ü (literalmente, "a moça do umari") atira a borra de jenipapo (com os restos de seu marido) no Igarapé Eware. Transformado em um pequeno peixe, que tem uma mancha dourada no nariz, Ipi desce do Igarapé São Jerônimo, continuando no Rio Solimões a dirigir-se para leste (Oliveira, op. cit., p. 103). Ao retornar ao Eware, Ipi conta a Yoi e a Tetchi arü ngü ü sobre as viagens que fizera, nas quais encontrara — e trouxera consigo — todos os bens que eram exclusivos do homem branco (como o ouro, a espingarda e o terçado).

A casa de Yoi no Taiwegune é descrita como possuindo tudo que de valor exista, seja dos ticuna, seja dos brancos. No Taiwe-gune os imortais tinham consigo não só os bens tradicionais (como zarabatana, flecha, lança, cerâmica, etc.), mas também todos os bens da civilização ocidental, que teriam sido trazidos por Ipi. A descrição dos informantes é bem clara:

Quando o irmão *Ipi* baixou para o sul, ele trouxe mina, ele trouxe muitas coisas... Ouro, prata... Então, por isso, nesse tempo, nessa data, que ele trouxe espingarda, forno, ferramenta, terçado, machado e várias outras coisas. Igual a como branco tem. Mesmo, ele tinha! Na casa dele todas as mercadorias ele tinha... (ver Oliveira, op. cit., p. 147)

A busca de um lugar para a salvação não é a de um único ponto físico, predeterminado pelas crenças e mitos, mas sim a busca de restabelecer o contato com os imortais, onde quer que eles agora estejam vivendo. Não se trata de maneira alguma de crenças similares ao chamado "culto da carga" (Worsley, 1957), pois no novo sítio que ocupam os ticuna desenvolvem intensa atividade econômica, com o plantio de grandes roçados e o estabelecimento da salvação, o que só pode ser conseguido através da orientação e proteção dos imortais.

Em decorrência de ter sido escolhida como a nova morada dos imortais, esta terra possuirá muitas características semelhantes ao Eware e, inclusive, restabelecerá uma relativa proximidade física entre os homens e os imortais. Os moradores mais velhos de Umariaçu lembram que antigamente, nos arredores de Tabatinga, falava-se da existência de uma "cidade encantada", descrita como um sítio com enormes campos naturais, com muita caça e frutas desconhecidas, ali estando localizadas as casas de Yoi e de seus companheiros.

Por fim, há que considerar a figura do jovem que anuncia o fim do mundo e aponta o caminho da salvação. Os ticuna observam que algumas crianças possuem desde cedo um comportamento singular, não costumando participar das brincadeiras dos demais, nem se envolvendo em brigas ou discussões. No passado, por meio de uma dieta e de cuidados especiais, alguns jovens capacitavam-se a entrar em contato com os üüne, chegando mesmo a transformar-se em um deles (Oliveira, op. cit., p.158). Mesmo atualmente, acredita-se que existam jovens que tenham maior sensibilidade para captar e entender as mensagens dos imortais.

Tais figuras desempenham um papel fundamental – embora não contínuo e rotineiro – na vida da sociedade ticuna, pois é a sua atuação que deflagra a ocorrência de movimentos migratórios, de uma reorganização política e de uma reforma dos costumes. A necessidade de uma transformação radical do cotidiano não procede da argumentação corriqueira de uma liderança política, mas corresponde diretamente aos desígnios dos imortais.

Em função dessa compulsividade religiosa, a mensagem dos imortais corre por fora das estruturas políticas cotidianas, fixandose sempre em pessoas desprovidas de poder e autoridade. Trata-se de um fato sociológico conhecido, que é a tendência a buscar no "estrangeiro" (Simmel, 1950, p. 216-221), em "intermediários neutros" (Colson, 1955, p. 222) ou ainda em "papéis estruturais" (Tuden, 1966, p. 275-279) o veículo para resolver assuntos polêmicos e que dividem o grupo em diferentes setores de interesse.

Como o contato individualizado e esporádico de um índio com os imortais pode tornar-se um fato coletivo, aceito e reconhecido como anúncio da proximidade do fim do mundo, e, paralelamente, de indicação do caminho para a salvação? Do extenso processo de verificação e discussão que certamente o grupo manteve sobre a veracidade da mensagem são poucos os registros disponíveis (uma exceção são os já citados temores dos pais de Ngorane de que o personagem encontrado não fosse o filho de Ipi, mas sim algum perigoso demônio sob forma camuflada). Tais registros seriam mais facilmente localizados em uma etnografia contemporânea ao movimento salvacionista. De todo modo, faz sentido supor que o distanciamento do jovem frente às posições de autoridade, o fato de não lhe ser reconhecido um status político, o torna um veículo mais neutro e menos suspeito de intencionalidade para expressar as mensagens dos imortais, transformando em pura revelação o que, em outros contextos e vindo de um líder, seria um pronunciamento necessariamente interessado.

O modo pelo qual a intervenção dos imortais se dá é sempre descrito em uma forma de narrativa padronizada e transmitida pela tradição ticuna. De início, manifestam a um daqueles jovens especiais a sua insatisfação com o comportamento dos mortais e com o estado de degradação do mundo, anunciando como iminente a sua destruição por uma grande catástrofe. A seguir, apiedando-se do trágico destino dos humanos, os imortais indicam ao jovem escolhido o caminho da salvação, que corresponde ao local onde estabeleceram sua atual morada e que será preservado da destruição geral. A busca da salvação culmina com um período de vizinhança e proximidade aos imortais. Este é o momento do

reencantamento do cotidiano. Com o passar do tempo, as imperfeições e os vícios dos humanos voltam a transparecer na vida corrente, os imortais resolvendo transferir-se para uma nova morada, afastar-se e desinteressar-se dos yunatü.

O chamado "messianismo" (Nimuendaju, op. cit.) ou "milenarismo" (Queirós, 1963) não é mais do que uma forma narrativa tradicional dos ticuna. Todos os momentos de grandes transformações históricas e mudanças internas são descritos e vividos pelos ticuna por meio daquele esquema narrativo, por uma sucessão de fases de distanciamento ou aproximação dos imortais, de ações individuais ou movimentos coletivos cujos significados estão associados seja a um processo de "desencantamento" do mundo, seja a esforços de "reencantamento".

A mitologia ticuna, com sua escatologia trágica e pessimista, com o desgosto de Yoi por sua criação e seu exílio em outras terras, sugere que o vetor é descendente, com o distanciamento entre homens e imortais afirmando-se quase como uma fatalidade. A busca da salvação mobiliza inversamente as forças individuais e coletivas, gerando uma mudança nos modos de vida e na organização política dos ticuna. Os processos de "desencantamento" e de "reencantamento" do mundo se expressam em movimentos cíclicos de "queda" e "salvação" de que falamos em outro trabalho (Oliveira, op. cit., p. 273), daí derivando o sentido e o dinamismo do que poderia ser chamado de história dos ticuna.

Pragmatismo e busca da salvação

A interpretação dos eventos e personagens vinculados à história do contato é realizada pelos ticuna dentro dessa forma narrativa tradicional. Por razões inteiramente desconhecidas pelos principais agentes de contato, a atuação do indigenista Manuel Pereira Lima, o Manuelão, ganhou um extraordinário poder de mobilização. O seu "convite" para que as famílias de índios ribeirinhos se transferissem para as terras do PIT foi, após a mensagem recebida por Aprísio Ponciano, claramente identificado como uma

"ordem" que, em última instância, procedia dos imortais. Como resumiu um informante de Queirós (op. cit.): "Manuelão chamou todos. Ordem do governo nosso".

Visto pelos ticuna como um enviado dos imortais, Manuelão possuía uma enorme autoridade, sua palavra correspondendo a uma mensagem dos imortais, à qual os índios deveriam obedecer imediatamente ou arcar com as conseqüências futuras de ignorála. O tratamento que lhe era dispensado em português – "chefe" – mascarava a fonte insuspeitada da autoridade que tinha sobre os ticuna, a qual lhe garantia o tratamento extremamente respeitoso de aegacü (Oliveira, op. cit., p. 270).

Diferentemente dos líderes de grupos locais, os to-eru (literalmente "nosso cabeça"), com uma autoridade que decorre da influência e persuasão, e que se aplica em um contexto limitado (ver Oliveira, op. cit., p. 207), o aegacü possui um poder compulsivo e uma autoridade religiosa, correspondendo a momentos na sociedade ticuna em que operam os esforços de convergência, no sentido de uma renovação, contrapondo-se às tendências cotidianas quanto à dispersão e individualização de objetivos.

A ação indigenista veio, assim, a articular-se e a superpor-se a uma linguagem salvacionista, reincorporando crenças religiosas e papéis tradicionais. O "convite" de Manuelão para que as famílias ticuna que viviam dispersas pelos beiradões ou subjugadas nos seringais viessem a ocupar a Fazenda Bom Destino, morando na "terra dos índios" e livres dos "patrões", foi então imediatamente obedecido pelos ticuna, que se deslocaram para Tabatinga carregando em suas canoas todos os seus familiares e seus pertences, tangidos pelo temor de uma grande inundação e da chegada do fim do mundo.

A incapacidade dos indigenistas de cogitar a possibilidade de uma tal associação entre ação protecionista e manifestações religiosas dos nativos transparece claramente na perplexidade da descrição de Nunes Pereira, cuja fina sensibilidade, no entanto, detecta a originalidade e importância do acontecimento. A situação é delicadíssima. Falei com alguns chefes de famílias, das 30 aqui chegadas, e todos daqui não pretendem sair. O espetáculo que essa concentração oferece é inédito. (...) Essa concentração de indígenas é um caso de real importância (...) para todo o Serviço de Proteção aos Índios. (Carta de 7/2/1946 – Arquivos do CDE)

É na tentativa de averiguar a relação entre ação indigenista e movimentos de revitalização que gostaríamos de conduzir nossas reflexões finais.

Na perspectiva dos ticuna, o seu relacionamento com o indigenismo paternalista apresenta duas dimensões claramente distintas. Uma, a do pragmatismo político, que se exerce no cotidiano e regula as interações entre indivíduos através de uma avaliação quanto ao caráter positivo da reciprocidade aí estabelecida. Outra, a linguagem salvacionista, que implica em mobilizações políticas e religiosas de mais amplo espectro e com finalidades reformadoras mais acentuadas.

Não cabe supor que mesmo no primeiro plano o papel desempenhado pelos índios seja meramente passivo. Como mostramos anteriormente, o indigenista Manuelão possuía uma nítida preocupação produtivista, em consonância com os padrões vigentes do SPI. O seu envolvimento com a esfera da comercialização correspondeu ao atendimento a fortes solicitações dos índios, que progressivamente conseguiram conformar o perfil de seu tutor às suas demandas mais efetivas, inclusive conduzindo-o a transgredir normas do chamado "regulamento do seringal" e entrar em choque com os "patrões seringalistas". Nesse plano, a legitimidade do indigenista é conjuntural e limitada, derivada de uma comparação com os seringalistas e de uma caracterização de Manuelão como "bom patrão". Entretanto, a representação favorável sobre Manuelão não se estende aos funcionários que o sucederam, frequentemente descritos de forma extremamente negativa, nem garante uma visão sempre positiva do SPI que transcenda o marco de alternativas históricas concretas.

Ainda nesse primeiro plano cabe notar que o indigenista desconhece por completo o que se passa segundo a percepção dos nativos, procedendo apenas a partir de seu próprio eixo de orientação, algumas vezes corrigido por confrontação com as condutas entendidas apenas em sua dimensão mais pragmática e conjuntural. Quando os indigenistas ultrapassam a dimensão do pragmatismo político, suas explicações para as condutas dos nativos inevitavelmente descambam para generalizações sobre o misticismo e a irracionalidade das manifestações indígenas.

Quanto ao segundo plano, o da legitimidade de natureza religiosa, cabe observar o quanto o seu conhecimento é circunscrito aos próprios índios, apresentando um duplo antagonismo à lógica da ação indigenista.

De início, é preciso reiterar que Manuelão atua de forma disciplinar, procurando conformar os ticuna aos padrões de assujeitamento pelos quais o Estado brasileiro, via SPI, intervém junto aos povos indígenas. Como já mostramos anteriormente, escolarização, paradas cívicas, didatização de símbolos nacionais e até o alinhamento de moradias dos nativos constituem inequívocas manifestações integradoras e assimiladoras.

Na visão dos nativos, no entanto, tais ações são interpretadas de modo radicalmente oposto, como uma prova de reaproximação dos imortais, do empenho destes em ensinar-lhes coisas novas e em promover uma reforma dos costumes. O intervencionismo do indigenista é vivido como uma comprovação de que o mensageiro dos imortais está efetivamente comprometido em indicar aos ticuna o caminho da salvação.

O profundo antagonismo entre as intenções (patemalistas e homogeneizadoras) do indigenismo oficial e os objetivos concretamente perseguidos pelos tícuna (a utopia salvacionista) não chega, portanto, a ser vivido e concebido pelos índios como uma contradição insuperável.

Em seguida, é preciso entender que o esquema narrativo que dá sentido à história indígena não é o método individualizante das ciências idiográficas, nem uma elaboração que singularize a ação indigenista.

Nos momentos cruciais da história recente dos ticuna, todas as vezes em que houve necessidade de mobilização de grande número de pessoas, de deslocamentos de população ou de reforma dos costumes, a mensagem salvacionista foi sempre reativada, para responder às iniciativas do órgão indigenista e das missões religiosas e às lutas capitaneadas pelos próprios índios.

Assim ocorreu, como acabamos de mostrar, na criação da primeira área indígena em Umariaçu. O mesmo modelo foi igualmente utilizado no surgimento das missões batistas de Campo Alegre e Betânia, no final da década de 50 e início dos anos 60. Na década seguinte, no ano de 1971, é a mesma forma narrativa que permite compreender a rápida e profunda redistribuição espacial e a transformação na vida político-religiosa dos ticuna gerada pela Irmandade da Santa Cruz. Nos anos 80 este mesmo esquema interpretativo foi freqüentemente empregado para explicar as mobilizações indígenas dirigidas para a demarcação e o reconhecimento, pelo Estado brasileiro, das terras atualmente reivindicadas pelos ticuna.

A criação da primeira reserva indígena no Alto Solimões é um fato histórico com diferentes facetas e múltiplas interpretações. Neste trabalho, basicamente, procuramos registrar duas interpretações, uma narrativa histórica convencional, que prioriza o entendimento do papel do SPI na história da região, e outra, a de uma possível história indígena, que corresponde à atualização, dentro de determinada conjuntura, de uma forma narrativa da tradição ticuna. A primeira narrativa, calcada em documentos, enfatiza a participação das agências de contato na definição dos acontecimentos históricos, remetendo a esquemas interpretativos que se ocupam da política moderna, sempre referida a atores e a campos de luta definidos pelas formas atuais do Estado-Nação. A segunda, correspondendo a uma atualização de tradições nativas, aponta para o campo intersocietário em que os eventos da política moderna – sejam eles promovidos pelo órgão indigenista, por entidades religiosas ou de apoio aos índios, ou até mesmo pelas diferentes formas do chamado movimento indígena – recebem significação e são convertidos aos parâmetros da política étnica e local (etnopolítica).

Notas

- Para uma crítica sistemática das teorias sobre aculturação, inclusive em suas atualizações no Brasil, ver Oliveira 1988, p. 24-59.
- 2 Caberia lembrar aqui a "situação de pluralismo cultural" (plural cultural situations) de que fala Barth (1982, p. 79, 84-85), na qual os residentes têm de saber algo sobre as culturas coexistentes.
- Baseando-se na literatura existente, é possível distinguir dois modelos de seringal: o modelo do "apogeu" e o modelo do "caboclo" (ver Oliveira, 1979). Os seringais do Alto Solimões sempre mantiveram, através de seus fregueses indígenas, uma certa produção de subsistência (farinha, pescado e caça).
- 4 Caberia, no entanto, relativizar tais observações, uma vez que um destes missionários, frei Fidélis de Alviano, chegou a elaborar uma gramática da língua ticuna e escreveu um pequeno artigo descrevendo, resumidamente, alguns costumes matrimoniais e certas seqüências do ritual de passagem da adolescente à condição de mulher (ver Alviano, 1943, 1944 e 1945).

Referências bibliográficas

- ALVIANO, Fidélis de. Notas etnográficas sobre os ticuna do Alto Solimões. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, n. 180, p. 5-34, 1943.
- Gramática, dicionário, verbos e frases do vocabulário prático da língua dos ticuna. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brazileiro, n. 180, p. 3-194, 1944.
- ______. Îndios ticuna. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945.
- BARTH, Frederik (org.). Introduction. In: Ethnic groups and houndaries: the social organization of culture difference. Londres/Oslo: Georg Allen & Unwin/ Forlaget, 1969.

- Problems of conceptualizing of cultural pluralism, with illustration from Somar, Oman. In: Maynury-Lewis, David (org.). The prospects for plural societies. Washington: The American Ethnologics Society, 1982.
- BOHANAN, Paul. Extra-processual events in Tiv political institutions. American Anthropologist, v. 60, 1958.
- COLSON, Elisabeth. The alien diviner and local politics among the Tonga of Zambia. In: Swartz, Victor; Turrera, W.; Tuddy, Arthur A. (org.). Political Anthropology. Chicago: Aldine, 1966.
- Lima, Antônio Carlos de Souza. Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da "proteção fraternal" no Brasil. In: Ouverra, João Pacheco de (org.). Sociedades indigenas e indigenismo. Rio de Janeiro: Marco Zero/UFRJ, 1987.
- NEMUENDAJU, Curt. Os índios ticuna. Dados fornecidos à Inspetoria do SPI no Amazonas e Acre. Manaus: Arquivo da Inspetoria, 1929. (Publicado em São Paulo: Edições Loyola, 1982).
- ______. The tukuna. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1952.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. As facções e a ordem política em uma reserva ticuna. Brasília: Universidade de Brasília, 1977. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social.
- O "caboclo" e o "brabo": notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. Encontros com a Civilização Brasileira, n. 11, p. 1-40, 1979.
- ———— "O nosso governo": os ticuna e o regime tutelar. Rio de Janeiro: Marco Zero/CNPq, 1988.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O Índio e o mundo dos brancos. 2. ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1972.
- QUEIRÓS, Maurício Vinhas de. "Cargo cult" na Amazônia? Observações sobre o milenarismo ticuna. América Latina, n. 4, p. 43-61, 1963.
- RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- Schneider, David M. Political organization, supernatural sanctions and the punishment for incest on Yap. American Anthropologist, n. 59, v. 5, p. 791– 800, 1957.

- SIMMEL, Georg. The stranger. In: WOLFF, Kurt H. (org.). The sociology of Georg Simmel. Glencoe, Illinois: The Free Press, 1950.
- Tuden, Arthur A. Leadership and the decision-making process among the IIa. and Swat Pathans. In: Swartz, Marc. J.; Turner, Victor; Tuden, Arthur A. (org.). Political anthropologist. Chicago: Aldine, 1966.
- WALLACE, Anthony. Revitalization movements. American Anthropologist, n. 58, p. 264-281, and 2, 1956.
- Wolf, Eric. Europe and the people without history. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1982.

_____, Inventing society. American Ethnologist, n. 15, v. 4, p. 752-760, 1988.

WORSLEY, Peter. The trumpet shall sound. Londres: [s.n.], 1957.

Documentos citados (Arquivo de Microfilmes do Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio):

- Carta de Mirandolino Caldas para a 1ª Insperoria Regional do SPI.
- Relatório Anual da 1ª Inspetoria Regional do SPI, assinado por Carlos Eugênio Chauvin, 1941.
- Relatório de Manuel Pereira Lima ao Inspetor Regional do SPI, referente ao ano de 1941. Datado de 2/4/1943.
- Carta de Manuel Pereira Lima ao Inspetor Regional do SPI (15/1/1945).
- Radiograma de Manuel Pereira Lima para a 1º Inspetoria Regional do SPI (setembro de 1945).
- Radiograma do primeiro Inspetor Regional do SPI a Manuel Pereira Lima (6/11/1945).
- Croqui de área indígena, assinado por Cart Nimuendaju (11/11/1945).
- Telegrama de Nunes Pereira para o primeiro Inspetor Regional do SPI (6/2/1946).
- Carta de Nunes Pereira para o primeiro Inspetor Regional do SPI (7/2/1946).
- Carta de Nunes Pereira para o primeiro Inspetor Regional do SPI (13/2/1946).

- Relatório de Manoel Pereira Lima para a 1º Inspetoria Regional do SPI (agosto de 1946).
- Carta de Antistenes Nogueira para a 1ª Inspetoria Regional do SPI (5/12/1946).

Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história ticuna

Exploradores, comerciantes, religiosos ou administradores são figuras bastante evidentes da civilização ocidental que em seus limites espaciais se encontram e se confrontam com os povos e culturas indígenas. O desnudamento de suas práticas e a relativização de suas auto-representações, deflagrados pela análise antropológica que resgata a perspectiva dos nativos, têm uma indiscutível aparência de objetividade e de exercício crítico. É que para o antropólogo tais figuras só podem ser assumidas como um "nós", ao preço de uma simulação/empatia decorrentes e controladas pelo processo de conhecimento.

Quando a investigação muda de objeto e passa a focalizar a figura do antropólogo, o "nós" se transforma em algo muito menos abstrato e perigosamente próximo. Desconfortante, pois que demasiado adequado. A solução parece ser, ou enveredar, pela visão convencional da etnografia como "espelho" das coletividades focalizadas, ou inversamente reduzi-la a um encontro de subjetividades, no qual as totalizações são arbitrárias e pouco explicativas.

Desde a clássica monografia de Malinowski sobre os ilhéus trobiandeses (1922) foi-se conformando um padrão narrativo em que as condições concretas da pesquisa antropológica são sistematicamente omitidas. A narrativa é como que esvaziada de seu sujeito real, substituído por um personagem de ficção ("o cientista"), que procede com os rigores da ciência experimental, colocando em primeiro plano a observação direta, descrevendo as crenças e os costumes com a máxima objetividade e desconfiando das teorias e generalizações dos nativos.

O ideal nesta perspectiva seria que o etnógrafo pudesse tornar-se um igual entre os nativos, nas raras ocasiões em que ele é mencionado, sugerindo ao leitor que normalmente a sua invisibilidade efetivamente ocorre. A descrição de situações etnográficas é transformada em mera reiteração de um dever-ser profissional, que estabelece prescrições normativas supostamente sempre colocadas em prática.

Todas as performances culturais são referidas ao universo dos nativos – os demais brancos que interagem com os nativos só aparecem em notas de rodapé, nos agradecimentos ou em outras descrições isoladas. A recomendação para o etnógrafo é afastar-se ao máximo deles, embora sem entrar em conflito manifesto com os seus interesses – uma vez que é afirmada como essencial a "neutralidade científica" da pesquisa, isto é, que a sua finalidade é compreender a realidade observada e não interferir sobre ela.

No início dos anos 80 os antropólogos chamados de "interpretativistas" produziram uma reviravolta na concepção sobre o trabalho de campo. Destacou-se o caráter parcial e relativo das teorias explicativas e as etnografias foram redescobertas enquanto narrativas (Marcus e Cushman, 1982). As interpretações da sociedade e da cultura elaboradas por um especialista nativo foram revalorizadas e tornaram-se algumas vezes a via privilegiada na abordagem etnográfica. As coletividades estudadas passaram a ser descritas como integradas por nativos singulares, regidos igualmente pela afetividade e pela razão, personagens densos que oscilam entre estratégias sociais e dilemas existenciais (Crapanzano, 1980).

Mas as condições concretas da etnografia (que capacitariam o leitor a dimensionar os fatos e as interpretações apresentadas) continuam não sendo explicitadas ao leitor. Toda a ênfase é colocada na descrição de uma relação (individualizada) entre duas subjetividades, a do etnógrafo e a do nativo. O primeiro, algumas vezes, parece limitar-se a ser um interlocutor relativamente apagado e passivo, que no campo restringe-se a ser um "coletor de relatos", enquanto no gabinete é um "autor", que seleciona narrativas e compõe uma ficção (interpretativa). A atividade propriamente analítica do antropólogo passa a um segundo plano, sua importância ficando minimizada.

O objetivo aqui é trilhar um caminho diverso, buscando recuperar o etnógrafo enquanto verdadeiro ator social – imerso em uma teia de relações de força e de sentido em que o campo do observado depende de opções realizadas em múltiplos níveis frente a expectativas e compulsões dos indígenas e dos demais atores igualmente presentes naquela situação etnográfica. As técnicas pelas quais a antropologia estudou os missionários e administradores possuem um grande potencial heurístico e devem ser aplicadas igualmente à descrição e análise da própria situação etnográfica.

A intenção deste trabalho é focalizar o relacionamento entre os ticuna e Curt Nimuendaju. Embora Nimuendaju² seja não só um branco muito especial para os ticuna, mas também um etnólogo muito especial, não há qualquer pretensão biográfica neste texto, muito menos de elucidar aspectos mal conhecidos de sua vida e morte. O meu objetivo aqui é, focalizando Nimuendaju entre os ticuna, proceder a uma etnografia da situação de pesquisa procurando apreender os padrões de interação, expectativas e crenças que decorreram desse relacionamento.

Para dar densidade e maior amplitude aos bem comportados e assépticos comentários sobre o trabalho de campo que frequentemente compõem as partes introdutórias das monografias, é necessário, antes, dar voz aos outros atores ali presentes, recuperando não só as representações que os índios elaboraram sobre a pesquisa e o antropólogo, mas ainda englobando as interferências que outros atores (não-índios) tiveram sobre aquele relacionamento e as próprias condições de observação. Ou seja, as condutas e trocas simbólicas só podem ser adequadamente compreendidas quando não ficam restritas e fragmentadas em um único par de atores sociais (o "pesquisador" e o "nativo"), passando a operar com uma tríade sendo o terceiro elemento os outros brancos que igualmente interagem com os indígenas. Sem isso a análise jamais consegue recobrar as constrições e possibilidades da situação etnográfica, recuperando efetivamente o contexto social e abandonando as descrições vazadas na linguagem do exotismo e das "contingências" (em que características essenciais da relação são atribuídas seja ao "acaso", seja a uma alteridade radical e absoluta).

Um outro ponto importante é investigar como e onde o antropólogo se constitui efetivamente em um fator de mudança. Tratando com grupos tribais e sociedades em pequena escala, o antropólogo não pode de maneira alguma ser considerado como alguém cuja presença traga conseqüências nulas ou irrelevantes frente às anteriores condições de vida dos nativos³.

Por fim, analisar o relacionamento entre os ticuna e Nimuendaju permitirá ainda exemplificar como transformações históricas e de maior envergadura são pensadas pelos ticuna, indicando, inclusive, o importante papel que, segundo as tradições nativas, os brancos desempenham nesse processo.

Foi bastante heterogênea a base documental utilizada neste texto. Por um lado, realizando meu próprio trabalho de campo com os ticuna⁴, pude ouvir nos Igarapés São Jerônimo e da Rita, nos anos de 1981 e 1983, alguns relatos sobre Curt Nimuendaju, feitos com bastante segurança por genros, filhos e sobrinhos dos seus principais informantes, respectivamente Calixto Dauerucü⁵ e Nino⁶, ambos já falecidos há mais de uma década. Embora os meus informantes fossem muito jovens quando as pesquisas de Nimuendaju foram realizadas — com freqüência reproduzindo impressões e conversas dos adultos —, é notável como, apesar de um espaço de quarenta anos, as descrições foram sempre vivas e

consistentes, registrando cenas daquele cotidiano familiar. Cabe destacar, em especial, como foram detalhadas as explicações sobre as circunstâncias de sua morte⁷.

Muitas informações de relevo para caracterizar as condições concretas da pesquisa de campo provêm de cartas encontradas nos arquivos do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, no Centro de Documentação Etnológica do Museu do Índio e nos arquivos do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas no Brasil (reunidos no Observatório Nacional).

Foram consultados também artigos, conferências e livros que compõem a bibliografia publicada sobre Curt Nimuendaju. Se em suas obras sobre os ticuna são escassas as informações sobre as suas condições de campo, por outro lado Nimuendaju emite juízos claros sobre os índios e os "civilizados" (como são chamados na região os brancos), juízos estes que apenas reiteram, às vezes com as mesmas palavras, opiniões expressas em cartas ou relatórios. Devido à trajetória singular de Nimuendaju, o "filtro teórico", dado pelos padrões de narração impostos pela via acadêmica de que fala Dumont (1978), não anula informações de forma tão seletiva como ocorre na maioria das monografias.

No que toca à contextualização histórica e cultural, foi utilizada extensamente a bibliografia sobre os ticuna, em especial os próprios trabalhos de Nimuendaju (1929, 1930, 1945, 1953), de Cardoso de Oliveira (1964) e a minha pesquisa sobre a história recente dos ticuna (Oliveira, 1988).

Além disso, alguns exercícios de entendimento de situações análogas (Dumont, 1978; Clifford, 1980; Sahlins, 1981; Bensa, 1986) propiciaram uma base comparativa e auxiliaram na constituição de instrumentos analíticos. Os fatos e idéias centrais decorrem ainda do desdobramento, com especificação e aprofundamento, de interpretações elaboradas em um estudo anterior (Oliveira, 1986).

Quando se tenta discutir uma situação de campo, o que vem à tona nos primeiros momentos são os dados habitualmente fornecidos nas descrições convencionais e homogeneizadoras: os períodos de campo, as fontes de financiamento, as áreas priorizadas de pesquisa e as dificuldades encontradas na realização do trabalho. A recuperação desses dados, encontrados esparsamente na monografia de Nimuendaju e em trabalhos de seus comentadores e biógrafos mais vinculados à academia, pode servir como ponto de partida para a situação de campo, apresentando algumas informações mais gerais. O aprofundamento disso, porém, só será possível após o delineamento de certos instrumentos conceituais e no curso de sua aplicação a material empírico menos nobre e sistemático: as cartas e relatórios do autor, os documentos do SPI e os relatos dos índios. A discussão teórica e a etnografia da situação de pesquisa serão realizadas nas duas partes seguintes deste trabalho.

Nimuendaju realizou quatro viagens às aldeias ticuna. A primeira vez em que esteve no Alto Solimões foi em novembro de 1929, por um período de 15 dias, quando visitou os índios localizados na boca dos Igarapés Caldeirão (Belém) e São Jerônimo. Baseado nisso, preparou um pequeno relatório para o SPI, o qual foi publicado como artigo na Alemanha (Stuttgart) no ano seguinte. Este fornece alguns dados básicos sobre demografia e localização, descrevendo a cultura material e características elementares de organização social, recolhendo também uma lista de palavras e alguns mitos.

Na segunda viagem, realizada em 1941, esteve entre os ticuna pelo período de seis meses, enquanto na terceira, ocorrida no ano seguinte (1942), lá permaneceu por cinco meses. Sua monografia, redigida em 1943, em Belém do Pará, e publicada por Robert Lowie, em 1952, incorpora os dados das três viagens, embora a maioria de suas informações decorram das duas últimas, nas quais ele mesmo contabiliza 11 meses de trabalho de campo (Nimuendaju, 1952, p. 10). No texto, poucas indicações existem sobre o desenrolar da pesquisa, não havendo uma especificação quanto aos seus deslocamentos entre os ticuna, nem quanto ao conhecimento direto e tempo de permanência em cada lugar. Por menções esparsas feitas aos seus principais informantes, já citados, é

possível supor que alguns grupos locais foram bastante privilegiados em sua pesquisa.

Quanto ao apoio financeiro que permitiria a execução das viagens, não há qualquer informação segura, com exceção da primeira, vinculada primariamente aos interesses do SPI em promover um reconhecimento de grupos indígenas do Amazonas antes de ali iniciar suas ações indigenistas. Sabe-se apenas que, à diferença de outros trabalhos de campo viabilizados por financiamentos acadêmicos obtidos pela mediação de Lowie, esse não foi o caso da pesquisa ticuna, embora mais tarde a monografia que dela resultou viesse a ser publicada pela University of California Press.

A monografia sobre os ticuna foi a única escrita por Nimuendaju em português. É que, em virtude do alinhamento do Brasil durante a Segunda Guerra Mundial, as pessoas de origem alemā, ainda que naturalizadas (era o caso de Nimuendaju) ou somente descendentes, eram objeto de vigilância especial por parte das autoridades brasileiras.

Os amigos de Nimuendaju haviam conseguido viabilizar a continuidade do trabalho de campo com os ticuna passando o etnólogo, no entanto, a fazer os seus registros diretamente na língua portuguesa. Embora isso modificasse o seu hábito anterior de redigir em alemão, não é de supor que criasse sérios embaraços ao trabalho de quem era residente no País há quatro décadas e tinha ouvido extremamente aguçado para o estudo das línguas indígenas. Ademais, sua pesquisa era conduzida no idioma nativo, no qual numerosos vocábulos e mitos estavam arrolados em seus registros.

De sua quarta viagem não há registro por escrito, uma vez que a caderneta de campo não foi encontrada entre os seus pertences (ver Pereira, 1980, p. 448). Nimuendaju faleceu no Igarapé da Rita, na casa de seu informante Nino, em circunstâncias não de todo esclarecidas, apesar de terem ocorrido por parte de seus amigos e do SPI algumas tentativas no sentido de descobrir o que realmente havia acontecido. Como pode-se ler ou interpretar antropologicamente os fatos procedentes de uma situação de campo, indo além das descrições "vazias" e homogêneas estabelecidas em um eixo normativo? O caminho para relativizar a produção e a auto-representação do etnógrafo (enquanto sujeito-coletivo e integrante da "comunidade científica") não se esgota em apontar as representações que os nativos sobre ele elaboram. É necessário abordar a situação de campo como um processo de interação dirigida, no qual ações, crenças e expectativas, por mais heterogêneas e divergentes que sejam em sua origem, articulem-se e se referenciem em função de sua contemporaneidade ou sucessividade.

Não se trata apenas de considerar que cada evento ou pessoa possa ter um significado diferente para leitores munidos de códigos distintos. Enquanto se pensar a formação de sentido exclusivamente segundo uma perspectiva sistêmica, procedendo sempre à remissão a estruturas abstratas em que cada signo figuraria de modo coerente e integrado, não se conseguirá escapar de uma análise reducionista do contato interétnico (para crítica disso, ver Oliveira, 1988, p. 263-5). O estudo da interação entre atores de culturas diversas não pode se limitar a buscar as intenções e significações de qualquer ato, remetendo-o a contextos que apresentam homogeneidade e consistência interna.

Uma vez iniciado o processo interativo, outras forças – além da motivação cognoscitiva do pesquisador – são colocadas em jogo, estabelecendo novas compulsões e direções para o processo. Também as ações consecutivas do pesquisador passam a articularse em resposta às ações e reações de outros atores sociais, a situação de pesquisa definindo-se de maneira múltipla pelos atores copresentes, reinserida em outros campos e processos sociais cujos limites e dimensões podem extravasar em muito as definições da situação dadas pelo antropólogo.

Na investigação aqui proposta, retomei a sugestão de Jean-Paul Dumont de abordar a situação de campo como um "texto interativo" (Dumont, 1978, p. 4-5), estabelecendo uma aproximação entre o pesquisador-ator e o narrador-ator. A pesquisa de campo não é um processo equilibrado de convivência, um processo simétrico de acomodação social. Se o processo interativo é deflagrado e concluído pelo antropólogo, que em grande medida direciona e controla o relacionamento com os nativos, cada ato realizado se insere em uma espécie de plano de vôo (ao qual Dumont chama de "pretexto") estabelecido pelo pesquisador com uma intenção precisa. As ações e reações dos índios também se dão em função de diretivas normativas e de estratégias sociais que não podem ser artificialmente unificadas com a expressão de "outra cultura" (por oposição à do pesquisador), mas que constituem múltiplos mapas de orientação — ou referenciais, como chamei em outro ponto (Oliveira, 1988, p. 265-6), internos a uma cultura e inerentes a uma situação de contato interétnico. Para distingui-los adoto aqui a designação de "contextos" utilizada por Dumont.

Não basta explicar a atuação de um ator pelas suas motivações e pelos seus papéis originários, nem é suficiente compreendê-lo como um dos elementos de um par de papéis em interação. É preciso reconstituir uma rede social mais abrangente, recuperar a multiplicidade de contextos subjacentes e, sobretudo, enquadrar cada ação em uma dimensão linear, como resultado de jogadas sucessivas em que os atores acumulam um conhecimento mútuo e, em virtude de experiências de conflito e ajustamento, estabelecem entre si padrões de relacionamento e articulação. Em uma explicação dessa natureza, o eixo cronológico tem fundamental importância, pois normas, crenças e expectativas devem ser abordadas em uma análise genética que as trate como fatos sociais em constituição, e não como simples atualização de códigos anteriores.

A primeira visita de Nimuendaju aos ticuna foi marcada por sua brevidade e limitação – esteve na região por 15 dias, conhecendo apenas grupos locais que habitavam nas proximidades da sede dos seringais Belém e Vendaval. Isso se refletiu em seus registros sobre o relacionamento entre os ticuna "caboclizados" e os seus "patrões". Ao falar do seringal São Jerônimo, descreve um quadro que qualifica como "atraente", no qual verifica com satisfação "a cordialidade existente entre a família do 'patrão' e a dos índios" (Nimuendaju, 1982, p. 204). Em Belém do Solimões, suas observações afastam qualquer idéia de pobreza ou exploração dos índios por seus "patrões", sublinhando que todos dispõem de roupas, ferramentas e outras mercadorias mais necessárias, indicando que o arrendatário proíbe que seu capataz ou outros trabalhadores brancos submetam os índios a maus-tratos ou desrespeitem suas famílias. A descrição (idealizada) inverte até a lógica do barração, afirmando que os índios não devem ao barração e que recebem sempre um salário em dinheiro (op. cit., p. 203).

Destaca por diversas vezes a "índole mansa e pacífica, mesmo submissa" dos ticuna (Nimuendaju, 1982, p. 193 e 204), ressaltando que são "amáveis e hospitaleiros" e que manifestam notável honestidade. Tal postura se modifica inteiramente com o consumo de bebidas alcoólicas: "O vício pior dos ticuna, quase o seu único, é a embriaguez (...). Bêbados, tornam-se insolentes e perigosos (...)" (idem, p. 193-194). Expressa sua satisfação pela posição do então arrendatário de Belém do Solimões, que procurava reduzir as "rações (sic) de cachaça", modificando o hábito do antigo proprietário e contrapondo-se aos índios, que o acusavam de "mesquinharia" (idem, p. 203).

No que concerne às relações interétnicas, o problema principal seria a interferência dos "patrões" nos "costumes sociais e religiosos" dos índios. Nimuendaju lembra que um antigo "patrão" chegou a proibir a celebração dos rituais, apontando como constantes as intervenções na data e na forma das cerimônias, bem como nas escolhas matrimoniais e na constituição das famílias. Daí deriva um julgamento severo (idem, p. 204).

Ainda hoje (os ticuna) sofrem pacientemente a tutela dos donos de barracões que decidem ao seu bel-prazer sobre os destinos dos índios, espezinhando, consciente ou inconscientemente, as suas instituições religiosas e sociais (idem, p. 193).

Foram poucas as consequências práticas dessa viagem de Nimuendaju, erradamente por alguns classificada como survey. No mês seguinte (dezembro), o relatório de viagem foi encaminhado à inspetoria do SPI no Amazonas, sendo inclusive acrescentado como anexo ao Relatório do Ano de 1929 da 1ª Inspetoria do SPI. O comentário de Nimuendaju - de que esta instituição era inteiramente desconhecida dos índios e dos brancos da região, apesar da existência nominal de um delegado de índios que "nada fazia de suas funções" - levou o inspetor Bento M. Pereira Lemos, chefe do SPI no Amazonas, a viajar, em maio do ano seguinte, ao Alto Solimões, acompanhado de um fotógrafo. Dirigindo-se diretamente a Belém do Solimões, onde o delegado havia reunido o maior número possível de índios, o inspetor ficou bem impressionado com o estado físico e sanitário daqueles índios, concluindo: "Fizeram elogios ao delegado, de quem mostraram ser muito amigos (...). Não me foi dado nenhum caso de violência praticado por civilizado contra esses silvícolas" (Relatório Anual da 1ª Inspetoria do SPI, 1930/31). Além da promessa de doação de machados, terçados e fornos, não houve resultado algum do ponto de vista indigenista.

A segunda viagem de Nimuendaju aos ticuna teve um caráter completamente diverso. Era sua intenção fazer uma investigação minuciosa, que resultasse na elaboração de uma monografia, similar às que fizera com os apinaié, xerente e timbira ocidentais. A ausência de dotações para a pesquisa não era fator suficiente para inviabilizar seu trabalho: obteve um pequeno auxílio do Museu Nacional para a formação de uma coleção de artefatos da cultura ticuna, inclusive com a documentação e amostra sobre o fabrico do curare.

Esteve na região por um período de quase seis meses, chegando a 22 de fevereiro de 1941 e saindo em meados de agosto. Em carta datada de 3 de agosto, a d. Heloísa Alberto Torres, diretora do Museu Nacional, ele indica que visitou demoradamente os principais igarapés e grupos locais da região, mencionando explicitamente Umariaçu, Tacana, Caldeirão (Belém), São Jerônimo, Rita e o Rio Jacupará. Do tempo que passou em cada lugar, destaca apenas os dois meses e meio, de 22 de abril a 7 de julho, em que morou no Igarapezinho de São Jerônimo com Calixto, o qual diz ser o único ticuna no Brasil que ainda sabe preparar o curare (do qual Nimuendaju obteve duas panelinhas). Foi nesta viagem ainda que preparou um cuidadoso mapa das aldeias ticuna, reproduzidos, posteriormente, em sua monografía (1952, p. 4-7).

À diferença de sua primeira viagem, em que a brevidade e a artificialidade do contato com os informantes, ocorrido sempre dentro do espaço controlado pelo barracão, favoreciam uma visão harmônica e idealizada das relações interétnicas, nesta segunda viagem Nimuendaju se defronta com outros fatos e opiniões, inclusive mais característicos da operação de um seringal. Apesar de manter uma posição bastante prudente quanto aos "patrões" e não tomar como objeto de investigação as relações de dominação (o que estava de acordo com os padrões científicos da época), percebe-se que a simples consecução da pesquisa vai criando áreas maiores de atrito com os seringalistas.

Um primeiro ponto de fricção com os "patrões" decorre da própria presença do etnólogo, que funcionava como um fator de atração para os índios, não só pela curiosidade que despertava, mas também porque favorecia a ocorrência de rituais e a narração de mitos. Nunes Pereira (1980, p. 445) chegou a ouvir dos próprios seringalistas da região que "o interesse demonstrado pelos índios era prejudicial ao ritmo das atividades produtivas". Disso Nimuendaju tinha plena consciência, buscando proceder com cautela, de modo a manter sua pesquisa como tolerável pelos "patrões". Assim ele descreve a interrupção de sua pesquisa no São Jerônimo:

Quando tinha já uns 50 e tantos mitos e lendas, os rios começaram a vazar rapidamente, os "patrões" dos índios, animados com a alta da borracha, colocaram-nos imediatamente nos seringais, ficando a sua vida, com isso, radicalmente transformada. Não havia mais tempo para contar mitos e celebrar cerimônias. Tive de interromper os estudos e retirar-me para não me tornar inconveniente (aos "patrões") (...). (Carta de 3/8/1941, a d. Heloísa Alberto Torres, arquivos do Museu Nacional)

O segundo ponto de atrito é o uso da cachaça como forma de pagamento aos índios. Na monografia, Nimuendaju, referindose ao contexto dessa sua segunda viagem, explicita com bastante clareza a sua preocupação (já presente no relatório de 1929) com o alcoolismo entre os ticuna. Comenta que é um verdadeiro axioma aceito por todos na região o fato de que "sem cachaça o índio não trabalha" – afirmando nunca haver usado a aguardente como forma de pagamento e jamais haver faltado quem o ajudasse nas tarefas de que necessitava. O mesmo comportamento tinha, continua Nimuendaju, o botânico Ricardo Frões, do Museu Nacional, "que esteve entre os ticuna em 1941, ao mesmo tempo que eu".

"We paid them promptly and properly for services rendered, thus gaining the enmity of the 'patrões' and traders, who thought that we were undermining their interest by 'leading the indians into bad habits'"¹⁰ (apud Nimuendaju, 1952, p. 34-5).

O antagonismo, portanto, estava delineado e era reconhecido pelas partes. O etnólogo considerava que alguns "patrões" intencionalmente fortaleciam o hábito da embriaguez como modo de facilitar o exercício de sua dominação; criticava também a crença dos regionais, que acreditavam que a prestação de serviços dos índios não era propriamente um trabalho, mas quase uma obrigação, que poderia ser retribuída com o oferecimento de cachaça (idem, p. 34). Por sua vez, os "patrões" consideravam perigoso o comportamento do etnólogo, que estaria "habituando mal os índios", segundo formas e padrões de remuneração inteiramente divergentes daqueles dos seringais.

Um terceiro ponto de atrito decorre de sua crítica à interferência que os "patrões" têm sobre o modo de vida e os costumes dos índios. Tal posicionamento já estava explicitado no texto do relatório de 1929. A proibição ou a regulação dos rituais pelos "patrões" se sustentava na constatação unânime dos regionais

sobre a ausência de valor das crenças indígenas. Nimuendaju assumiu uma trajetória inversa – isso ocorrendo em um momento particularmente grave na história dos ticuna. Na sua monografia ele menciona a existência de um surto messiânico no Igarapé São Jerônimo, em janeiro de 1941, alguns meses, portanto, antes de sua chegada (op. cit., p. 138-140). Em carta a d. Heloísa Alberto Torres, ele descreve sinteticamente o processo com termos e destaques quase idênticos aos que usa na monografia, só que não utiliza o tempo passado. Nimuendaju fala em um movimento messiânico que está se esboçando entre os ticuna.

Em janeiro quiseram reunir-se no Igarapé São Jerônimo, longe do Solimões, no lugar onde nasceram os heróis da cultura (gêmeos), na mitologia deles, chamado Taiwegine (...). Já estava reunido lá grande número de índios, que fizeram roças enormes, quando foram dispersados novamente pelo "patrão", que os ameaçou de mandar o Governo lançar bombas de avião sobre eles se lá continuassem. (Carta de 3/8/1941, arquivos do Museu Nacional)

E conclui esse relato observando: "Fiz uma romaria a esses lugares sagrados dos ticuna, o que aumentou enormemente a simpatia deles por mim".

Seria simplificar demais a relação entre pesquisa e processos sociais (ainda mais em comunidades em pequena escala e que ignoram o papel específico de investigação científica) imaginar que o interesse daquele singular branco pela cultura nativa fosse visto como um ato puro de curiosidade, sem atribuir uma valoração positiva a costumes que estavam espezinhados pelos "patrões" e que passavam por um momento de crise. Ngorane, o jovem de 14 ou 15 anos que recebeu mensagem dos üüne" (ou "imortais") para convocar todos os ticuna para as cabeceiras do Igarapé São Jerônimo, na região chamada de Eware, identificou as visões que tivera com a pessoa de Curt Nimuendaju.

Anteriormente à chegada do etnólogo, Ngorane descrevia os seus contatos com o personagem mitológico Tecu-quira – filho do herói cultural *Ipi* e que, como "encantado", habitava ainda a região do *Eware*—, a quem sempre chamava pelo nome de *Tanatii* (literalmente "nosso dono", segundo a concepção indígena de que os muitos espíritos da natureza têm um espírito dono (Oliveira, 1988, p. 278). Após a visita de Nimuendaju, a identificação é clara: o menino afirmava repetidamente que o homem que lhe aparecera "looked just like me" (ver Nimuendaju, 1952, p. 138). E mesmo após o fracasso do movimento, com o abandono do *Eware* e o retorno de seus participantes a suas moradias precedentes, *Ngorane* continuou a ter comunicações com os *üüne*. "In his visions he also encountered me several times, since I was among *Tanatii*'s companions" (Nimuendaju, 1952, p. 140).

As consequências disso não se fizeram esperar. O seringalista Quirino Mafra – citado nominalmente na monografia como o repressor daquele movimento, servindo-se para isso de ameaças e do engano (1952, p. 139) –, a quem Nimuendaju confiara a guarda de uma coleção etnográfica em seu barracão, deixa, em represália, o material ser quase inteiramente destruído pelos ratos.

Com muito custo e passando literalmente o pente fino nos seis igarapés que visitei, consegui uma coleção de 400 peças que ia depositando no barracão Perpétuo Socorro, na boca do Igarapé São Jerônimo, mas quando agora quis encaixotá-la, vi, com enorme tristeza, que os ratos tinham estragado grande parte dela, inclusive todos os enfeites de penas, hoje já muito raros e caríssimos (...). O prejuízo foi enorme, mas o pior é que não seicomo substituir as peças perdidas, pois o meu tempo, como os meus recursos, estão quase esgotados. (Carta de 3/8/1941, arquivos do Museu Nacional)

Para o etnólogo, o fato teve, por certo, uma significação maior do que um símbolo de ameaça à sua segurança. Como observa Castro Faria (1981), foi graças ao seu renome e participação destacada no mercado de coleções etnográficas que Nimuendaju financiou grande parte de suas expedições científicas. Custeando a sua pesquisa com a formação de uma coleção etnográfica, com tal perda Nimuendaju ficava em situação difícil

para honrar seus compromissos com as instituições que o patrocinavam. Afetado em suas condições materiais de viabilizar seu trabalho, Nimuendaju decide deslocar-se para o Igarapé da Rita, uma vez que "os índios deste igarapé não são seringueiros, mas agricultores e pescadores, e não têm 'patrão' propriamente" (carta citada acima).

É nessa área sem "patrões" que Nimuendaju vai completar sua segunda viagem aos ticuna, sendo aí também que ele se fixará em suas viagens seguintes. O etnólogo não mais retornou aos seringais. Apesar de sua tentativa de manter um relacionamento não conflitivo com os "patrões" e da sua prudência em evitar prejudicar o ritmo da extração de borracha, o etnólogo não vê mais condições de prosseguir suas pesquisas enfrentando in loco e diretamente a oposição dos seringalistas. Como ele mesmo já observara anteriormente (1919): "Os seus 'patrões', colocados em barracões na boca dos igarapés habitados pelos índios, monopolizam todo contato com eles e os determinam a seu critério e interesse" (1982, p. 194).

Existem fortes indícios sobre a influência exercida por Curt Nimuendaju na decisão do SPI de iniciar uma ação indigenista com os ticuna. Ciente do desejo de embargar a sua pesquisa e temeroso do poder de pressão dos seringalistas junto aos órgãos governamentais, Nimuendaju escrevia a d. Heloísa Alberto Torres, já nos últimos dias de sua segunda viagem, sobre o teor do relatório oficial que deveria apresentar à Delegacia do Amazonas do Conselho de Fiscalização das Expedições Científicas e Artísticas no Brasil: "Abster-me-ei por completo de tratar das relações entre índios e civilizados, dos quais só tratarei verbalmente com o inspetor do SPI em Manaus" (Carta de 3/8/1941, arquivos do Museu Nacional). Atente-se, em especial, para o fato de esta frase sugerir o encaminhamento de denúncias sobre a situação em que viviam os ticuna.

Em sua terceira viagem, seguiu para a região no mesmo barco em que ia um funcionário do SPI, o agente Carlos Correia, com a missão de fundar um posto indígena no Alto Solimões. Durante sua passagem por Manaus, discutira minuciosamente com o inspetor geral do Amazonas os planos de ação existentes, conseguindo modificar a idéia original – que era a de instalação de um posto indígena e de uma escola no Igarapé Belém, em uma tentativa de manipulação do SPI por iniciativa de Antônio Roberto Aires de Almeida, "patrão" deste seringal –, sendo sua a sugestão de localização do posto indígena em Tabatinga. Nimuendaju recomendara também a suspensão temporária, tanto do envio de uma professora para a região, quanto da implantação de curso de primeiras letras, apontando o despreparo da funcionária indicada.

Em 2 de maio de 1942, Nimuendaju retomava sua pesquisa com os ticuna. Chegou a Santa Rita do Weil, deslocando-se logo para a casa de Nino, no Igarapé Santa Rita, onde concluíra sua visita anterior. As notícias sobre essa viagem são poucas, embora existam três fontes básicas: uma carta à diretora do Museu Nacional, em 10/5/1942, poucos dias após sua chegada; outra carta destinada a Herbert Baldus, datada de 9/8/1942, presumidamente do meio de seu período de pesquisa de campo; e a descrição de Nunes Pereira que o encontrou em Manaus, logo depois do seu retorno.

Na primeira carta, Nimuendaju relata as histórias que sobre ele corriam na região. Diz que ainda se encontrava no barco e em viagem quando, ao passar por Tocantins, ouviu que "era fato sabido entre todos os civilizados e índios da região que tinha sido preso e morto" (arquivos do Museu Nacional). Prosseguindo viagem, vê confirmar-se a existência de uma campanha de boatos e intimidações voltadas contra ele: "Quando cheguei a Santa Rita, soube que fui preso porque andava nos igarapés dos ticuna sem licença (...) depois fui morto porque ficou provado que era espião alemão".

Nimuendaju reage com jocosidade frente a esses boatos, indicando que não irão afetar seriamente a sua aceitação pelos índios e, portanto, o rendimento de sua pesquisa.

Fora essas mentirazinhas relativamente inocentes, não houve até agora nada contra a minha pessoa (...). Muitos índios,

aliás, não acreditaram naquela história de minha prisão e morte, e pacientemente esperavam que eu voltasse, alguns com as suas filhas moças já há meses em reclusão, para que eu pudesse assistir às festas de puberdade delas.

Sobre sua permanência com Nino, no Igarapé da Rita, dispõe-se apenas da memória dos ticuna que, quando jovens, com ele de algum modo conviveram. Assim descreve um sobrinho (filho do irmão) de Nino:

Ele andou aqui. Trazia muito material. Terçado, faca, espelho, pulseira (...). Trazia muita miçanga. Todo tipo de material ele trazia, trazia até a roupinha. Tudo ele trazia. Então o povo ia gostando dele e trabalhava mais. Trabalhava mais, fazia artesanato, fazia tururi, máscara, tudo o que podia fazer. (Depoimento recolhido em 1981, próximo ao Igarapé da Rita, na Aldeia de Campo Alegre)

É clara, na visão do informante, a existência de uma reciprocidade: Nimuendaju levava muita mercadoria para ofertar aos índios, que lhe ofereciam as peças de artesanato que ele desejava. Nessa viagem, para a qual recebera um apoio financeiro do Museu Goeldi de Belém do Pará, ele estava organizando uma coleção etnográfica para esta instituição, destacando-se as máscaras e os bastões de dança.

A reciprocidade, porém, não se isolava em um domínio formalizado de trocas, estando necessariamente presente nas mais comuns manifestações de afeto e amizade pelo etnólogo. Os informantes ouvidos em 1981, em Campo Alegre, filhos e sobrinhos de Nino, apesar da grande afetividade com que falavam de Nimuendaju, sempre explicitavam o caráter duplo da relação, dizendo que "os ticuna gostavam muito dele (...) porque ele gostava muito dos ticuna também".

O duplo e inverso fluxo, concebido pelos ticuna em termos de "mercadorias" e "artesanato", emoldurava o relacionamento concreto entre os índios e o etnólogo. As expectativas de reciprocidade dos índios eram correspondidas e o próprio fluxo, constituído por iniciativa de Nimuendaju, era avaliado como altamente positivo e recompensador para os nativos. Como iniciador e organizador dessa esfera de interação, Nimuendaju era qualificado com extrema distinção, como um chefe ao qual se poderia aplicar o tratamento de aegacü¹⁴.

É importante registrar que na história recente dos ticuna o tratamento de aegacü só poderia ser aplicado a mais uma pessoa: ao funcionário Manuel Pereira Lima, o Manuelão, que atuou como encarregado do Posto Indígena ticuna, em Tabatinga, de 1943 a 1946, criando uma espécie de entreposto comercial (que funcionava como alternativa aos barracões dos seringalistas, comprando a produção indígena e trocando-a por dinheiro ou mercadorias), bem como implantando um sistema novo de roças (ver capítulo anterior). Destaca-se em ambos os casos tanto a constituição de importantes esferas transacionais, que substituíam parcialmente, mas com evidente vantagem para os índios, a situação de dependência aos "patrões" seringalistas, quanto o surgimento de crenças salvacionistas que associavam tais brancos a emissários de Yoi (o seu herói máximo) ou dos imortais. A atitude de amizade e mesmo de reverência que os índios externaram nos dois casos decorre da sobreposição desses dois fatores apontados, que constituem as bases de acatamento e respeito manifestadas naquele título de autoridade.

A única expressão de Nimuendaju sobre esse período de sua pesquisa de campo se encontra em um breve parágrafo de uma carta a Herbert Baldus, na qual parece confirmar o relato dos informantes ticuna atuais: "De saúde vou bem: estou engordando com essa vida de índio. Com os ticuna vivo como Deus com os anjos, e com a odiosidade de certos civilizados não me incomodo" (Carta de 9/8/1942, transcrita em Baldus, 1946, p. 46).

A menção explícita à hostilidade dos seringalistas e regionais parece anunciar o prematuro encerramento desta sua fasede pesquisa. Algum tempo depois, Nimuendaju foi retirado da aldeia, preso e enviado a Manaus com escolta policial¹⁵. Nunes Pereira descreve que essa terceira viagem do etnólogo (...) foi brutalmente interrompida em consequência de intrigas promovidas por proprietários do Município de São Paulo de Olivença, que o levaram à prisão e a Manaus, onde o encontrei, já livre, no modesto hotel que nos hospedava, mal refeito do abatimento moral e do receio de ver destruído todo o material que conseguira e a rica e original coleção de bastões (dupa), esculpidos em madeira, que o Museu Paraense lhe encomendara (Pereira, 1946, p. 44-45).

Em um outro texto, Nunes Pereira detalha que só foi possível a Nimuendaju livrar-se das acusações e do processo de que estava sendo vítima devido à interferência direta de amigos influentes, como a diretora do Museu Nacional e o diretor do Museu Goeldi, bem como por manifestação do próprio Marechal Rondon (1980, p. 446).

O seu material de pesquisa, incluindo chapas fotográficas, cadernos de anotações e a coleção etnográfica, foi inteiramente recuperado, mas era impossível continuar com o trabalho de campo. Nimuendaju retornou a Belém do Pará, onde até junho de 1943 concluiu o manuscrito de sua monografia sobre os ticuna. Nela reformula completamente suas opiniões de 1929, manifestando-se enfaticamente sobre o regime do seringal: "It was for the ticuna a sad era of exploitation, slavery and abasement under the heel of greedy 'patrões', ignorant men but superior in force" (1952, p. 9)¹⁶. Avalia também com bastante correção a conjuntura histórica em que estavam vivendo os índios e onde sua pesquisa foi igualmente realizada:

Even today there are some individuals, living at the mouth of the "igarapés" inhabited by the ticuna, who willfully desire to hold the indians subject to their selfish patronage. It is to be hoped that the Indian Welfare Service, which was established in the region in 1942, will put an end to these anachronistic views.¹⁷ (ibid.)

A descrição ou reconstituição de uma situação de pesquisa poderia terminar com o enquadramento do produto cognoscitivo (as monografia e etnografia) dentro de um processo de interação entre os nativos e o antropólogo. Isso corresponderia a privilegiar a descrição de como um específico ator, o etnógrafo, conseguiria atingir um fim próprio, executar a pesquisa através de uma sucessão de relações sociais. Ou seja, como o processo interativo permitiria que fosse satisfeito o seu pretexto inicial e fundador.

Mas a densidade do texto interativo decorre justamente da capacidade que têm outros atores de sistematizar conhecimentos, redefinir parâmetros e estabelecer novos fins para a interação. Na tessitura (polifônica) das relações sociais, a busca empreendida pelo etnógrafo é apenas uma possibilidade de interpretação, outras chaves de sentido devendo resultar de outros atores presentes naquela situação.

A narração de uma situação de pesquisa encerra-se habitualmente com a referência ao produto cognoscitivo dessa interação entre nativos e etnólogo. No caso estudado, porém, o texto interativo prossegue, gerando resultados que, se considerados pela ótica estrita da investigação científica, aparecem como inesperados e correspondem, em termos de crenças e expectativas, a desdobramentos inteiramente compatíveis com os interesses manifestados pelos atores que integraram aquela situação.

Em sua quarta viagem aos ticuna, Nimuendaju veio a falecer no Igarapé da Rita, na casa de seu colaborador e amigo Nino¹⁸. Isso ocorreu na noite de 10 de dezembro de 1945, no mesmo dia em que chegou à aldeia, tendo passado antes pelo povoado de Santa Rita do Weil. Como um ponto final ao processo interativo, a morte do etnólogo é explicada de modo diferente por cada ator co-presente na situação de pesquisa. Por seu caráter traumático e pelas implicações (inclusive legais) que acarreta (ou poderia acarretar), o fato se transforma em um catalisador de interpretações diferentes sobre a situação de contato dos ticuna e a história recente da região.

Para perseguir o texto interativo até suas últimas consequências, descreverei a seguir como cada ator social reabsorve a morte de Nimuendaju dentro de suas próprias estratégias de poder e esquemas de geração de sentido, reforçando sua própria visão e intervenção no relacionamento criado pela pesquisa de campo. Para isso, opero com uma sistematização produzida por cada um dos três contextos — o regime de seringal, a formação do campo de ação indigenista e os movimentos salvacionistas dos ticuna — que atravessam a situação de pesquisa e nela expressam suas direções peculiares.

No momento em que Nimuendaju conduzia sua pesquisa com os ticuna, estes não podiam de forma alguma ser considerados senão como um grupo indígena com baixo grau de autonomia, um povo cujas condições de existência estavam sobredeterminadas pela situação colonial em que estava inserido.

Na última década do século passado e no primeiro quartel deste, ocorreu um processo violento de apropriação de parcelas do território ticuna tradicional por comerciantes e aventureiros de origem nordestina e ligados à extração da borracha. Além dos títulos dominiais de lotes ribeirinhos (ver mapa I, p. 267), tais indivíduos impunham-se como "patrões" dos índios moradores dos igarapés, forçando-os à criação de seringais e controlando toda sua atividade econômica pelo sistema de barracão e pelo pagamento em mercadorias.

A presença do etnólogo dentro dos seringais era um fator de inquietação para os "patrões". Isso não decorria somente de eventuais prejuízos ao ritmo das atividades gomíferas, mas dos costumes de Nimuendaju quanto ao pagamento em dinheiro pelos serviços prestados pelos índios. O etnólogo era acusado de estar "habituando mal os índios", inclusive facilitando-lhes o acesso direto à mercadoria, em bases muito favoráveis, através da preparação de artesanato. Em geral, a simples valorização da cultura nativa ou dos índios como pessoas era algo inteiramente incompatível com um sistema de repressão à força de trabalho como o que opera nos seringais, baseado na coerção física e na existência de uma espécie de cidadão de segunda classe. Fato é, porém, que os perigos decorrentes da presença do etnólogo foram razoavelmente exorcizados e desprovidos de conseqüências diretas pelas

iniciativas dos "patrões", que na primeira viagem o enganaram e o envolveram, na segunda destruíram os bens que acumulara, na terceira o retiraram preso da região (tal como anunciavam boatos anteriores) e na quarta sequer admitiram sua permanência por mais do que um dia.

Se a impressão era de uma vitória dos "patrões" sobre o etnólogo, essa situação não se estendia ao relacionamento destes com o SPI, que já em 1943 se instalava com bastante força em Tabatinga. A reivindicação maior dos seringalistas e regionais na época era pelo fechamento e remoção do Posto Indígena Ticuna, sugerindo mesmo sua transferência para "os altos rios", nas cabeceiras do Javari e seus afluentes, "onde o SPI poderia até ter alguma utilidade" promovendo a pacificação de tribos hostis e aguerridas.

Para o inspetor Jacobina Pizarro, chefe do SPI no Amazonas, Nimuendaju era um importante colaborador em seus planos de atuação junto aos ticuna (ver carta a Nunes Pereira, em 12/2/1946, arquivos do Museu do Índio). Em suas passagens por Manaus, em novembro de 1945, Nimuendaju participara das gestões do SPI para aquisição aos herdeiros do coronel J. Mendes do lote Bom Destino, sendo sua a autoria do mapa da primeira reserva indígena no Alto Solimões, assinado por Nimuendaju e datado de "Manaus, 15/11/1945" (ver mapa II, p. 269).

Ao seguir para a região em sua última viagem aos ticuna, foi nomeado pelo inspetor Jacobina "para exercer as funções de delegado de índios no Alto Solimões" (Portaria 5/45, arquivos do Museu do Índio).

O inspetor Jacobina reagiu com apreensão e desconfiança à notícia da morte de Nimuendaju, ordenando por diversas vezes, na segunda quinzena de dezembro e na primeira de janeiro, que Manuelão procurasse esclarecer adequadamente o ocorrido. Insatisfeito com os resultados, convidou o naturalista e etnógrafo Nunes Pereira¹⁹ a viajar para a região às expensas do SPI a fim de conduzir uma investigação sistemática e específica, a qual se iniciaria somente no decorrer de fevereiro. Com as informações já recebidas nesse ínterim, o inspetor elaborou um relatório provisório (o único, no entanto, que chegou a existir sobre o assunto) para a direção do SPI, apontando a íntima conexão de Nimuendaju com as ações indigenistas no Alto Solimões e sugerindo que, como uma homenagem póstuma, o seu nome fosse dado ao Posto Indígena ticuna (Ofício nº 25, de 21/2/1946, arquivos do Museu do Índio)²⁶.

Na versão da morte de Nimuendaju construída pelo inspetor Jacobina há uma sugestão de que o etnólogo foi (ou poderia ter sido) um mártir da ação indigenista no Alto Solimões. Atuando sintonizados e com objetivos semelhantes no que concerne à proteção dos índios, o pesquisador e o agente do SPI recebem uma forte carga adversa da parte dos seringalistas e regionais. Depoimentos como o de Nino e o de Manuelão, indissociáveis por sua conexão, constituem-se em pilares dessa versão. Manuelão sintetiza o relato de Nino: "Na opinião do índio e de outros seus parentes, o inditoso foi vítima de um envenenamento, pois, segundo eles contaram, quase todos os civilizados que moravam naquele lugar não gostavam do professor". Mais adiante Manuelão indica a causa da hostilidade dos brancos para com Nimuendaju, caracterizando-o, em conformidade com a sua própria condição de funcionário do SPI, como "um grande defensor do direito dos índios". Ao concluir, ele - que já fora diversas vezes denunciado pelos seringalistas às autoridades e que, inclusive, sofrera ameaças de morte, transmitidas ao SPI - se manifesta de um modo curioso, enfatizando os riscos de uma postura de ceticismo frente ao relato de Nino: "Talvez que isto seja criação do índio (sic) (...) mas não é bom duvidar-se que seja também verdade" (relatório de Manuelão, de 18/1/1946).

Para os ticuna, o etnólogo foi envenenado por um café que tomou na casa de um branco, o sr. Barcelos, morador de Santa Rita. Após a sua morte, os brancos teriam dividido entre si todas as mercadorias e bens que o etnólogo tinha em seu poder e procedido a um inventário dos bens e do dinheiro levados (Oliveira, 1988, capítulo 6). Para denunciar o fato ao inspetor do SPI em Tabatinga, Nino realizou uma longa viagem em canoa. Os relatos obtidos atualmente nas aldeias próximas repetem as mesmas acusações.

Embora Nimuendaju realizasse parte de sua pesquisa em condições bastante excepcionais, coincidindo para os ticuna com o movimento salvacionista de Ngorane, isso quase não se reflete em seus trabalhos etnográficos. Tal fato não é de maneira alguma excepcional na literatura antropológica, bastando lembrar o clássico estudo de Evans-Pritchard sobre o sistema político dos nuer, realizado durante um movimento messiânico (entendido pela administração inglesa como uma revolta colonial). Nos relatórios e cartas, no entanto, Nimuendaju comenta as interferências dos "patrões" nos casamentos e na celebração dos rituais. Através de dados fornecidos por outras fontes, sabe-se que nos meses anteriores à chegada de Nimuendaju teriam ocorrido três suicídios com timbó entre os grupos locais do Igarapé São Jerônimo (Dunaway, s/d.). Para aqueles ticuna, parecia configurar-se uma crise dos costumes, na qual os valores e as normas referenciais recebidas de Yoi e dos üüne ("imortais" ou "encantados") não estavam mais sendo seguidas pelos índios em decorrência de seus próprios erros ou do modo de vida que lhes era imposto pelos civilizados, o que os conduzia a uma condição de "desencantamento" do seu cotidiano.

O etnólogo entrara em contato intensivo e de pesquisa com grupos locais ticuna até há pouco engajados em uma mobilização salvacionista, isto é, que haviam reativado a comunicação com os imortais, reacendendo os valores básicos e as crenças tradicionais, inculcados de modo mais eficaz e ativo nas manifestações de intensa religiosidade.

A visita ao local sagrado do Eware reforçou os vínculos emocionais com os ticuna e consolidou a identificação entre o etnólogo e o filho de Ipi. Endossando crenças e esperanças que o "patrão" reprimira e ridicularizara pouco antes, Nimuendaju passou, segundo a ótica dos ticuna, a ser situado de maneira similar aos próprios imortais, interferindo positivamente em sua existência cotidiana para salvar o mundo de uma "destruição iminente". Para o etnólogo, a narrativa salvacionista reservou assim o lugar de mensageiro (ainda que camuflado) dos üüne.

Mito e história não podem de maneira alguma andar dissociados para o estudioso dos ticuna, pois sem a crença nos imortais seria impossível entender os fluxos migratórios e os diferentes tipos de expectativas geradas pelos brancos. Por outro lado, cada conjuntura possui uma especificidade, contendo possibilidades e limites para as mudanças históricas.

Se a mobilização salvacionista de 1941 deixou poucas conseqüências imediatas para a vida dos ticuna, o mesmo não se pode dizer do movimento ocorrido no início de 1946 (analisado no capítulo anterior), cerca de dois meses após a morte de Nimuendaju e quando ainda se encontrava na região um representante do SPI encarregado de investigar o acontecido. Embora caiba lembrar que os três fatos envolveram diferentes grupos locais ticuna²¹, há alguns indicadores de que os indígenas os associavam.

Ao prestar depoimento a Manuelão sobre a morte de Nimuendaju, o seu amigo e informante Nino, entristecido, afirma a sua intenção de abandonar o Igarapé da Rita e ir morar em Tabatinga, junto ao Posto Indígena. Após viajar pela área e visitar o local onde falecera Nimuendaju, Nunes Pereira também afirma que muitos chefes de família de diferentes localidades manifestaram-lhe a firme decisão de vir juntar-se às famílias indígenas que estavam acampadas em torno de Manuelão em Tabatinga. Em pesquisa de campo realizada quase quatro décadas depois, pude verificar que os únicos brancos aos quais os ticuna aplicavam o tratamento respeitoso de aegacü eram Nimuendaju e Manuelão.

Por fim deve ser mencionado que em carta ao Marechal Rondon, fundador e dirigente do SPI, o "patrão" dos Igarapés Belém e Tacana, Antônio Roberto Aires de Almeida, afirma que escutara dos seus "caboclos" que "o alemão que morreu em Santa Rita já apareceu por duas vezes para Manuelão", a quem acusava de estar montando "uma farsa para enganar os índios". A narrativa salvacionista dos ticuna continuou a ter Nimuendaju, mesmo após a sua morte, como um personagem significativo.

A consideração sobre o relacionamento entre Curt Nimuendaju e os índios ticuna permite chamar atenção para o involuntário (e quase inevitável) envolvimento do etnógrafo em processos sociais que afetam a população estudada, especialmente quando essas se caracterizam como sociedades em pequena escala. Existem certas situações etnográficas – como lembra Bensa (1985, p. 74), em debate com Bourdieu sobre as condições da pesquisa etnológica na Nova Caledônia – em que a presença do pesquisador é inassimilável pelos demais brancos, uma vez que torna respeitáveis valores nativos com os quais os colonizadores não querem ou não podem conviver. Em tais casos, apesar de toda a cautela do pesquisador e independentemente de sua posição política ou religiosa, a conclusão é de que "l'ethnologue est de trop".

Para os regionais e para os seringalistas não existiam "índios ticuna" (que poderiam ser objeto de um estudo científico), mas sim "caboclos" ocupados com a extração da borracha. Os grupos locais ticuna do Igarapé São Jerônimo, com os quais Nimuendaju iniciou pesquisa etnológica, estavam subordinados ao barração do seringalista Quirino Mafra e eram portanto "os caboclos do Quirino".

A situação etnográfica configurada era então uma tríade: o pesquisador, os nativos e os brancos que os dominavam. Nimuendaju parece estar plenamente consciente disso e em suas cartas demonstra preocupação em não entrar em atrito com os seringalistas. A sua postura frente aos brancos não se distancia dos procedimentos táticos convencionais, utilizando-os como um apoio logístico, ao mesmo tempo em que o pesquisador busca isolar-se com os nativos para descrevê-los sem maiores interferências externas.

A reação dos "patrões" e regionais não é em si mesma contra as finalidades da pesquisa, nem contra o relativismo cultural do pesquisador²². Nimuendaju, independente de sua vontade, torna-se intolerável aos seringalistas e regionais porque sua prática de pesquisa institui um relacionamento simétrico e respeitoso com os indígenas, bem como estabelece com eles uma reciprocidade equilibrada e considerada legítima.

Trata-se de uma situação etnográfica na qual o controle quase absoluto exercido pelos "patrões" virtualmente transforma as práticas de pesquisa do etnógrafo — e não simplesmente sua postura profissional de respeito pelos valores nativos — em contestação e estímulo à resistência por parte dos indígenas. Nimuendaju torna-se, de fato, um agente de mudança em escala local, inaugurando uma forma mais simétrica de relacionamento econômico com os índios — a qual os agentes do SPI (e Manuelão, em especial) colocarão em prática nos anos seguintes —, e é por isso que os seringalistas e regionais o identificam como um possível antagonista, pois irá interferir nos mecanismos de dominação utilizados na região. Em uma escalada crescente em termos de violência, a solução será primeiro intimidá-lo (1941), afastá-lo de forma desmoralizadora e interromper sua pesquisa (1942), e na reincidência puni-lo do modo mais extremo possível (1946).

A lógica dessa situação etnográfica traz em si um dinamismo inerente, conduzindo a um agravamento do conflito entre o etnógrafo e os outros brancos, reforçando a impressão de que o pesquisador é um elemento incômodo e desestruturador do establishment. Mas não haveria outra condução possível para a pesquisa etnológica, que seria então quase que visceralmente incompatível com tais situações de dominação?

Para escapar a um tal determinismo, seria importante refletir sobre a unidade atribuída nessa formulação à etnologia e aos etnólogos. As modalidades e técnicas de pesquisa são múltiplas e devem conformar-se aos objetos (também bastante diferenciados) de investigação. Variam acentuadamente os quadros institucionais e o campo científico e cultural a partir dos quais se coloca em prática a pesquisa etnológica. Muitos africanistas ingleses, por exemplo, conseguiram realizar suas pesquisas, com resultados

muito importantes para a disciplina, em meio a conflitos acirrados e processos políticos de imposição do domínio colonial. Existem igualmente estudos clássicos sobre populações marginalizadas, segregadas ou fortemente discriminadas.

A pergunta a fazer seria: por que Nimuendaju não redirecionou sua pesquisa, desenvolvendo "etiquetas" que lhe permitissem viabilizar a sua pesquisa e chegar a um modus vivendi com os regionais? Isto é, por que seria impossível a etnologia coexistir com os seringalistas, se não o fora com os comerciantes de pérolas, com a dominação colonial, com a ocupação militar de territórios nativos e com a destruição cultural promovida por agências missionárias?

É que, além da multiplicidade de métodos e técnicas de pesquisa, a investigação social não prescinde de um certo consenso em termos de valores (como lembra Bellah, 1983), os quais por sua vez consolidam-se em "estilos" de fazer antropologia que, algumas vezes, parecem corresponder a "tradições" acadêmicas nacionais. Se existe uma etnologia brazilian style (como postula Ramos, 1990), os seus pilares seriam efetivamente a convergência quanto à necessidade de defesa das culturas indígenas e à afirmação dos direitos indígenas estabelecidos ou preconizados em um processo mais amplo de "construção nacional". Ou seja, é fundamental buscar os condicionantes práticos e institucionais dessa singularidade.

Enquanto os africanistas estudaram sociedades com grande volume demográfico, que mantinham até pouco antes da pesquisa uma relativa autonomia cultural e territorial, era muito diversa a experiência primária dos pesquisadores brasileiros, envolvidos com micro-sociedades de grande vulnerabilidade cultural, freqüentemente já submetidas às frentes de expansão e às suas modalidades de incorporação, desestruturação social e perda cultural. Nimuendaju e diversos outros etnólogos algumas vezes participaram ativamente da reconstrução e revitalização das culturas indígenas brasileiras, estimulando e até mesmo financiando rituais que por muitos anos estiveram sem ser realizados e eram já desconhecidos de uma extensa parcela dos indígenas. (Ver Parte II – "A problemática dos 'índios misturados' e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história").

O segundo ponto a considerar é que, desde Rondon e o período republicano, o objetivo da política indigenista brasileira sempre foi o de tentar subtrair os índios ao processo de extermínio e escravizamento que lhes era imposto pelas frentes pioneiras e por seus braços armados ("bugreiros", "amansadores de índios", etc.). A condição tutelada em que são colocadas as sociedades indígenas faz parte de um processo mais amplo de construção de uma nação brasileira e de conformação de mecanismos de intervenção estatal e reconhecimento setorial de direitos²⁴. Nessa perspectiva é essencial reconhecer que a função do Estado, como propôs Ribeiro (1970) para o indigenismo, é fazer chegar ao plano local as novas leis e regulamentações instituídas, sobrepondo os interesses e os valores nacionais ao mandonismo de "potentados locais".

A modalidade de condução da pesquisa – para Nimuendaju, que já colaborara com o SPI em diversas ocasiões – não era de forma alguma discrepante com o quadro normativo e institucional subjacente à investigação científica (embora pudesse sê-lo com as orientações mais convencionais da pesquisa etnológica). As dificuldades enfrentadas por sua pesquisa enquadravam-se plenamente nas arbitrariedades praticadas pelo poder local contra os índios, virtualmente colidentes com a política preconizada nacionalmente pela agência estatal especializada.

A situação etnográfica passa a incluir igualmente um quarto personagem, o SPI, que aparece como um virtual antagonista dos "patrões" e que, se era frágil no local, era mais forte no plano nacional. O fato de que o terceiro elemento – o mundo dos brancos – esteja cindido em dois personagens opostos tanto amplia a margem de liberdade do pesquisador quanto aumenta as chances dos próprios índios de colocarem em execução estratégias sociais que preservem melhor os seus próprios interesses.

A conexão de Nimuendaju com o SPI passa a ser essencial para compreender os desdobramentos de sua condição de pesquisa e de seu impacto na região. Já ao passar por Manaus, antes de chegar ao campo em sua segunda viagem, Nimuendaju se opôs à instalação de um Posto Indígena em Belém do Solimões, recomendando a sua localização em Tabatinga (próximo às instituições nacionais e ao Exército, longe dos seringais) como forma de preservar sua autonomia de atuação. Quando volta à região em 1945, Nimuendaju tem conhecimento, participa e assessora as iniciativas locais do SPI (como a criação da Reserva de Umariaçu). A associação entre pesquisa e ação indigenista é tão natural que o inspetor Jacobina, ciente da belicosidade dos regionais, credencia Nimuendaju como "delegado" e representante local do SPI, no intuito de prevenir outras represálias contra a sua pessoa.

A análise aqui realizada sobre a situação etnográfica de Curt Nimuendaju entre os ticuna pode (e deve) estimular uma reflexão mais ampla sobre os pressupostos e singularidades da etnologia feita no Brasil. Afinal, Nimuendaju não é um etnógrafo qualquer, sendo sempre caracterizado, em termos emblemáticos, como o maior conhecedor dessas culturas indígenas, e, de longe, a fonte mais citada na bibliografia internacional especializada. Sua extensa produção, no entanto, é reconhecida basicamente como "contribuição etnográfica", só abandonando um plano periférico e secundário através das reformulações de seus patronos e comentadores, estes sim consagrados como etnólogos.

Para os etnólogos brasileiros, cujas experiências atuais de pesquisa certamente têm mais proximidade com a situação etnográfica vivida por Nimuendaju do que com as recomendações dos manuais, o exame e a reflexão crítica sobre os dilemas, as escolhas valorativas e as formas sutis (mas decisivas) de intervenção nas condições de vida dos indígenas podem ser bastante úteis e instrutivos. Podem ainda ajudar a entender um nexo latente (ainda que necessariamente tenso e crítico) entre pesquisa etnológica e ação indigenista, que se expressa não somente nas intervenções públicas dos etnólogos (enquanto cidadãos), mas também nas suas relações com os índios e a sociedade, nas condições de pesquisa e nos esforços interpretativos.

Notas

- Prescrições que, no limite, encontram suas materializações mais perfeitas no plano idealizado do guia prático, dos manuais de métodos e técnicas, do código de ética — que prescrevem as condições de limpidez do "espelho" —, deixando ao sujeito da etnografia apenas o espaço do anedótico e da emoção menor e controlável.
- O alemão Curt Unkel chegou a São Paulo em 1903, com 20 anos e formação escolar apenas básica. De 1905 a 1907, com pequenas interrupções, viveu nas aldeias dos índios guarani, no oeste paulista. Alguns anos depois, entre os próprios guarani, recebeu em batismo a alcunha de "Nimuendaju" (que significa "aquele ser que cria ou faz seu próprio lar"), que passou a incorporar como um sobrenome. De 1905 a 1945 visitou mais de 40 povos indígenas localizados do Rio Grande do Sul no Amapá e tornou-se o maior etnógrafo e conhecedor direto das culturas e línguas indígenas existentes no Brasil. Produziu uma obra extensa, que inclui desde relatórios de viagem (elaborados para o SPI), registros lingüísticos e etnográficos (publicados em revistas especializadas da França e da Alemanha), até capítulos para o importante Handbook of South American Indians (editado por J. Steward entre 1945 e 1948) e diversas monografias sobre os povos gê (encomendadas e editadas em inglês pela Universidade de Berkeley). Embora em várias ocasiões tenha sido apoiado em suas pesquisas por diretores do Museu Goeldi e do Museu Nacional, nunca assumiu em caráter permanente qualquer função pedagógica ou de curadoria nessas ou em outras instituições. A maior parte de suas expedições foi financiada através da venda de coleções etnográficas, o que o fez manter contatos frequentes com destacadas instituições (como os museus europeus de Gotemburgo e Berlim, o Muséc de l'Homme em Paris e o Smithsonian em Washington) e com diversas associações científicas.
- Observa James Clifford, ao estudar o impacto do trabalho etnográfico de Leenhardt sobre seus informantes maori: "It is condescending and

false to assume that only the ethnographer derives knowledge about custom from fieldwork collaboration, or that the texts and interpretations so constituted are meaningfull only to the author of the eventual ethnography" (Clifford, 1980, p. 528). Este artigo encontra-se traduzido no livro "A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX, de James Clifford. José Reginaldo Gonçalves (org.). Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

- 4 Para todas as palavras ticuna, foi utilizada a grafia simplificada adotada em Oliveira, 1988. Na transcrição de documentos antigos, a ortografia foi atualizada.
- Calixto era filho de uma índia ticuna com um branco, da família Weil, de ascendência alemã, que se estabelecera nas vizinhanças da localidade hoje chamada Santa Rita do Weil. Seu avô materno, que era um prestigiado xamã do Igarapezinho do São Jerônimo, criou-o desde pequeno, ensinando-lhe as tradições ticuna e incorporando-o (por adoção ritual) à nação do mutum. Segundo Nimuendaju, era o maior conhecedor dos mitos, dos rituais e da cultura material. Hoje os moradores de Vendaval a ele se referem como um destacado tuxuma. É interessante notar que todos os seus descendentes em linha paterna, embora membros da nação de mutum (na denominação ticuna), adotam na nominação em português uma corruptela do seu nome (Calixto Véu) como um sobrenome.
- Nino Ataíde, morador do Igarapé da Rita, foi o informante ticuna que manteve um contato mais prolongado com Nimuendaju, hospedando-o em suas três últimas viagens. Hoje é referido na memória indígena como um influente nuxuno.
- 7 As versões dos ticuna atuais sobre a morte de Nimuendaju estão extensamente transcritas e comentadas em Oliveira, 1986, capítulo VI.
- 8 Embora possa parecer existir alguma similaridade com a proposta analítica de Sahlins, a ênfase aqui incide propriamente no processo e não na tentativa de apreensão de "uma nova ordem estrutural" ou da "estrutura da prática" (Sahlins, 1981, p. 72).
- 9 Sobre a ideologia do "caboclismo", pela qual os índios se pensam segundo a ótica do branco, ver Oliveira, 1964, p. 104, e Oliveira, 1988, p. 130.
- "Nós o pagávamos pronta e adequadamente pelos serviços prestados, ganhando assim a inimizade dos 'patrões' e comerciantes, que achavam

- que nós estávamos prejudicando seus interesses e os levando a 'maus hábitos'."
- Trata-se de uma categoria que engloba todos os seres não mortais, af incluídos também os herôis culturais. As traduções para o português realizadas pelos ticuna alternam entre "imortais", "encantados" e "justos" (ver Oliveira, 1988, p. 145-6).
- 12 "Se parecia comigo."
- 13 "Em suas visões ele também encontrou-me por diversas vezes, pois eu estava entre os companheiros de Tanatii,"
- O termo aegacii é usado para indicar um chefe que ocupa um lugar intermediário entre o to-eru, o líder ou cabeça de um grupo local, situado no tempo cronológico, e os itilne, os imortais ou encantados, que, por serem de um domínio superior, têm a capacidade de interferir e determinar a existência dos mortais, mostrando-lhes o caminho da salvação (ver Oliveira, 1988, p. 269-275).
- 15 O boato que ele ouvira em sua chegada à região (em maio de 1942) transforma-se em realidade.
- "Era para os ticuna uma triste época de exploração, escravizamento e humilhação sob os tacões dos violentos 'patrões', homens ignorantes mas que eram superiores em força."
- 17 "Mesmo hoje existem alguns indivíduos, morando na boca dos igarapés habitados pelos ticuna, que insistem em manter os índios submetidos à sua patronagem egoística. Espera-se que o SPI, que se estabeleceu na região em 1942, coloque um fim nessas visões anacrônicas."
- Durante a sua estada no Rio de Janeiro, onde concluía um tratamento de saúde, Nimuendaju escrevia afetuosamente a Nino: "Creio que até o começo do inverno vindouro eu voltarei (...). Pois nós dois temos ainda de escrever muitas outras histórias dessas (refere-se ao mito de Taé), e só por causa disso eu não posso deixar de voltar" (Carta de 15/4/1944, apud Emmerich e Leite, 1981, p. 81).
- O naturalista Nunes Pereira, encarregado pelo SPI de apurar as razões da morte de Nimuendaju, sofrendo com os problemas de transporte na região, aceitou o oferecimento do "patrão" dos Igarapés Belém e Tacana (em cuja residência foi hóspede) e deslocou-se pela região no motor desse último, pilotado por seu filho (com quem o naturalista fez grande

- amizade). Como resultado dessa extensa convivência com os brancos e pouca com os índios, Nunes Pereira adotou a versão dos regionais de que Nimuendaju fora assassinado pelos próprios ticuna, revoltados com a sua intenção de desposar uma jovem sobrinha de Nino. Convencido dessa versão, Nunes Pereira sequer escreveu o seu relatório de viagem, argumentando que preferia silenciar a ofender a memória do morto.
- A recomendação não teve desdobramentos posteriores, pois o diretor do SPI, José Maria de Paula, já na 14º sessão do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, realizada em 27/12/1945, anunciava que "como homenagem hquele lidador incansável pela causa do índio" dera o nome de Nimuendaju ao Posto Indígena Araribá (Atas do CNPI).
- O movimento de 1941 ocorreu no Igarapé São Jerônimo e seus afluentes, o de 1946 envolveu as famílias indígenas que habitavam os Igarapés Belém e Tacana, e a morte de Nimuendaju ocorreu no Igarapé da Rita (ver mapa II, p. 269).
- Não é objeto de interesse dos seringalistas o que reputavam como "extravagâncias" (com as quais eventualmente podem até lucrar) de um "forasteiro".
- 23 Termo utilizado por Oliveira (1996) para referir-se às tradições intelectuais que atualizam de uma forma própria os paradigmas que configuram a disciplina Antropologia.
- 24 A própria história da antropología brasileira aponta a preocupação com a construção nacional como uma temática e um valor recorrentes (Peirano, 1992).

Referências bibliográficas

- BENSA, Alban. Quand les canaques prennent la parole. Actes de la Recherche. Paris, n. 6, p. 69-83, 1985.
- CLIFFORD, James. Fieldwork, reciprocity and the making of ethnography texts. Man, Londres, n. 15, v. 3, p. 518-532, 1980.
- CRAPANZANO, V. Tuhami portrait of a marocan-Chicago. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- DUMONT, Jean-Paul. The headman and I: ambiguity and ambivalence in the fieldworking experience. Austin e Londres: University of Texas Press, 1978.

- Еммияси, Charlotte; Lerru, Yonne. A ortografia dos nomes tribais no mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju. In: FIBGE/Fundação Pró-memória. Мара etno-histórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro: IBGE, 1981.
- FARIA, Luís de Castro. Curt Nimuendaju. In: FIBGE/Fundação Pró-memória. Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju. Rio de Janeiro; IBGE, 1981.
- MARCUS, G. E.; CUSHMAN, D. Etnographies as text. In: Annual Review of Antropology, n. 11 p. 25-69, 1982.
- Nomuendaru, Curt. Os findios ticuna. Relatório apresentado ao SPI/Amazonas 1929. In: Suess, Paulo (org.). Textos indigenistas. São Paulo: Edições Loyola, 1982. (Publicado anteriormente no Boletim do Museu do Índio. Rio de Janeiro, n. 7 p. 1-69).
- ______ The tukuna. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1952.
- OLIVERA, Roberto Cardoso de. O Indio no mundo dos brancos. São Paulo: Difel, 1964. (Republicado em São Paulo: Pioneira, 2. ed.; e em Brasília: Editora UnB, 3. ed.).
- "Notas sobre uma estilística da antropologia". In: OLIVERA, R. C. de; RUBEN, G. R. (org.). Estilos de antropologia. Campinas: Editora da Unicamp, 1996.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. "O nosso governo": os ticuna e o regime tutelar. Rio de Janeiro: Museu Nacional/PPGAS, 1986. Tese de Doutoramento em Antropologia Social.
- "O nosso governo": os ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/CNPq, 1988.
- PEIRANO, M. Uma antropologia no plural. Brasília: Universidade de Brasília, 1992.
- Persura, Manoel Nunes. Curt Nimuendaju: síntese de uma vida e de uma obra. Belém do Pará: [s.n.], 1946.
- _______. Moronguetá: um Decameron indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1980.
- RAMOS, R. Etnology brazilian style. Cultural Anthropology, n. 5, v. 4, p. 452-472, 1990.

SAHLINS, Marshall. Historical metaphors and mythical realities. Ann Arbor: University of Michigan Press (Association of Social Anthropology in Oceania Special Publicatios, n. 1), 1981.

> PARTE II Atravessando fronteiras étnicas

A problemática dos "índios misturados" e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história

Algumas vezes os debates sobre a história indígena ou sobre a relação entre mito e história, entre as populações das terras baixas da América do Sul¹, têm focalizado com exclusividade as sociedades indígenas da Amazônia, dando pouca atenção aos índios do Nordeste e aos estudos realizados sobre estes. Isto reflete menos um parti pris regional do que um desconforto quanto a populações indígenas com baixo grau de distintividade cultural, preconceito enraizado na construção de objetos teóricos e no estabelecimento de normatividades científicas. Para a perspectiva dos estudos americanistas, no entanto, freqüentemente a pesquisa e a reflexão sobre sociedades marcadas por processos históricos de mudança e por mecanismos de transferência, dominação e integração sociocultural não oferecem, em geral, muito interesse ou rentabilidade teórica².

Mas se aprendemos as lições de outras correntes da antropologia e das ciências humanas; se acreditamos que é mais fecundo estudar as unidades sociais situando-as no tempo e na história (ver Turner, 1973; Wolf, 1982); se abordamos as suas instituições e a construção de suas fronteiras como resultado de processos políticos e identitários ocorridos em uma situação de interação específica (ver Barth, 1969); se percebemos a necessidade de uma análise dos fluxos culturais e das agências sociais que perpassam unidades étnicas, nacionais e regionais (ver Anderson, 1983; Barth 1988; e Hannerz, 1996), então devemos valorizar bastante as investigações atuais que se realizam em diversas instituições de dentro e de fora da região, sobre os chamados "índios aculturados", "misturados" ou "integrados".

Ao recusarmos, na procura do exótico, ter a fonte privilegiada (ou mesmo única) para a elaboração de conceitos e teorias antropológicos, nos despimos de incômodos parâmetros e pressupostos que tornavam secundário o estudo das populações indígenas do Nordeste, bem como de outras regiões do País (o Sul, o Leste e diversas faixas da própria Região Amazônica). Acreditar no potencial dessas pesquisas, congregar estudiosos e promover a confrontação de seus pontos de vista, incentivar o debate e o intercâmbio entre as diferentes disciplinas e debruçar-se sobre os problemas que afetam o destino dessas populações e as suas perspectivas para o futuro constitui um grande mérito dos idealizadores do primeiro Encontro Sobre Etno-História Indígena no Nordeste. Isto contribui para dar visibilidade a um grande investimento de pesquisa realizado, que afeta cerca de 40 mil índios (1/5 da população indígena brasileira), distribuídos em 23 etnias (ver Oliveira, 1994).

Mas, diante desse conjunto tão representativo de especialistas – dedicados ao estudo dos índios do Nordeste –, qual pode
ser a minha contribuição? Em pesquisa de campo, os meus esforços
durante mais de 20 anos foram carreados para o estudo dos índios
ticuna, do alto curso do Rio Solimões (Amazonas), focalizando,
em especial, temas como a organização política, o faccionalismo,
os movimentos milenaristas e a história do contato. Diferenciandome, em meu objeto e em minha prática, de uma "antropologia de
varanda"³, confirmo que uma parte significativa dos meus esforços
voltou-se para a viabilização dos direitos indígenas, especialmente
no que tange à demarcação de suas terras (vitória enfim alcançada
em 1993), e para a criação do MAGÜTA – Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões –, entidade não-governamental
constituída em 1986 e em via de ser inteiramente incorporada em
uma organização indígena.

A minha relação com os índios do Nordeste é informada pela leitura de trabalhos de colegas do Projeto Levantamento dos Povos Indígenas da Bahia (PINEB)/ Universidade Federal da Bahia (UFBA), da Universidade Federal de Sergipe (UFSE) e da Universidade Federal do Ceará (UFCE), mas principalmente é mediatizada pelos cursos que dei sobre relações interétnicas e antropologia política e pelas discussões que mantive com os meus alunos e ex-alunos no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS)/Museu Nacional, mas também no Mestrado de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e no Mestrado de Sociologia da UFBA. Nos últimos dez anos, orientei sete dissertações de mestrado do PPGAS sobre a problemática indígena no Nordeste, duas na UFPE (uma na condição de co-orientador), participei de diversas bancas na UFBA e atuo ainda como orientador de três teses de doutorado em andamento no PPGAS. Acompanhei a preparação do Atlas das terras indígenas do Nordeste, e nessa ocasião tentei consolidar em um pequeno texto (intitulado "A viagem de volta") algumas impressões e sugestões relativas ao estudo do fenômeno da emergência de identidades indígenas.

Quero deixar claro que não esperem de mim, portanto, contribuições substanciais. Não tenho dados inéditos sobre qualquer uma dessas sociedades indígenas, nem trago interpretações novas sobre suas mútuas articulações ou inserção na história regional ou nacional. O que posso fazer, baseando-me nos diálogos que mantive nesses últimos dez anos com textos e pesquisadores sobre os índios do Nordeste, é tentar estabelecer pontos que reflitam a originalidade desses estudos e possam funcionar como uma base — mínima — de convergência para os trabalhos futuros.

Irei assim falar de coisas absolutamente simples e básicas, de idéias e pressupostos que enumero e tento apresentar de forma cristalina e transparente, com a expectativa de que sejam ouvidos (ou que venham a ser tomados mais tarde) como verdades corriqueiras. A minha inspiração nessa aventura – assim como em alguns outros exercícios teóricos – é a crença de que todo avanço do conhecimento só é possível por meio da crítica e da retificação das certezas anteriores. É através de uma psicanálise do erro, em um exercício de catarse e libertação, que se pode alcançar o desvendamento das utilidades (práticas e normativas) dos erros anteriores, bem como dos encantamentos e seduções que exercem sobre o imaginário.

É o que nos mostra Gaston Bachelard em um pequeno livro, imprescindível para moldar os hábitos contemporâneos de vigilância epistemológica. "Quando ele se apresenta à cultura científica, o espírito não é jamais jovem. Ele é de fato muito velho, pois tem a idade de seus preconceitos. Ter acesso à ciência é intelectualmente rejuvenescer, aceitar uma mutação brusca que deve contradizer um passado" (Bachelard, 1970, p. 22).

A construção de um jargão técnico, de conceitos novos ou de uma metalinguagem não pode por si só evitar que as velhas idéias retornem e venham a aninhar-se em novos escaninhos. O estabelecimento de novos objetos e a fixação de novas diretivas – especialmente nas ciências humanas, mas não só nessas (Bachelard, aliás, não se ocupou delas) – não pode ser realizado com a mesma facilidade e eficiência com que se colocam placas indicativas nos desvios das estradas.

O ponto de partida para se pensar sobre uma área relativamente nova do conhecimento — uma antropologia dos "índios
misturados" — não é fazer tábula rasa de sistematizações científicas
anteriores nem de saberes práticos, mas justamente fazer passar
por um exame crítico algumas das perguntas e atividades que constituíam, classificavam e atribuíam significação àquele fenômeno.
O que precisamos é saber reconhecer, dentro do acumulado da
etnologia brasileira, os pressupostos que podem e devem ser adotados em nossos estudos, distinguindo-os de outros que irão anular
a sua originalidade e enquadrá-los em fórmulas gastas e inadequadas, que inviabilizam a colocação de questões novas.

Em torno de algumas teses e objetivos se cristalizam alguns pressupostos que operam como verdadeiros obstáculos à consecução das pesquisas com populações indígenas fortemente integradas em contextos regionais. É como se tais obstáculos operassem como pontos de reinscrição do velho no novo, em que os achados resultantes das pesquisas concretas fossem anulados ou reformatados dentro de uma linguagem supostamente genérica, mas de fato concebida para populações marcadamente contrastantes com as frentes de expansão ou outros segmentos da sociedade brasileira.

Para fornecer um suporte narrativo à nossa reflexão, proponho três teses que apontam para caminhos ou expectativas quanto às pesquisas empíricas, considerando-as como obstáculos teóricos que devem passar por um crivo crítico e exigem uma mudança radical de pressupostos. Os meus comentários não devem ter seu foco limitado à área geográfica do Nordeste.

Algumas vezes os historiadores, para se autodistinguirem uns dos outros, agrupam-se segundo o tipo de fonte ou mesmo o arquivo com que trabalharam concretamente (Torre do Tombo, Arquivos de Coimbra, Casa das Índias, Arquivo Nacional, Arquivo Público do Pará, etc.). Em uma perspectiva ainda mais empirista, a novidade de certos trabalhos é apresentada como decorrente da localização (ou "descoberta") de determinados documentos desconhecidos pelos pesquisadores anteriores, como se o avanço do conhecimento supusesse mentes homogêneas, fosse sempre cumulativo e seguisse em linha reta.

Muitas vezes os antropólogos que estudam populações indígenas incidem no mesmo vício positivista, supondo que cultura é um conjunto de objetos e que totalidade é a soma do conhecimento das partes, pretendendo distinguir-se uns dos outros de acordo com unidades sociais específicas que estudaram com maior intensidade. Apontando o especialista em tal ou tal cultura ou procedendo por inclusões um pouco mais abrangentes, freqüentemente lingüísticas, constituem-se, então, verdadeiros subdomínios (como por exemplo o dos "gê-ólogos", o dos "tupi-nólogos", etc.). Em um nível mais alto de abstrações, falam de domínios regionalizados de uma disciplina (como o americanismo, o africanismo, o orientalismo, etc.), nos quais os trabalhos antropológicos são supostos como convergentes e comparáveis.

Evidentemente, a compartimentalização e a objetivação da pesquisa comportam muitos problemas teóricos e políticos. No atual mundo globalizado, arquivos isolados tendem a ser incorporados rapidamente ao conjunto de fontes consultadas e sobre as quais se debate e se reflete. As unidades sociais cada vez menos podem ser descritas de modo satisfatório como autocontidas, descontínuas e territorializadas. E, sobretudo, os domínios regionalizados freqüentemente operam com consensos arbitrários e unilaterais (como observa criticamente Said sobre o orientalismo), ofuscando e minimizando as diferenças quanto à construção dos objetos de conhecimento, propiciando, algumas vezes, o estabelecimento de uma associação (nunca explicitada) entre teorias interpretativas e o poder institucional⁴ (ver Fardon, 1990).

Ademais, é preciso ter em mente que pesquisadores diferentes não realizam uma descrição homogênea das realidades que observaram. Uma etnografia não resulta da aplicação mecânica de um questionário; a sua simples existência e unidade supõe um esforço sintético e interpretativo, bem como uma experiência narrativa. Mesmo grandes projetos comparativos (como o de Murdock, nos anos 50, de colocar em fichas sobre itens etnográficos específicos todas as informações contidas nas monografias disponíveis sobre as populações nativas) ressentem-se da inexistência de uma matriz descritiva comum a todos os pesquisadores.

Uma imagem muito popularizada e quase arquetípica do tempo é a do lento, permanente e irrefreável fluxo das águas de um rio. Instalados ao longo desse caudal, escribas de diferentes épocas registraram os objetos que singraram suas águas, descrevendo suas formas, cores, ruídos e posições relativas. Será que para fazer etnohistória bastaria comparar esses relatos, construindo uma trajetória imaginária entre esses pontos, narrando naufrágios e navegações triunfais, indicando causas (ou apenas levantando hipóteses)? Ou seja, com base em registros tomados como "protocientíficos", o trabalho do analista seria apenas o de transformar o descontínuo em contínuo, e o concebido em verossímil⁶? Se assim for, a etnohistória—uma presumida união entre antropologia e história—tornase de fato uma perigosa terra de ninguém, por um lado imune ao exercício habitual do historiador de realizar rigorosas críticas de fontes, e, por outro, desprezando a contextualização social dos relatos e interpretações, exercício habitual do antropólogo.

Os pensadores pré-socráticos foram muito mais radicais em conceber a mutabilidade do mundo e a caducidade e relatividade das instituições e dos saberes. Diziam que "não te banharás duas vezes nas águas do mesmo rio", querendo lembrar que coisa alguma se preserva exatamente como fora, e que o homem e também o rio se modificam. Não há uma história específica das sociedades indígenas, uma subdisciplina que necessite de regimes e métodos de estudo próprios. Como também seria um descaminho teórico e epistemológico pretender identificar a antropologia das sociedades indígenas exclusivamente ao paradigma sincrônico, considerando as indagações de natureza histórica como "exteriores" e manipuláveis apenas por um domínio - rebatizado e supostamente autonomizado - de uma outra disciplina (a História). Uma dupla ingenuidade não contribuiu para o avanço do conhecimento, mas apenas para uma demarcação circunstancial e meramente política do espólio acadêmico de cada disciplina em seu estado presente, deixando de lado o exame das convergências entre antropologia e história e a reflexão sobre outras modalidades de substituição possível.

Aqui apresento o primeiro bloco de obstáculos: supor que os índios (tal como falamos deles hoje) sempre existiram. Um notável historiador da ciência, George Stocking Jr., chamou isto de o "vício do presentismo": descrever os fatos e idéias do passado com os olhos do presente, tomando o que nos é familiar e natural como contemporâneo aos fatos relatados do passado.

Entrando diretamente no assunto, não podemos supor muito menos instilar ou reforçar em outros (juízes, legisladores, indigenistas, nos próprios índios ou no público em geral) uma tal crença — de que aqueles índios com que estamos lidando concretamente, em nossas pesquisas ou nas ações cotidianas, sempre existiram e que são, portanto, anteriores à constituição da nação brasileira, e nem de que, se dispuséssemos de lunetas mais possantes, ou ainda se encontrássemos algum registro esquecido de um cronista colonial, poderíamos localizá-los perfeitamente no passado, há séculos de distância, bastante modificados, é verdade, mas ainda reconhecivelmente eles.

É um entendimento muito limitado julgar que é tarefa do historiador (ou etno-historiador) encontrar no passado os mesmos corpos fluviais que navegam no presente, acompanhando apenas as mudanças superficiais ou de posição relativa. O que cabe esperar do historiador – como também do antropólogo, de vez que ambos lidam igualmente com processos socioculturais que se desenvolvem no tempo – é algo muito mais radical e profundo: proceder como um criador, dar um sopro de vida sobre os bonecos de barro, marcálos com um nome e atribuir-lhes uma alma, transformando fatos isolados e caóticos em ações significativas e em interpretações coerentes. Para isso, o pesquisador precisa resgatar a plena historicidade dos sujeitos históricos, descrever como eles estão imersos e como se constituem em cada ambiente líquido (as épocas e os ecúmenos).

Não podemos nos apossar da listagem atual das sociedades indígenas no Nordeste e pretender retroceder, para cada etnônimo específico, através de um processo de filogênese, até os primórdios da colonização portuguesa. Isto nem sempre é possível, e tem consequências perversas mesmo quando aparenta poder ser realizado com alguma verossimilhança.

Algumas identidades indígenas já estão registradas em crônicas dos séculos XVI e XVII, nos primeiros contatos com as feitorias, com as missões religiosas ou com a frente de expansão da pecuária; outras são de elaboração recente, resultando de processos históricos igualmente conhecidos e estudados, que remontam alguns à década de 1940 e outros aos anos 70/80. Em nossos trabalhos, algumas vezes falamos em "identidades emergentes" e em "etnogênese" para caracterizar aqueles processos socioculturais que foram objeto de descrições históricas densas. O que não significa de modo algum que nas outras unidades sociais, aquelas portadoras de etnônimos mais antigos, as categorias utilizadas para marcar a identidade étnica decorressem de alguma suposta condição "natural", ou que remontassem à "origem dos tempos", ou ainda que resultassem de processos dados como "endógenos" ou "espontâneos".

Sabemos, com Barth (1969), que as categorias étnicas são veículos para a organização social das diferenças, e que isto só ocorre em um contexto de interação social. Os etnônimos mais antigos também têm a sua história, bem como, em princípio, sempre se poderia proceder a uma sociogênese de qualquer unidade social. A única diferença é que não dispomos de documentos ou testemunhos suficientes para descrever com densidade sociológica como surgiram estes etnônimos, fato que não decorre da natureza dos fenômenos descritos, mas sim da função político-legitimadora da historiografia oficial e também da distância cronológica que nos separa de tais eventos (o que muitas vezes inviabiliza o apelo à memória e à história oral, bem como a busca de fontes múltiplas e alternativas).

É correto reificar tal diferença e passar a tratar essas identidades étnicas como categorias conceitualmente distintas, ao preço de aceitar uma visão ingênua e naturalizada das demais? Ou ainda que, pretendendo apenas assinalar o grau de sofisticação descritiva, não corremos o risco de vir a justificar uma eventual política indigenista discriminatória, que pretendesse estabelecer diferenças no plano do reconhecimento de direitos?

Uma estranha maldição – a respeito da qual iremos falar mais adiante – nos persegue, de modo que quanto mais aprofundamos a pesquisa sobre as identidades emergentes, paradoxalmente, mais parecemos contribuir para naturalizar as identidades étnicas mais antigas e lançar suspeitas na opinião pública sobre a autenticidade dos índios emergentes. E no plano acadêmico, se pretendermos encapsular em uma suposta especificidade regional o que é uma virtualidade de um outro enfoque teórico, iremos sempre reproduzir a compartimentalização positivista de objetos e subdomínios, em vez de recolocarmos em exame os pressupostos e silêncios da disciplina Etnologia – inclusive possibilitando repensar sobre outro prisma as populações indígenas já de algum modo estudadas.

A segunda tese tem um enraizamento político e chama a atenção, aliás justificadamente e com importantes resultados obtidos na formação de uma consciência pública, sobre a questão indígena, para a interconexão entre índio e terra. Por sua evidente aplicação prática, estabelece uma tarefa, bastante difícil, a ser realizada por antropólogos e historiadores: apresentar as evidências históricas sobre a antigüidade do território indígena.

A problemática do território é central na existência atual dos índios e se reflete não apenas nas suas mobilizações políticoreivindicatórias, mas também ocupa uma posição central na definição dos padrões de sua organização social e nas suas manifestações identitárias e culturais. Mas da sua importância atual não
é possível deduzir automaticamente a sua relevância em outros
contextos históricos muito diferentes.

A noção de "território indígena", com a qual trabalhamos atualmente, está presente na legislação e demanda dos antropólogos relatórios técnicos de identificação e peritagens judiciais; é uma elaboração dos brancos e encontra-se historicamente datada. A sua constituição ocorreu na década de 50, por ocasião dos debates relativos à criação do Parque Indígena do Xingu. A proposta final apresentada pelo SPI incorporava argumentos e sugestões de diversos antropólogos, como Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira. Nela se tomava como dever do Estado e finalidade explícita de uma política pública a preservação das culturas indígenas estabelecidas há mais de um século na região dos formadores do Rio Xingu, mantendo uma relação simbiótica com

aquele nicho ecológico, sem permitir a fixação de colonos brancos na região, mas desenvolvendo mecanismos estáveis de convivência intertribal. Pela primeira vez, propunha-se a destinação aos índios de uma parcela bastante extensa do território nacional?, e o argumento utilizado para justificar os limites geográficos estabelecidos era de que os recursos naturais ali existentes seriam os necessários e suficientes para garantir aos índios a plena reprodução de sua cultura e do seu modo de vida.

Poi este padrão de definição de terra indígena que constou da Emenda Constitucional de 1969 e na Constituição de 1988, fundamentando ainda os critérios que subsidiam os atuais processos de reconhecimento de áreas indígenas. As iniciativas anteriormente colocadas em prática pelo SPI pretendiam justificar-se por argumentos exclusivamente humanitários, indicando a necessidade de oferecer assistência e proteção aos índios e de evitar a destruição física deles. Usualmente tais áreas eram de dimensões bem mais modestas do que as que foram objeto de ação demarcatória pela FUNAI na década de 70 (ver Oliveira, 1988).

Imbuído de uma perspectiva evolucionista e contribuindo para a regularização do mercado de terras nas regiões de fronteira por meio de sua ação pacificadora, o SPI não costumava verbalizar a intenção de preservação cultural, nem estabelecia uma conexão necessária entre uma cultura indígena e um dado meio ambiente. As terras que eram atribuídas pelo SPI a populações indígenas que foram objeto de um processo de pacificação – e conseqüente sedentarização e tutela – eram muito menores do que a região onde aquelas populações construíam seus aldeamentos e transitavam com certa regularidade.

Os critérios (não explicitados) utilizados pelo SPI para definir as terras dos índios passavam, portanto, por sua função de mediador nas situações sociais de expansão da fronteira econômica. O objetivo fundamental era estabelecer um controle sobre as relações entre índios e brancos, evitando o conflito e prevenindo suas conseqüências maléficas para os índios (extermínio, correrias,

escravizamento, etc.). A terra reservada aos índios deveria servir a esse propósito: a) permitindo distanciá-los dos brancos; b) não sendo foco de interesse econômico maior pela frente colonizadora; c) sendo aceita pelos índios. A relação entre índios e território não era trazida à discussão, a não ser – como vimos nos parágrafos anteriores – nos termos (altamente assimétricos) destas últimas negociações.

Embora atender a essas situações fosse justamente a razão de existência do SPI, o órgão indigenista também atuou algumas vezes junto a populações indígenas com alto grau de contato e de integração com a sociedade nacional. Nessas situações, a intervenção oficial visava reparar processos extremados de pobreza, dependência e degradação social (alcoolismo, prostituição, criminalidade), através da obtenção e do encaminhamento de um grupo de famílias indígenas para uma gleba que lhes viesse a permitir atividades de subsistência. Quando os indigenistas do SPI manifestavam alguma preocupação quanto a uma possível unidade das famílias beneficiadas por sua atuação, o fator básico era garantir a sua condição de indígena e não levar em conta uma possível diversidade na sua composição étnica. Na visão assistencialista e não antropológica do SPI, a relação entre índios e terra era instaurada pelo reconhecimento ou concessão de uma determinada gleba, não sendo consideradas demandas específicas quanto a outros espaços geográficos (o caso dos cambiua, com sua forte relação com a Serra Negra, é um sinal bem evidente dos desacertos dessa política demarcatória).

Se recuarmos mais ainda no tempo, não nos satisfazendo com décadas mas remontando a séculos de diferença, verificamos que o Nordeste foi uma das áreas de colonização mais importantes e antigas na formação da nação brasileira. A população indígena desta região sofreu um profundo e persistente impacto econômico e sociocultural por parte dos empreendimentos econômicos e religiosos que viabilizaram a ocupação dos sertões e a expansão territorial dos domínios portugueses. Logo, para as etnias que sobreviveram só restaram dois caminhos: ou buscaram tempora-

riamente áreas de refúgio, algumas vezes coexistindo com quilombos e sertanejos, até que viessem a ser incomodados por novas pretensões territoriais das fazendas e dos pequenos agregados urbanos, ou foram logo incorporadas pelo processo civilizatório insuladas (isto é, reunidas, reterritorializadas e disciplinadas pelas missões religiosas) ou colhidas na sua capilaridade (isto é, fragmentadas em famílias e coletividades acabocladas ou destribalizadas).

Em tal contexto histórico, não há como falar em território indígena no sentido atual em que empregamos o termo e que os próprios índios contemporaneamente reivindicam. A missão, a fazenda ou as povoações de caboclos podem no máximo constituir indícios históricos da presença de índios naquele local, mas não configuram, de forma alguma, uma situação de posse exclusiva pelos índios de um dado território. Até mesmo no caso das missões, as terras que lhes eram destinadas em sesmarias não visavam assegurar a preservação ou sequer a continuidade sociocultural dessas etnias. Ao contrário, as missões eram núcleos coloniais que objetivavam a catequização dos indígenas e a geração de riquezas para a Coroa e para as próprias ordens religiosas. Nesse quadro político e jurídico os esforços do historiador e do antropólogo em estabelecer uma conexão entre uma etnia específica e um certo espaço geográfico, pretendendo assim demonstrar a anterioridade da presença indígena, estarão, a meu ver, fadados ao insucesso⁸. Felizmente, isto não é de forma alguma necessário para fundamentar as reivindicações indígenas.

A Constituição de 1988 adota um único critério para a definição de uma terra indígena: que nela os índios exerçam de modo estável e regular uma ocupação tradicional, isto é, que utilizem tal território segundo "seus usos e costumes". Trata-se portanto de substituir uma identificação meramente "negativa" (da presença do branco) por uma "identificação positiva", que pode ser feita através do trabalho de campo e da explicitação dos processos socioculturais pelos quais os indígenas se apropriam daquele território.

A terceira tese, por sua vez, recomendaria aos antropólogos e historiadores que "para conhecer a verdadeira singularidade de uma cultura indígena seria preciso perseguir os elementos de sua cultura originária ou autóctone, isentos da mácula da presença de instituições coloniais".

Os primeiros evolucionistas tratavam de cultura no singular, como um amplo processo civilizatório, cumulativo e sem fronteiras. Com o advento do trabalho de campo, do funcionalismo e do relativismo, os antropólogos passaram a falar de cultura sempre no plural, como fenômenos ancorados em distintas e isoladas latitudes do planeta, formando sistemas relativamente integrados e auto-reguláveis. Quanto mais diferentes fossem as culturas entre si, tal como descritas nas monografias dos antropólogos, mais segura seria a indicação de competência etnográfica, bem como de que o pesquisador levara a fundo o seu mergulho na alteridade.

Um outro uso do termo cultura é bastante comum entre antropólogos e sociólogos e refere-se a todo conjunto de símbolos que permite a comunicação entre os homens e implica o estabelecimento de obrigações recíprocas e a convergência em termos de crenças e valores. Tais conjuntos simbólicos possuem níveis muito diferentes de abrangência, incluindo fenômenos que podem situar-se em uma escala infra-societária ou abranger contextos mais amplos, intersocietários ou ainda transnacionais.

Nessa perspectiva, a relação entre cultura e sociedade (entendida esta como sociedade nacional) não é de maneira alguma unívoca. Uma sociedade é composta por uma multiplicidade de culturas que mantêm umas com as outras relações que precisam ser estudadas empiricamente, podendo envolver exclusão e conflito, como também passar por esferas de indiferença e de ambigüidade. Ou seja, as culturas não são necessariamente coextensivas com as sociedades nacionais.

Alguns teóricos sugerem a conveniência de se abandonar imagens arquitetônicas, de sistemas fechados, e de se passar a trabalhar com processos de circulação de significações. Barth, inclusive, serve-se da metáfora da corrente (stream) para indicar a circulação das tradições culturais dentro ou através de diferentes unidades sociais. Hannerz utiliza-se da noção de fluxos culturais (cultural flows) para enfatizar que o caráter não estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura. Tais alternativas de construção teórica revelam-se mais profícuas e universais, permitindo uma base mais ampla de comparações, sem exigir a aceitação ingênua de pressuposições não mais verificadas historicamente (se é que algum dia o foram).

Foi graças a alguns instrumentos conceituais e a algumas técnicas de observação que os antropólogos foram capazes de transformar o sentimento de estranheza dos europeus frente às sociedades não ocidentais em etnografias consistentes e em interpretações sociológicas.

É pela ausência desses artefatos intelectuais que podemos responder a uma questão provocativamente levantada por Lévi-Strauss (1973): Por que a etnologia não surgiu na época das descrições de Jean de Lery ou de Hans Staden? Não bastava a constatação e o registro do exótico, a possibilidade de acesso e reflexão a um outro que lhe fosse uma alteridade radical? Para o surgimento da Antropologia era necessária uma postura cognoscitiva, inexistente no século XVI.

A expansão colonial, no entanto, forneceu o quadro político e ideológico para a consolidação de uma disciplina que focalizava especificamente o pensamento e a existência dos chamados povos "primitivos". As culturas nativas foram exaustivamente descritas pelos antropólogos como sistemas fechados e coerentes, o quase inteiramente virgens da influência cultural do Ocidente — o que permitia que os antropólogos avançassem nesta contradição era, justamente, o modo como os limites estavam estabelecidos previamente para a sua disciplina: a Antropologia não devia se confundir com a Sociologia ou a Ciência Política, muito menos envolver-se com os problemas práticos da Administração (ver Evans-Pritchard e Fortes, 1940). O seu objeto, portanto, deveria ser o estudo dos sistemas nativos e não da situação colonial.

No horizonte desse projeto intelectual, as culturas nativas foram descritas como o que já não eram: menos que observadas na plenitude de sua operação (ver Fabian, 1983), essas culturas foram idealmente reconstituídas, o pesquisador praticando um esforço de abstração para imaginar como tudo se passaria caso os brancos (e ele — o pesquisador — inclusive) ali não estivessem. As descrições não são mero registro empírico que conduzem ou demonstram hipóteses ordenadoras, mas supõem também um exercício de abstração (não explicitado).

A intensa identificação com a cultura estudada, além de atuar como um testemunho (ou sugestão...) quanto à profundidade do mergulho antropológico, funcionava também como um duplo mecanismo de atenuação de culpa, tanto pela quebra do rigor científico (ao não explicitar as condições da experiência) quanto por silenciar sobre o processo de dominação colonial e a desestruturação (supostamente inexorável) das culturas nativas. O resultado desse complexo jogo - que inclui o estranhamento e a sua superação pela adoção do ponto de vista do nativo, a neutralidade científica e a cumplicidade (incômoda, mas também aparentemente inevitável) com a situação colonial - é um gênero literário próprio, romântico (na valorização do diferente), mas naturalista (na descrição circunstanciada dos detalhes) e asséptico (quanto aos julgamentos de valor). Analisadas quanto à enunciação de narrativas e à constituição de efeitos literários11, é impossível desconhecer que as etnografias frequentemente idealizam as culturas nativas.

Esse descompasso é ainda maior para as populações não andinas da América do Sul, dado o seu pequeno volume demográfico e algumas vezes a antigüidade do contato. Ocorre em especial com aquelas do Brasil, onde os relatos especializados começam cronologicamente depois de outros continentes e com um estado já muito avançado de desestruturação sociocultural. Etnógrafos como Nimuendaju, Wagley, Baldus e Galvão deixam entrever claramente a sua atuação no sentido do resgate cultural, financiando e promovendo a produção de cultura material e a

realização de rituais que já não eram praticados no cotidiano indígena devido a injunções políticas e econômicas da situação colonial.

No contexto brasileiro, tratar as culturas indígenas como bolas de bilhar, homogêneas e autocontidas, e distintas apenas por sua coloração e ordem de entrada no jogo (segundo a famosa imagem de Wolf, 1982), seria um equívoco grave. O desconforto com a postura antropológica convencional transparece em relatos dramáticos sobre a situação real e o destino que se afigura inevitável para as culturas observadas (ver Wagley, Laraia e Da Matta, Maybury-Lewis, para limitar-me apenas a exemplos mais antigos).

Em outros autores (como Ribeiro, Galvão e Cardoso de Oliveira) tal insatisfação se reflete também na formulação de conceitos novos e na fixação de parâmetros teóricos e éticos para o exercício do ofício de etnógrafo. Tais teorias não devem ser tratadas como uma particularidade brasileira a ser explicada tãosomente pelos estudiosos da história da antropologia no País, mas consideradas efetivamente como um questionamento da noção (naturalizadora e sistêmica) de cultura¹² e como uma tentativa de construção de alternativas aos procedimentos convencionais de investigação etnológica.

A concepção naturalizada de cultura adequa-se perfeitamente à representação do senso comum sobre os índios, formando um complexo ideológico de difícil desmontagem. A representação cotidiana sobre o índio, como já dissemos em outras ocasiões, é a de um indivíduo morador da selva, detentor de tecnologias mais rudimentares e de instituições mais primitivas, pouco distanciado portanto da natureza. É justamente essa representação que informa as manifestações literárias e artísticas, a ideologia sertanista, o estatuto legal, a política indigenista e ainda conforma os mecanismos oficiais de proteção e assistência.

Embora seja muitas vezes acionada como instrumento de defesa dos interesses indígenas, a maldição que persegue tal representação é a seguinte: uma vez ocorrida a "pacificação" e iniciados os primeiros contatos amistosos e regulares com o homem branco, rapidamente ela se volta contra os interesses indígenas. Passa a ser um argumento que recomenda prudência e suspeição quanto à pureza e à autenticidade dessas culturas, justificando também os debates sobre o grau de mudança que ainda seria razoável admitir naqueles que fossem reconhecidos como indígenas. Logo entram em cena as suspeitas quanto a uma manipulação falseadora, seja elaborada pelo próprio interessado, seja por terceiros (funcionários do órgão indigenista, antropólogos, missionários e organizações não governamentais).

Tal representação traz imbricada consigo a suposição de primitividade¹³, que a qualquer momento pode gerar a possibilidade de vir a instituir-se uma polaridade entre as culturas indígenas (quase) intocadas (seriam as autênticas) e aquelas afetadas por processos de aculturação (seriam inautênticas, pois conteriam elementos exógenos e espúrios). Com isso, fica aberto um perigoso precedênte para que o Estado ceda à pressão de interesses particulares, passando a normatizar de forma diferenciada os direitos indígenas, e, sem qualquer rigor científico, legitime uma classificação fundamentada exclusivamente no preconceito.

Devemos extrair todos os ensinamentos possíveis destes argumentos. Um primeiro aspecto a considerar é que o conceito de aculturação deve ser amplamente criticado por sua imprecisão e generalidade, homogeneizando situações muito diversas e não apontando para fatores determinantes. Distanciando-se apenas de uma condição irreal e fantasmática (as culturas indígenas "intocadas"), não tem qualquer valor operativo e analítico. Ou seja, é um conceito cuja validade científica deve ser negada, tornando-se necessário buscar outros instrumentos mais adequados para falar sobre a mudança sociocultural.

O outro aspecto a considerar diz respeito a que posição adotar quanto à representação cotidiana do índio como primitivo. Aqui, acredito, é necessário ser radical e recusar – como infundada em termos científicos (antropológicos) e perigosa enquanto estratégia política – qualquer discussão sobre a autenticidade de culturas indígenas específicas. Para constituir, por abstração analítica, uma cultura indígena é preciso partir do que pensam, fazem e sentem os seus portadores atuais. Não é possível nem justificado estabelecer parâmetros exteriores e arbitrários para definir o que é (ou o que deva ser) uma cultura (ou uma cultura indígena específica).

É preciso entender que as manifestações simbólicas dos fndios atuais estarão marcadas comumente por diferentes tradições culturais. Para serem legítimos componentes de uma cultura, costumes e crenças não precisam ser exclusivos daquela sociedade, freqüentemente sendo compartilhados com outras populações (indígenas ou não). Tais elementos culturais também não são necessariamente antigos ou ancestrais, constituindo-se em fato corriqueiro a adaptação de pautas culturais ao mundo moderno e globalizado.

A incorporação de rituais, crenças e práticas exógenas não necessariamente significa que aquela cultura já não seria "autenticamente indígena" ou pertencesse a "índios aculturados" (no sentido pejorativo de "ex-índios" ou "falsos índios"). Operadores externos são ressemantizados e fundamentais para a preservação ou adaptação de uma organização social e um modo de vida indígena. Sobretudo cabe indagar quais as coletividades indígenas reais que poderiam demonstrar-se totalmente refratárias aos fluxos e correntes culturais.

A homogeneidade, pureza e intemporalidade da cultura frequentemente não passam de atos de decantação, realizados com mais eficácia in vitro, em especial pelas práticas museo-lógicas, que representam cada sociedade através de repertórios excludentes de traços culturais.

Os direitos indígenas não decorrem de uma condição de primitividade ou de pureza cultural a ser comprovada nos índios e coletividades indígenas atuais, mas sim do reconhecimento pelo Estado brasileiro de sua condição de descendentes da população autóctone. Trata-se de um mecanismo compensatório pela expropriação territorial, pelo extermínio de incontável número de etnias e pela perda de uma significativa parcela de seus conhecimentos e do seu patrimônio cultural. Por isso, a categoria jurídica que está em vias de afirmação é a de sociedades indígenas, e não a de culturas, povos ou nações. A demonstração de que uma coletividade se enquadra nessa situação – e de que, portanto, deva ser objeto de demarcação de terras e assistência – se faz mediante a investigação de seus critérios identitários e a explicitação de fatores simbólicos que conectam os índios atuais com as populações autóctones, nada tendo a ver com alguma comprovação de pureza cultural.

Para finalizar, gostaria de retomar a argumentação inicial. As suposições "simplificadoras" adotadas em pesquisas com populações indígenas relativamente isoladas e fortemente contrastantes com os padrões culturais e organizativos da sociedade nacional só contribuirão, ao contrário, para limitar o potencial analítico e os registros etnográficos sobre os "índios misturados", colocando tais estudos na condição de uma "etnologia menor" e de interesse meramente "aplicado". Portanto, para libertar-se da condição de um simulacro (imperfeito) da etnologia amazônica, não basta escapar das muitas armadilhas existentes no caminho; é preciso, à luz de uma antropologia histórica, discutir as prioridades e as premissas dos estudos americanistas. Ou seja, fugir de uma idealização do passado e de uma pureza original, da naturalização da situação colonial e ainda de uma etnologia das perdas culturais.

Foi nesta direção que procurei contribuir para estimular o debate entre os pesquisadores que se ocupam das populações indígenas do Nordeste. De todo modo, julgo imprescindível lembrar a existência de três outros pontos que deveriam ser igualmente abordados em esforços futuros de reflexão sobre novos modelos teórico-interpretativos: (1) a situação etnográfica e suas repercussões nos conhecimentos produzidos; (2) o papel do estudo da memória, com suas técnicas e perspectivas específicas; (3) a dimensão utópica e projetiva (e não apenas política) presente na construção do fenômeno da etnicidade. Ao reportar-me a essa agenda de

trabalhos futuros, creio estar sendo fiel à lição de Bachelard, indicando o quanto a utilidade das idéias aqui apresentadas depende inteiramente da sucessão dos experimentos enquanto pesquisa e reflexão crítica.

Notas

- Ver, por exemplo, a coletânea Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past (Hill, 1988), ou o seminário "Pesquisas Recentes em Etnologia e História Indígena na Amazônia" (1987), transformado, bem mais tarde, em livro (Castro e Cunha, 1993). Em importantes obras de referência, como a História dos índios no Brasil (Cunha, 1992), no entanto, tal preocupação se faz presente através de cuidadosa análise (ver, especialmente, Dantas, Sampaio e Carvalho, 1992).
- 2 Para uma interessante análise destas raízes históricas consultar Taylor-Descola, 1984.
- Nesse termo, no qual eu incluiria não somente formulações especulativas e sem base etnográfica, como as criticadas por Malinowski nos trabalhos evolucionistas, mas ainda os estudos que são feitos a partir da naturalização da situação colonial, tomando a fazenda, a missão e o posto indígena exclusivamente como pontos logísticos de apoio para uma observação sobre os índios, realizada por um pesquisador supostamente objetivo, externo e imparcial.
- 4 Este último se reflete tanto em termos acadêmicos (pelo fenômeno das "escolas" com a seleção e hierarquização das problemáticas, com o controle na viabilização das pesquisas e no exercício do ensino) quanto em termos sociais (na elaboração e legitimação das representações, na relação com as populações nativas e a administração colonial).
- Diferente da visão positivista da história da ciência, o impasse não decorre de uma causa única. Para transformar os registros etnográficos de um autor em um fichário quantificável há que enfrentar não somente o problema da ausência de informação, mas também os de excesso, dispersão, falta de homogeneidade e múltiplos planos de articulação presentes em uma narrativa.
- 6 Para uma interessante reflexão sobre os condicionantes da história enquanto mito (ou, hoje diríamos, enquanto narrativa) ver Lucien Sebag, 1971.

- Para uma análise mais detida sobre o processo de criação do Parque Indígena do Xingu, ver a dissertação de mestrado de Maria Lúcia Pires Menezes, 1990; quanto às suas repercussões na política indigenista, consultar Lima (1989 e 1995).
- 8 Isso não significa, contudo, que os estudos etno-históricos não sejam de grande relevância para o conhecimento sobre os índios do Nordeste. Ao contrário, tais investigações podem contribuir substancialmente para repensar o processo de fragmentação e reconstituição das unidades étnicas, recuperando os fluxos culturais e as interconexões existentes entre elas.
- 9 Com destaque maior para a África, Austrália e Polinésia, e em escala bem menor na América.
- 10 Tal como proposto por Clifford e Marcus (1986) e desenvolvido em Clifford (1988).
- 11 Para uma crítica da naturalização da cultura vista a partir do contexto indígena brasileiro, ver Oliveira, 1988.
- 12 Para uma crítica dessa noção no conjunto das teorias antropológicas, ver Diamond, 1969.
- Sua eficácia é de outra natureza, funcionando como peça acusatória em um discurso político de questionamento da condição de indígena. Crítica similar poderia ser feita ao uso genérico da noção de situação colonial, cuja utilidade heurística exige uma especificação e diferenciação dos contextos de aplicação. É o que, em outras ocasiões, buscamos fazer através da noção de situação histórica (ver Oliveira, 1988).

Referências bibliográficas

- Agostisho, Pedro (org.). O índio na Bahia. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.
- Anderson, Benedict. Imagined communities. Londres/Nova York: Verbo, 1983.
- BACHELARD, Gaston. O novo espírito científico. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: Ethnic groups and boundaries: the social organization culture difference. Londres/Oslo: George Allen & Unwin/Forlaget, 1969.
- Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar. In: MAYBURY-LEWIS, D. (org.). The prospects for plural societies. Washington: The American Ethnological Society, 1984.

- ______, The analysis of culture in complex societies. Ethnos n. 3/4, p. 120-142, 1988.
- CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). Amazônia: etnologia e história indígena. São Paulo: NHI/USP/FAPESP, 1993.
- CARVALHO, Maria do Rosário G. A identidade dos povos do nordeste. Anuário Antropológico, p. 169-188. Fortaleza/Rio de Janeiro: UFCe/Tempo Brasileiro, 1984.
- CLIFFORD, James. The predicament of culture. Cambridge: Harvard University Press, 1988.
- ______; MARCUS, George E. (org.). Writing culture: the poetics and politics of ethnography. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1986.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. História dos Indios no Brasil. São Paulo: FAPESP/SMC/Cia. das Letras, 1992.
- DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria do Rosário G. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: Cunha, op. cit., p. 431-456, 1992.
- DIAMOND, Stanley. Primitive views of the world. Nova York: Columbia University Press, 1969.
- EVANS-PRITCHARD, E. E.; FORTES, M. (org.). African political systems. Oxford: Oxford University Press, 1940.
- FARIAN, Johanes. The time and the other: how anthropology makes its object. Nova York: Columbia University Press, 1983.
- FARDON, Richard. General introduction. In: FARDON, R. (org.). Localising strategies: regional traditions of ethnographic writing. Edinburgh/Washington: Scottish Academic Press/Smithsonian Institution, 1990.
- GALVÃO, Eduardo. Encontro de sociedades. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- HANNERZ, Ulf. Flows, boundaries and hybrids: keywords in transnational anthropology. Plenary Lecture. Associação Brasileira de Antropologia. Salvador, 15 abr., 1996.
- Hu.i., Jonathan (org.). Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past. Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- LARAIA, Roque de Barros; Da MATTA, Roberto. A empresa extrativa e os índios no médio Tocantins. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

- Lévi-Strauss, Claude. Aula Inaugural. In: Lima, Luiz Costa (org.). O estruturalismo de Lévi-Strauss. Petrópolis: Vozes, 1973.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. A identificação como categoría histórica. In: OLIVERA, J. P. de (org.). Os poderes e as terras dos índios. Comunicações 14. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1989.
- _____ Um grande cerco de paz. ANPOCS. Petrópolis: Vozes, 1995.
- MAYBURY-LEWIS, David e Pia. The savage and the innocent. [S.l.: s.n.], 1966.
- MENEZES, Maria Lúcia Pires. Parque indígena do Xingu: a construção de um território estatal. Rio de Janeiro: Instituto de Geociências/UFRJ, 1990. Dissertação de Mestrado.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Terras indígenas no Brasil. Boletim do Museu Nacional, n. 44, 1983.
- O nosso governo: os ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/ CNPq, 1988.
- A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste. In: Atlas das terras indígenas/Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ, 1994.
- Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: Silva, O.; Luz, N.; Helm, C.M.V. (org.). A perícia antropológica em processos judiciais. Florianópolis: Associação Brasileira de Antropologia/Comissão Pró-Índio de São Paulo, UFSC, 1994.
- Viagens de ida, viagens de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. Revista Travessia, p. 5-9, jan./abr., 1996.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O índio e o mundo dos brancos. São Pasalo: DIPEL. (4. ed., pela Editora da Unicamp, 1996).
- ______ A sociologia do Brasil indígena. Brasília: Editora UnB, 1972.
- RISEIRO, Darcy. Os índios e a civilização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- SERAG, Lucien. L'invention du monde chez les indiens pueblos. Paris: P. Maspero, 1971. 506 p.

- STOCKING Jr., George W. Race, culture and evolution. Nova York: The Free Press, 1968.
- TAYLOR-DESCOLA, Anne-Christine, L'americanisme tropical; une frontière fossile de l'ethnologie. In: RUPP-EISENREICH, B. (org.). Histoires de l'Anthropologie: XVI-XIX siècles. Paris: Klinksieck, 1984.
- TAUSSIG, Michael. The devil and commodity fetishism in South America. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1980.
- Turner, Victor W. Dramas, fields, and metaphors. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- WAGLEY, Charles. Lágrimas de boox-vindas. [S.l.: s.n.], 1978.
- Wolf, Eric. Europe and the people without history. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1982.

Entrando e saindo da "mistura": os índios nos censos nacionais

Diferentemente do que ocorreu nos outros continentes, as imagens sobre os índios da América do Sul (e do Brasil em especial) foram cunhadas pelos relatos de viajantes e cronistas dos séculos XVI e XVII (Taylor, 1984). Isto gerou em muitas esferas da cultura erudita européia (e, por efeito do espelhamento, também nas elites coloniais) expectativas historicamente defasadas quanto às condições de vida e ao estado de cultura desses índios, focalizados como fósseis vivos a serem explicados unicamente por referência ao passado.

Na perspectiva dos estudos americanistas ainda hoje a história é somente um veículo transportador dessas culturas, de sua
condição passada de plenitude até o momento atual, em que são
objeto de investigações etnológicas – ocasião em que muitas vezes
já estão despojadas de sua unidade e sistematicidade, bem como
fraturadas em sua coerência "sociológica" e em seus universos de
significação. A história é vista mais como um fator modificador
das culturas, como um obstáculo interposto ao conhecimento das
estruturas profundas, do que como um fator de articulação e geração de sentido, como um instrumento cognitivo em que se poderia
observar as diferentes formas de atualização de uma estrutura¹.
No espaço de experiências e reflexões instituídas por aquela representação não há lugar, portanto, para o estudo de uma verdadeira
historicidade do fenômeno étnico, que precisaria concretizar-se

através da análise dos processos de articulação interétnica, dos modos de dominação, dos mecanismos de coerção e disciplinamento pelo Estado e da investigação de formas mais abrangentes de classificação e categorização social.

Ao focalizar as sociedades indígenas existentes no Brasil, os antropólogos mais ligados à tradição dos estudos americanistas elegeram como estratégico o resgaste da dimensão cultural, pretendendo assim escapar de uma representação genérica sobre o índio e apoiar-se, inversamente, em indicadores específicos e convencionais (como língua, usos e costumes) para demarcar suas unidades próprias de investigação - as diferentes etnias que compõem a população indígena do País. Neste movimento procedem a uma decomposição da categoria genérica de índios em unidades socioculturais específicas, terminando por abolir um nível imprescindível de análise, no qual a população indígena é tratada como uma unidade frente ao Estado e à sociedade brasileira2. Não causa estranheza, portanto, que dados gerais (ainda mais demográficos) sejam considerados como de pequena relevância para o avanço do conhecimento etnológico, o que ajuda a explicar a pequena atenção que lhes é dedicada na literatura especializada.

Neste texto, primeiro produto de uma pesquisa (recéminiciada) sobre a presença indígena nos censos nacionais, apostase na direção contrária, acreditando que tal estudo possa ser de utilidade para ampliar a compreensão sobre a história e as características atuais da população indígena, trazendo subsídios importantes para a análise da política e da legislação indigenista, bem como apontando os operadores técnico-científicos por meio dos quais as ideologias étnicas e raciais se expressam no contexto brasileiro.

Em termos demográficos a presença indígena no Brasil é das menores verificadas no panorama latino-americano, contrastando radicalmente com outros países (como Bolívia, Guatemala, Peru e Equador – ver Peyser e Chackiel, 1994) onde, dependendo dos critérios adotados, a participação indígena na população total pode ser destacada ou até mesmo predominante. Apesar de comparativamente pouco significativa na escala numérica, a presença indígena tem uma grande importância na formação do Estado brasileiro e no processo de construção de uma identidade nacional. Ancorando-se em disposições jurídicas e em um aparato estatal específico, as questões relativas aos índios já assumem nos dias de hoje um papel de destaque nos debates nacionais sobre ordenamento territorial, proteção ambiental, política mineral e energética e relações internacionais. O que nos deve levar a repensar a crença de que a relevância política do indígena na construção das unidades nacionais seja proporcional ao peso relativo da população de origem autóctone.

Negros e índios na formação da nacionalidade

Ao focalizar as séries estatísticas dos censos oficiais sobre a população indígena brasileira, verifica-se que existem três modalidades bastante diferenciadas de dados: as específicas, que fornecem informações em separado sobre tal segmento; as englobantes, cujos registros inserem de modo indissociável as características daquele segmento conjuntamente com outros, dentro de uma categoria mais geral; e as universais, nas quais esta população é descrita e contabilizada sem qualquer destaque para as suas características particulares, isto é, as variáveis étnicas e raciais.

As primeiras modalidades são pontuais e episódicas, figurando apenas em alguns censos (1872, 1890, 1940 e 1950) e não permitindo por si sós uma análise mais consistente e fundamentada da evolução demográfica do segmento indígena da população brasileira. As segundas, como ocorre com os censos de 1940, 1950, 1960 e 1980, fornecem bases para uma comparação sistemática e para um entendimento do processo histórico, mas nelas a presença indígena é diluída na temática da miscigenação. As terceiras, representadas pelos censos de 1900, 1920 e 1970, omitem inteiramente as questões étnicas e raciais e pretendem descrever, segundo variáveis supostamente universais, um país moderno e integrado.

As duas últimas modalidades, atuando através de mecanismos homogeneizadores que produzem a invisibilização de certas parcelas da população, partem da crença — que por sua vez alimentam — de que o problema indígena é apenas uma relíquia histórica no Brasil contemporâneo. As terceiras, inclusive, radicalizam essa proposição, aplicando-a ao conjunto dos fenômenos étnicos e raciais.

Antes de proceder a uma análise sobre os dados apresentados nos censos oficiais, caberia um enquadramento sociológico do próprio censo que, como ação social que reúne uma multiplicidade de atores e recursos, está revestido de uma intencionalidade, bem como opera em um campo social já carregado de interesses e representações.

A problemática a que os dados do censo respondem – e em conformidade com a qual são delineadas as perguntas e os métodos de investigação – é a da construção da nação brasileira. Ou seja, como assegurar a unidade nacional em um extenso território, com uma população altamente heterogênea em termos raciais, lingüísticos e culturais, além de fortemente estratificada em termos econômicos e políticos? Tal tarefa, iniciada pela elite agrária, hierárquica e monarquista, que se articulava em torno do projeto de criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), foi posteriormente continuada pelos jovens intelectuais republicanos, influenciados pelos ideais do positivismo.

A imaginação política nacional resolveu essa questão através de um mito de origem do povo brasileiro, apresentado como resultante do entrecruzamento entre os colonos portugueses, os escravos africanos e a população autóctone. Presente em inúmeras formulações populares e eruditas, tal relato se expressa na valorização positiva da mestiçagem e nas concepções quanto ao mestiço como síntese dessas três culturas (cujo exemplo mais elaborado se encontra na obra de Gilberto Freyre). Para efeitos de nossa análise, o exercício de desvendamento daquilo que Roberto Da Matta (1981) chamou de "fábula das três raças" pode ser decomposto em dois movimentos.

No primeiro, o dado da diversidade é absolutizado, mitificado e distorcido. As três raças, situadas em um plano horizontal, são igualmente indicadas como fundadoras da nacionalidade. Todas são consideradas valiosas, suas virtudes particulares são exaltadas e servem para complementar a ausência de características opostas nas demais. Assim, por exemplo, a afetividade do índio e a sensualidade do negro compensariam o racionalismo do colonizador, vindo a integrar-se nas peculiaridades que caracterizariam o mestiço brasileiro (ver Freyre, 1933). Esta complementaridade está na base do mito da "democracia racial": sabendo-se distintos, todos se consideram como partes igualmente constitutivas do povo brasileiro.

Em um segundo movimento, como uma expressão da dialética do pensamento mítico, a valorização da diversidade é substituída pela sua negação, — a apologia da mistura —, apresentada como a solução justa e pacífica para os conflitos raciais e as contradições sociais. O que só vem justificar a convivência com as hierarquias sociais e os preconceitos étnicos, permitindo inclusive a reprodução de uma modalidade simulada de racismo (o chamado "racismo à brasileira"), que pretende ser adaptado às formas de autorepresentação do brasileiro como "homem cordial" (ver Holanda, 1936). Ao apontar a convergência de elementos acaba por criar um patamar comum, que anula as diversidades culturais e abole temporariamente as assimetrias sociais, ressaltando ao contrário a mobilidade, a assimilação e a miscigenação, tomadas como substrato necessário para uma sociedade moderna e democrática.

A categoria censitária de "pardo" parece ser o canal por onde navega essa problemática, atendendo a uma clara intencionalidade social. Ao substituir os usos e costumes correntes na sociedade brasileira por uma categoria operacional – artificial, arbitrária e de aparência técnico-científica –, na realidade se está inviabilizando o censo como instrumento para uma análise sociológica mais fina e transformando-o em um dócil legitimador do discurso da mestiçagem. Como sustentáculo de um inquérito científico tal categoria revela-se improdutiva e enganadora, pois subsume de um modo indiferenciado – e não permite distingui-las depois – as categorias étnicas efetivamente utilizadas pela população brasileira em suas delimitações identitárias e no estabelecimento de estratégias e cálculos para as suas performances sociais.

A definição dos três grupos básicos — brancos, pretos e amarelos — ocorrida no censo de 1940 parece instituir outra problemática, fazendo alusão a migrações relativamente mais recentes (dos séculos XIX e XX, com as levas de colonos italianos, alemães, poloneses, espanhóis, japoneses, etc.) e permitindo não falar em "raça" (termo fortemente marcado no léxico político deste século, e identificado com ideologias conservadoras), mas sim em "cor" (um eufemismo que corresponderia a uma simples constatação empírica). Uma consideração mais atenta da lógica da investigação censitária, no entanto, logo irá indicar que esta continua caudatária da problemática da formação da nacionalidade, com as migrações e encontros que integram a fábula das três raças.

Primeiro, porque a relevância numérica dos "amarelos" é muito pequena (0,6%) e porque estes não ocupam um espaço diferenciado no mito de origem, o que os transforma em um componente secundário da estrutura básica do sistema classificatório.

Segundo, porque a elaboração pelos investigadores da categoria de "pardo" (indicando que "o entrevistado não se enquadrava satisfatoriamente em qualquer das outras categorias básicas, abrangendo também declarações outras, como caboclo, mulato, moreno, etc., ou mesmo se limitando ao lançamento do traço pelo recenseador" – ver texto de apresentação da metodologia do censo de 1940) não é "genérica" (ao contrário do que ali é dito), pois não envolve igualmente os três termos da estrutura básica. Trata-se, ao contrário, de uma categoria residual, internamente hierarquizada, em parte assimilacionista, em parte segregadora, que se institui somente a partir da mistura de dois termos –

os brancos e os negros – e de um termo ausente – os índios. Nesse sentido o índio, à diferença do negro, estaria excluído do melting pot³ nacional, expressando-se isso nos censos realizados no século XX.

Terceiro, porque a referência aos índios atuais sempre vem acompanhada de comentários sobre a complexidade de inseri-los na atividade de recenseamento devido ao fato de habitarem lugares remotos ou falarem outras línguas e terem outros costumes (ver as notas metodológicas do censo de 1940 e de todos os posteriores). É que tanto os recenseadores quanto seus elaboradores partilham de uma representação de senso comum sobre os índios como elementos exteriores à sociedade nacional, mantendo sempre suas características de primitividade e constituindo-se em um potencial de ameaça às instituições nacionais. Na parte final dessa comunicação procuraremos mostrar como essa representação está articulada com políticas governamentais, classificações sociais e padrões de dominação estabelecidos ainda nos primórdios da colonização portuguesa, resultando em um longo processo histórico que se estende até o presente.

Quarto, fora dessas situações de manifesta externalidade (que, quando lembradas, são ditas esparsas e minimizadas como de pequena repercussão nos dados globais), as menções aos índios — diferentemente dos brancos e negros, que constam na categorização atual — sempre sugerem fatos ou conexões apenas pretéritas. É o que sugere a referência e o uso de termos bem antigos (como "mamelucos" e "cafuzos", para indivíduos nascidos do intercasamento de índios, respectivamente, com brancos e negros), em vez de operar com as identidades sociais utilizadas no presente (como as de "índio", "indígena" ou outras de suas múltiplas designações locais (como "bugre", "brabo", "remanescente", "descendente", etc.). Nessa perspectiva a inclusão e contagem dos índios como "caboclos" nos censos do século passado e sua substituição por "pardos" neste século viria tão somente a confirmar os pressupostos quanto à sua desaparição e insignificância no presente.

A mistura como destino e fator de unidade nacional

Uma comparação entre os dados apresentados pelos censos de 1940, 1950, 1960 e 1980 no quesito "cor" indicaria que o contingente de "pretos" e de "brancos" passou por um processo de perda de sua importância relativa na população total brasileira. No caso dos "pretos" há uma acentuada tendência estacionária, pois em 1940 o volume era de 6 milhões de indivíduos, caindo ligeiramente em 1950 (5,6 milhões), recuperando-se em 1960 (6,1), registrando-se um aumento moderado (para 7 milhões) vinte anos depois. Em termos percentuais a participação dos "pretos" caiu de 14,6% na década de 40 para 11% e 8,7% nas décadas seguintes, chegando a 5,9% em 1980. A população "branca", por sua vez, apesar de ter mais que duplicado nesses quarenta anos, passando de 26,1 em 1940 para 64,5 milhões em 1980, também diminuiu a sua presença na população total de 63,5% para 54,2% nesse mesmo período.

Os dados gerais do Brasil apontam inversamente uma expressiva ampliação do contingente de "pardos" e recomendariam a máxima cautela em relação a essa categoria censitária. Assim, em 1940 os "pardos" correspondiam a 8,7 milhões de indivíduos, em 1950 a 13,7, em 1960 a 20,7 e em 1980 a 46,2 milhões. Em termos de participação na população brasileira isso equivaleria a 21,2% em 1940, 26,5% em 1950, 29,5% em 1960 e 38,9% em 1980. Em quarenta anos, portanto, a população de cor "parda" teria aumentado fortemente, enquanto sua participação na população total quase duplicou, aproximando-se dos dois quintos.

Se no Brasil a categoria de "pardo" parece não ter outra função do que a de servir como instrumento do discurso da mestiçagem e reunir evidências numéricas que reforcem as suposições ideológicas quanto à tendência ao "branqueamento" progressivo da população brasileira, no plano das análises regionais leva a confundir em um todo homogêneo fenômenos absolutamente distintos entre si. O registro de "pardo" na região Sul indica algo inteiramente

diferente do ponto de vista étnico e social do que aquilo que é assim caracterizado no Nordeste ou na Amazônia.

TABELA 1 - POPULAÇÃO POR COR NOS CENSOS DE 1940, 1950, 1960 E 1980

Cor	Censos							
	1940		1950		1960		1980	
	N ^{tt}	%	N ^{II}	%	Nº	%	Nº	%
BRANCOS	26.171.378	63,5	32.027.661	61,7	42.838.639	61,1	65.540,467	54.2
PRETOS	6,005,269	14,6	5,692,657	11,0	6,116,848	8,7	7.046.906	53
AMARELOS	242.320	81,5	392.082	11,7	482.648	0.7	672.251	10.0
PARDOS	3,744,365	21,2	13,786,742	26,6	20,706,431	29,3	46.233,531	300,9
SEM INFOR.	41.963	=	45.295	-	45,504	3	317.897	7.00
TOTAL	41.236.315		51,944,347		70.191,370		179,011,152	

Utilizando-se como referência o censo de 1940, percebe-se que a região que mantém um perfil mais próximo da distribuição nacional por grupos de cor é a Centro-Oeste, com 64,5% de "brancos", 14% de "pretos" e 20,8% de "pardos". Em regiões onde existiram no passado grandes plantations baseadas na mão-de-obra escrava, a população declarada como "preta" se aproxima de um quinto do total, como ocorre no Nordeste (19,4%) e no Leste (18,7%), enquanto os "brancos ultrapassam de pouco a metade (respectivamente 51,7% e 53,6%). Em tais casos, aqueles que resultam da mistura entre os dois grupos de cor – e também dos indígenas não mencionados – são os "pardos", que já representavam uma parcela de mais de um quarto do total, superior portanto ao contingente de pretos.

Existem contudo situações radicalmente distintas. Na região Sul, por exemplo, marcada pelo influxo de migrantes de origem européia, os "brancos" constituem 87% da população total, enquanto os "pardos" não passam de 4,5%, uma proporção inferior inclusive à dos "pretos", (6,7%). Ao contrário, na região Norte, os "pardos" já constituíam em 1940 o principal segmento da população (49,4%), enquanto os "brancos" se mantinham em 41,1% e os "pretos", em 9,1%. O censo de 1980 torna ainda mais radical a polaridade entre essas duas regiões, pois enquanto no Sul os "brancos" constituem 84% da população, na região Norte representam apenas 20%, sendo a esmagadora maioria (76,1%) classificada como "parda".

Além de demonstrar-se um instrumento tosco, que não permite isolar e dimensionar seus distintos componentes internos, a categoria censitária "pardo", justificada inicialmente como categoria residual, parece tender cada vez mais – em virtude de sua facilidade de registro e por possuir menores conotações estigmatizantes (racistas e segregacionistas) – a aumentar sua participação na população nacional. Em muitos estados os pardos já se constituem na parcela numericamente mais expressiva da população, anotandose elevadas taxas de crescimento. Apenas para ilustrar com alguns casos, no Rio Grande do Norte, em 1940, os "pardos" representavam 43% da população total, passando em 1980 a ser a categoria dominante, com 56,7%; no mesmo período, na Bahia, os pardos passavam de metade (ou 51%) a dois terços (66,2%) do total; e no Amazonas esta cifra vem igualmente se expandindo rapidamente, no ano de 1980 ultrapassando os três quartos da população total.

A exceção fica por conta da região Sul que, pela vasta predominância de brancos e por ser extensamente povoada, funciona como um freio para os índices nacionais. Mesmo nesta região há um sensível aumento da categoria de "pardos", que em 1940 era de 4,5%, inferior à de "pretos", e em 1980 chegou a 12%, correspondendo então a quase três vezes aquela última.

Dada a grande heterogeneidade interna da categoria censitária "pardo", não é possível explicar tais variações exclusivamente pela análise estatística, sendo necessário recorrer a fatos e argumentos de natureza histórica. O que se registra em cada região como "pardo" tem uma origem histórica e uma realidade étnica absolutamente distinta e singular. No Norte, para onde não existiu significativa transferência de escravos negros nem convergiram extensos fluxos de imigrantes, a categoria "pardo" evoca predominante e necessariamente a ascendência ou a identidade indígena.

O índio não é um mestiço

A categoria "pardo" é um indicador genérico para a mistura entre diferentes grupos de cor. Este não é em absoluto o significado da condição de indígena, que remete a um status jurídico diferenciado e não a uma situação de pretensa homogeneidade interna e distintividade externa quanto à cor. Ao declarar-se como "índio" ou "indígena" o recenseado não está pretendendo inserir-se em uma classificação quanto à cor, mas dizer da especificidade de seus direitos e de sua relação com o Estado. Por manter uma forma de organização social e tradições culturais que considera serem provenientes de populações pré-colombianas, ele se auto-identifica como "indígena" e reivindica um tratamento diferenciado do Estado quanto às suas demandas por terra e assistência (ver Oliveira, 1994).

Os índios não têm homogeneidade cromática nem possuem traços físicos que possam singularizá-los perante outros segmentos da população. Existem sociedades indígenas que poderiam facilmente ser classificadas como "negras" ou que, inversamente, mais se aproximam dos padrões "brancos" do que os seus vizinhos mestiços regionais. Ademais, dentro de cada sociedade indígena, e mesmo de cada aldeia, a variabilidade registrada nos indivíduos quanto a componentes raciais é muito grande. Em definitivo a condição de "índio" nada tem a ver com pressupostos quanto à unidade racial ou de cor.

A categoria censitária de "pardo" pretende exatamente indicar – para possibilitar a sua mensuração – a situação de mistura entre os diferentes grupos de cor. Se o seu objetivo primordial é apontar a existência da mistura – ou seja, de um entrecruzamento entre diferentes categorias –, é possível compreender a razão da não contabilização em separado das diferentes modalidades de mestiços. É que nessa perspectiva não seria relevante distinguir entre mulatos, caboclos ou cafuzos, pois todas essas categorias denotam igualmente a mistura. Que elas constem do manual de orientação ao entrevistador é uma cautela necessária, uma vez que o qualificativo de "pardo" não é de uso corrente (e daí as discussões quanto à conveniência de vir a substituí-lo por outro de utilização mais corriqueira e mais passível de uma auto-atribuição, como alguns argumentam com o qualificativo de "moreno").

Como já demonstramos acima, nada de similar ocorre com a auto-atribuição de "índio". Por tratar-se de um status jurídico, não há meio termo possível: ou a pessoa se enquadra nele ou não se enquadra (ainda que possa optar por acionar ou não a sua identidade – étnica e política – ou ainda que a atualize em alguns contextos e em outros não. A ambigüidade pode decorrer da sua utilização, mas não é constitutiva da categoria. Trata-se de uma auto-atribuição categórica, sendo para isso inteiramente irrelevante se a sua mais cômoda classificação individual por cor for nos grupos básicos. Para ter um desejável rigor conceitual a classificação censitária quanto à cor precisaria necessariamente considerar o "índio" como uma categoria distinta, e não como uma das múltiplas concretizações possíveis da categoria "pardo".

Os índios como objeto dos censos nacionais

Passando à consideração de dados específicos sobre a população indígena, cabe focalizar inicialmente os dois primeiros censos nacionais (1872 e 1890). Antes de tudo há que observar que em ambos existem quatro categorias, ali chamadas de "raças": "brancos", "pretos", "pardos" e "caboclos". Não existe uma conceituação explícita dessas categorias, que, no entanto, no censo de 1890 são traduzidas para o idioma francês. Os "pardos" são caracterizados como mestiços (métis), enquanto os "caboclos" seriam os indígenas (indiens).

O censo de 1872 procede também a uma divisão geral da população em "livres" e "escravos". Assim, os "pretos" (e também os "pardos") se dividem em "livres" e "escravos", enquanto os "brancos" e os "caboclos" são sempre caracterizados como "livres", o que reforça a impressão de que com a categoria "caboclo" o censo está se referindo aos índios, cuja escravização já fora proibida inclusive em atos da antiga legislação colonial.

Tabela 2 – População por raça nas provincias do Amazonas e do Rio de Janeiro segundo o censo de 1872

	AMAZONA	s	RIO DE JANEI	RO
Raça	N ⁰	%	Nº	%
BRANCOS	11.211	195	363.275	38,7
PRETOS	1,943	3,4	279.523	34,6
PARDOS	7.625*	15.2	201.074	25.7
CABOCLOS	36.828	63,9	7.852	1,0
TOTAL	57.630		712.724	

Comparando a distribuição da população por "raças" em dois estados com perfis econômicos e étnicos radicalmente contrastantes pode-se verificar que o censo de 1872 fala efetivamente de indígenas. A Província do Rio de Janeiro é uma das mais populosas, com 782.724 habitantes, compreendendo quase 8% da população do País, constituindo-se também em centro político-administrativo e econômico. Nessa data ainda apresenta um contingente de quase

300 mil escravos, o que corresponde a 37,4% de sua população. Com relação à "raça", os que aí residem apresentam uma maioria de "brancos" (38,7%), seguida pelos "pretos" (34,6%) e pelos "pardos" (25,7%), enquanto é bastante rarefeita a presença dos "caboclos" (apenas 1%). Já a Província do Amazonas apresenta pequena população (57.610), das menores do País (0,6%), predominando amplamente em sua composição os "caboclos" (63,9%), seguidos bem de longe pelos "brancos" (19,5%) e pelos "pardos" (13,2%), com uma ínfima participação de "pretos" (3,4%).

Tabela 3 – População total do Brasil por provincias e presença de caboclos (indígenas) no censo de 1872

Provincias	POPULAÇÃO TOTAL	CABOCLOS	96
AMAZONAS	57.610	36.828	63,9
Pará	275.237	44.589	16,2
Maranhão	359.040	10.943	3
Piauf	202.222	13.453	6,6
Ceará	721.686	52.837	7,3
R. G. DO NORTE	239.979	11.039	4,7
Paraíba	376.226	9.567	2,5
PERNAMBUCO	841.539	11.805	1,4
ALAGOAS	348.009	6.364	1,8
SERGIPE	176.243	3.087	1,7
Bahra	1.379.616	49.882	3,6
ESPÍRITO SANTO	82.137	5.529	6,7
MUNIC, NEUTRO (D.F.)	274.972	923	0,3
Rio de Janeiro	782.724	7.852	1
SÃO PAULO	837.654	39.465	4,7
Paraná	126,722	9.087	7,1
S, CATARINA	159.802	2,892	1,8
R. G. DO SUL	434.813	25.717	5,5
MINAS GERAIS	2.039.735	32.322	1,5
Gotás	160.395	4.250	2,0
Mato Grosso	60.417	8.524	14,1
TOTAL	9.930.478	386.955	3,8

Na tabela 3 está registrada a presença indígena em cada província do Império, sendo indicados os números absolutos e sua proporção relativa à população total de cada uma dessas unidades administrativas.

Embora esta relação possa surpreender, existem seis províncias cujo contingente indígena é expressivo, ultrapassando a casa dos 30 mil: são Bahia, Ceará, Pará, São Paulo, Amazonas e Minas Gerais. Em termos de participação indígena na população total, destacam-se Mato Grosso e Pará (onde os "caboclos" correspondem a quase metade dos "brancos"), seguidos pelo Piauí (aproximadamente um terço) e o Espírito Santo (aproximadamente um quarto). Cabe notar que em algumas destas unidades — como o Piauí, o Ceará e o Espírito Santo —, nas décadas posteriores, os índios foram dados como "extintos" e sua presença foi até muito recentemente ignorada e recusada.

TABELA 4 - POPULAÇÃO POR RAÇA NOS CENSOS DE 1872 E 1890

D	1872		1890		
Raça	N^u	%	N_0	%	
BRANCOS	3.787,289	38,1	5.538.839	413	
PRETOS	1.954,452	19.7	2.097,426	15,4	
PARDOS	3.801.792	38,3	4.638.545	343	
CABOCLOS	386.955	3,9	1.293.796	9,6	
TOTAL.	9,930,478		13.591.606		

Na tabela 4 procedemos a uma comparação entre os censos de 1872 e 1890, que fornece os números absolutos e os percentuais de participação de cada categoria censitária na população total recenseada.

No censo de 1872 a população brasileira se aproxima de 10 milhões, havendo um relativo equilíbrio entre os "pardos" (que

constituem 38,3%) e os "brancos" (38,1%), os "pretos" correspondendo aproximadamente à metade de cada um destes contingentes (19,7%). Embora em termos percentuais a presença dos "caboclos" seja pequena (3,9%), cabe notar que ainda assim os indígenas representam um contingente apreciável (386 mil), que, no entanto, passou quase inteiramente desapercebido aos historiadores e à maioria dos intelectuais da época.

No censo de 1890 a população brasileira ultrapassa os 13,5 milhões, delineando-se o predomínio dos "brancos" (40,8%), seguidos de perto pelos "pardos" (34,2%), vindo os "pretos" bem distanciados, com menos da metade dos "pardos" (15,4%). Quanto aos "caboclos" o recenseamento chegou a um número bem elevado (quase 1,3 milhão), correspondendo a 9,6% da população total do País.

Em uma comparação entre estes dois censos percebe-se que, em quase duas décadas, o aumento demográfico da população total foi de 3,6 milhões. Em termos absolutos, todas as categorias recenseadas apresentaram crescimento: "brancos" (1,7 milhão), "caboclos" (cerca de 900 mil), "pardos" (770 mil) e "pretos" (143 mil). A participação de "pretos" e "pardos" na população total declinou respectivamente em 3,3% e em 4,1%, enquanto os "brancos" subiram 2,7% e os "caboclos", 5,7%.

Além de um natural crescimento vegetativo, é possível entender o grande aumento do contingente de "brancos" em função do afluxo de imigrantes europeus nesse período. As leis antiescravidão e a Proclamação da República de certo explicam o pequeno aumento da categoria censitária "pretos", inferior inclusive às taxas previsíveis de crescimento vegetativo.

O paradoxo fica no entanto por conta de "pardos" e "caboclos": com a libertação dos escravos não seria razoável esperar que aumentassem os intercasamentos de negros com "brancos" e mesmo "pardos", disso resultando um aumento no volume de "pardos"? Os dados acima permitem levantar a hipótese de que, ao contrário, as uniões (exógenas) de ex-escravos com integrantes da categoria "pretos" seriam realizadas preferencialmente com os índios, os mestiços daí resultantes sendo igualmente classificados como "caboclos". O que remeteria a uma mudança nos critérios de definição da categoria "caboclo", passando a incluir não só os indígenas, mas também os seus descendentes por linha paterna ou materna, em uniões com ex-escravos, fossem estes "pretos" ou "pardos". Isto permitiria explicar em parte o grande aumento de "caboclos" no censo de 1890. Posteriormente, no censo de 1940, todos os mestiços (inclusive os próprios índios) foram contabilizados como "pardos".

Os censos de 1940 e 1950 lançam mão de uma outra coleta que pode nos permitir uma aproximação do contingente de indígenas existente no País nesse período. Trata-se da variável "pessoas que no lar falam outra língua além do português". Entre alternativas de línguas estrangeiras (européias, asiáticas e outras) passou a existir um item para os que falassem "guarani ou qualquer outra língua aborígene". Esta última foi a situação de 3,5% dos recenseados que declararam não falar o português dentro de sua própria casa, correspondendo então a um inequívoco contingente de 58.027 indígenas. No censo de 1950 este número se reduziu para 46.208, não sendo mais coletado nos censos posteriores.

Isso explica porque a intenção que justificou a inclusão desse quesito era a preocupação com a presença de 1,6 milhão de pessoas (o que representava 3,9% da população total do País) e a possibilidade de formação de "quistos étnicos", especialmente de alemães e japoneses no Sul do Brasil. Mais de 1,3 milhão falava línguas européias, enquanto 200 mil falavam línguas asiáticas. No censo seguinte (1950) o número total de não falantes de português no lar decresceu, não ultrapassando 1,3 milhão de pessoas (o que corresponderia ainda assim a 2,5% da população total do País).

A utilização do critério lingüístico pode constituir uma primeira aproximação à população indígena, embora não deva ser tomada com exclusividade sob pena de sub-representá-la. Assim, existem muitas sociedades indígenas que abandonaram o uso da língua própria, ou que só a utilizam em ocasiões rituais. Ademais, dada a alta carga de estereótipos negativos atribuídos aos índios pelos segmentos populacionais que com eles convivem, é comum o fenômeno de ocultamento da identidade indígena — o que seguramente poderá limitar os resultados da investigação, especialmente quando se considera que freqüentemente o recenseador é uma pessoa da própria região.

Por fim, há que se notar que os recenseadores sempre se limitam aos índios integrados e de fácil acesso (o que é que considerem como tal). Assim, nos comentários introdutórios ao quesito língua no censo de 1940, pode-se ler: "A apuração evidencia a existência de núcleos aborígenes que, embora em contato com os civilizados, conservam o uso da língua nativa".

Apesar das limitações do critério lingüístico, que normalmente subdimensiona a população indígena, é de lastimar que tal quesito tenha sido retirado dos censos nacionais consecutivos.

Dados demográficos em uma perspectiva histórica

Pensados segundo os interesses do Estado e dos grupos sociais que participaram ativamente da expansão e consolidação da ordem colonial e do processo de construção nacional, os índios brasileiros foram sempre classificados de acordo com seu grau de integração ou conflito.

Assim ocorreu no passado mais remoto, ainda no primeiro século da conquista, quando os portugueses classificavam as "nações indígenas" (na expressão da época) nas categorias polarizadas de "índios bravos" e "índios mansos" (estes considerados como "vassalos d'El Rey", com direito à proteção e com obrigações regulares). A distinção entre os povos de língua tupi e os demais (chamados genericamente de "tapuias") não procedia de um esmero etnográfico dos jesuítas, mas se sobrepunha à clivagem mais decisiva entre índios que se aliaram aos portugueses e aqueles que os combatiam (e que se supunha, serem, por sua vez, aliados dos franceses, holandeses ou espanhóis).

Nas iniciativas oficiais de registro e controle da população, mantém-se como uma constante a forma dupla de classificar os índios segundo sua relação com o Estado, seja como população efetivamente exterior à realidade do País, seja como integrantes do contingente de moradores e cidadãos.

Serve como exemplo do primeiro tipo o levantamento das paróquias e freguesias, realizado pelo Conselheiro Veloso de Oliveira, em 1817/1818, atendendo à solicitação da Assembléia Provincial quando da elevação da Colônia à condição de Reino Unido a Portugal e Algarves. Nessa ocasião se estimou a existência de 800 mil "índios não domesticados" para uma população total de 3,6 milhões de pessoas, o que representava mais de 20% dos moradores do território nacional, af incluídos os findios considerados integrados.

Para contextualizar melhor os procedimentos e as conclusões deste inquérito, convém não esquecer que a esta parcela da população do País – que era no entanto qualificada de forma exterior – fora aplicada, ainda há poucos anos, a figura jurídica da "guerra justa", que permitia a destruição de aldeias, o escravizamento dos sediciosos e a distribuição de suas terras e riquezas. Como se vê, as estatísticas sociais não podem ser desvinculadas de políticas de governo e de representações sociais!

No período do Brasil Império o mecanismo das "guerras justas" foi abandonado, a atenção das elites voltando-se para as revoltas provinciais e republicanas, sendo depois carreada para os debates sobre a escravidão e a migração européia. A forma de tratamento dos índios, vista como a mais adequada, passou a ser a catequese e civilização, promovida por ordens missionárias e pelo clero regular, em cooperação com o Estado e os interesses privados. A política indigenista não conflitava com a expansão das fronteiras econômicas, nem mesmo se distinguia das práticas moleculares pelas quais se produzia a integração e a unidade nacionais em meio à reprodução das assimetrias e das hierarquias sociais.

Neste quadro, o primeiro censo nacional, ocorrido em 1872, considerava os índios como parte da população "livre" (separada

portanto dos negros escravos), mas distinta também dos "brancos" (pois eram classificados como "caboclos" por sua origem indígena). Um contingente de mais de 380 mil pessoas, representando cerca de 4% da população do País, foi situado nessa categoria.

Os termos da oposição "índios bravos" x "vassalos d'El Rey" foram ressemantizados, a atenção do Estado foi dirigida para estes últimos, distinguidos dos demais cidadãos brasileiros apenas por sua origem (mestiços ou ex-índios) e não por seus direitos e obrigações. Algumas das províncias (Ceará, Piauí e Espírito Santo) que registraram contingentes significativos de índios estavam, justamente neste período, declarando extintos os aldeamentos e iriam, até muito recentemente (década de 1980), considerar-se "estados sem índios". Dos "índios bravos" não se fala, permanecem apenas como um perigo latente, seja por já estar resolvido (se remetido exclusivamente ao passado), seja minimizado pela inexistência de conflitos diretos de maior monta.

Com o advento da República os padrões de intervenção do Estado quanto à população indígena começaram a modificar-se. Isto pouco se faz sentir no censo de 1890, que conservou as mesmas categorias do anterior, mas de certo modo se refletiu nos números apresentados. Houve um forte aumento (não explicado satisfatoriamente) do contingente de "caboclos", que passou a representar 9,6% da população brasileira. A cifra de 1,3 milhão de indígenas incorporou-se ao discurso indigenista oficial, nas duas primeiras décadas do século, Rondon fazendo estimativas da ordem de 1,5 milhão (Sampaio, 1922), certamente na expectativa de sensibilizar o Estado para custear os trabalhos de pacificação realizados pela Comissão de Linhas Telegráficas e depois pelo SPI.

O projeto político dos intelectuais e militares positivistas estava calcado na intervenção racional e modernizadora do Estado, chamando a si tarefas que este anteriormente distribuía às elites locais e ao clero. Assim ocorreu com a questão indígena, que ganhou destaque com a expansão das ferrovias e das comunicações, bem como por conflitos registrados com colonos europeus, vindo dessa forma justificar a manutenção de uma estrutura governamental específica (o SPI).

No plano mais direto das confrontações verbais, Rondon contrapunha-se ao esquema de catequese e civilização dos índios, colocado em prática pelos missionários no século XIX, criticando a imposição de doutrinas religiosas que estavam além de seu estágio evolutivo. Mas havia também uma avaliação de que esta ação seria ineficaz, se não na totalidade dos casos (isto é, para os "caboclos" e "índios domesticados"), pelo menos para os índios que se conservavam arredios e representavam uma ameaça aos avanços da civilização. Para estes a atuação tutelar mantém uma diretiva segregacionista que, paradoxalmente, não deixa de evocar semelhanças com a ação separatista das ordens missionárias (especialmente dos jesuítas), inspirando também práticas paternalistas e autoritárias.

Para melhor compreender a proposta rondoniana de "proteção fraternal ao silvícola" é necessário compará-la com outras políticas governamentais aplicadas a populações nativas que se contrapunham ao processo de expansão do Estado Nacional, distinguindose radicalmente da "guerra justa", bem como de modalidades disfarçadas de extermínio dos indígenas através de ações empreendidas por particulares. Os positivistas reelaboraram a polaridade entre "índio amigo" e "índio inimigo" (que, no fundo, é a dicotomia entre o índio "bom" e o "mau", com o primeiro podendo-se concluir alianças, com o segundo justificando-se a guerra), situando todos os índios em uma só seqüência evolutiva, sua adesão ou resistência sendo resultado da forma de intervenção do homem branco (e não de uma natureza perversa de alguns índios). Com isso ilegitimava-se qualquer argumento que pretendesse justificar o extermínio.

Mas os indígenas aos quais se aplicaram as técnicas de "pacificação" propaladas por Rondon não eram de maneira alguma os "índios mansos", e sim aqueles que retinham o controle direto de parcelas significativas do território nacional e que resistiam às determinações do governo. Ou seja, estavam situados na mesma categoria daqueles que, no passado, foram objeto das "guerras justas" e que agora, por razões humanitárias, não deveriam ser exterminados pela força das armas, mas sim transformados em uma população diretamente controlada pelo Estado através do estabelecimento de um mecanismo tutelar.

O Estado Republicano criou uma estrutura específica para lidar com os índios, entregou a sua gestão a militares e estabeleceu como padrão de competência para tais atividades a experiência de Rondon e seus colaboradores mais diretos. Todos os assuntos relativos a índios e quaisquer providências administrativas conexas passaram a ser direta e exclusivamente remetidos ao órgão indigenista. Nesse quadro o registro e controle da população indígena seriam tarefas precípuas do SPI.

Os censos nacionais passaram a refletir essa nova postura, deixando de contabilizar os índios através de uma categoria em separado. Nos censos de 1900 e 1920 predominou uma orientação universalista, que argumentava que negros e índios eram igualmente cidadãos brasileiros e que seria juridicamente irrelevante e socialmente discriminatório distingui-los dos demais. Em conseqüência foram retirados da pesquisa todos os quesitos relativos à "raça", a categoria "caboclo", entre outras, sendo temporariamente deixada no ostracismo.

O censo de 1940 voltou a operar com classificações relativas à raça e/ou etnia, mas conceituadas de modo disfarçado e eufemístico através das categorias de "cor". Os "caboclos" passaram a ser classificados dentro da categoria mais geral de "pardos", que anteriormente se aplicava aos mestiços de brancos e negros, mas que daí por diante passou a designar todas as modalidades de mestiços. Os índios passaram a ser pensados como uma parte constitutiva da população brasileira, mera subdivisão dos mestiços, cuja peculiaridade reside na dificuldade de acesso aos informantes, alcançados pelos entrevistadores apenas através das unidades assistenciais do SPI. Merece registro a identificação feita pelo censo, refletindo uma visão bastante difundida na época, estabelecendo uma igualdade entre a condição de índio e a de tutelado pelo SPI, deixando como implícitas duas outras situações — a de índios isolados, que não podem ser contabilizados na população nacional enquanto não forem objeto de ação do SPI, e os já integrados, que não recebem assistência especial e que foram recenseados como qualquer brasileiro⁵.

Uma pergunta inserida no censo de 1940 por razão inteiramente diversa permitiu que se dispusesse naquele momento de uma avaliação relativamente fidedigna da presença indígena no País. O número de pessoas que declararam falar dentro do lar uma língua indígena foi de 58 mil em 1940 e de 46 mil em 1950. Considerando-se que muitos índios (inclusive alguns tutelados pelo SPI) já haviam perdido o uso da língua própria, verifica-se uma relativa concordância com os dados apresentados por Darcy Ribeiro, que, baseado nos relatórios do SPI, em 1957, estimava que a população indígena do País deveria ser de 68 a 99 mil pessoas.

Tal cifra promoveu uma revisão drástica da estimativa divulgada pelo SPI ainda na década de 20 (1,5 milhão), implicando por sua vez uma nova estratégia em relação ao Estado e à opinião pública, bem como uma relação diversa com os interesses privados. Para isso Darcy Ribeiro atualizou e reelaborou os princípios rondonianos, formulando uma doutrina indigenista que se baseava em três afirmativas inter-relacionadas: a) devido a epidemias e massacres os índios que ainda existem no Brasil são muito poucos; b) os interesses privados e a ação missionária só contribuíram para a desaculturação e para o aculturamento dos indígenas; c) é uma obrigação moral do Estado garantir aos sobreviventes desse processo não só condições dignas de existência, mas assegurar-lhes a possibilidade de viver segundo seus próprios cânones culturais.

Em conformidade com tais diretivas, as estatísticas sobre a população indígena pouco variaram dos anos 50 até os anos 80, permanecendo sempre os índios na casa de 0,2% da população brasileira. Nas iniciativas de defesa dos índios a ênfase principal era sempre colocada nas pressões para uma intervenção direta do Estado de forma protetora e assistencial. O pequeno número de índios funcionava também como um recurso retórico para sinalizar que a ação puramente humanitária do Estado não afrontaria poderosos interesses econômicos ou políticos.

Ao final dos anos 50, com a criação do Parque Indígena do Xingu, delineou-se um novo padrão de reconhecimento de direitos territoriais indígenas, fundamentado na relação entre uma cultura e um dado nicho ecológico, de modo que se assegurasse àqueles índios condições adequadas para sua reprodução física e cultural. Cabe ao novo órgão indigenista — a FUNAI — dar continuidade a este processo demarcatório, produzindo um extenso elenco de estudos e propostas de delimitação de áreas, que permaneceram por muitos anos aguardando a aprovação dos escalões superiores do governo.

É que – à diferença do que argumentava Darcy Ribeiro – o Estado não é um tertius entre os índios e os interesses privados, mas participa muitas vezes diretamente dos empreendimentos colonizadores que afetam as terras indígenas (ver Oliveira, 1983). Também os interesses privados que colidem com os dos índios não são de forma alguma de pequena significação econômica e política, o que permite explicar em termos sociológicos a paralisia, a ineficácia e a até mesmo a conivência do órgão indigenista. Por outro lado, as terras indígenas abrangem atualmente cerca de 18% do território da Amazônia Legal e apresentam importantes interfaces com outras políticas públicas que intervêm no destino daquela região do País.

Com o processo de redemocratização ocorrido nos anos 80, abriram-se novos espaços para o debate sobre a questão indígena. As organizações não-governamentais (incluindo muitos antropólogos, missionários e juristas), os movimentos indígenas e os organismos internacionais articularam-se em campanhas pela demarcação das terras indígenas e mobilizaram a simpatia da opinião pública nacional e internacional. Em 1988 foi promulgada a nova Constituição Federal, que dedica um capítulo aos índios, reconhecendo os seus direitos à terra, ao uso da língua e à gestão de seus assuntos internos de acordo com a sua própria cultura. As organizações indígenas tiveram sua existência jurídica reconhecida e reduziu-se o espaço político ocupado pelo indigenismo tutelar.

Tais transformações ajudam a entender porque os técnicos responsáveis pelo censo nacional de 1991 resolveram abrir um espaço para que, nas respostas ao quesito "cor", o entrevistado possa declarar-se como "indígena", sendo tais dados computados separadamente daqueles dos "pardos". Ainda que tais dados estejam em elaboração pelo IBGE, esse é um fato bastante promissor, que deverá por sua vez atuar como propulsor de novas pesquisas sobre o índio e de novas esferas de reconhecimento de sua presença no Brasil contemporâneo.

Um conjunto de fatos recentes vem demonstrando que os índios não podem mais ser pensados como participantes transitórios da nação brasileira, seja como referidos exclusivamente ao passado, seja como um segmento da população considerado em vias de extinção (ver Oliveira, 1995). Verifica-se um acentuado crescimento demográfico para a população indígena como um todo (agora estimada em cerca de 325 mil) e na ampliação do número de etnias que já atingiram um porte médio (mais de 2 mil integrantes). Além disso, em várias partes do País tem ocorrido um processo de emergência étnica, pelo qual populações que anteriormente camuflavam sua identidade indígena hoje a colocam no centro de um processo de reorganização social e de reelaboração cultural (ver Oliveira, 1994). Um importante debate teórico e político é proposto pela mobilização étnica dos índios de regiões de colonização bem antiga (como o Nordeste e o Leste), sempre consideradas como objeto secundário de interesse pelos antropólogos e pela vertente hegemônica (o rondonismo e sua versão dos anos 50) da política indigenista brasileira.

Verifica-se uma presença constante — e cada vez mais competente e legitimada — das lideranças e organizações indígenas (sejam estas de índios emergentes ou não) nos debates sobre as políticas públicas e as alternativas de desenvolvimento regional. A preocupação hoje dominante em muitos setores da opinião pública é quanto à "autenticidade" dos que se autodeclaram índios, voltando a ser acionados os estereótipos da "primitividade" e lhes sendo cobrada a posse de um patrimônio cultural marcadamente distinto.

O desafio de hoje, para os estudiosos da questão indígena, é evitar que as representações dominantes sobre o índio – geradas ainda no quadro colonial e, após a Independência, ressemantizadas no plano legal e no discurso cotidiano – funcionem como uma camisa de força para as novas realidades criadas pelas demandas e mobilizações indígenas e por um quadro institucional bastante ampliado e diversificado.

Notas

- Para uma crítica mais desenvolvida destas posturas nos estudos etnológicos, ver Oliveira, 1998.
- Ver Silva, 1994, para uma exemplificação bastante esquemática desta perspectiva quanto aos estudos demográficos.
- 3 Para uma exposição dessa ideologia, ver Glazer e Moyniham. Para uma comparação Brasil e Estados Unidos, buscar referência nos brasilianistas Skidmore e Degler, em que essa exclusão do índio se torna flagrante.
- 4 O que afinal ocorreu no censo de 1991, cujos dados ainda não estavam acessíveis quando da elaboração deste trabalho.
- O critério de classificação com que opera o Estatuto do Índio (Lei 6.001, datada de 1973) recupera distinções infusas nas práticas administrativas do extinto SPI e vai dispor as "comunidades indígenas" segundo o seu grau de integração à "comunhão nacional". Por essa concepção os índios são localizados em uma escala evolutiva, distinguidos conforme o tipo e a intensidade de contatos mantidos com a sociedade nacional em "isolados", "em contato intermitente", "em contato permanente" e "integrados". Reelabora portanto a dicotomia entre "índios bravos" e

"Indios mansos", mantendo uma clara continuidade com as representações da política colonial portuguesa.

Referências bibliográficas

- CARNEIRO, Carlos. População. In: Dicionário histórico, geográfico e emográfico brasileiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 1, 1922. p. 239-248.
- COSTA, Tereza Cristina de Araújo. O princípio classificatório cor, sua complexidade e implicações para um estudo censitário. Revista Brasileira de Geografia, n. 36, v. 3, p. 91-103, 1974.
- GARCIA, Rodolfo. Etnografia indígena. In: Dicionário histórico, geográfico e etnográfico brasileiro. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, v. 1, 1922. p. 249-277.
- HASENBALG, Carlos. Discriminação e desigualdades raciais no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- HARRIS, Marvin. Referential ambiguity in the calculus of Brazilian racial identity. Southwestern Journal of Anthropology, n. 26, v. 1, p. 52, 1970.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. Rio de Janeiro: José Olympio, 1970.
- Lette, Jurandyr C. Ferrari. População e terras indígenas nas estatísticas oficiais no Brasil: elementos para um projeto de pesquisa, Rio de Janeiro: Museu Nacional/PETI/UFRJ. 1994. (Mimeo.)
- Lima, Antônio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz. Petrópolis; Vozes/ ANPOCS, 1994
- Матта, Roberto Da. Relativizando: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Vozes, 1981.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Terras indígenas no Brasil: uma abordagem sociológica. América Indígena, v. XCIII, n. 3. México: [s.n.], 1983.
- Las estadísticas sobre tierras indígenas en Brasil: una evaluación crítica. In: Estudios Sociodemograficos de Pueblos Indígenas. Santiago do Chile: CELADE, 1994. p. 523-537.
- Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: A perícia antropológica em proces-

- sos judiciais, meio ambiente e perspectivas de transformação. Rio de Inneiro: FBDS, 1995. p. 11-138. (Mimeo.)
- Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana, n. 4, v. 1, p. 43. ABA E CPI/SP - Rio de Janeiro, 1998.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de; FARIA, Luís de Castro. O contacto interétnico e o estudo de populações. In: A sociologia do Brasil indígena. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.
- PEYSER, Alexia; CHACKIII., Juan. La poblacion indígena en los censos de America Latina. In: Estudios sociodemograficos de pueblos indígenas. Santiago do Chile: CELADE, 1994. p. 27-48.
- Rmesso, Darcy. Culturas e línguas indígenas no Brasil. Educação e Ciências Sociais, n. 6. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais/ CBPE, 1957.
- Os índios e a civilização. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1970.
- RICARDO, Carlos Alberto. Os índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: Silva, Aracy Lopes da; Gaursoni, Donizetti (org.). A temática indígena na escola. MEC/UNESCO/MARI, 1995.
- Silva, Márcio Ferreira da. A demografia e os povos indígenas no Brasil. Revista Brasileira de Estudos de População, n. 11, v. 2, p. 261-264, 1994.
- Silva, Nelson do Valle; Hasennalo, Carlos. Relações raciais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Rio Fundo Editora, 1993.
- TAYLOR, Anne-Christine. L'americanisme tropical: une frontière fossile de l'ethnologie. In: Rupp-Eisenberg, B. (org.). Histoires de l'anthropologie: XVI-XIX siècles. Paris: Klinksieck. 1984.

PARTE III Indigenismo, pluralismo e o papel do antropólogo

A população ameríndia: terra, meio ambiente e perspectivas de transformação

Ao procurar descrever e analisar a população indígena da Amazônia Legal, a primeira preocupação deve ser a de como lidar com a enorme diversidade sociocultural registrada em seus múltiplos segmentos. O classificativo genérico de índio ou indígena através de uma mesma relação política (a tutela protetiva e orfanológica), estabelecida com o Estado brasileiro, uniformiza para efeitos legais e administrativos coletividades que são portadoras de tradições culturais tão radicalmente diferentes entre si (e de nós) quanto o universo greco-romano e a civilização árabe ou chinesa.

O aspecto lingüístico pode nos ajudar a dimensionar melhor a heterogeneidade desta população. Existem na Amazônia, atualmente, cerca de 150 línguas indígenas específicas (e não dialetos!) que estão reunidas em dois grandes troncos lingüísticos (tupi e macro-gê), aos quais se filiam mais da metade dessas línguas (congregadas em 40 famílias), havendo ainda 12 famílias lingüísticas distintas e nove línguas isoladas.

Para abranger a multiplicidade de orientações valorativas e formas organizacionais encontradas dentro desta população, os antropólogos freqüentemente conceituam suas unidades componentes como "sistemas sociais" ou "sociedades", termo que no jargão técnico das ciências sociais se aplica a qualquer conjunto de papéis sociais e símbolos que se articulam em um sistema relativamente coeso e internamente equilibrado. Falar em "sociedades indígenas" (e não apenas em "índios"), então, é uma maneira de equipar-se conceitualmente para trabalhar com o fenômeno da diversidade cultural existente dentro da população ameríndia de nosso país, não implicando qualquer suposição de isolamento social ou territorial, nem mantendo qualquer conexão com os atributos de soberania e autodeterminação que o direito internacional estabelece para as coletividades caracterizadas como "povos".

Das 206 sociedades indígenas que existem no Brasil, 162 estão localizadas na Amazônia. Existem informações populacionais relativas a 136 dessas sociedades, configurando um universo de 150.326 mil índios. Acerca das outras 26 sociedades indígenas também aí situadas, os dados são bastante fragmentários, sendo possível, no entanto, fazer uma estimativa de que 160 mil índios vivem na Região Amazônica (o que corresponde a aproximadamente 60% do total dos índios brasileiros, segundo a estimativa usual de 270 mil índios).

As menores sociedades indígenas compõem uma faixa populacional que abrange 49 casos, correspondendo a mais de um terço do número total das coletividades ameríndias. Trata-se de unidades sociais em escala bastante pequena, possuindo menos de 200 membros e apontando para um tipo de sociabilidade como a de pequenos bandos e/ou de uma única aldeia.

A maior parte das sociedades indígenas – 70 em 136 – tem porte médio, possuindo entre 200 e 2 mil membros. Em termos de participação no total da população indígena ocupam um lugar relativamente destacado, abrigando cerca de 42 mil índios, o que corresponde a quase 28% do contingente indígena da Amazônia. Isto contrasta com o pequeno peso demográfico das sociedades em pequena escala, que montam a pouco mais de 5 mil índios, correspondendo a somente 3,42% do total.

Pensando na participação da população indígena total, a faixa de maior importância é a das sociedades indígenas com mais de 2 mil membros, que abrange quase 70% deste universo. Dentro dessa faixa caberia ainda distinguir entre duas situações: a das sociedades indígenas que ficam entre os 2 mil e os 10 mil habitantes e a das macroetnias (isto é, daquelas com mais de 10 mil membros). A primeira constitui-se na faixa demográfica mais populosa, que soma mais de 65 mil índios, correspondendo a 43,28% do total. No segundo caso, existem apenas duas sociedades – a dos macuxi, de Roraima, e a dos ticuna, do Amazonas –, que possuem de 15 mil a 23 mil habitantes respectivamente, os quais correspondem a aproximadamente 10% a 15% dos índios da Amazônia.

Embora algumas vezes antropólogos e indigenistas tenham falado em "território de tal ou qual sociedade indígena", é importante perceber que o estudo da dimensão espacial da população indígena brasileira não pode ser realizado de modo naturalizado e simplificador. Os embates com as frentes de expansão da sociedade nacional, associados ao caráter não centralizador das estruturas de poder das próprias sociedades nativas das terras baixas da América do Sul, acarretaram uma distribuição espacial descontínua e diversificada daquelas populações.

Nessa linha, é absolutamente indispensável a noção de "terra indígena". Se muitas das pequenas etnias amazônicas de fato ocupam faixas de terras contíguas e reúnem o total da população de cada uma, esta não é, de maneira alguma, uma situação geral (inclusive para elas) nem muito menos comum para as etnias que em termos demográficos possuam porte grande ou mesmo médio.

Entende-se aqui por terra indígena toda e qualquer parcela do território brasileiro ocupada e utilizada em caráter permanente por uma sociedade indígena ou por um de seus segmentos componentes, constituindo-se, assim, no hábitat tradicional e na garantia da reprodução econômica e social destas coletividades.

Quantas são e a que superfície total montam as terras habitadas pelas 162 sociedades indígenas existentes na Amazônia Legal? Baseando-nos em dados bem recentes (junho/95) fornecidos pela Diretoria de Assuntos Fundiários (DAF) da FUNAI, e relativos somente às terras indígenas já demarcadas, foi possível estabelecer que tais áreas são em número de 216 e somam 55,2 milhões de hectares, abrigando uma população de 95 mil índios (ou 60% da população indígena da Amazônia Legal).

As proporções elevadas de terras demarcadas observadas no Mato Grosso e Roraima se devem, sem dúvida, ao reconhecimento e demarcação de parques e terras indígenas com grandes dimensões espaciais (respectivamente o Parque do Xingu, demarcado em 1978, atualmente com 2.642.003 hectares, e a terra ianomami, com 9.664.975 hectares, demarcada em 1992), resultantes da ampla visibilidade nacional e internacional que adquiriram, transformando-se em verdadeiros emblemas e estandartes do indigenismo brasileiro. Mas onde inexistiram grandes programas multilaterais e situações de maior apelo na mídia, como ocorreu no Amazonas, as demarcações não foram alavancadas e sofreram fortes pressões contrárias de interesses regionais, não atingindo sequer a metade do número total de terras indígenas existentes naquele Estado.

Considerando o tamanho diferenciado dessas unidades, é em Roraima, no Amazonas e no Pará que as áreas indígenas (demarcadas ou somente identificadas) correspondem a uma maior parcela do Estado (respectivamente 39%, 20% e 17%). Quanto à relação entre tamanho e população das áreas indígenas demarcadas, destaca-se nitidamente o Estado do Pará (com uma média de 1.964,5 hectares por índio), ficando, inclusive, muito acima da média regional (581,8 hectares por índio).

Em seus dados, a FUNAI apresenta para a região um inventário de 371 terras indígenas, estando quase a metade destas (175 terras, ou seja 47%) situadas no Amazonas. Considerando a Amazônia Legal como um todo, verifica-se que apenas 129 terras indígenas estão efetivamente regularizadas, o que corresponde a um pouco mais de um terço (cerca de 35%) do universo total ali existente.

Tentando estabelecer uma estimativa que dimensionasse o total das 371 terras indígenas inventariadas pela FUNAI na Amazônia, teríamos de agregar ao conjunto das 218 terras já demarcadas (55,2 milhões de hectares) a situação de 35 áreas já habilitadas para demarcação, mas que aguardam recursos financeiros (5 milhões de hectares). Isto totalizaria 60,2 milhões de hectares de terras indígenas já demarcadas ou em via de.

As terras indígenas a serem ainda identificadas pela FUNAI não podem, contudo, ser objeto de qualquer cifra relativamente exata, pelo próprio fato de estarem ainda em fase de estudo e de definição técnica. Existem, no entanto, 15 propostas de delimitação encaminhadas pela FUNAI ao Ministério da Justiça, totalizando 13,5 milhões de hectares (estando af incluídas duas grandes áreas indígenas situadas no Amazonas que sozinhas somam 10,3 milhões de hectares). Entre as demais 105 áreas a serem objeto de identificação, com a possível exceção do Vale do Javari (AM), inexistem casos que envolvam uma grande população indígena ou ainda com grandes extensões territoriais. Uma estimativa com finalidade meramente indicativa sugeriria que o montante total das terras indígenas na Amazônia Legal deveria estar na faixa dos 85 aos 92 milhões de hectares.

Nos últimos anos, foram realizados entendimentos entre o Governo Brasileiro e o Grupo dos Sete Grandes (G-7), no sentido de fornecer recursos financeiros para a demarcação e proteção ambiental de um grande número de terras indígenas na Amazônia. Tal programa – intitulado Projeto de Proteção às Terras Indígenas na Amazônia Legal (Projeto Piloto para a Preservação da Floresta Amazônica e Demarcação das Terras Indígenas – PPTAL) – propiciaria os meios necessários à identificação de 42 terras indígenas e à demarcação de outras 81, totalizando 32 milhões de hectares (aí incluídas as 35 áreas já legalmente habilitadas para isso) que seriam demarcados sem implicar despesas para o orçamento da União.

As terras habitadas pela população indígena na Amazônia abrangem um meio ambiente natural também altamente diversificado. Aliás, é importante esclarecer que o território ocupado por uma sociedade indígena nem sempre se circunscreve a um único tipo de meio ambiente, ocorrendo, muitas vezes, de seus diferentes segmentos habitarem nichos distintos e se adaptarem diversamente às constrições próprias a cada um destes tipos.

Seria possível distinguir estes ecossistemas em pelo menos cinco nichos ecológicos: 1) as ilhas e várzeas do Rio Amazonas e de seus afluentes principais; 2) a Floresta Amazônica mais típica, que compreende as áreas interiores e planas, chamadas de "centros" (onde se realiza a agricultura permanente), mas que muitas vezes se estendem até os barrancos ribeirinhos, configurando faixas de terrenos ditos de "terra-firme"; 3) as florestas inundadas (igapós) e as regiões lacustres interiores, onde o extrativismo predomina sobre a agricultura, sendo uma área muito propícia à pesca e à caça de pequeno porte (macacos e aves de tamanho médio); 4) as savanas e cerrados, onde se desenvolvem preferencialmente a caça e a coleta, e certas vezes chega a ser adotada alguma modalidade de criação, atividades que coexistem com uma pequena cultura de tubérculos; 5) as áreas em que a Floresta Amazônica se conjuga com terrenos de relativa altitude, possibilitando temperaturas mais baixas em certas fases do ciclo anual.

A enorme diversidade biológica existente na Amazônia pode ser uma riqueza crucial para o nosso país, uma vez que se constitui em um fator chave para o desenvolvimento da ciência e da tecnologia em escala planetária. Afinal, às vésperas do segundo milênio, a pesquisa para formação de bancos genéticos e de sementes já é uma realidade. Fala-se, inclusive, que o germoplasma pode ser o petróleo da Era da Informática. Diferentemente das condições de laboratório, uma gigantesca diversidade biológica existe viva na Amazônia, reproduzida regularmente em seus diferentes nichos ecológicos e, em grande parte, manipulada e conhecida por suas populações tradicionais.

Em especial, o riquíssimo acervo de conhecimentos das sociedades indígenas da Amazônia sobre o meio natural que as cerca precisa ser compreendido como um fator estratégico, que deve ser protegido pelo Estado brasileiro e que poderá gerar (devidamente regulado e acompanhado) recursos essenciais para o desenvolvimento econômico e a auto-sustentabilidade dessas sociedades.

Para concluir, três breves comentários que podem servir como sinais de alerta para qualquer planejamento ou programa de desenvolvimento que se estabeleça para a Amazônia Legal.

Primeiro, estima-se que cerca de 98,6% das terras indígenas estão situadas na Amazônia, representando aproximadamente 18,4% da superfície total da região. É impossível neste contexto, contudo, pensar com seriedade em desenvolvimento regional minimizando a importância da presença indígena ou considerando-a como algo exótico ou circunstancial, que poderia permanecer como uma variável exógena aos modelos de desenvolvimento elaborados. Ou os modelos partem da realidade existente ou não serão exequíveis na atual ordem jurídico-administrativa, ameaçando direitos constitucionais legitimamente reconhecidos e acarretando conflitos e tensão social que só irão desgastar o exercício da autoridade pública.

Em segundo lugar, não é correto pensar o problema indígena em termos abstratos, como se fosse somente uma questão fundiária que pudesse ser resolvida por meio de uma comparação implícita com o módulo rural e pelo controle de uma variável (como, por exemplo, a relação terra/índio medida em hectares). Mas apoiarse em estatísticas — exclusivamente sobre o número e a extensão das terras indígenas — para concluir daí que o seu tamanho é excessivo (seja em termos gerais, seja para alguma área em particular) constitui uma conclusão precipitada e unilateral. Ao raciocinar com a heterogeneidade de recursos ambientais existentes nas terras indígenas, tem-se uma impressão muito diversa, a densidade populacional podendo inclusive passar à condição de variável secundária.

Muitas vezes, a criação de uma terra indígena é um instrumento essencial para a proteção ambiental, possibilitando a preservação de um intrincado equilíbrio entre fatores que viabilizam a coexistência de complexos ecossistemas (que logo seriam ameaçados de destruição se não fossem utilizados com exclusividade por uma população tradicional). Ademais, existem ecossistemas (notadamente os igapós e a floresta equatorial) onde – mesmo sem considerar os prejuízos ambientais – a adaptação de outras populações é muito difícil ou até inexequível a curto e médio prazos. Logo, para avaliar a significação global (fundiária, populacional, cultural e ambiental) de uma terra indígena é fundamental pensar na diversidade ambiental que esta área abriga, assim como na complexa interação entre os ecossistemas e a população culturalmente diferenciada que a habita.

As terras indígenas (como as próprias sociedades indígenas, fazem muito mais sentido no plural do que no singular) devem ser pensadas como algo muito particular frente a outras figuras fundiárias, pois resultam de uma complexa confluência entre uma cultura, um dado meio ambiente e uma política governamental. Portanto, as conexões entre a política indigenista e a preservação da diversidade cultural são bem conhecidas e fazem parte do imaginário político nacional. Mas as conexões entre as culturas indígenas e os nichos ambientais em que se inserem são pouco conhecidas do ponto de vista científico, tanto quanto são subestimadas do ponto de vista administrativo as interligações entre política indigenista e ambiental.

Em terceiro lugar, é um equívoco pensar as terras indígenas de forma caricatural e preconceituosa, ou estimulada pelo romantismo ingênuo como terras que estão "subtraídas" ao "desenvolvimento". As terras indígenas são bens da União e os recursos ambientais ali existentes são parte integrante do território nacional. Só que, por constituirem hábitat de índios, a utilização de tais terras está destinada prioritariamente à reprodução sociocultural dessas populações, devendo portanto adequar-se aos seus usos e costumes e reverter-se necessariamente em benefício para os seus moradores tradicionais.

A legislação indigenista, bem como o próprio interesse dos índios, não prescreve que as terras indígenas estejam fora do sistema econômico nacional, ou sejam o seu avesso. O que ocorre é que o Estado, representado pelo órgão indigenista, não tem conhecimento nem da especificidade das culturas nem da heterogeneidade do meio ambiente, quanto mais da relação concretamente estabelecida entre ambas. Em vez de Ievantar alternativas novas e explorar as potencialidades deste encontro - como os conhecimentos acumulados sobre a natureza e as formas de manejo utilizadas pelos índios, articulando-os com formas de exploração racional dos recursos ambientais e uso de tecnologias de ponta -, o órgão indigenista, cerceado por sua precariedade técnico-científica e pelo anseio de definir normas homogeneizadoras, acaba por cingir-se à mera presença protetora, em alguns casos agindo repressivamente e em outros, por iniciativas clientelísticas e paternalistas (como são os projetos econômicos da FUNAI).

Logo, um estudo minucioso do relacionamento entre sociedades indígenas e nichos ecológicos seria sem dúvida muito importante e necessário. Um conhecimento científico mais elaborado sobre as razões e modalidades dos antagonismos registrados entre os índios e as frentes de expansão complementaria tal trabalho, permitindo delinear providências governamentais e mesmo programas assistenciais que viessem a minimizar os riscos de tensão social e de degradação ambiental. Além de trabalhos monográficos sobre cada um dos cinco ecossistemas acima descritos, caberia investigar ainda as modalidades de incorporação econômica das sociedades indígenas à economia regional e nacional, tanto abordando as formas já verificadas, avaliando suas limitações e inconvenientes, quanto procedendo a um levantamento cuidadoso das alternativas possíveis. Romantismo, negociação política ou aplicação da antropologia: perspectivas para as perícias sobre terras indígenas

Em 1988, a Procuradoria Geral da República, envolvida em ações judiciais movidas por particulares contra o Governo Federal em decorrência da criação por decreto de áreas indígenas, e assustada com a má qualidade das informações fornecidas pelos técnicos do órgão indigenista oficial – a FUNAI –, estabeleceu contato com a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e solicitou assessoramento de antropólogos especializados nas populações indígenas e nas temáticas em pauta.

Preocupada notadamente com o vulto das indenizações exigidas, a Procuradoria estabeleceu um convênio com a ABA, pelo qual contratava (e remunerava) os profissionais indicados por esta última entidade para realizarem perícias e produzirem laudos que fornecessem provas e argumentos, de natureza antropológica, que embasassem a defesa e esclarecessem os juízes sobre as razões que justificassem as iniciativas governamentais.

No mesmo ano foi promulgada a nova Carta Constitucional, contendo um pequeno mas importante capítulo sobre as populações indígenas, no qual se estabelecia o direito ao reconhecimento da sua diversidade cultural, lingüística e de formas de organização. Isto inverteu uma tradição anterior de políticas assimilacionistas, em que o fim último era a integração dos índios na chamada "comunhão nacional", manifestada inclusive nas leis ordinárias (como

Estatuto do Índio, de 1973, ainda em vigor). São mencionadas também como objeto de proteção governamental as "terras de ocupação tradicional" dessas populações, sendo que num decreto posterior (1996) o governo normatiza este processo de identificação dos territórios de cada etnia e atribui importante papel ao especialista (o antropólogo) que realiza os estudos necessários.

Este texto focaliza uma intervenção de antropólogos em processos judiciais e administrativos que, a rigor, não pode ser considerada como um saber de Estado cristalizado, mas sim como o exercício de uma competência técnico-científica em meio a um complexo jogo de pressões e negociações que envolvem mediadores sociais de diferentes tipos (órgãos governamentais e não governamentais, uma associação científica e universidades, índios e interesses privados).

Pelo grau de independência e pelo caráter pontual, a intervenção dos antropólogos pode ser associada não ao exercício de uma antropologia aplicada, mas ao que nos Estados Unidos se conhece como "anthropological advocacy" (Maybury-Lewis, 1985)¹, embora também já se manifestem algumas pressões no sentido de formação de quadros próprios, internos ao aparelho de Estado (mais especificamente a Procuradoria Geral da República), que possam desincumbir-se de tais tarefas.

Meu objetivo não é discutir os impactos dessas novas diretivas e parcerias governamentais (analisadas em outros trabalhos), mas refletir sobre as suas conseqüências quanto ao fazer antropológico. O vulto dessas solicitações justifica tal preocupação: pelo convênio ABA/Procuradoria Geral da República foram realizadas cerca de 40 perícias e, segundo dados da FUNAI (1997), existem ainda mais de 150 terras indígenas a serem identificadas. Considerando que a ABA possui 650 filiados e que, destes, aproximadamente uns 200 estudam (ou estudaram) populações indígenas, e verificando-se a extensão desta colaboração (que envolve universidades de diferentes pontos do País e antropólogos dos principais centros), é impossível minimizar os efeitos disto sobre a prática antropológica. Ainda que alguns vejam no assunto apenas uma questão de foro íntimo (com a qual o antropólogo pode ou não decidir-se a colaborar), ou que outros tratem como ampliação do mercado de trabalho para os antropólogos (e um sinal do reconhecimento de sua profissão), ou ainda que todos aproveitem a ocasião para fortalecer as demandas e interesses indígenas junto ao Estado, esta me parece ser uma questão que afeta as expectativas e compulsões da sociedade (e dos índios em particular) sobre o antropólogo, e por isso exige uma reflexão sobre a adequação e eficácia de suas práticas.

É o que farei, procurando centrar a discussão nos critérios antropológicos que podem (ou não) justificar o conhecimento produzido nessas perícias, ou mesmo exigir tanto uma reformulação do embasamento teórico dos antropólogos quanto das próprias demandas que lhes são dirigidas.

A minha intenção é refletir sobre os perigos e armadilhas que podem ser colocados pela colaboração entre antropólogos e advogados, pois nem sempre esse encontro, envolvendo três elementos – a pesquisa antropológica, a ação judicial e as demandas indígenas –, resultará nas mais felizes soluções para todos os três, cada um dos quais movido por interesses e doutrinas distintas.

Tratando-se com disciplinas como o Direito e a Antropologia, com métodos e corpos doutrinários bem delineados, cristalizados em códigos escritos e saberes específicos, deve-se duvidar de que a simples vontade de atores individuais (que têm visto vantagens nessa colaboração) possa fazer tábula rasa sobre as disposições e tradições anteriormente vigentes.

Foi apenas a relativa novidade desse encontro entre antropólogos e advogados (que remonta ao convênio firmado entre a ABA e a Procuradoria Geral da República, bem como à nova carta constitucional, ambos de 1988) que desencadeou expectativas excessivamente otimistas e despropositadas. A natural euforia, entretanto, acabou por acarretar certa ingenuidade sociológica que fez tomar por necessário e permanente o que era apenas eventual e passageiro. Numa conjuntura política adversa, em que predominavam na condução da política indigenista os interesses militares com a segurança da fronteira², os índios viam o antropólogo como aliado contra as posturas arbitrárias do Estado.

Para ser bem direto, a minha preocupação é com o conjunto de tarefas e expectativas que estão sendo atribuídas aos antropólogos. Sem dúvida, há um grande avanço na etnografia dos povos indígenas que habitam o território nacional, bem como importantes teorias explicativas da dinâmica do contato interétnico, das formas de organização e do simbolismo dessas sociedades. Mas é preciso levar em conta que as questões que lhes são dirigidas no contexto judicial são bastante específicas e exigem um conhecimento aplicado, com conclusões bem circunscritas e respostas supostamente exatas.

O antropólogo dispõe da competência – ou mesmo lhe é eticamente facultado – de dizer se tal ou qual indivíduo é (ou não) membro de um dado grupo étnico? Ou ainda, o antropólogo pode efetivamente assegurar que um determinado grupo humano é (ou não) "indígena", isto é, se mantém relações de continuidade com populações pré-colombianas? E, por fim, pode o antropólogo estabelecer, tendo em vista tal grupo étnico, qual é precisamente o território que lhe corresponde? Estas são questões muito complexas do ponto de vista antropológico, mas para as quais juízes, procuradores e advogados aguardam respostas precisas. É por isso que qualificam como "perícia" as investigações (que o antropólogo chamaria de "pesquisa") empreendidas para a elaboração de "um laudo", ao qual é atribuído um elevado grau de exatidão técnico-científica.

Tais expectativas permitem aproximar os laudos emitidos no correr de processos judiciais de outras ações que fazem parte de processos administrativos e que decorrem, no entanto, de iniciativas do Poder Executivo. Refiro-me aqui aos relatórios elaborados por "antropólogos" como resultado dos chamados "grupos de trabalho para identificação de terras indígenas" (Oliveira e Almeida, 1988; Lima, 1988). Em ambos os casos, a elaboração de laudos periciais não responde a interesses ou questões trazidos pela teoria antropológica, nem tais atividades de peritagem são financiadas ou promovidas por iniciativa da comunidade acadêmica. Solicitados e viabilizados por outras instâncias — seja por diferentes esferas do judiciário ou pelo próprio órgão tutelar — os laudos periciais implicam claramente a aceitação tácita de certas regras e expectativas que não são definidas no contexto estrito da prática antropológica.

A preocupação aqui manifestada é justamente relativa à proposição: quanto o antropólogo pode – ou deve – avançar na resposta a tais questões sem abandonar o rigor conceitual e a vigilância metodológica próprios à sua disciplina?

Certamente o caminho não será o de limitar a contribuição da antropologia a um simples acervo de informações etnográficas, reunidas para atender a finalidades exclusivamente práticas. Também não tem sentido apelar para uma vaga experiência indigenista, nem tampouco subvalorizar a atividade de feitura de laudos considerando-a como a produção de um conhecimento secundário e "menor", como se fosse uma simples técnica aplicada por um conjunto de especialistas "práticos" (distinto dos antropólogos de carreira). Não teria igualmente cabimento reeditar a distinção, atualizada no contexto britânico anterior à Segunda Guerra Mundial, entre antropólogos "práticos" (vinculados ao Collonial Office) e "teóricos" (vinculados às universidades). Como iremos ver mais adiante, a preparação de laudos periciais toca em assuntos e exige cuidados que apenas um antropólogo com formação plena e integral será capaz de lidar com a necessária competência.

O tom geral deste texto é de problematização, operando como uma espécie de mauvaise conscience desse encontro entre a antropologia e o direito. Assim, o exercício ora proposto é o de retomar, à luz das contribuições e dos impasses da moderna pesquisa antropológica, as perguntas dirigidas ao antropólogo no âmbito de laudos periciais. A primeira questão incide sobre a definição de um grupo étnico. As expectativas do senso comum relativas à atuação dos antropólogos nos laudos periciais são bastante similares ao modo naturalizado (ver Oliveira, 1988) pelo qual as diversas correntes antropológicas têm conceituado as unidades socioculturais. Tal como os estudiosos da natureza são capazes de produzir, pela morfologia de animais e plantas, a identificação e a classificação de um exemplar do mundo natural, também o antropólogo deveria ser capaz de identificar e classificar, pelas formas culturais que adotasse, os homens concretos dentro das unidades sociais a que pertenceriam. Talvez a tarefa pudesse até ser substancialmente simplificada, pois, como um animal falante, o próprio homem seria capaz de autoclassificar-se (e aqui se abre um perigoso capítulo para o estudo das identidades).

Além de tais raciocínios expressarem um senso comum difuso e a formação de uma opinião pública, também juízes, advogados e burocratas de diferentes escalões desempenham papéis cruciais na solicitação e avaliação dessas perícias, funcionando como interlocutores privilegiados que, de algum modo, intervêm na conformação do produto técnico-científico – a perícia.

Mas nada se passa conforme tais expectativas. As formas culturais não revelam a mesma homogeneidade e regularidade que a transmissão genética, e as unidades sociais não são tão claramente recortadas, descontínuas e permanentes como os gêneros e espécies naturais. Sobretudo as unidades sociais mudam com uma velocidade e com uma radicalidade sem precedentes no âmbito do processo de evolução natural. As unidades sociais abandonam velhas formas culturais, recebem (e reelaboram) algumas de outras sociedades e ainda criam formas novas e distintas. Nesse quadro de mutabilidade e instabilidade, como seria então possível assegurar que as unidades de que se fala são ainda as mesmas?

Em algumas situações, o trabalho do antropólogo é relativamente mais simples, notoriamente quando focaliza grupos que mantêm uma forte distintividade frente a padrões culturais da sociedade nacional. Um aspecto privilegiado dessa distintividade cultural é o uso de sua própria língua. Também nos casos – hoje já bastante raros – de grupos que vivem em situação de marcado isolamento, a caracterização como indígena passa por critérios absolutamente consensuais, como a posse de uma tecnologia bastante simples ou o nomadismo.

Em muitas outras situações, a investigação pode ser bem mais complexa e conduzir a resultados que estão longe de serem consensuais. Assim, grupos étnicos que já perderam a língua, e cuja cultura não é visivelmente contrastante com a regional, têm sua condição indígena passível de ser questionada em duas linhas (em parte complementares).

De um lado, o senso comum argumenta que o elo de continuidade histórica já foi rompido e que tais grupos, com a aceleração do processo de aculturação, acabaram por tornar-se inteiramente assimilados, e portanto indistintos do restante da população brasileira. Tratar-se-ia então de "descendentes" ou "remanescentes" que, ainda que conservassem elementos de memória ou fragmentos (folclorizados) de costumes, não poderiam mais ser caracterizados como "índios". De outro lado, argumenta-se também que a cultura originária de um dado grupo foi de tal forma modificada, sofrendo tamanho desvirtuamento, que já nada lhe resta de típico ou de autêntico. Tratar-se-ia então de uma simples manipulação da identidade étnica, na qual, em decorrência de vantagens materiais bem definidas, surgiriam "falsos índios" e culturas indígenas "inautênticas".

Para sair de tais impasses é necessário retomar a conceituação antropológica de grupo étnico. Desde Barth (1969) que os antropólogos vêm operando com uma definição bastante precisa do que seja um grupo étnico, muito distinta da acepção do senso comum. Os elementos específicos de cultura (como os costumes, os rituais e os valores comuns) podem sofrer grandes variações no tempo ou em decorrência de ajustes adaptativos a um meio ambiente diversificado. O que importa é a manutenção de uma mesma forma organizacional, a qual prescreve um padrão unificado de interação entre os membros e os não membros daquele grupo.

É importante, no entanto, em face das amplas e contraditórias leituras antropológicas bem como das diferentes expectativas sociais que suscita, discutir três aspectos da utilização desse quadro teórico nos laudos periciais.

O primeiro ponto a destacar é um direcionamento próprio, para o qual a investigação conduzida pelo antropólogo deveria voltar-se para encontrar uma identidade étnica (frequentemente entendida como uma autoclassificação), enquanto, por outro lado, deveria explicitar como a sociedade regional envolvente continua a distingui-la de si própria (o que usualmente se dá pela manipulação de preconceitos e estigmas). Assim, diz Carneiro da Cunha (1986, p. 118): "a identidade étnica de um grupo indígena é, portanto, exclusivamente função da auto-identificação e da identificação pela sociedade envolvente".

Se uma identificação étnica corresponde a um ato classificatório praticado por um sujeito dentro de um dado contexto situacional, não faz sentido supor que as autoclassificações e as classificações por outrem devam necessariamente coincidir. É justamente o contrário do que demonstra Moerman (1966) em uma análise situacional das atribuições étnicas na península da Tailândia. O que esta e outras análises situacionais (ver Linnekin, 1976) têm revelado é que classificações realizadas por diferentes sujeitos sociais podem variar não apenas no valor atribuído aos termos, mas também no próprio recorte desses elementos e na definição da natureza dos níveis de inclusão.

É muito grande a distância entre a conceituação antropológica de grupo étnico e a definição nominalista dada por Oscar Lewis et al. (1954), em um seminário promovido pelo Instituto Indigenista Interamericano (III), e depois incorporada pela legislação de diversos países latino-americanos. Nela se diz que é índio quem se considera enquanto tal e assim é considerado pela sociedade envolvente, sendo daí que procede a caracterização contida no artigo três do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73)3.

O segundo ponto é a natureza da continuidade atribuída a um grupo étnico. Ao ler os quesitos elaborados por juízes, promotores ou advogados de defesa, a impressão que se tem é de que a identidade étnica é substancial, cristalina, permanente, e que independe de conjunturas, pressões externas e divisões internas. A bibliografia sobre etnicidade contém muitos exemplos de como não é assim que as coisas efetivamente se passam. Para exemplificar cito um registro etnográfico não brasileiro, o caso dos ndendeuli, descrito magistralmente por Joseph T. Gallagher (1974).

O exemplo referido mostra claramente como são equivocadas as expectativas usuais do senso comum frente ao processo de definição de uma identidade étnica. Existir uma identidade que unifique e singularize uma população não é de maneira alguma uma necessidade cultural, o que obviamente também é verdade para povos indígenas (inclusive do Brasil) que ainda não passaram por um processo de territorialização (ver Oliveira, 1993). Longe de ser uma profunda expressão da unidade de um grupo, um etnônimo resulta de um acidente histórico, que freqüentemente é conceitualizado como um ato falho, associado a um jogo de palavras ou a um chiste. Muitas vezes um grupo dominado não é mantido como uma unidade isolada, mas é incorporado a outras populações (igualmente dominadas) ou, inversamente, a frações da população dominante, sendo dividido, subdivido e somado a outras unidades de diferentes tipos. Esquartejado, montado e remontado sob modalidades diversas e em diferentes contextos situacionais, qual a forma de continuidade histórica e cultural que um tal grupo dominado pode ainda apresentar?

A única continuidade que talvez seja possível sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por esse grupo, mostrar como ele refabricou constantemente sua unidade e diferença frente a outros grupos com os quais esteve em interação. A existência de algumas categorias nativas de auto-identificação, bem como de práticas interativas exclusivas, serve de algum modo para delimitar o grupo em relação a outros, ainda que varie substancialmente o conteúdo das categorias classificatórias e que a área específica de sociabilidade se modifique bastante, expandindo-se ou contraindo-se em diferentes contextos situacionais.

Em uma descrição de uma contenda judicial entre os atuais habitantes da parte indígena da cidade de Cape Cod e a tribo mashpee, James Clifford chega a conclusões semelhantes: "a história dos mashpee não é a de instituições tribais ou tradições culturais que não foram partidas. É de uma luta longa e relacional para manter e recriar identidades (...) os índios mashpee fizeram e refizeram a si próprios através de alianças, negociações e lutas específicas" (1990, p. 338-339).

A utilização de metáforas biológicas para descrever processos sociais pode conduzir a grandes equívocos e acarretar expectativas improcedentes e despropositadas. A modalidade de existência de grupos étnicos ou de culturas não é de maneira alguma igual à de um indivíduo. Equipará-las significa abstrair aspectos fundamentais, homogeneizar o que é ontologicamente diverso, favorecendo o surgimento de interpretações perigosas e de questões falsas.

As metáforas biológicas, especialmente as mais negativas, como as de morte, declínio ou desaparecimento, estimularam investigações e políticas distorcidas, desde o nascedouro, sobre os povos indígenas, em um terreno científico no qual vicejaram termos mais técnicos e aparentemente neutros e distantes — como integração, assimilação ou destribalização. Tentar combater tais conseqüências apenas invertendo a valoração, de negativa para positiva, enfatizando a resistência, o renascimento ("revival") ou a sobrevivência ("survival") dos povos indígenas, significa buscar soluções já de antemão comprometidas com a problemática que está justamente impedindo o avanço da pesquisa.

É nesse sentido que em uma publicação recente sobre os povos indígenas do Nordeste optei por evitar as metáforas biológicas, servindo-me de imagens exclusivamente sociais (como a da migração), tentando recuperar tanto a problemática da invenção de culturas quanto a construção ou emergência de identidades (Hobsbawn, 1983; Wolf, 1982 e 1988), ambas claramente vinculadas a processos coletivos e situações sociais específicas (ver Oliveira, 1994).

O terceiro ponto que gostaria de focalizar é mais específico do que a caracterização de grupos étnicos ou culturas. Trata-se de indagar em que medida um grupo humano atual, que configure uma unidade distinta e se reconheça enquanto tal, poderia ser classificado como indígena. A resposta deveria ser tentada em duas linhas: uma dirigida à aplicação de uma definição legal, a outra voltada para o convencimento de um público leigo e bem mais amplo. Mas a dificuldade decorre da completa discrepância de significados atribuídos nestes discursos ao termo "índio".

Na primeira acepção, "índio" indica um status jurídico dentro da atual sociedade brasileira, dotando o seu portador de direitos específicos, definidos em uma legislação própria. Seus direitos existem apenas enquanto remetidos a uma coletividade na qual é reconhecido como membro, isto é, a "comunidade indígena" (como diz o Estatuto do Índio) ou o "povo indígena" (como seria uma expressão sociológica mais conveniente).

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

Nessa linha a carga semântica já está dada: o "índio" é efetivamente um exemplo de ser primitivo e, como tal, é de natureza pretérita e está fadado a desaparecer. É possível articular um discurso romântico e inverter os preconceitos do evolucionismo; os próprios índios podem utilizar tais representações para deflagrar a consciência culpada dos brancos, ou incorporar ainda o salvacionismo do discurso ecológico na virada do milênio. De todo modo, isso só reforça a representação geral de que o lugar apropriado para o índio é o passado, de que sua distância para o mundo moderno é talvez maior do que a deste para outras galáxias, de que a preservação do primitivo no presente constitui uma extravagância apenas possível em condições extraordinárias e inteiramente artificiais.

Pretender articular os dois significados me parece uma tarefa ingrata e extremamente arriscada. As representações acima apontadas sobre o "índio", que em parte refletem uma experiência particular da sociedade brasileira e em parte decorrem do próprio imaginário ocidental sobre o primitivo, poderiam talvez ser usadas para justificar, por exemplo, o reconhecimento de um território para os ianomami ou outros poucos povos relativamente isolados. Mas e os demais, deveriam ser considerados remanescentes ou falsos índios? Não é preciso nem lembrar casos extremos, como o de povos indígenas do Nordeste brasileiro, que atualizam os dilemas comentados extensamente para os ndendeuli na África e os mashpee na América do Norte. Mesmo povos que mantêm sua própria língua e instituições básicas, como os ticuna, tucano, baniua e outros situados na fronteira norte do País, têm sua condição de "índios" questionada por madeireiros, garimpeiros e comerciantes interessados em suas terras, sendo julgados "aculturados" até mesmo por algumas autoridades governamentais, que por essa via pensam limitar drasticamente seus direitos territoriais.

É importante deixar claro que as definições do status jurídico de um grupo étnico como "comunidade" ou "povo indígena" não devem ficar atreladas a uma incerta e disputada materialização de representações genéricas sobre "o índio", muitas vezes verificada em situações radicalmente distintas daquelas supostas pelo mito da primitividade. Nesse sentido, o trabalho do antropólogo deve evitar contemporizações, explicitando que considera e reconhece como sociedade indígena toda aquela coletividade que por suas categorias e circuitos de interação se distingue da sociedade nacional, e se reivindica como "indígena", isto é, descendente – não importa se em termos genealógicos, históricos ou simbólicos – de uma população de origem pré-colombiana.

É claro que ocorrerão manipulações, mas acredito que isto é uma parte normal do jogo social e das virtualidades legais. O respeito que o antropólogo deve ter pelas sociedades que estuda o impede de transformar-se em fiscalizador ou censor das opções que estas realizam. Também para o jurista não há escândalo em admitir que toda vez que um cidadão pode colocar-se em duas situações legais, ou a legislação (ou a jurisprudência) desenvolve as normas técnicas para estabelecer o status que deve prevalecer (e nesse caso a antropologia não poderia fornecer-lhe suporte técnico-científico), ou deixa-se ao próprio interessado a faculdade de optar. Acho que é por esta via que deve ser pensado o reconhecimento de um povo indígena.

O principal ponto para o qual convergem as atenções, no entanto, na realização de um laudo pericial antropológico, é a definição de qual é efetivamente o território indígena. Como é aí normalmente que se encontra o nó de toda a disputa judiciária, este é, sem sombra de dúvidas, o ponto mais sensível, no qual o perito irá sofrer todo tipo de questionamento.

Como já disse antes, a necessidade de um laudo pericial não provém do universo acadêmico, mas de questões práticas, colocadas por um contexto jurídico ou administrativo. O conjunto de finalidades, regras e recursos colocado à disposição do antropólogo configura uma moldura dentro da qual ele deverá executar o seu trabalho, que, evidentemente, deverá pautar-se pelos cânones de sua disciplina, partilhando de suas potencialidades e limitações. É preciso alertar contra os riscos de surgimento de uma espécie de "etnologia espontânea", derivada de normatizações e categorias presentes nos diplomas legais e atos administrativos, reelaborada e explicitada pelos quesitos formulados por juízes e advogados, operacionalizada pelas condições de trabalho (com destaque para o fator tempo) propiciadas ao antropólogo. Um tal conjunto de expectativas e injunções, infusas no contexto jurídico ao qual se destina a atividade de peritagem, pode constituir-se quase que em um quadro de orientação autônomo, que passa a nortear a investigação do antropólogo, sem ter sido, no entanto, objeto de maior atenção e reflexão por parte da antropologia.

A definição de uma terra indígena — ou seja, o processo político pelo qual o Estado reconhece os direitos de uma "comunidade indígena" sobre parte do território nacional — não pode ser pensada ou descrita segundo as coordenadas de um fenômeno natural. Longe de serem imutáveis, as áreas indígenas estão sempre em permanente revisão, com acréscimos, diminuições, junções e separações. Isto não é algo circunstancial, que decorra apenas dos desacertos do Estado ou de iniciativas espúrias de interesses contrariados, mas é constitutivo, fazendo parte da própria natureza do processo de territorialização de uma sociedade indígena dentro do marco institucional estabelecido pelo Estado-Nacional (ver Oliveira, 1993).

É imprescindível recordar que a noção de território não é de forma alguma nova no discurso das ciências humanas, constituindo-se em peça central para a classificação dos sistemas políticos e para a definição de unidades políticas. Diferentemente dos Estados-Nações, cujos limites são rigidamente fixados pois permitem distinguir a aplicação da lei e do exercício da guerra (na clássica formulação de Radcliffe-Brown, 1940), os povos indígenas possuem fronteiras territoriais bem mais fluidas, que oscilam regularmente em função de variações demográficas, expedições guerreiras ou movimentos migratórios de vários tipos. Para eles, a demanda sobre a terra não é fixada a priori na constituição da

própria unidade política, mas pode sofrer grandes mudanças em decorrência da convergência circunstancial de interesses e da capacidade de mantê-la frente à pressão de outras sociedades vizinhas, também portadoras de características análogas.

Foi um fato histórico - a presença colonial - que instaurou uma nova relação com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sociocultural. A própria proposta de território que um grupo étnico elabora não pode ser examinada independentemente das lideranças que a veicularam, da geração que a concebeu, das alterações no sistema produtivo e na disponibilidade de recursos ambientais, da correlação de forças frente aos brancos e da conjuntura histórica mais ampla do campo de ação indigenista. Para marcar o caráter histórico e políticoprogressivo desse fenômeno, preferi trabalhar com a noção de processo de territorialização, desenvolvida em outra ocasião (ver Oliveira, 1993), afastando-me portanto da idéia de uma qualidade imanente, consubstanciada na noção de territorialidade. Não seria oportuno esquecer o alto custo a pagar pelo uso de metáforas biológicas, como anteriormente se verificou na própria definição de grupo étnico.

Tendo em vista as considerações precedentes sobre o caráter conjuntural de uma proposta de criação de terra indígena, o antropólogo precisa descrevê-la e avaliá-la juntamente com a situação social que a gerou. Tal orientação não é exclusiva das análises sobre o chamado processo de etnogênese de populações (ver Oliveira, 1988, por exemplo, para os povos indígenas do Nordeste), mas abrange igualmente os processos atuais de territorialização, exigindo um exame crítico e relativizador das propostas elaboradas e apresentadas por lideranças indígenas, pela agência indigenista oficial ou por outros segmentos. Devem ainda incluir a descrição do relacionamento do antropólogo com o grupo pesquisado e os diferentes informantes utilizados, explicitando portanto a base concreta de suas observações. Indicar também a sua própria posição quanto às propostas de território indígena

constitui um fator muito importante para uma correta avaliação dos limites e da confiabilidade da própria pesquisa.

Os laudos periciais procedem de uma situação de pesquisa bastante singular, quando os conflitos sobre a definição de terra indígena já atingiram os tribunais ou as agências estatais, tornandose de amplo conhecimento de índios e não índios. A grande maioria dos informantes tem uma visão relativamente clara do trabalho do antropólogo-perito, sabendo que o que lhe disserem poderá ser usado na contenda judicial ou no processo administrativo, fortalecendo ou, ao contrário, reduzindo suas chances na demanda quanto ao território. As lideranças, outras organizações indígenas e as ONG's encarregam-se também de esclarecer os membros daquele grupo étnico sobre as finalidades do trabalho, prescrevendo atitudes e opiniões mais adequadas para os possíveis entrevistados.

Trabalhar em situações de pesquisa que estão muito próximas de um contexto de decisão sobre coisas vitais para o informante não é algo simples, exigindo do perito um grande controle sobre as metodologias e técnicas de investigação, bem como uma constante vigilância quanto à produção de dados e os múltiplos fatores aí envolvidos. Um pesquisador pouco treinado – e isto não significa tão-somente uma formação genérica em antropologia, mas uma reflexão aprofundada e comparativa sobre situações semelhantes – dificilmente conseguirá reunir dados etnográficos que lhe permitam apresentar analiticamente as posições divergentes (entre índios e diferentes segmentos da sociedade nacional, mas ainda entre os próprios índios), tornando-se prisioneiro das ideologias diretamente veiculadas pelos informantes e indiretamente por diversas agências e atores.

Um exame concreto da situação de perícia – por contraste à situação etnográfica, vivida pelo antropólogo em seu trabalho de campo (Parte I – "Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história ticuna") – mostra que tais atividades situam-se em uma zona de confluência de três diferentes narrativas, cada uma delas integrada por suposições, valores, interesses e expectativas distintas. A sobreposição relativa dessas três formas na situação de perícia implica uma certa margem de ambigüidade que pode ser desfeita pela incorporação de indicadores (textuais ou contextuais) que estabeleçam a predominância de apenas um desses discursos.

Nesse sentido as leituras que os atores e agentes sociais podem realizar dessa situação de perícia, inclusive as potencialidades e compulsões abertas ou enfrentadas pelo próprio antropólogo, podem caminhar em três diferentes direções: a postura indianista, a intervenção indigenista e a prática antropológica.

A primeira posição corresponde a uma descrição das demandas indígenas a partir de um conhecimento – unilateral e esquemático – de "como eram esses índios antigamente" (e preferencialmente "antes da chegada dos brancos"). Tal reconstrução é tomada necessariamente como indicativa de uma "idade de ouro", em que "a sociedade indígena" estaria em sua "plenitude" e as suas formas culturais seriam "autênticas". Disso decorre um modelo societário estático e passadista, em que as demandas e iniciativas do presente devem ser avaliadas pelas formas e valores do passado.

O próprio termo pelo qual a caracterizei ("indianismo") lembra, no contexto brasileiro, a escola literária de autores românticos do século passado na qual os indígenas eram apresentados como os personagens heróicos da narrativa, sempre "portadores das mais altas virtudes" na avaliação (exterior e arbitrária, embora positiva e benevolente) de um narrador branco. Tal narrativa pinça de modo isolado costumes e instituições indígenas, mas sem a preocupação de rigor e veracidade etnográfica. No fundo, o índio é apenas um meio para reafirmar a hierarquia de valores do narrador na sociedade em que se insere, um veículo (não aleatório) que lhe permite apresentar sua própria visão e utopia como "natural" (isto é, nativa e supostamente originária, sem filiação a razões ou tradições importadas). Se formos buscar na bibliografia internacional algo similar, encontraremos alguma semelhança com a análise de Said sobre o "orientalismo" como um discurso do Ocidente sobre o Oriente, em que há um esforço de cristalização e reificação da alteridade (e não de sua superação pelo entendimento das condições discursivas). Mas há também um ponto fundamental de diferença: enquanto o "orientalismo" é um ordenamento e uma sistematização de informações etnográficas (fragmentadas e contraditórias) que servem primordialmente para objetificar e gerar uma unidade (caricatural e deformada) ao Outro, dando sentido e justificando as práticas coloniais, a narrativa "indianista" presta-se de um modo mais explícito e direto à reflexão sobre a própria sociedade do narrador e do leitor.

A compatibilidade (e utilidade) dessa representação sobre o índio com as práticas paternalistas e as figuras jurídicas (como a da "tutela") que o Estado desenvolverá com relação às populações indígenas é inequívoca, mas — tal qual o impacto exótico e romântico do "orientalismo" nas visões e propostas do europeu sobre si mesmo — está colocada apenas em um segundo plano.

Ambos os discursos são etnocêntricos, mas suas intenções manifestas e suas possibilidades de instrumentalização social são de fato inversas. Se o "indianismo" omite os aspectos negativos do Outro (isto é, censuráveis segundo a perspectiva no momento dominante entre os brancos) é porque o seu foco principal no fundo é promover uma reavaliação da própria sociedade do narrador (e não tanto fornecer instrumentos para a normatização atual das relações entre brancos e índios, uma vez que estes últimos, supõese, estão claramente referidos apenas ao passado).

A narrativa "indianista" se expressa de muitas maneiras na atividade concreta de feitura de laudos, bem como no próprio trabalho de campo e nas interpretações acadêmicas (Parte II – "A problemática dos 'índios misturados' e os limites dos estudos americanistas: um encontro entre antropologia e história"). Um ponto aqui já mencionado é o da procura da sociedade indígena em sua plenitude (isto é, com uma organização pré-contato, uma cultura autêntica e um território presumidamente permanente e exclusivo). Nessa busca, estes três aspectos atuam de forma solidária e reforçam-se mutuamente. O que não significa de maneira alguma que a exploração analítica do passado indígena não seja muito importante em termos de suas implicações teórico-interpretativas e das consequências práticas daí derivadas.

O antropólogo, assim como o historiador, pode conduzir uma pesquisa documental buscando determinar qual a terra ocupada por um povo indígena há centenas de anos, estabelecendo os circuitos migratórios que este percorreu e as trocas culturais que manteve. Buscar a positividade das fontes através de um exame e comparação cuidadosos, procurar contextualizá-las socialmente e em termos de suas relações com os interesses dos indígenas e da colonização constitui uma investigação difícil e penosa, mas bastante louvável em termos científicos. Como um conhecimento único — que dificilmente peritos ou pesquisadores com outras formações acadêmicas e interesses poderão produzir —, deve ser divulgado e colocado à disposição dos próprios índios e dos que estão encarregados de decidir (judicial ou administrativamente) sobre os direitos territoriais indígenas.

O que não acarreta necessariamente que o pesquisador seja reconhecido como neutro e a sua análise como imparcial pelas demais instâncias envolvidas. Freqüentemente os representantes das partes que se contrapõem aos índios o qualificam como "romântico" (isto é, nostálgico de passado), por estar trazendo à baila antigüidades que seriam irrelevantes para a definição de um direito de posse atual; e, por sua vez, quando passa aos índios as informações que reuniu, pode ser acusado ainda de "incitamento" e "interferência indevida no processo". Por outro lado, os próprios índios podem recusar as conclusões apresentadas, preferindo reafirmar os relatos da tradição oral, considerando as reconstruções históricas baseadas em documentos escritos como parciais, limitadas e, inclusive, lesivas aos seus interesses.

Uma segunda linha de atuação é a indigenista, que trabalha no espaço criado pela distância entre a sociedade indígena em sua plenitude originária e tal como ela se apresenta hoje na sociedade nacional. Opera nos limites de definições e afirmações alheias, reconhecendo tanto a reconstrução idealizada procedida pelos "indianistas" quanto as caracterizações utilitárias e pragmáticas feitas no momento atual pelos agentes não-indígenas (sejam estes oponentes dos índios ou, ao contrário, de índole assistencialista e protetora). À diferença dos indigenistas, sua intervenção não visa resgatar uma realidade desconhecida ou ignorada, mas sim arbitrar entre pontos de vista opostos, colocados de modo explícito em uma condição concorrencial.

A tarefa de arbitrar (seja entre índios e não índios, seja entre os próprios índios) é a peculiaridade que caracteriza a intervenção indigenista (ver Oliveira, 1988). O próprio nome lembra uma atitude de mediação habitual aos funcionários da agência oficial, independente das auto-representações que formulam (exclusivamente como "defensores dos índios")⁴. Em certa medida, esta atitude também se expressa em muitas outras intervenções oficiais ou não governamentais (ainda que os parâmetros utilizados possam divergir radicalmente entre si, e que seja elevado o grau consciente de recusa e rejeição dessa intervenção).

A situação de perícia pode igualmente envolver o antropólogo-perito nesse jogo e transformar a sua pesquisa no levantamento de propostas conflitantes, as quais irá confrontar sopesando aspectos positivos e negativos de cada uma delas, ao final apresentando uma proposta – a sua – supostamente superior às precedentes. Como dirá Bourdieu (1983), o antropólogo estará entrando no jogo da disputa por classificações sociais e, em vez de procurar explicá-las, irá servir-se de uma posição assimétrica (a sua condição de perito) frente aos demais atores sociais para impor uma classificação que considere como "melhor". Assim, o antropólogo estará implicitamente cedendo a uma dupla ilusão: por um lado sucumbindo à sedução de falar de uma posição de poder, abandonando o campo que lhe é próprio, e por outro lado cometendo a ingenuidade sociológica de imaginar que, através de sua proposta, de algum modo fala em nome do Estado, dos índios ou de outras forças interessadas naquela arena social.

Nas perícias administrativas (isto é, nos relatórios de identificação de terras indígenas) o antropólogo pode fugir ao peso dessa
responsabilidade de decidir, pois as normas legais existentes falam
da necessidade de que o perito reporte claramente qual é "a proposta da comunidade indígena". Como os indígenas e o antropólogo
interagem em um contexto assimétrico de decisão, a tendência é
que as opiniões e os argumentos do antropólogo sejam discutidos e
considerados em debates diretos com os índios, tudo encaminhando-se portanto para a geração de uma proposta unificada
(ainda que relativa e conjunturalmente). Neste caso o antropólogo
fica menos exposto do que nos laudos judiciais, a sua posição sendo veiculada através do endosso à chamada "proposta da comunidade" (que, por sua vez, só penetra nos contextos de decisão por
meio do relatório antropológico...).

Todas as obsessões levantadas anteriormente revelam-se ainda como procedentes do ponto de vista teórico e o estratagema de falar através da "proposta da comunidade" só é possível porque aceita a exclusão dos indígenas (e de seus representantes) do processo decisório, criando em decorrência um espaço para a intermediação política do antropólogo.

A terceira possibilidade é a de que o antropólogo se circunscreva ao exercício da antropologia, procurando alertar as outras partes sobre a natureza e a complexidade dos processos sociais envolvidos na situação de perícia, bem como sobre a forma como devem ser lidos os chamados "laudos antropológicos". Isso implica tanto uma remoção de obstáculos institucionais, quanto uma mudança de atitude dos próprios antropólogos – com a recusa do receituário de indianista e indigenistas e das evidências e seduções que comportam.

No plano institucional os antropólogos precisariam lutar (individual e coletivamente) por duas modificações na sistemática de reconhecimento das terras indígenas. A primeira, a mais simples, seria a reformulação do contexto de trabalho do perito, procurando afastá-lo de um cenário primordialmente de decisão e intermediação política (no Grupo de Trabalho, integrado por pessoas de outra formação profissional, predomina um tempo e uma agenda de atividades que conflitam com a pesquisa antropológica), buscando inversamente aproximá-lo mais do "encontro" que caracteriza uma "situação etnográfica". Isso é administrativamente simples – bastaria que os trabalhos antropológicos fossem considerados como "estudos preliminares" e que fossem desenvolvidos por antropólogos, fornecendo os indispensáveis subsídios para a posterior atuação de um Grupo de Trabalho (que é, na realidade, uma comissão governamental de negociação com os índios e regionais).

A segunda mudança seria reconceituar a tarefa do antropólogo, qualificando-a como de estabelecimento de um nexo de sentido, corroborado por evidências etnográficas, entre, de um lado, uma organização étnica e, de outro, um espaço territorial. Não se trataria mais, portanto, de definir os limites de uma terra indígena, de apresentar uma proposta de demarcação, mas sim de fornecer dados etnográficos e argumentos analíticos que possibilitassem aos leitores de seu laudo qualificar as diferentes propostas existentes e dimensionar os impactos socioculturais que cada uma delas teria sobre os índios³.

No plano interno das atitudes dos antropólogos seria necessário abandonar de uma vez por todas as posturas assistencialistas e as pretensões salvacionistas. Mas para que isso ocorresse sem prejuízo dos índios – uma vez que o lugar dos antropólogos já está reconhecido nos procedimentos legais – seria fundamental que os mesmos possuíssem uma representação específica nos mecanismos regulares de decisão.

Salvo situações extremamente dramáticas e bastante excepcionais, o antropólogo não deve passar aos outros a ilusão de que é o porta-voz dos interesses indígenas (nem alimentar quaisquer expectativas de terceiros nessa direção). Uma proposta de território não pode igualmente ser transformada em uma moeda na qual o antropólogo negocie com os índios sobre a sua colaboração dentro de um processo de pesquisa. Tal conversibilidade de esferas não poderá garantir ao antropólogo a aceitação de sua pesquisa frente a vetos e exigências que fazem parte da situação etnográfica e podem ou não ser de natureza conjuntural. Ao contrário só irá agravar e complicar o seu relacionamento com os indígenas.

Avançar por essa terceira alternativa, refletindo criticamente e complexificando os procedimentos de pesquisa, exigiria ainda do antropólogo maior atenção para dois outros conjuntos de questões que lhe poderiam ser de grande valia.

O primeiro ponto é que é necessário desenvolver um conhecimento comparativo sobre os diferentes modos de participação que os antropólogos têm nas políticas setoriais que os seus países mantêm com as populações indígenas, isto abrangendo não somente o reconhecimento de território, mas ainda de outros direitos. Certamente um estudo dessa natureza poderá ser decisivo para explicar muitas das características que a etnologia assume nesses países, evitando incorporar as ideologias valorativas e formulações dos próprios agentes. É necessário, ao contrário, remeter-se aos dispositivos institucionais e a experiências históricas concretas que configuraram as expectativas de interação e compulsão mútua verificadas nas situações de perícia e também nas situações etnográficas.

O segundo ponto é uma utilização maior das técnicas de estudo e aproximação que os antropólogos têm elaborado nos últimos anos para dar conta da diversificação e multiplicidade atual dos seus objetos de estudo. Para limitar-me apenas ao cenário brasileiro, lembraria a importância de um exame e debate cuidadosos das metodologias, dos problemas epistemólogicos e éticos envolvidos nas pesquisas sobre mecanismos assistenciais e tutelares desenvolvidos em estudos de populações rurais e urbanas (como reassentamento de camponeses, violência e criminalidade em favelas e bairros populares, problema dos menores, questões

de gênero, etc.) e em administração pública (instituições psiquiátricas e carcerárias, clientelismo e corrupção). Não é uma boa alternativa isolar-se no estudo da etnologia indígena, menos ainda aprisionar-se em saberes regionalizados e pouco críticos.

Em suma, os laudos periciais (judiciais ou administrativos) constituem um gênero narrativo bem diverso das teses, monografias, comunicações e dos ensaios, pois possuem finalidades distintas, são dirigidos a um público específico, têm canais de financiamento próprio, regras particulares de execução do inquérito, meios de avaliação distintos e, sobretudo, porque visam produzir efeitos práticos sobre os fenômenos que estudam. Isso não os anula ou desqualifica enquanto produtores de conhecimentos, nem os remete necessariamente ao exercício de papéis exteriores e apensos à condição de antropólogo⁷, mas aponta para um conjunto diferenciado de práticas que implicam questões teóricas e metodológicas complexas e instigantes para o próprio desenvolvimento da disciplina.

Notas

- Uma colaboração entre antropólogos e advogados independentes, isto é, não diretamente vinculados ao Estado ou, pelo menos, ao indigenismo oficial, no sentido de respectivamente subsidiar ou apoiar/implementar ações movidas por indígenas ou que digam respeito à defesa dos indígenas considerados mais estratégicos.
- Retomo aqui algumas partes de um trabalho anterior, intitulado "Os obstáculos de bordo", publicado em Oliveira, 1988.
- Se a definição do III foi incorporada em numerosas legislações latinoamericanas e tem sido adotada pelos antropólogos em contextos políticos ou didáticos, é preciso notar que ela informa, de algum modo, o antropólogo-perito com um instrumento adequado de trabalho. Se as autoclassificações e as classificações regionais divergem, qual deve ter predominância na hora de definir os limites (ou mesmo a existência) de uma identidade étnica? Aqui a postura antropológica recomendaria fixar-se no primeiro elemento – afinal, a etnicidade está referida a um grupo social, sendo uma manifestação de suas vontades, sentimentos e

- valores. Mas juízes, burocratas e advogados frequentemente preocupam-se com sua aplicabilidade nos contextos legais.
- Muitas vezes, inclusive, os indigenistas se autoclassificam com vistas a disputar o poder dentro da agência oficial, utilizando de forma emblemática a sua aproximação com um dos pólos (por exemplo, "indigenistas autênticos" versus "tecnocratas" ou, na perspectiva inversa, "românticos" versus "pragmáticos").
- 5 Uma alteração desse tipo permitiria enfrentar com mais naturalidade, apoiando-se inclusive na qualidade etnográfica e interpretativa da pesquisa, alguns casos (já verificados) em que dois antropólogos apresentam pareceres com propostas distintas (o que é julgado, em geral, pouco administrável pelos juristas e advogados).
- Por exemplo, em nível mais local, havendo em cada Grapo de Trabalho um ou mais representantes de cada sociedade indígena envolvida nesse processo, ou, em nível mais geral designando para esferas de decisão situadas em planos administrativos mais elevados e restritivos representantes indígenas, escolhidos entre as organizações indígenas de âmbitos regional e nacional.
- 7 Seria desastroso retomar especializações e hierarquias supostas na distinção entre "antropologia prática" (ou "aplicada") e "antropologia teórica" (ou "acadêmica").

Referências bibliográficas

- BARÉ, Jean-François. La question des applications de l'anthropologie en France; Le champ de l'anthropologie. De quelques indécisions. In: Les applications de l'anthropologie. Un essai de réflexion collective depuis la France. Paris: Editions Karthala, 1995.
- BAREL, Yves. Le social et ses territoires. In: Auriac, F.; Brunet, R. (org.). Espaces, jeux et enjeux. Paris: Fayard, 1986. p. 129-139.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference. Londres/Oslo: George Allen & Unwin Forlaget, 1969. p. 9-38.
- ______. Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar, Oman. In: MAYBURY-LEWIS, D. (org.). The prospects for plural societies. Washington: The American Ethnological Society, 1984. p. 77-87.

- ______ The analysis of culture in complex societies. Ethnos n. 3-4, p. 120-142, 1988.
- BENTLEY, G. Carter. Ethnicity and practice. Comparative Studies in Society and History, n. 29, v. 1, p. 24-55, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région. Actes de la recherche en sciences sociales, 1983. p. 63-72.
- CLIFFORD, James. Identity in Mashpee. In: CLIFFORD, J. The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature and art. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- COHEN, Abner. The lesson of ethnicity. In: COHEN, A. (org.). Urban Ethnicity. London: Tavistock, 1974. p. IX-XXIII.
- COHEN, Ronald. Ethnicity: problem and focus in anthropology. Annual Review of Anthropology, n. 7, p. 379-403, 1978.
- Cunha, Manuela Carneiro da. Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- DIAMOND, Stanley. Primitive views of the world. Nova York: Columbia University Press, 1969.
- GALLAGHER, Joseph T. The emergence of an african ethnic group: the case of the Ndendeuli. The International Journal of African Historical Studies, n. 7, v. 1, p. 1-26, 1974.
- Hobsbawn, Eric. Introduction. In: Hobsbawn, E.; Renger, T. (org.). The invention of tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- INGOLD, Tim. The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations. Manchester: Manchester University Press, 1986.
- Lima, Antônio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz. Petrópolis: Vozes/ ANPOCS, 1995.
- Lerre, Jurandir Ferrari Carvalho. Quantas são as terras indígenas? Resenha & Debates, Textos 1, 1993.
- MAYBURY-LEWIS, D. A special sort of pleading: anthropological advocacy at the service of ethnic groups. In: PAINER, R. (org.). Anthropology and advocacy: first encounters. Newfoundland: ISER, 1985.

- MORRMAN, Michael. Ethnic identification in a complex civilization: who are the Lue? American Anthropologist, n. 67 (Parte 1), p. 1215-1230, 1965.
- NAGATA, Judith A. What is a Malay? Situational selection of ethnic identity in a plural society. American Ethnologist, n. 20, v. 1, p. 331-350, 1974.
- OLIVERA, João Pacheco de. Terras indígenas no Brasil: uma avaliação preliminar de seu reconhecimento oficial e de outras destinações sobrepostas. In: Terras indígenas no Brasil. CEDI/Museu Nacional. São Paulo: CEDI, 1987. p. 7-32, 1987.
- Segurança das fronteiras e o novo indigenismo: formas e linhagens do Projeto Calha Norte. In: Huberte, Jean (org.). O cerco está se fechando Petrópolis: Vozes, 1991. p. 321-347.
- _____, O nosso governo: os ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero/ CNPq, 1988.
- As sociedades indígenas e seus processos de territorialização. Conferência realizada na III Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. Belém, jun. 1993.
- A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. In: Atlas das Terras Indígenas/Nordeste. Rio de Janeiro: Museu Nacional/PETI/UFRJ, 1994.
- ; Almeida, Alfredo Wagner Berno. Demarcação e reafirmação étnica: um ensaio sobre a FUNAI. In: OLIVEIRA, J. P. (org.). Os poderes e as terras dos índios. PPGAS. Comunicações, n. 14, 1988.
- OLIVERA, Roberto Cardoso de, Identidad étnica, identificación y manipulación. América Indígena, n. 31, v. 4. (Republicado em 1976, em Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo: Pioneira, 1971.)
- RAFFESTIN, Claude. Écogenèse territoriale et territorialité. In: Auriac, F.; Bruner, R. (org.). Espaces, jeux et enjeux. Paris: Fayard, 1986, p. 173-185.
- Sain, Edward. Orientalismo. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.
- VANSINA, Jan. Oral tradition: a study in historical methodology. London: Penguin, 1965.
- WACHTEL, Nathan. La vision des vaincus; les indiens du Perou devant la conquête espagnole (1530-1570). Paris: Gallimard, 1971.

- WILLIAMS, Brackette F. A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain. Annual Review of Anthropology, n. 18, p. 401-444, 1989.
- Wenen, Max. Economía y sociedad. 2. ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Wolf, Eric. Europe and the people without history. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1982.

Cidadania, racismo e pluralismo: a presença das sociedades indígenas na organização do Estado-Nacional brasileiro

Frente ao modelo vigente de organização do Estado, é possível pensar em uma cidadania diferenciada, que permita aos membros das sociedades indígenas serem igualmente participantes plenos da construção da nação brasileira? Esta é a questão que o presente artigo procura discutir, focalizando inicialmente as dificuldades existentes no próprio plano do modelo de organização política que norteou a formação dos Estados ocidentais modernos para, em seguida, abordar as peculiaridades de sua aplicação ao contexto brasileiro.

Para isso é esboçado um breve painel histórico, que tanto discute as representações cotidianas que descrevem a contribuição do índio à cultura e à identidade nacionais, quanto recapitula as diferentes políticas governamentais que sobre ele incidiram no correr de nossa história. Ao final, são apontadas algumas perspectivas para a superação dessas dificuldades.

Quando falamos em cidadania estamos pensando em determinados papéis sociais, com um conjunto apenso de direitos e deveres, exercidos pelos indivíduos na qualidade de membros de uma comunidade política, isto é, de uma coletividade que possui uma expressão territorial exclusiva e detém mecanismos próprios de resolução de conflitos e de controle social. Na experiência histórica do Ocidente e no pensamento moderno, a unidade política com tal envergadura é o Estado-Nação, que, como a coletividade de maior relevo e abrangência, instaura um circuito específico de relacionamento entre os indivíduos, o qual atravessa e se sobrepõe aos múltiplos domínios de interação e às esferas setorizadas de sociabilidade. Para que uma tal rede de relações possa operar adequadamente surgem processos de homogeneização cultural e de reelaboração simbólica, em que valores básicos passam a ser vistos como compartilhados e remetidos à própria origem daquela coletividade (Weber, 1983).

Por sua vez, a atuação do Estado é a expressão de uma von-tade coletiva, aferida em sua forma mais perfeita através de uma democracia representativa cujos procedimentos estão baseados na livre expressão das idéias e nas escolhas racionais (e acumulativas) dos cidadãos. Uma nação é um sujeito coletivo, que não só recons-trói seu próprio passado e administra seu patrimônio cultural, mas ainda se manifesta como um projeto político ou utopia fundados em uma proposta de destino comum (Worsley, 1984).

Para o pensamento iluminista, a permanência dos vínculos particularísticos entre os indivíduos – sejam estes vínculos de parentesco, localidade, comunhão religiosa, interesses de classe ou corporação, ou ainda de pertencimento étnico ou racial – não contribui para o progresso e para o fortalecimento das instituições estatais. As organizações intermediárias entre o Estado e o indivíduo são vistas como arcaicas e irracionais, toda e qualquer associação étnica que não corresponda à nacionalidade dominante devendo ser desencorajada ou mesmo suprimida (Maybury-Lewis, 1984).

A solidariedade dos indivíduos às tradições étnicas e locais constituiria assim uma distorção que prejudicaria sensivelmente o funcionamento do modelo, implicando uma inserção parcializada na totalidade, com a instituição de uma espécie de "cidadania fraturada", que apenas admitiria os laços étnicos como lealdades primordiais, e não os de pertencimento nacional. Nessa via, as nações, enquanto "comunidades imaginadas" (Anderson, 1983), teriam a sua importância cultural e política diminuída. As unidades
operativas de uma possível ordem mundial não seriam mais as
cerca de 150 nações que hoje integram a comunidade internacional
representada pela ONU, mas os grupos étnicos dentro dos Estados-Nacionais, cujo número – dependendo da definição adotada –
oscilaria entre 3 mil e 6 mil!

Ao contrário, o modelo iluminista de organização do Estado difundiu-se em escala planetária, sobrepondo-se a quadros históricos e culturais radicalmente distintos daquele da Europa Ocidental após a Revolução Industrial. Os "Estados criollos" surgidos na América resultam da aplicação deste modelo a processos de construção nacional decorrentes de outras realidades econômicas que englobam uma população muito diferenciada em termos culturais. Os países da América Latina, por sua vez, iniciam a construção de sua unidade nacional em virtude de guerras coloniais, herdando inclusive um aparato administrativo já localmente implantado pelas metrópoles colonizadoras. Em grande parte, nas antigas colônias tornadas independentes, o Estado antecede a homogeneização lingüística e cultural, bem como a "invenção" (Hobsbawn e Ranger, 1983) de tradições compartilhadas e a crença em uma origem e destino comuns.

Uma tal situação histórica era caracterizada pela confluência de três fatores. Em primeiro lugar, o novo Estado instituído era, em termos históricos e simbólicos, o sucessor e o beneficiário direto de um processo de conquista e de destruição de populações autóctones. Segundo, a sua população possuía, além de uma grande heterogeneidade cultural e lingüística, uma acentuada heterogeneidade racial, à qual estava conectado um sistema hierarquizado de status socioeconômico. Terceiro, os novos Estados dispunham de extensos espaços interiores, que poderiam constituir-se em regiões de fronteira, para a virtual expansão de seu sistema produtivo. O acesso a tais recursos econômicos era controlado e gerenciado

pelo Estado através de mecanismos de imobilização da força de trabalho (como os aldeamentos missionários, os diretórios de índios e, mais tarde, as áreas reservadas), os quais se baseavam justamente no reconhecimento e na reprodução da desigualdade de status entre os componentes daquela população.

As práticas de subjugação e extermínio da população nativa, a continuidade ou a proximidade do sistema escravista e a manutenção de um colonialismo interno associado a um sistema assimétrico de status eram marcas muito profundas, que não poderiam ajustar-se automaticamente ao modelo liberal. Se no aspecto jurídico-formal somente as similaridades eram sublinhadas, as práticas cotidianas e as ideologias justificadoras demonstravam-se absolutamente distintas dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade. Enquanto a postulação de liberdade circunscrevia-se à elite intelectual e aos proprietários de terras, as crenças e os costumes eram norteados por um sistema de fortes assimetrias sociais, que implicava a intolerância na condução de processos de exclusão social que, por metonímia, operavam como mera substituição de posturas racistas.

É possível identificar com relação às sociedades indígenas dois canais de discurso bem distintos que em alguns momentos se entrecruzam e se alimentam mutuamente, mas que, em outros, caminham em direções divergentes ou até mesmo antagônicas. Um deles é materializado nas teorias e representações (sejam elas formulações intelectuais ou de senso comum, estas últimas podendo permanecer algumas vezes muito depois de serem invalidadas do ponto de vista científico) sobre a contribuição do índio na formação do povo brasileiro. O outro canal é ocupado pelas diferentes elaborações e práticas que resultam do fato de se tomar o índio como objeto de políticas do Estado brasileiro.

A solução brasileira para a construção de uma unidade nacional em meio a uma população fortemente heterogênea e altamente estratificada pode ser analisada através de dois movimentos, seja no plano das fabulações ideológicas e justificadoras, seja no plano das estratégias de ação social.

No primeiro nível, a imaginação política coloca como ponto de partida o dado da diversidade, que é absolutizado, mitificado e distorcido. As três raças, situadas em um plano de horizontalidade, são igualmente indicadas como fundadoras da nacionalidade. Na subsequente dialética do pensamento mítico, porém, a apologia da diversidade é logo substituída pela sua negação, a apologia da mistura, que é cantada em prosa e verso como a solução justa e pacífica para os conflitos e as contradições raciais. O fim do processo, contrariamente às teorias genéticas ou à observação de experiências históricas específicas, é o progressivo branqueamento da população brasileira, que em gerações sucessivas de casamentos interétnicos irá "limpando a raça" dos componentes indígena e negro, retornando ao "protótipo do homem branco" (só que apurado com características valorizadas das outras "raças"). Essa é a fábula das três raças, ironicamente chamada por Roberto Da Matta (1981) de "racismo à brasileira". Para este modo de pensar faz sentido - mesmo sem outras justificativas econômicas ou políticas - a abolição do tráfico de escravos e o incentivo à migração de colonos europeus.

No plano das estratégias, o primeiro registro que se deve fa-zer é que a representação mais comum sobre o índio sempre o si-tua como algo referido ao passado, seja aos primórdios da humanidade, seja aos primeiros capítulos da História do Brasil. Como já havia observado em outros trabalhos (Oliveira, 1993 e 1994), as imagens e estereótipos associados ao índio sempre destacam a sua condição de primitividade e o consideram como muito próximo da natureza. Isso se expressa nos termos utilizados, que o relacionam ao primitivo ("aborígine"), a uma conduta com parcos elementos de civilização ("selvagem" e "brabo"), à floresta ("silvícola") e ao mundo animal ("bugre"). Tais associações encontram-se igualmente explicitadas na literatura, na pintura, nas artes plásticas, nos desenhos infantis, nas fotografias tidas como artísticas, em cartões postais, nos calendários, nos selos, em ilustrações de vários tipos e até nas charges humorísticas. O que chama a atenção em todas essas representações é que, embora seja um homem e possua língua e

cultura, o seu enquadramento é sempre muito próximo ao mundo natural; e quando se focalizam os seus elementos de humanidade e os itens de sua cultura, é sempre para demonstrar a sua extrema simplicidade (e daí incorporá-lo enquanto expressão pouco mediatizada das emoções e da natureza humana), ou, inversamente, para apontar o seu exotismo (em uma crítica implícita quanto aos seus costumes tidos como extravagantes).

A impressão corriqueira das pessoas (hoje, como também no passado) é de que o índio - como se fala dele e o concebe o discurso erudito ou o senso comum - já acabou há muito. O ensino regular da História do Brasil nas cartilhas escolares também reforça esta imagem. O índio só é personagem dos capítulos iniciais da nossa história, como a Descoberta, a Primeira Missa, as Invasões Estrangeiras, as Entradas e Bandeiras. Na história econômica o índio é sempre apontado como um obstáculo ao desenvolvimento, não figurando a sua participação em qualquer dos ciclos econômicos. A única exceção é o período das "drogas do sertão", certamente pelas características de nomadismo e rusticidade de que estava investida tal atividade extrativa. No próprio ciclo da borracha, mais de um século depois, as menções ao índio sempre o situam não como um seringueiro, mas como um inimigo feroz e como grave ameaça aos extratores. Aliás, o seu caráter ambíguo e traiçoeiro é frequentemente anotado nessas referências ao passado, ficando claro que existem índios com sentimentos nobres (são os aliados da Coroa portuguesa) e índios mercenários e traiçoeiros. Assim, nas lutas contra franceses e holandeses no Rio de Janeiro e no Nordeste (Bahia, Pernambuco e Maranhão), algumas tribos se aliam aos portugueses e são importantes para a sua vitória, enquanto outras fazem comércio e apóiam os invasores.

Alguns estudiosos argumentam que, nas descrições sobre a formação histórica do País e na construção da identidade nacional, a contribuição indígena foi inteiramente apagada e suprimida (Orlandi, 1985). Um levantamento recente (Ribeiro, 1987) sobre os elementos da cultura indígena incorporados à cultura nacional e à língua portuguesa falada no Brasil indicam uma presença extensa (incluindo animais, plantas, culinária, tecnologias, costumes, seres sobrenaturais, etc.), bem maior do que as avaliações genéricas habituais costumam anotar. Na toponímia, por exemplo, é muito grande a utilização de termos indígenas (especialmente na língua tupi) para designar rios, praias, montanhas, regiões, cidades e logradouros públicos. Contudo, ainda que sejam extensos tais inventários, só reforçam a imagem – acima adiantada – de que o índio é exclusivamente personagem do passado e que a sua presença no Brasil contemporâneo se faz somente através de vestígios, influências e descendências longínquas.

Para a população brasileira (em especial para a do interior, por conflito de interesses, mas também para os moradores das cidades, em função da representação genérica já comentada) os membros das sociedades indígenas são muito mais adequadamente classificados como "remanescentes" ou "descendentes" do que como "índios". Quando esta designação é adotada, isto decorre de uma explícita auto-atribuição pelo designado ou por se referir a um status jurídico, com o sistema de símbolos aí conexos (tutela da FUNAI, reivindicação de terras, agências missionárias, antropólogos, etc.). Nas regiões onde existem (ou existiram em passado próximo) graves conflitos fundiários entre brancos e índios, a sociedade local discrimina fortemente estes últimos (sendo muito alto o custo de assumir-se enquanto tais), forçando-os muitas vezes a adotarem identidades negativas (como a de "caboclo", analisada por Oliveira, 1981).

Afora tais situações circunscritas e transitórias – nas quais, ademais, qualquer identidade seria semantizada negativamente pelo grupo que lhe é antagônico –, em geral a utilização do designativo "índio" não tem o mesmo teor estigmatizante do que o de "negro" (que evoca sempre a instituição da escravidão). Nas estratégias de interação social, a identidade de "índio" – sempre entendida como remanescente ou descendente – pode ser acionada inclusive por brancos, seja para marcar um processo individual de ascensão social (a exemplo do pobre que enriquece no mito do self made man),

seja para indicar a condição de "filho da terra" (ou "nativo"), em oposição aos recém-chegados (os chamados "paulistas" na Amazônia, por exemplo). A alcunha de "índio" foi (e é) aplicada a diversos políticos e personalidades da Amazônia, como uma forma de investi-los de valor e autenticidade segundo o discurso nativista.

Nas elites do Norte e do Nordeste é muito comum encontrar pessoas que reivindicam sua descendência indígena (mas não a africana), descrevendo que suas avós (ou bisavós) foram "apanhadas no mato e a dente de cachorro". Nestes casos, a conexão com os índios se estabelece sempre por linha materna – algo que pode ser explicado pelo modelo de família patriarcal, no qual os papéis femininos são sempre desempenhados no interior do lar e evocam o domínio dos sentimentos, em oposição ao universo masculino, marcado pelo exercício da razão e do conhecimento, pelas atividades públicas e pelas distinções sociais.

A ideologia indigenista não rompeu com a representação do índio como um ser pretérito, mas circunscreveu-se aos conteúdos semânticos já existentes, adaptando-os às suas próprias conveniências. A rápida aceitação da legitimidade do discurso indigenista, a sua carga persuasiva e o simbolismo que o envolveu tiveram como condição de sucesso justamente a sua sobreposição àquela representação genérica sobre o índio.

Para Rondon, um fiel cultor dos postulados positivistas, as sociedades indígenas estavam inequivocadamente classificadas no interior do período fetichista da humanidade, a sua ascensão à fase do conhecimento científico não podendo ocorrer rápida e diretamente. Em função disso é que Rondon qualifica como altamente traumáticos e negativos os processos de aculturação dirigida e acelerada, como os empregados pelas missões religiosas através do batismo e da catequese dos índios. A seu ver, para que os índios pudessem dar o enorme passo – sair do estado rudimentar em que se encontravam e adentrar com sucesso no mundo moderno – era necessário que o Estado lhes garantisse proteção e assistência, possibilitando que as novas gerações de índios viessem a desempenhar funções produtivas na vida moderna. O exemplo mais

completo de seu programa pedagógico e disciplinar foi o seu relacionamento com subgrupos pareci, cujos jovens foram reeducados em internatos especiais e destinados ao trabalho braçal ou às funções de vigia, telegrafista e maquinista nas linhas telegráficas de Mato Grosso (Roberto, 1994).

Como discípulo de Comte, com o pensamento ainda calcado nos ideais do Iluminismo, Rondon se contrapunha radicalmente às práticas de extermínio desenvolvidas pelas elites regionais e fundamentadas em pressupostos racistas. Em vez disso, passou a preconizar uma postura fraternal e pacífica frente aos índios, incorporando às argumentações oficiais o raciocínio de que são os brancos os naturais invasores das terras imemoriamente ocupadas pelos primeiros. Apesar da rígida formação filosófica (sua e de seus colaboradores, em geral engenheiros, militares e positivistas), havia também uma dimensão ética e humanitária em sua postura, que no plano das motivações pessoais não deixava de ser uma espécie de "consciência culpada" do processo de conquista.

A comissão de linhas telegráficas de Mato Grosso, dirigida por Rondon, foi o paradigma para a atuação indigenista do Estado brasileiro, inclusive na criação e funcionamento de um órgão indigenista específico – o Serviço de Proteção ao Índio – que durou de 1911 a 1967, sendo então, em virtude de inúmeras denúncias de corrupção e desmandos administrativos, substituído pela Fundação Nacional do Índio. Operando nos limites da civilização, enfrentando índios bravos para propiciar àquela região e ao País condições para um futuro desenvolvimento, a Comissão Rondon tinha como lema: "morrer se preciso for, matar nunca". Assim, graças à imensa dedicação de seus membros mais destacados, a Comissão conseguiu estabelecer contato pacífico com os bororo, pareci, nambiquara e com diversas outras tribos, permitindo a implantação e a manutenção do sistema de telegrafia por fio em regiões até então tidas como isoladas no interior do País.

Os grandes momentos da vida do órgão indigenista foram justamente os processos de atração e pacificação (caingang e xocleng, no Sul, e parintintim, no Pará, no primeiro quartel do século; xavante e diversos subgrupos caiapó, no Mato Grosso e Pará, nos anos 50), descritos e glorificados como uma alternativa humanitária ao extermínio. Este foi, sem dúvida, o principal mérito do SPI: ter conseguido salvar da ação destrutiva das frentes de expansão algumas sociedades indígenas que, se assim não fora, dificilmente teriam sobrevivido até o momento atual. Tal postura teve continuidade nos trabalhos mais recentes dos sertanistas da FUNAI com muitas outras sociedades indígenas, como a dos uaimiri-atroari, dos guajá, dos zoró, dos uru-eu-uauá, dos avácanoeiros, dentre outras, cuja existência estava (ou ainda está) ameaçada pela abertura de estradas e/ou por grandes empreendimentos econômicos.

A ideologia dos sertanistas não destoa da representação mais geral sobre os índios, expressando com nitidez os paradoxos da postura rondoniana e da política indigenista oficial. A história das sociedades indígenas é concebida e narrada como uma tragédia única e repetitiva, na qual se consumaria o processo inexorável de destruição das culturas indígenas pelo homem branco. Em uma entrevista recente, um sertanista qualifica o destino dos povos indígenas em termos absolutamente pessimistas, equiparando-os a "fósseis vivos".

No entendimento dos sertanistas, os índios são apenas um repositório de virtudes prestes a serem perdidas mediante o contato interétnico. Atualizam assim a imagem do "bom selvagem" e dedicam portanto todos os seus esforços justamente àquelas situações em que os índios ainda não estão corrompidos pelas instituições dos brancos. O que consideram ideal – mas sabem ser impossível – seria estabelecer uma redoma protetora em torno das sociedades indígenas, algo que não permitisse levar-lhes influências exógenas, com as nefastas necessidades e dependências que estas lhes acarretam. As últimas orientações das frentes de atração da FUNAI pretendem até mesmo resolver o paradoxo básico do sertanista, o descompasso entre sua ideologia e sua prática. Já não se recomenda mais o estabelecimento do contato com as tribos isoladas, exceto em situações em que o risco de destruição pela ação de outros grupos seja iminente. Assim, a

intervenção dos sertanistas seria atuar como um colchão de amortecimento entre os índios e as frentes de expansão econômicas, assegurando aos nativos o pleno controle do seu hábitat.

Se o sertanismo levou ao extremo o sentimento de culpa dos indigenistas em relação aos índios, analisá-lo é importante porque permite desvendar, pela forma exacerbada que assume, algo muito importante e geral no pensamento indigenista brasileiro, que se materializa na estruturação da FUNAI e na própria legislação. A política indigenista brasileira é pensada fundamentalmente como um mecanismo compensatório frente à conquista e à dominação das sociedades indígenas. Este é um dado cultural, ético, psicológico (afetivo) e político especificamente brasileiro, que faz com que administradores, legisladores e juízes brasileiros possam ter – independentemente de suas posições pessoais – uma postura frente à questão indígena muito diferente daquela do indigenismo mexicano, da política colonial britânica na África ou na Índia, da política para as populações aborígenes na Austrália ou no Canadá, ou da antiga política soviética das nacionalidades.

A estratégia política delineada pelo indigenismo oficial apenas propunha objetivos compatíveis com iniciativas governamentais setorizadas, reunindo para isto dados muito limitados e dirigidos, que propiciavam uma visão muito distorcida das sociedades indígenas. Em uma análise realizada muito posteriormente, Darcy Ribeiro (1970) explicitava os pressupostos políticos daquele modelo de ação indigenista. Não eram os interesses hegemônicos da economia que conflitavam com os dos índios, mas apenas interesses meramente locais de algumas elites tradicionais, cujas atividades já estavam marcadas pela decadência, sem maior expressão econômica e política nacional. Era contra tais interesses que o Estado deveria e poderia agir, para isto sendo essencial a colaboração dos militares, que compunham o setor mais dinâmico e ilustrado dessa burocracia. Ao praticar a proteção e a assistência a populações indígenas isoladas na Amazônia, inclusive nas nossas fronteiras políticas, o órgão indigenista atuava em sintonia com as Forças Armadas, promovendo a integração nacional. Os próprios índios e os funcionários do SPI muitas vezes eram descritos como guardiães e fiscalizadores das fronteiras.

Tal estratégia estava apoiada em dados e em uma visão sobre o problema indígena no Brasil. Os índios representavam apenas 0,2% da população e estavam localizados primordialmente em pontos recônditos do País. As tribos brasileiras - à diferença da forte presença indígena no mundo andino - eram de pequena dimensão, com um nível tecnológico bastante rudimentar, fragmentadas em muitas línguas e culturas, sem possuir qualquer unidade política maior. A questão indígena seria então basicamente uma questão de consciência, de sensibilização da opinião pública para com o trágico destino dos índios, convencendo o Estado a agir na defesa de uma população reduzida, fragmentada e desvalida, que não poderia, obviamente, colocar obstáculos de monta ao desenvolvimento nacional. O órgão indigenista, muito limitado em termos de verbas e pessoal, mas muito prestigiado pela opinião pública e por setores políticos destacados, era conhecido por sua postura paternalista e até mesmo romântica, tendo como finalidades básicas deter o extermínio e permitir a sobrevivência das sociedades indígenas mais fortemente ameaçadas. Em função disso, agia pontual e episodicamente, evitando o pior, podendo ganhar no varejo mas perdendo no atacado, não colocando em prática qualquer proposta consistente quanto ao futuro dos índios, nem estabelecendo formas novas e viáveis de participação indígena na nação brasileira.

Tal modelo de indigenismo, entretanto, está hoje inteiramente superado, sendo incapaz de produzir uma análise adequada e de gerar diretrizes eficazes de ação em uma configuração histórica muito distinta e com novos eixos cognoscitivos e ideológicos. Embora continue a embasar algumas tomadas de posição nos debates atuais, isto se deve a interesses corporativos de setores da burocracia de Estado e, ao contrário, à atração que um discurso apocalíptico tem para setores excluídos das iniciativas oficiais.

Algumas análises mais recentes sobre a dimensão territorial e a composição demográfica da população indígena brasileira têm demonstrado a inoperância das interpretações do indigenismo oficial. Estudos realizados na década de 80 deixaram claro que as análises anteriores, baseadas exclusivamente nas cifras de população, subestimaram a importância econômica e geopolítica do problema indígena. Se as sociedades indígenas representam apenas 0,2% da população brasileira, as terras que ocupam e/ou reivindicam chegam a mais de 10% do território nacional (Oliveira, 1983), envolvendo extensas jazidas minerais e importantes recursos hídricos, localizando-se muitas vezes nas proximidades das fronteiras ou de eixos vitais de transporte e intercomunicações. Portanto, pretender discutir a política indigenista como uma questão menor e supor que o Estado não tem interesses diretos envolvidos nas pendências existentes seria um equívoco sociológico e uma miopia política inexcedíveis.

Os dados mais atuais indicam também que a situação de contato e o perfil demográfico dos índios brasileiros já não mais correspondem às antigas interpretações sobre tribos isoladas e frágeis microssociedades perdidas na Floresta Amazônica. Segundo dados da FUNAI, os grupos indígenas isolados ou que são objeto de atuação das frentes de atração não passam de 27. As terras indígenas já demarcadas na Amazônia Legal passam de 60 milhões de hectares, e com as demarcações e identificações programadas com recursos externos (G-71, Comunidade Econômica Européia (CEE) e Banco Mundial) a projeção é de que abrangeriam cerca de 18% da região.

Ademais, estima-se hoje que as 206 sociedades indígenas existentes no País somem um contingente de 270 mil integrantes, dos quais menos de 60%, distribuídos em 162 sociedades indígenas, vivem na Amazônia. Dentre estas últimas, as sociedades indígenas de porte médio (isto é, entre 200 e 2 mil integrantes) representam a maioria, correspondendo a 28% da população indígena total da Amazônia. As maiores sociedades, embora em número menor, respondem por quase 70% da população total. Já as microssociedades, representadas por uma única aldeia ou por pequenos bandos, com população inferior a 200 habitantes, respondem por

menos de um terço do total de sociedades e por pouco mais de 2% da população indígena total (Oliveira, 1995).

Há também mudanças significativas no contexto jurídicolegal. A Constituição de 1988 dedica um capítulo inteiro aos índios,
reconhecendo seus direitos às terras de ocupação tradicional, bem
como à preservação de sua cultura e de canais próprios de
expressão e representação (antes monopolizados pela FUNAI em
decorrência de um entendimento restritivo da tutela). A lei complementar que substituiu o Estatuto do Índio (Lei 6.001/73) tem
como inovação doutrinária fundamental o reconhecimento das
"sociedades indígenas" como coletividades situadas entre os índios
(enquanto indivíduos e cidadãos brasileiros) e o Estado. Trata-se
de um passo importantíssimo no sentido de rever os pressupostos
homogeneizadores que nortearam a implantação dos Estados modemos, transplantados para as instituições políticas brasileiras e
que embasaram políticas integradoras e assimilacionistas inclusive
num passado recente.

Neste quadro, a representação genérica e atemporal sobre o índio começa a declinar enquanto chave interpretativa para a situação indígena no Brasil contemporâneo, esvaziando-se enquanto fator legitimador de discursos políticos e instigador de novas práticas administrativas ou assistenciais. Os antropólogos têm chamado a atenção para o fato de que "o índio" não é uma unidade cultural, mas uma identidade legal acionada para obter o reconhecimento de direitos específicos. As lideranças indígenas deram contramarcha em processos locais de identificação puramente negativa e no escamoteamento de sua identidade étnica, esem se considerarem indiferenciados entre si, mas como primariamente membros de tais e tais sociedades indígenas - reivindicam solidariamente direitos comuns que decorrem do status jurídico de "índio". As organizações não governamentais (inclusive as missionárias) acumularam importante capital de experiências e conhecimentos no que toca às alternativas assistenciais e de desenvolvimento oferecidas às sociedades indígenas. O exercício paternalista da tutela tornou-se uma antigüidade disfuncional, a ação indigenista passando a exigir crescentemente parcerias eficazes e viáveis com as organizações indígenas, universidades e entidades diversas (inclusive internacionais). Imensamente distantes da representação atemporal e genérica, os índios transformaram-se em assunto discutido por múltiplas especialidades, passaram a circular intensamente pelo mundo globalizado e a serem reconhecidos enquanto personagens habituais de nosso universo pósmoderno.

Mais recentemente, até mesmo os discursos e argumentos contrários se inspiram essencialmente nessa nova imagem do índio como objeto de direito. Diz-se que a autonomia de suas reservas constitui uma ameaça à segurança nacional, retornando às teorias sobre o perigo de "enclaves étnicos" e "quistos culturais", para a construção da unidade nacional. Sugere-se que o reconhecimento dos direitos indígenas é apenas um subterfúgio usado pelas grandes potências para promover a internacionalização da Amazônia. Diz-se que os índios constituem uma parcela privilegiada da população rural brasileira, pois retêm extensas parcelas de terra (e, portanto, seriam "índios latifundiários") e exploram com grandes lucros os recursos naturais que possuem (seriam então "índios ricos" e também virtualmente "antiecológicos", pois seriam "predadores do meio ambiente").

Em todos esses eixos ideológicos, os inimigos dos índios, apoiando-se em um forte controle da mídia, procuram apresentálos como obstáculo à soberania nacional, à justiça social e até à
proteção ambiental, tentando envolver setores progressistas da
sociedade em seus raciocínios. Os índios reais são considerados
"falsos índios" ou ainda "índios corrompidos pelos brancos",
enquanto a imagem atemporal e genérica, já quase não mais
encontrada na realidade brasileira, continua associada ao "índio
bom e verdadeiro". Se não chega por ora a configurar uma
retomada (nova e populista) da postura racista, trata-se nitidamente
da tentativa de construção de um "bode expiatório" para o
distorcido panorama agrário brasileiro.

Retomando as perspectivas quanto a uma nova modalidade de inserção do índio na nação brasileira, poderíamos dizer, para concluir, que as possibilidades de reconhecimento legal do caráter pluralista do País ainda são bastante remotas. Embora os textos legais consagrem a perspectiva de uma atuação assistencial diferenciada do Estado (no plano da educação, da saúde e no apoio ao desenvolvimento), resguardando, portanto, a especificidade dos usos e costumes das sociedades indígenas, muito pouco disso já foi materializado na administração pública.

Certamente avanços significativos dependerão de uma profunda reformulação na agência indigenista e no processo de seleção e treinamento dos seus quadros, bem como na modificação de seu relacionamento com outros organismos governamentais e de suas parcerias com as entidades não governamentais e organizações indígenas. Ainda que os progressos anotados nos pareçam significativos, jamais chegou a ser sequer cogitada pela elite política brasileira a possibilidade de ter no Poder Legislativo (seja no âmbito do Congresso e do Senado Federal, seja na Assembléia Legislativa Estadual e na Câmara Municipal) índios representantes da população indígena, com mandatos que decorreriam de eleição e indicação realizadas exclusivamente pelos próprios índios (como já existe, aliás, em alguns países da América Latina).

Nota

 Articulação que reúne os sete países mais desenvolvidos, com maior produção industrial e maior PIB.

Referência bibliográfica

Anderson, Benedict. Imagined communities. Londres/Nova York: Verbo, 1983.

Hobsbawn, E.; Ranger, T. (org.). The invention of tradition. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

MAYBURY-LEWIS, David. Living in leviathan: ethnic groups and the State. In: MAYBURY-LEWIS, D. (org.). The prospects of plural societies. Washington: American Ethnological Society, 1984.

- MATTA, Roberto Da. Relativizando: uma introdução à antropologia social. Petrópolis: Vozes, 1981.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Terras indígenas no Brasil: uma abordagem sociológica. In: América indígena, XLIII (3), México, 1983. p. 655-682.
- A viagem de volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste. In: Atlas das Terras Indígenas/Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional, 1983.
- Os instrumentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: Silva, O. S.; Laz, L.; Helm, C. M. (orgs.). A perícia antropológica em processos judiciais. Associação Brasileira de Antropologia e Comissão Pró-Índio de São Paulo. Florianópolis: Ed. UFSC, 1994.
- ______ A população amerindia: terra, meio ambiente e perspectivas de transformação. [s.l.; s.n.], 1995. (Mimeo.)
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O índio no mundo dos brancos. Brasília: Editora UnB, 1981.
- Orlandi, Eni. Terra à vista. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- Rивелю, Berta. O îndio na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Unibrade, 1987.
- Risemo, Darcy. Os indios e a civilização. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.
- Roberto, Maria de Fátima. Os índios de Rondon. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1994. Tese de Doutorado.
- Weber, Max. Economia y sociedade. México: Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Worsley Peter. Three modes of nationalism. In: MAYBURY-LEWIS, David (org.).
 The prospects of plural societies. Washington: American Ethnological Society, 1984.

PARTE IV Uma trajetória em antropologia (depoimento)

O ofício do etnógrafo e a responsabilidade social do cientista

Em uma narrativa que deve ser escrita na primeira pessoa, minha preocupação inicial – e declarada – é a dificuldade em delimitar o sujeito e, em conseqüência, poder qualificar o seu projeto criador. O olhar etnológico, descrevendo as diferenças e a variação no Outro, é solidário com um certo afastamento e esquecimento do "Eu". "A vontade sistemática de identificação com o Outro caminha lado a lado com uma recusa obstinada da identificação consigo mesmo", nos diz Lévi-Strauss¹, retomando a lição de Jean-Jacques Rousseau, que, com a recomendação de aprender a dirigir para longe o olhar, forneceu um emblema ético e afetivo para a aventura etnográfica e para todos os que optaram por nela embarcar. Certamente, este não foi um atrativo menor na minha escolha e identificação com a antropologia. Talvez esta seja uma das razões que explicam também o peculiar desconforto que os antropólogos parecem sentir na elaboração de memoriais.

Muitas vezes os relatos centrados de modo explícito no narrador escorregam de forma sutil e involuntária para o tom épico e as sínteses triunfalistas. Afinal, por que resgatar certos fatos do passado (algumas vezes muito remoto e esquecido) se não os suponho como "memoráveis" e se não reconheço em alguém – narrador – uma particular autoridade para falar sobre eles? Quando decomponho a enunciação em uma sequência de atos e dizeres de um mesmo sujeito, instauro inevitavelmente efeitos de continuidade e intenção – que podem estar ausentes nos contextos concretos – e ratifico a crença no poder catalisador de um personagemsíntese.

À parte esses possíveis acidentes de percurso, seria igualmente ingênuo imaginar que o problema (complexo) da delimitação do sujeito pudesse ser resolvido por um artifício tão simples e natural como enveredar pelos enunciados na primeira pessoa. É possível circunscrever o sujeito (narrativo ou cognoscitivo) às suas manifestações explícitas e conscientes, deixando de lado as múltiplas formas pelas quais um outro narrador (invisível e submerso, como a maior parte de um *iceberg*) seleciona, conforma e intervém no texto? Ou será que o sujeito viaja conosco de qualquer maneira, quer o aceitemos, quer o expulsemos, e escapa a procedimentos genéricos e automáticos de controle e prevenção?

A universalidade e objetividade dos critérios das hard sciences, incrustados nos procedimentos habituais de avaliação universitária, até acolheriam bem uma descrição sucinta e impessoal de uma trajetória profissional, fragmentando os resultados e o percurso em variáveis e indicadores, bem como operando através de quadros e comentários. Tal saída, no entanto, seria muito difícil para as avaliações nas ciências humanas, nas quais nem sempre o que é mais relevante pode ser quantificado, e eventos registrados como homogêneos podem ter significados muito diferentes entre si.

Poderia ainda fazer o exercício de escrever um "curriculum vitae comentado" como se estivesse narrando eventos ocorridos nas distantes ilhas da Polinésia. Se as etnografias são narrativas e estas exigem sentidos e interpretações, nada mais asséptico e confiável do que o olhar frio e exterior do etnógrafo. Mas isto soaria como demasiado artificial, pois o nativo seria eu, e a comunidade de antropólogos, por cima dos ombros do narrador, não se reconheceria em espelhos foscos e convexos colocados no centro da praça.

Longe dessas alternativas excludentes, acabo me aproximando dos depoimentos, das memórias e dos relatos de viagens, peças necessariamente fragmentárias, sem pretensão sistematizadora ou explicativa, mas que expressam um ponto de vista uma visão pessoal - sobre classes bem definidas de fatos do passado. São algo bem distinto das biografias ou das autobiografias (pois não estão centrados em um sujeito, nem pretendem abranger a totalidade das suas experiências), mas não chegam a constituir um ensaio histórico (pois não envolvem um esforço similar de pesquisa e análise). São antes narrativas que se destinam a públicos especializados, compostos pelos participantes ou interessados em determinados campos de atividades. Através de descrições não formalizadas e diretas dão acesso a fatos pouco conhecidos (ou, no caso, a versões) que, por sua vez, permitem aos seus leitores formar uma impressão sobre instituições e eventos que, de algum modo, consideram importantes. E expondo experiências singulares, mas comuns ao seu público, tornam familiar aquilo que é único, contribuindo para relativizar as diferenças e fortalecer o sentimento de proximidade entre os membros daquele grupo. Na pior das hipóteses, abastecem os seus leitores de informações, opiniões e até causos. Por fim, é claro, permitem que todos (os mais sábios e experientes e os que recém-ingressaram naquela comunidade) possam proceder a uma avaliação mais viva e articulada sobre a intervenção do narrador em diferentes contextos da sua trajetória.

A minha exposição será ordenada, em linhas gerais, por um eixo cronológico, correspondendo a momentos (ou estados) na carreira de antropólogo do narrador. Cada um desses momentos – verdadeiros divisores de águas – se realiza em uma conjuntura histórica distinta e é atualizado mediante depoimentos, projetos e testemunhos que de certo modo remetem a sujeitos diferentes, cujas aspirações e capacidade de ação não se resolvem estritamente em uma linha de continuidade.

Uma vez estabelecidas as condições, é preciso iniciar a navegação. Um exercício arriscado e sofrido, em que teria sido prudente conhecer mais profundamente as características da nau, a resistência das velas, as correntezas marinhas, a força e a direção dos ventos. Se o timoneiro não detém controle integral sobre os fatores que intervêm na sua rota, e não governa plenamente uma tripulação rebelde, nem por isso deixa de dirigir o barco e assumir plena responsabilidade pelo percurso. O que não lhe impede de sentir em alguns momentos uma agradável sensação de descoberta, que mantém firme sua esperança de que a navegação conduza a lugares interessantes e que estes justifiquem os percalços do caminho.

Primeiras experiências de um embarcadiço

Meus primeiros contatos sistemáticos com a comunidade de cientistas sociais, sua produção e seus valores foram realizados no curso de graduação da Escola de Sociologia e Política da Pontifície Universidade Católica (PUC)/RJ no final dos anos 60 e início dos 70. Sob a influência do padre Fernando Bastos d'Ávila e de outros pensadores católicos, predominava, na época, uma preocupação com a especialização e a profissionalização em sociologia. A autodefinição institucional preferida por diversos professores era a de afirmar-se como um centro de formação de pesquisadores em sociologia (para distinguir-se dos cursos de ciências sociais das universidades federais), sempre sublinhando as conexões com a Escola de Sociologia e Política de São Paulo (ESP), manifestadas claramente nos programas e nas bibliografias adotadas.

As perseguições políticas na área da cultura, culminando com o ato de cassação de uma longa lista de professores universitários, tornaram a PUC/RJ uma das poucas opções de trabalho para um conjunto de intelectuais de diferentes disciplinas e de formações teóricas distintas. Durante alguns anos, a PUC acolheu em diversos departamentos professores egressos das universidades federais. Para a ESP, então dirigida pelo historiador Arthur César Ferreira Reis, e depois pela socióloga Helena Lewin, era carreada a maior parte dessas contratações (em boa parte dos casos, apenas temporárias).

Com isso, a ESP ganhou um caráter marcadamente pluralista, incorporando historiadores (Manoel Maurício), filósofos (José Américo Peçanha) e estudiosos de literatura (Luiz Costa Lima), além de manter um excelente quadro de professores nas áreas de sociologia (Miriam Limoeiro, Mário Brockman Machado e Wanderley Guilherme), Antropologia (Manoel Diégues Jr.) e Ciência Política (Cândido Mendes, Eli Diniz e Elisa Reis). No curso básico e nas matérias eletivas havia ainda possibilidade de travar contato com professores de outros departamentos, como o de História (Francisco Falcón e Antônio Carlos Peixoto), de Geografia (Clóvis Dottori) e de Filosofia (Roberto Machado).

Era um período também de intensos debates políticos nas universidades e de amplas mobilizações estudantis. Mas não me parecia que isso prejudicasse a qualidade do ensino; ao contrário, os estudantes seguiam cursos com enorme seriedade e prazer, cientes da dificuldade e da raridade das condições de transmissão do conhecimento. Além de quaisquer matérias específicas, o contexto ditava uma lição de natureza ética sobre a ciência: que por suas atividades de pesquisa o cientista é detentor de um conhecimento importante para o aprimoramento da sociedade, podendo a qualquer momento transformar-se em persona non grata para os que têm fortes interesses investidos na manutenção do status quo. Ainda que isso possa parecer antiquado em um momento como o atual (quando se reflete sobre o império da contingência e do pragmatismo, a mercantilização da religião e da ciência2), eu o menciono porque seguramente marcou as minhas futuras atividades de pesquisa, docência e extensão e poderá ajudar a entender opções tomadas muitos anos depois.

Mas com a ampliação da escalada repressiva passaram todos – professores e alunos – a sofrer pressões e intimidações nas mais brutais e inesperadas formas. No ano de 1969 o campus da PUC foi por duas vezes invadido e ocupado por extensa e ostensiva força policial. Com muitos colegas presos e exilados, ou constando nas listas de "subversivos procurados", as discussões

sobre o reconhecimento da profissão de sociólogo tornaram-se bizantinas. Se era difícil pensar sobre o futuro, a importância das leituras e discussões teóricas jamais foi questionada, havendo uma sensação inversa de relevância, raridade e urgência. O clima intelectual era muito diferente da "paz dos cemitérios": professores e alunos voltavam-se mais para as atividades acadêmicas e de pesquisa, evitavam os contextos de confrontação aberta, mas não abandonavam seu compromisso ético e suas responsabilidades sociais.

Embutida na diversidade de disciplinas com que lidávamos quotidianamente, havia uma grande pluralidade de alternativas teóricas, das quais me beneficiei bastante durante todo o período do curso. Ter acesso a informações e temáticas de diferentes procedências, procurar confrontá-las e comparar caminhos diversos, encontrar pontos de unidade que remetessem à conjuntura histórica ou a modelos cognitivos – tudo isso me parecia altamente estimulante e enriquecedor. O que explica, muitos anos mais tarde, meu fascínio pelos debates interdisciplinares e a constância de minha participação nos encontros da Associação Nacional de Pós-Graduação em Ciências Sociais (ANPOCS), bem como minha preferência por um modelo de graduação que propicie uma formação mais ampla e genérica.

Como opções mais abrangentes, havia o marxismo althusseriano, o estruturalismo lévi-straussiano e a sociologia funcionalista (Parsons); o primeiro e o terceiro se associavam em algumas sínteses teóricas (Poulantzas), ou começavam a ser nuançados internamente com leituras de Gramsci e Wrigth Mills. A literatura sociológica era de longe a mais freqüentada e conhecida, e também a mais criticada; já tivera mesmo uma experiência prática de pesquisa em favelas do Rio de Janeiro, onde pude observar a potencialidade e os limites dos procedimentos habituais da investigação sociológica. O marxismo althusseriano se manifestava no plano teórico e metodológico, por oposição ao funcionalismo e ao empiricismo, mas não repercutia em novas orientações de pesquisa. Resolvi conduzir minhas buscas na direção do menos conhecido, para dispor de parâmetros para comparação e escolha.

Minha primeira aproximação com a literatura antropológica ocorreu nos cursos sobre Sociologia da Literatura e Sociologia dos Meios de Comunicação de Massa, ministrados por Costa Lima. Durante o período em que tive uma bolsa de monitoria desenvolvi, sob sua orientação, um conjunto de leituras das obras de Lévi-Strauss, notadamente Le totemisme aujourd'hui e La pensée sauvage. Mais tarde participei de seu curso de leitura sobre o Le cru et le cuit (Mithologiques/1) e elaborei, também sob sua orientação, a monografia final de graduação. Sintomaticamente tratava-se de uma análise dos discursos políticos, focalizando os pronunciamentos oficiais do General Garrastazu Médici. Para isso utilizava como instrumental teórico as análises semânticas de Greimas, além de princípios da análise estruturalista dos mitos e dos autores da chamada "escola formalista" (Propp, Todorov).

A decisão de enveredar pela antropologia só veio no último semestre da graduação, quando apenas completava créditos. Isto ocorreu durante um curso ministrado por Lygia Sigaud, então concluindo sua dissertação de mestrado no Museu Nacional e recém-chegada de um trabalho de campo no Nordeste. Nesse período, foram realizadas leituras de Leach, Durkheim, Mauss e Geertz, entre outros, cujos textos eram comparados não enquanto alternativas teóricas excludentes (na busca de um paradigma perfeito), mas remetiam incessantemente a uma discussão sobre os processos de constituição de dados e interpretações, bem como debatiam as perspectivas de aplicação deste instrumental ao contexto etnográfico brasileiro.

Ao fim do curso, com meu crescente interesse pela pesquisa em antropologia, surgiu como um prêmio o convite para uma experiência prática. Tratava-se de atuar como assistente de pesquisa de Regina Prado e Laís Mourão, então mestrandas do Museu Nacional, em uma pesquisa sobre religiosidade popular, coordenada por Roberto Da Matta e realizada na baixada maranhense. Ansiosos por encontrar caminhos, nos apresentamos – eu, Alfredo Wagner e Terri Aquino – e, para surpresa geral, evitando uma competição entre amigos, propusemos transformar um bilhete de avião em três passagens de ônibus e dividir por três o (pequeno) pagamento previsto. E lá fomos nós, por razões circunstanciais um de cada vez, três dias de estrada (grande parte ainda de terra), depois em barco a vapor e, por fim, em caminhão (como retirantes ao avesso), lendo Galvão e Wagley, recordando as conversas e orientações de Lygia e Moacir Palmeira para saber, afinal, como seria essa tal de "pesquisa de campo".

A equipe habitava uma pequena casa de adobe, similar a todas as 30 outras do povoado de Barroso, e mantinha estreitas relações de amizade e compadrio com muitas pessoas e famílias da localidade. Estávamos todos tão integrados à rotina do lugar que, em uma ocasião, fomos inclusive recenseados e entrevistados, como "moradores", por uma equipe de sociologia que fazia o levantamento das condições socioeconômicas na baixada. As condições criadas pelas duas pesquisadoras (que já estavam no seu último período de campo) eram muito favoráveis, o que permitiu a realização de extensas entrevistas gravadas sobre a história do povoado, bem como o exercício de muita observação participante (consignada em cadernos de campo e nos diários) sobre as festas de santo, as pajelanças e as práticas de cooperação econômica. Em sua dissertação de mestrado, Regina apresenta uma descrição muito viva e articulada do modo de vida e das crenças daquela população.

Apesar da impressão de estabilidade, as relações sociais, sob a pressão da grilagem, começavam a dar sinais de transformação, o que era mais visível em outros povoados (como Arequipá, Santana e Itamatatiua), que visitei igualmente. Alfredo retornou várias vezes ao Arequipá e deu continuidade a seu interesse de estudar a população da baixada sob o prisma do campesinato. Bem mais tarde, quando eu já estava cursando o mestrado na Universidade de Brasília (UnB), procurei debruçarme e refletir comparativamente sobre os dados destes diferentes povoados, sendo este exercício destinado à disciplina de Antropologia Econômica, ministrada por Klaas Wortmann.

Nessa época, os antropólogos do Museu Nacional mantinham um seminário de pesquisa, no qual eram expostos os
trabalhos recentes realizados por professores e alunos. De uma
feita cheguei a assistir um destes seminários e me impressionou
muito a seriedade e a franqueza com que eram confrontados os
resultados de pesquisas (altamente diversificadas, abrangendo
desde índios e campesinato até a antropologia urbana), explicitados
os seus pressupostos teóricos e expostos os seus possíveis limites.
Pela via do trabalho de campo de que participei no Maranhão
comecei a travar conhecimento com outros pesquisadores do
PPGAS, especialmente com os que trabalhavam no Nordeste, em
equipe sob a coordenação e acompanhamento de Moacir.

Aprendendo a navegar

O desafio que me movia, porém, era estudar, ou pelo menos ter alguma experiência com sociedades indígenas. Nesse momento, Roberto Cardoso de Oliveira, recém-transferido do Museu Nacional para a Universidade de Brasília, havia dado início, com apoio da Fundação Ford, ao programa de mestrado da UnB. Alguns dos principais etnólogos do País, como Roque de Barros Laraia e Júlio César Melatti, já lá estavam, e outros, como Alcida Ramos e Kenneth Taylor, foram levados para o início dos cursos. Percebendo as linhas de continuidade e convergência teórica e profissional entre as equipes das duas instituições, manifestei logo o meu interesse em fazer o mestrado em Brasília.

Nos dois anos em que residi naquela cidade, dediquei-me totalmente ao mestrado, frequentando cursos não só com os professores acima indicados, mas ainda com Peter Silverwood-Cope, David Price e Klaas Wootman. Foi um período de aprendizado sistemático e de muita leitura (de início diversificada, depois dirigida para a preparação da pesquisa de campo). Tendo entrado

na antropologia pela via das análises (enciclopédicas) de LéviStrauss sobre o totemismo e pela mitologia, a leitura extensiva de
monografias me trouxe uma revelação surpreendente. Uma grande parte do que me atraíra nas leituras anteriores estava freqüentemente explícito (ou subentendido) nas rigorosas análises de
Radcliffe-Brown, Firth e Evans-Pritchard, entre outros. Tomei
contato com outras vertentes teóricas, como a ethnoscience e os
instrumentos formais do decision-making, e reli os marxistas
franceses. Tudo isso me levou a relativizar bastante as minhas
simpatias anteriores pelo estruturalismo. Embora continuasse a
ter interesse pela análise simbólica, considerava indispensável
focalizar prioritariamente as relações sociais, preferindo tomar como paradigma os trabalhos da chamada "escola inglesa". Pensava,
inclusive, em dirigir minha pesquisa em direção ao parentesco ou
à economia.

No ambiente intelectual da UnB a pesquisa com sociedades indígenas aparecia como inteiramente factível, correspondendo nesse momento à linha de atuação da maioria dos professores. Elaborei um plano de leitura de textos etnográficos, propositalmente dispersos, sobre populações indígenas brasileiras, para facilitar a difícil "escolha da minha tribo". Privilegiava as áreas pouco cobertas por estudos de antropólogos. Nesse meio tempo Roberto Cardoso de Oliveira chamou-me para conversar: tinha recebido um convite de autoridades universitárias portuguesas para realizar uma pesquisa em Cabo Verde. Sugeria que eu fizesse ali a pesquisa de mestrado e argumentava - com um raciocínio que anos depois eu acharia absolutamente correto - sobre a importância de trabalhos fora das fronteiras nacionais para ampliar a base de comparação dos antropólogos brasileiros. Um pouco frustrado interrompi meu roteiro de leitura e fui à biblioteca ler sobre o arquipélago de Cabo Verde e também selecionar, entre os meus estimados clássicos, quais trabalhavam em áreas etnográficas mais próximas. Mas o convênio com as universidades portuguesas, por razões episódicas, não se concretizou, e voltei à minha sistemática de busca.

Um tempo depois, novamente Roberto Cardoso de Oliveira voltou a chamar-me. A FUNAI, através de Olímpio Serra, lhe propusera um levantamento socioeconômico e demográfico sobre os ticuna. Era uma proposta para execução imediata, a verba já estava aprovada e a equipe deveria partir em pouco mais de uma semana. Montamos uma equipe com quatro colegas (entre estes estava meu antigo parceiro de pesquisa na baixada maranhense, Terri Aquino, que também se transferira do Museu Nacional para a UnB), preparamos um extenso questionário e, com base em informações de funcionários da FUNAI, fizemos um roteiro de viagem. Foi apenas o tempo de tomar as vacinas e reler O índio e o mundo dos brancos, e já estávamos embarcando para Manaus e Tabatinga.

Foram cerca de vinte dias de viagem no Alto Solimões, percorrendo apenas os aldeamentos maiores e ribeirinhos. Ao retornar elaboramos um circunstanciado relatório, em que descrevíamos a situação socioeconômica dos índios e recomendávamos um conjunto de medidas de proteção e assistência, indo da criação de postos indígenas à implantação do ensino bilíngüe.

Muito elogiado pelos colegas e pelos indigenistas como preciso e sintético, o relatório não me deixou qualquer ilusão de façanha etnográfica – só fora possível uma descrição totalizante e integrada dos ticuna porque incorporamos o eixo interpretativo desenhado na monografia de Roberto Cardoso de Oliveira, cujos dados estávamos apenas atualizando (e ainda assim somente em alguns aspectos). Fazer um relatório seria algo simples, mas seria viável realizar ali a minha pesquisa de mestrado³?

Apesar dessas minhas reticências, razões afetivas, políticas e práticas me conduziam em um sentido inverso. A FUNAI dispunha-se a custear a segunda parte do censo, podendo inclusive ser ajustado com o período em que eu deveria ir ao campo, representando quase um financiamento indireto da pesquisa. Terminado o censo eu permaneceria em uma aldeia e realizaria a minha pesquisa. Roberto Cardoso de Oliveira, como meu orientador, apro-

vava essas propostas e, recomendando leituras de Sol Tax, manifestava seu entusiasmo com a possibilidade de uma "antropologia da ação" entre os ticuna.

Ao elaborar o meu projeto de pesquisa, procurei enfatizar, prioritariamente, o estudo da morfologia social, focalizando as relações entre os patriclans (com nomes totêmicos) e como estas unidades se exprimiam no plano da conduta individual (isto é, por meio de nome e residência). Por sugestão da banca de projeto—que para isso se baseou no relatório acima citado— eu deveria conduzir meu estudo mais para o plano das relações políticas e da organização social, focalizando, em especial, o facciosismo religioso.

Esta foi efetivamente a direção em que a pesquisa caminhou. Após terminar uma longa viagem para a consecução do
censo, fixei-me por cerca de dois meses na aldeia de Umariaçu.
Lá observei e descrevi os conflitos entre as facções dos "católicos"
e dos "cruzados" (isto é, membros da Irmandade da Santa Cruz),
baseando-me em genealogias, networks, entrevistas gravadas
com os líderes, observações sobre as práticas econômicas e
religiosas e sobre as relações com o posto indígena. Ainda voltei
mais uma vez ao campo por quase dois meses (em virtude de trabalho a executar para a FUNAI, de que falarei mais adiante), permanecendo uma parte desse período em Umariaçu e aproveitando
para obter dados complementares e checar informações obtidas
anteriormente.

Em minha dissertação – intitulada As facções e a ordem política em uma reserva ticuna –, apoiei-me nos autores da antropologia política que focalizaram especificamente o facciosismo (Bailey, Nicholas, Victor Turner, Boissevain, Silverman, Salisbury, etc.). Em um capítulo procedo inclusive a um balanço das contribuições e das potencialidades destes estudos – iniciativa que ainda hoje me parece muito louvável e útil, pois tais textos são pouco utilizados na etnologia brasileira, e são raras as etnografias que vão além de um simples registro da existência de facções.

Evitando um recorte arbitrário de temáticas, procurei interpretar o facciosismo enquadrando-o no funcionamento da política dentro de um contexto histórico específico, a "situação de reserva". Aponto claramente como o facciosismo é um instrumento de dominação utilizado pelos funcionários da administração tutelar para distribuir benefícios limitados e para promover interferências socioculturais de seu interesse.

Em minha análise, busco encontrar a lógica do embate entre as facções a partir de uma dimensão mais "interna" (ou seja, da etnopolítica ticuna), o que ocorre através dos "grupos vicinais" (isto é, grupos de cooperação econômica estabelecidos em espaços contíguos e em torno de uma liderança política maior), que são unidades elementares delimitadas pelas próprias tradições ticuna, mas que podem incorporar elementos "modernos" (como a religião dos brancos, ou o vínculo clientelístico com a FUNAI). São essas unidades elementares que se agregam em blocos maiores e, sob uma situação colonial, podem dar origem a facções antagônicas, reivindicando agressivamente sua permanência e legitimidade.

Paralelamente à pesquisa e elaboração da dissertação de mestrado, atuei durante o ano de 1975 como coordenador de um programa de pesquisas em antropologia aplicada junto aos ticuna. Tratava-se de um convite feito a alguns antropólogos (principalmente da UnB) para assessorar, elaborar e coordenar programas de ação indigenista em áreas cujas populações seriam afetadas pela construção da estrada Perimetral Norte. Assim ocorreu com os índios do Rio Negro (projeto desenvolvido por Peter Silverwood-Cope), com os ianomami (Kenneth Taylor), com os nhambiquara (David Price) e comigo. Um pouco mais tarde essa iniciativa se estendeu a algumas outras áreas (craô, com Gilberto Azanha; guarani-caiová, com Rubem Thomas de Almeida; e gavião, com Iara Ferraz, estes últimos alunos da USP e vinculados à professora Lux Vidal).

Os convites partiram de assessores diretos – Olímpio Serra e George Cerqueira Leite Zarur – do então presidente da FUNAI, general Ismarth de Araújo Oliveira, e eram justificados como uma maneira de o órgão indigenista captar novos recursos orçamentários pela apresentação de projetos preventivos aos impactos da rodovia Perimetral Norte. Mas por trás destes argumentos havia a intenção de reformular a estrutura assistencial da FUNAI por meio de experiências-piloto, estabelecendo novas unidades administrativas com base étnica e fundamentadas em trabalhos antropológicos.

Quando os burocratas locais da FUNAI (alguns destes militares) sentiram que a existência destes programas mexia com seu poder, logo se mobilizaram para inviabilizar tais experimentos. Associando-se às unidades militares da fronteira - que se sentiam "herdeiros de Rondon" e "donos dos índios" - articularam um conjunto de acusações xenófobas contra Peter, Ken e Price, conseguindo suspender os seus contratos de trabalho (no final de 1975). Com a crise do petróleo, o governo brasileiro resolveu estabelecer novas prioridades e a rodovia foi esquecida. Os mentores da política de "abertura" e propositores de mudanças na FUNAI foram isolados, fortemente criticados e, por fim, afastaram-se do órgão indigenista. Os coordenadores de projetos que eram brasileiros - por serem em geral mais jovens e também, certamente, por serem brasileiros, isto é, mais suscetíveis a um simples enquadramento administrativo e policial-militar - foram mantidos durante um pouco mais de tempo, mas tiveram igualmente suas iniciativas abortadas por má-fé ou por resistência passiva dos administradores. Em alguns casos, o legado dessas experiências confluiu para as ONG's (como o Centro de Trabalho Indígena (CTI) e o Projeto Kayowá-Ñandera/Guarani/MS (PKN) ou para linhas de investigação desenvolvidas dentro das universidades (era o meu caso).

A minha avaliação, no caso ticuna, dos resultados destes projetos não é de forma alguma negativa. Por pressão dos tecnocratas foram elaborados planos para um programa quinquenal, que mesmo depois de minha saída continuaram, por força da inércia administrativa, sendo postos nas programações anuais, até serem, aos poucos, executados (embora sempre de modo distorcido). Assim foram instalados mais quatro postos indígenas, foi criado um sistema de cantinas (que durou menos de dois anos), e foram feitos contatos com lingüistas para uma cartilha bilíngüe. Mas o pequeno projeto, que chegou a ser por mim executado, alterou profundamente a estrutura de dominação política e econômica da região, decretando o fim do sistema de barracão e de escravização dos índios pelos patrões seringalistas⁴.

A conversão

Durante o período de redação da dissertação de mestrado, já havia voltado a residir no Rio de Janeiro. De início, razões familiares e econômicas me levaram a essa opção. No entanto, ao passar a freqüentar com mais regularidade o Museu Nacional, soube das preocupações de Otávio Velho, com quem logo me identifiquei intelectualmente, com o estudo do poder e da política. Acompanhei como ouvinte um seminário que ele organizara sobre o tema (que de imediato me inspirou na elaboração de um capítulo histórico da dissertação). No ano seguinte, com a abertura de seleção para o curso de doutorado no PPGAS, Otávio indagou sobre as minhas perspectivas imediatas e me recomendou esta via para dar continuidade aos meus estudos.

Coincidindo com isso, o Departamento de Antropologia abriu inscrições para candidatos a professor-assistente nas disciplinas de Antropologia Social e Etnologia. Quatro alunos da primeira turma do doutorado — Afrânio Garcia e José Sérgio Leite Lopes, na Antropologia Social, e Eduardo Viveiros de Castro e eu, na Etnologia — apresentaram-se para esse concurso e, no ano seguinte, foram incorporados como professores do Departamento. Assim, poucos meses depois da conclusão do mestrado, já estava duplamente relacionado com o Museu Nacional, na condição de aluno de doutorado do PPGAS (o que me levava a fazer cursos regulares e de leitura com os professores do Programa e também a ministrar alguns cursos específicos para seus alunos de mestrado) e de professor de Etnologia (o que me dava atribuições de pesquisa e curadoria no Setor de Etnologia, então vivendo um período de intensa atividade de reorganização e pesquisa, sob a competente orientação da saudosa e insubstituível professora Maria Heloísa Fenelon Costa).

A conjuntura indigenista no final da década de 70, condensada em torno das discussões sobre o projeto de emancipação dos índios, elaborado pelo Ministro do Interior (Rangel Reis), marcou fortemente os estudos e as trajetórias profissionais dos etnólogos brasileiros. Registraram-se grandes debates nas universidades, os professores e a comunidade científica manifestaram-se contra o projeto e, nesse movimento, foram constituídas em várias capitais organizações não governamentais que atuariam na esfera da concretização dos direitos indígenas, contando com a extensa colaboração de antropólogos (seniores, juniores ou estudantes). Convidado por Berta Ribeiro passei a colaborar regularmente com a Comissão Pró-Índio do Rio de Janeiro, na qual fui inicialmente vice-presidente e mais tarde presidente (o então presidente nesta época era Anthony Seeger, também professor do PPGAS).

Isto trouxe algumas repercussões lentas e outras imediatas. Nos anos seguintes estimulou contatos com algumas ONG's – como o Centro Ecumênico de Documentaçãoe Informação (CEDI), com o qual passei a colaborar em projetos e publicações – e com entidades missionárias – como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a Operação Amazônica (antiga Operação Anchieta) (OPAN) e o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME), onde participei de cursos, avaliação de projetos e assessorias. Mas também acarretou a imediata inclusão de meu nome em uma lista de antropólogos considerados "críticos e opositores da FUNAI", persona non grata em áreas indígenas. O meu pedido de autorização para realizar pesquisa entre os ticuna ficou retido durante quase três anos! Anos mais tarde, realizando um levantamento nos arquivos da FUNAI/Brasília, pude encontrar um

memorando da Assessoria de Segurança e Informações (ASI), com o carimbo vermelho de "confidencial", avaliando o grau de "periculosidade" de alguns antropólogos (e o meu próprio).

Durante o período de obtenção de créditos no doutorado, acabei desenvolvendo novos interesses teóricos, que não me remeteriam unicamente a realizar pesquisa com os ticuna. Com as sucessivas negativas da FUNAI, fui me sentindo encurralado e com urgência cada vez maior em definir outras alternativas possíveis de pesquisa. Aproveitando a ocasião de preparação de trabalhos finais em alguns cursos e a proposição de cursos de leituras e atividades didáticas, acabei nestes anos investindo em três direções básicas.

A primeira seguiu a linha dos estudos de campesinato e fronteiras em expansão. Seguindo a orientação de Otávio Velho, realizei leituras sobre os (chamados por Marx) "teóricos da colonização" e seus sucessores (Merivale, Niebohr, Domar), sobre as formas autoritárias de colonização na Alemanha (a tese de Otávio5, Engels, Weber) e no Leste europeu (o debate entre populistas e socialistas), sobre a discussão relativa à autonomia camponesa (Chayanov) e sobre as formas de imobilização da força de trabalho (Barrington Moore). Desse movimento resultaram diversos produtos, como projetos de pesquisa, relatórios, levantamentos bibliográficos e arquivísticos, comunicações em congressos e um texto de maior fôlego, ainda hoje de bastante circulação na Amazônia, intitulado "O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de controle da força de trabalho na expansão da borracha pelo vale do Amazonas"⁶, no qual procuro analisar e sistematizar dados históricos sobre o boom da borracha à luz das teorias sobre fronteiras e colonização e sobre os mecanismos políticos diferenciais de "abertura" ou "fechamento" da fronteira.

A segunda linha voltou-se para as leituras e discussões decorrentes dos seminários do professor Luiz de Castro Faria, orientados para a análise do pensamento social brasileiro, em que os participantes eram estimulados a incorporar em suas pesquisas específicas uma extensa e formativa galeria de obras e autores, debatendo ainda com rigor e senso crítico sobre as condições de aplicação das análises de Foucault e Bourdieu ao contexto brasileiro. Foi para mim uma experiência extremamente importante e que marcou toda a minha relação com os estudos históricos e os documentos. A influência intelectual de Castro Faria também se expressou na organização de vários cursos introdutórios (Teoria Antropológica) por mim ministrados no PPGAS, sempre numa perspectiva de fazer uma história "não presentista" da antropologia, tal como propõe Stocking Jr.).

Pouco depois busquei canalizar as preocupações instigadas por Castro Faria para o estudo de viajantes e cronistas do Brasil Colonial, para o que muito concorreu um curso de leitura realizado com a professora Francisca Keller. Em conseqüência dessas atividades de estudo e pesquisa, escrevi dois artigos relativamente extensos, publicados e republicados sempre separadamente, que me deram a oportunidade de trabalhar com outros tipos de documentos (relatórios administrativos, romances, etc.) em que havia pesquisado.

A terceira direção englobou as leituras e a organização de cursos em Antropologia Política associada à disciplina Relações Interétnicas, e progressivamente dirigida para o estudo de populações indígenas. Nessas ocasiões pude fazer uma leitura relativamente crítica e articulada de vários autores e monografias clássicas sobre a África, investir em leituras esparsas de outras regiões etnográficas e percorrer as coletâneas e balanços bibliográficos realizados sobre o tema. Um dos resultados dessa fase foi a elaboração dos verbetes "Antropologia Política" e "Fricção Interétnica" para o Dicionário de Ciências Sociais da Fundação Getúlio Vargas (FGV).

Enquanto as minhas expectativas decresciam quanto à possibilidade da autorização da FUNAI para voltar aos ticuna, aumentava o meu investimento e o meu interesse nas direções acima apontadas. As duas primeiras hipóteses remetiam para uma pesquisa na e sobre a Amazônia, mas não necessariamente com índios. A terceira hipótese apontava ainda para um trabalho de campo, preferencialmente com populações de regiões onde a FUNAI não estivesse presente. Tinha um convite ainda de uma editora para publicar a minha dissertação de mestrado, o que faria tão-somente se não fosse mais dar continuidade à pesquisa com os ticuna.

A autorização para a pesquisa foi obtida, afinal, graças à pressão conjunta da ABA, da Financiadora de Estudos e Projetos (FINEP) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) junto à FUNAI, para liberação de um grande número de credenciais retidas. Embarquei logo para o Alto Solimões em uma viagem exploratória de dois meses de duração. Pela primeira vez ia ao campo com recursos específicos para a pesquisa que procediam do Convênio FINEP/Setor de Etnografia, em projeto mais amplo coordenado pela professora Maria Heloísa Fenelon Costa, com quem aprendi como formar minha primeira coleção etnográfica e a valorizar bastante a documentação visual (fotos e desenhos) obtida. Chegando ao campo, no entanto, para minha surpresa, todas as identificações e planos de pesquisa anteriores foram imediatamente retomados e incorporados ao presente. "Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo! É João Pacheco, ele mesmo!" Assim fui saudado por meu informante principal e compadre, Felipe, nesta época um líder religioso, ascético e carismático, que residia bem afastado da aldeia do Umariaçu, aonde fora procurá-lo.

Depois de permanecer uma semana em Umariaçu, fui visitar as outras aldeias. A impressão que começava a firmar-se era a de que o movimento milenarista, pomposamente intitulado Ordem da Cruzada Apostólica e Evangélica, mas conhecido popularmente por "Irmandade da Santa Cruz", não tinha o mesmo peso político de antes e não exercia mais o mesmo controle sobre as mentes e o ritmo da vida cotidiana que exibira há seis anos.

Em Umariaçu isto se expressava principalmente na separação entre política e religião, pois ambas seguiam agora por unidades sociais e por linguagens diversas. Em aldeias diametralmente divididas em facções com recorte religioso, como Belém do Solimões, a hegemonia da Santa Cruz não era mais tão gritante, pois, movidos por mecanismos internos de conflito e segmentação, alguns desses líderes haviam saído com seus grupos vicinais e criado suas próprias aldeias. Em outras ainda, a Irmandade praticamente desaparecera ou reduzira-se a um pequeno grupo de seguidores, começando a manifestar-se mais livremente algumas práticas tradicionais (os ajuri com caiçuma fermentada; o costume de pintar com jenipapo os recém-nascidos; o uso de adornos por ambos os sexos), embora o ritual de iniciação das meninas só fosse realizado muito esporadicamente em uma ou em outra localidade.

Era de fato um clima completamente diferente para a pesquisa antropológica. Lembro-me de um fato ocorrido em Umariacu, na época de minha primeira viagem aos ticuna, seis anos antes. Enquanto caminhava nas cercanias da aldeia, ouvira em uma casa uma belíssima cantiga de ninar com a qual uma menina de uns dez anos embalava o seu irmãozinho menor. Tentei aprender a melodia, primeiro assobiando, depois repetindo as palavras. Apareceram outras crianças, achando muito engraçado aquilo e querendo ensinar-me outras músicas. Combinei de fazer uma gravação à noite, em frente ao posto indígena, onde eu estava hospedado. Após o entardecer, as crianças chegaram muito animadas, com sua mãe e alguns outros parentes. Sentados sobre alguns troncos à beira do rio, formamos um pequeno círculo e todos riam e brincavam muito animadamente. Comecei a gravar, mas logo chegaram outros curiosos. Aos poucos fui sentindo que o clima tornava-se de constrangimento. A mãe logo alegou que não conhecia mais músicas. Algumas pessoas se adiantaram e desculparam-se pelo "desconhecimento" da cantora, pedindo-me que gravasse "a verdadeira música dos ticuna". E puxaram todos em coro o Hino da Santa Cruz...

Ainda que em Umariaçu o clima de repressão cultural estivesse agora bastante arrefecido, sentia que muitas vezes as minhas indagações chocavam-se com o efetivo desconhecimento das pessoas, que procediam das sedes dos seringais e da beira do rio, tendo vivido sempre, como eles mesmos diziam, "no meio dos brancos". Planejei fixar-me na segunda etapa de trabalho em Vendaval, que fora formado recentemente por famílias vindas do Igarapé São Jerônimo, onde se situava a região do Eware, lugar mítico de criação dos ticuna.

Permaneci em Vendaval por cerca de seis meses corridos, realizando inicialmente um levantamento dos grupos de parentesco e residência, bem como um detalhado censo econômico. Tais atividades logo tornaram-me extensamente conhecido das famílias que lá habitavam, sem problemas de circulação social ou política. Sendo também conhecedor de informações essenciais à interação cotidiana, tive sempre facilidade em obter colaboradores e tradutores.

Baseando-me nos relatos dos mais velhos, consegui resgatar memórias muito vívidas sobre o tempo das malocas e dos antigos seringais. Fiz diversas viagens aos igarapés mais isolados, coletei mitos (gravados em ticuna, depois ouvidos e traduzidos para o português). Assisti e fiz uma etnografia circunstanciada de duas "festas de moça nova", o suficiente, inclusive, para ganhar fama de "bom bebedor" (acusação jocosa que se costuma fazer aos freqüentadores habituais destas festas).

A descrição que hoje faço das condições de pesquisa permitem depreender a intensidade afetiva com que esta etapa de trabalho de campo foi vivida. Parecia-me uma verdadeira redescoberta dos ticuna, ao mesmo tempo que, partilhando saberes e experiências desconhecidas pelos demais brancos, correspondia também a um mito individual e profissional do nascimento de um antropólogo. A única "culpa" que ainda sentia era por não ter conseguido maior controle da língua e por não poder utilizá-la em conversas cotidianas (nas entrevistas e gravações operava com um sistema de vigilância misto, usando o português regional e palavras do ticuna para acompanhar a atividade do tradutor).

A identificação com a FUNAI desaparecera completamente - em cada novo contexto sempre ouvia meu introdutor explicar, por iniciativa própria ou respondendo a uma pergunta, que eu não tinha absolutamente nada a ver com a FUNAI – e me deixava um espaço mais livre para construir relações, ouvir e perguntar coisas que não seriam ditas ao chefe do Posto ou a outros brancos (regatões) com que travavam contato. Embora pudesse prosseguir com o trabalho etnográfico, já tinha dados suficientes para o desenho de tese que imaginara. Também começavam a aparecer sinais de animosidade por parte dos administradores da FUNAI, preocupados com o fato de que essa prolongada convivência ameaçasse o seu domínio sobre os indígenas.

O momento da escrita, porém, foi bem diverso daquele do trabalho de campo. Junto com o mapeamento das aldeias e grupos locais, preparei uma tábua na qual, para cada unidade, registrava a presença de agentes exteriores e a natureza das atividades realizadas. Isto indicava a extensão e profundidade com que as instituições dos brancos penetraram na vida cotidiana dos ticuna, mesmo na vida daqueles situados nos igarapés mais distantes. Observar tal quadro permitia explicitar a diversidade de fatores que levavam às clivagens faccionais, bem como debater os múltiplos e dinâmicos arranjos sociais verificados em cada aldeia e a pluralidade dos modos de ser ticuna.

Ainda que isso pudesse ser academicamente justificado pelo "padrão" mais valorizado dos estudos etnológicos, parecia-me inteiramente equivocado transformar uma estratégia de pesquisa (justa em certa fase do trabalho de campo) em um vetor interpretativo único, bem ao estilo das narrativas etnográficas convencionais. Toda a minha descrição dos ticuna está situada em um tempo histórico sempre definido e remete a pessoas e coletividades referenciados a uma certa parcela de seu território. Os ticuna sobre quem falo não constituem um isolado social, não possuem uma homogeneidade essencial, nem estão imunes a conjunturas e processos históricos mais abrangentes. Distribuem-se em diferentes tipos organizacionais – que chamei de "situações históricas", referindo-me à proposta de Max Gluckman de estudar a constituição de uma comunidade, a partir das situações sociais que a compõem – nos quais o seu patrimônio simbólico (desigual e mutável) se distribui e se associa com outras tradições culturais.

Em meu trabalho gostaria de salientar dois aspectos. O primeiro é que se trata de uma das poucas tentativas na etnologia brasileira de registrar e refletir sobre os fenômenos da liderança e do controle social dentro de um quadro colonial. Em geral, as discussões sobre o poder nas sociedades indígenas remetem a vários domínios da vida social, focalizando as acusações de feitiçaria e as agressões mágicas, os mitos legitimadores, os papéis e ritos propiciatórios da produção social, os conflitos entre categorias de idade, sexo, origem, etc. Mas quando aparecem em cena papéis especificamente políticos, como o do chefe tribal (estudados por Gluckman e seus discípulos), é comum que os antropólogos se limitem a indicar a arbitrariedade e exterioridade dessas funções frente ao sistema político nativo. Somente os estudos de aculturação prestaram-lhes alguma atenção, mesmo assim muito distorcida, na medida em que seus registros têm um caráter teleológico e operam com um processo evolutivo genérico e supostamente necessário.

Os depoimentos, histórias de vida e análises de conflitos específicos foram os elementos com os quais procurei em minha tese de doutorado realizar uma etnografia dos processos políticos de sucessão e investidura nos cargos de capitão e tuxaua. Mostrei que não se tratava tão somente de papéis políticos impostos, mas de uma reelaboração de práticas e costumes pré-existentes. Além de resgatar os relatos sobre um importante papel existente no passado — o de toü, ou chefe militar — não mencionado por Nimuendaju, retifiquei as traduções que falavam nos chefes tradicionais como "conselheiros" (pois inexiste uma instituição como um conselho de guerreiros ou anciãos), referindo-os a uma função política de representação dos grupos vicinais (como o título de toeru, "nosso cabeça", aplicado aos líderes destes grupos). Os capitães e tuxauas correspondem a reelaborações dessas cate-

gorias em diferentes situações históricas, respondendo simultaneamente aos interesses da administração e de parcelas (famílias, grupos vicinais ou facções) da própria população indígena.

Um segundo aspecto a considerar é o da relação entre mito e história. Os movimentos salvacionistas constituem uma reafirmação da crença dos ticuna atuais em Yoi, o criador, e nos "homens justos" (üüne) que o acompanham, os quais governam o destino de todos os mortais. Desde os primeiros sintomas de que o fim do mundo está próximo, até a desarticulação da comunidade de fiéis que seguiram o caminho da salvação apontado pelos jovens profetas, toda a dinâmica social exprime-se através de uma estrutura narrativa cuja esquematização é repetida incessantemente. Apesar deste conjunto imutável de significados, os movimentos salvacionistas ocorrem em situações históricas muito distintas, perseguindo objetivos políticos diferenciados e estabelecendo alianças também bastante diversificadas. Pelos relatos de alguns de seus líderes e pelas repercussões efetivas de alguns destes movimentos, é impossível desconhecer que aí muitas vezes esteja em operação um projeto de transformação social, que implica necessariamente uma dimensão de consciência histórica.

A redação da tese foi concluída em junho de 1984, sendo o copião (que, com mínimas alterações, seria a versão defendida em agosto de 1986) entregue na secretaria do PPGAS. As razões dessa distância estão explicadas em outra parte deste texto. O mesmo hiato – sem que houvesse qualquer modificação de texto, exceto a retirada do capítulo VI, sobre a morte de Nimuendaju, que optei por publicar separadamente – ocorreu entre a defesa e a sua publicação como livro (que no registro catalográfico é de 1988, mas só distribuído e divulgado em março de 1989).

Foi um longo percurso para um texto que só encontrou leitores cinco anos após ter sido escrito. Neste meio tempo, algumas leituras novas poderiam certamente ampliar os diálogos teóricos (apenas para exemplificar com referências concretas, lembraria Sahlins/Islands of history, 1985; e Clifford – citado apenas via um pequeno artigo publicado na revista Man/1980 – e na antropologia interpretativa).

Foi também um período de transição na vida profissional, na qual já se delineavam algumas novas estradas (que conduziriam à constituição de uma equipe de pesquisa sobre política indigenista e a assumir responsabilidades mais amplas no PPGAS, como esclareço a seguir). Embora minha proposta de interpretação sobre os ticuna estivesse como que suspensa no ar, o meu comprometimento com estes índios, exacerbado por fatos brutais⁷, carreou os meus esforços com os ticuna primordialmente para uma intervenção prática.

Terras e política indigenista

No final de 1985 tive a possibilidade de constituir, apoiandome em dotação da Fundação Ford, uma equipe de pesquisa (com o Projeto de Estudo sobre Terras Indígenas – PETI) para trabalhar com a temática das terras indígenas. Em duas ocasiões anteriores este já fora um assunto de meu interesse acadêmico.

Durante o curso de doutorado, baseando-me na problemática sobre campesinato e fronteira, escrevi um texto em que procurava interpretar a história recente dos índios brasileiros situandoos como uma modalidade de campesinato — o campesinato tutelar, que mantinha relações de dependência direta com o Estado e era uma produção de instância política mediante a legislação e as práticas protecionistas.

De certo modo, aí estavam presentes algumas idéias que foram reelaboradas na tese (como as de "indianidade" e "regime tutelar") e que me acompanham até hoje. Não se tratava de omitir ou minimizar as especificidades culturais destas populações, mas sim de buscar as compulsões que as formatavam enquanto "sociedades indígenas" (isto é, não só como unidades administrativas ou objetos de poder, mas também como detentoras de direitos e, portanto, como sujeitos políticos potenciais). Era uma modesta tentativa de constituir (ou melhor diria, sugerir) um outro vetor

explicativo para a etnologia indígena, operando como contraponto para as particularidades locais e culturais, que por sua vez precisariam, através de estudos de situação, ser retomadas e aprofundadas como forças geradoras de dinamismo e significações totalizadoras. Apresentado em um seminário no Maranhão em 1979 e discutido em diversos contextos de que não tenho registro, este trabalho – intitulado "A fronteira e a viabilidade do campesinato indígena" – permaneceu inédito, embora tivesse circulado bastante.

O segundo trabalho teve sua origem no assessoramento dado aos ticuna em suas mobilizações pela terra. Em viagem a Brasília, em 1983, acompanhando uma comissão de capitães ticuna que fora solicitar uma tomada de posição da FUNAI quanto à demarcação de suas terras, soubera que a sistemática administrativa havia mudado e que talvez os trabalhos de identificação tivessem de ser totalmente refeitos. Fora editado um decreto (Decreto 88.118/83) que criava um Grupo Técnico Interministerial (GTI) – FUNAI, Ministério do Interior (MINTER) e Ministério Extraordinário de Assuntos Fundiários (MEAF) – com poderes para deliberar sobre as propostas de criação de terras indígenas e fixar normas e critérios adicionais a serem seguidos em todos os processos de identificação.

Comecei a reunir informações de diversas proveniências sobre o processo político-administrativo de definição das terras indígenas. Levantei leis, decretos, portarias; procedi a uma comparação sistemática e crítica de listas de postos indígenas (feita pela FUNAI), de estimativas demográficas e notícias de conflitos e demandas localizadas (feitas pelo CIMI). Procurei organizar todos esses dados pensando em estabelecer os condicionantes das múltiplas esferas de um processo político de decisão e relacionar a atividade demarcatória com conjunturas da política indigenista e com as diferentes gestões e orientações executadas pelo órgão indigenista.

Um resultado positivo foi mostrar que, apesar das idealizações quanto a um período de ouro do indigenismo oficial, a maioria das demarcações são iniciativas da FUNAI, tendo o antigo SPI regularizado para os índios apenas terras pequenas e que correspondem a uma parcela ínfima das atualmente mantidas pelos índios.

Mas a consequência mais significativa foi o redimensionamento dos aspectos econômicos e políticos da política indigenista, abordada agora através da sua dimensão fundiária. Enquanto a política indigenista era focalizada apenas pelo prisma demográfico, não havia como entender a relevância política e econômica das decisões que implicava, nem resgatar a significação sociológica das políticas governamentais.

Se o trabalho foi iniciado com uma motivação política, logo ganhou fólego de pesquisa acadêmica. O artigo que escrevi – originalmente para o Boletim do Museu Nacional, republicado posteriormente na América Indígena e, no ano seguinte, parcialmente utilizado em uma mesa-redonda na ABA/1984 – apresentava também um caráter programático, pois ali estava nitidamente antecipado um desenho e um instrumental teórico-metodológico a ser seguido depois pelo PETI no estudo das terras indígenas e da política indigenista.

Esse artigo foi objeto de uma longa conversa com David Maybury-Lewis, que em um relatório de avaliação do campo indigenista no Brasil o considerou como exemplo de iniciativa que poderia apresentar frutos interessantes para a sociedade e também para a própria universidade, incentivando-me a transformá-lo em um projeto e a encaminhá-lo à Fundação Ford. Para isso julguei oportuno estabelecer uma parceria com Carlos Alberto Ricardo, coordenador do programa "Levantamento da situação atual dos povos indígenas no Brasil" (do CEDI), que mantinha extensa rede de contatos com missionários, indigenistas e antropólogos em vários cantos do País. A Fundação Ford acolheu bem a nossa proposta, e, após algumas utilíssimas conversas de esclarecimento com Peter Fry, o projeto foi aprovado.

Com o apoio da coordenação do PPGAS (então dirigido pela professora Lygia Sigaud) foi firmado um convênio com a Fundação Ford, envolvendo a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), através do PPGAS, e uma organização não governamental, o CEDI. Em caráter temporário, o PETI conseguiu uma pequena sala no prédio da Biblioteca do Museu Nacional, e para lá levou uma enorme quantidade de material por mim recolhida durante pesquisa na FUNAI e em minha permanência no Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrícola (MIRAD). Mais tarde outras viagens foram realizadas por outros integrantes da equipe, notoriamente Antonio Carlos de Souza Lima e Jurandir Carvalho Ferrari Leite, para atualizar ou aprofundar a documentação em direções específicas.

Além de participar de grande quantidade de debates públicos (apenas as atividades desse tipo realizadas pelo coordenador e registradas no meu currículo montam a 47!), o PETI promoveu alguns seminários, organizou e financiou uma linha de publicações (o Resenha & Debate, que funcionava com certa periodicidade como um boletim do PETI, uma série de Cadernos, algumas publicações especiais, como um pequeno livro com artigos gerais de caracterização do Projeto Calha Norte, e um dossiê sobre violências praticadas contra os ticuna e sobre a situação de regularização de suas terras). Quando se encerrou o apoio financeiro da Fundação Ford, algumas iniciativas ficaram praticamente prontas, sem contar, contudo, com recursos próprios para publicação - é o caso de um volume analítico sobre os impactos locais do Projeto Calha Norte sobre algumas etnias da Amazônia que não chegou a ser editado, ou ainda do Atlas das terras indígenas do Nordeste, publicado somente no final de 1993, com apoio financeiro do Centro Ecumênico de Serviços (CESE).

Duas iniciativas merecem, no entanto, ser descritas mais particularmente; uma por seu impacto político, outra por suas repercussões acadêmicas. A primeira foi a apresentação da listagem sobre as terras indígenas, exibindo a base de dados com que trabalhávamos e evidenciando a competência e o rigor com que estava sendo realizado o monitoramento das terras indígenas. A sua publicação e divulgação ficaram a cargo do CEDI e não poderiam ter tido maior impacto, ocorrendo no Congresso Nacional em contexto crítico de elaboração do capítulo sobre os Índios na Constituição Federal. Contrapunha-se a dados apresentados em uma carta aos congressistas, redigida pelo então presidente da FUNAI, Romero Jucá, na qual as terras indígenas eram caracterizadas como excessivas e, com a autoridade que o cargo lhe conferia, era preconizada a necessidade de abandono do espírito do artigo 198 da antiga Constituição.

Na "Apresentação", escrita com Carlos Alberto Ricardo, procuro desmontar as falácias da argumentação oficial e em um artigo introdutório volto a analisar o processo de definição das terras indígenas, esboçando um amplo paralelo entre as terras indígenas e a estrutura agrária brasileira, valendo-me para isso das estatísticas cadastrais do INCRA e do censo econômico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Este último trabalho, sob formas modificadas, teve também uma circulação mais ampla, em revistas universitárias no Brasil e no exterior (França e Portugal).

Uma iniciativa de outra ordem foi a organização de uma coletânea, publicada em número esgotado das Comunicações do PPGAS, com artigos elaborados por membros da equipe do PETI sobre diversos aspectos do processo político-administrativo de criação e reconhecimento das terras indígenas. Em um texto introdutório, remeto-me à concepção foucaultiana de poder e sugiro que a política indigenista não deveria ser objeto de uma consideração jurídico-formal, nem ser abordada segundo uma concepção sociológica genérica do Estado como representante de interesses dominantes, mas sim analisada enquanto um aparelho específico de poder, que reproduz seus próprios valores e práticas adequando-se a contextos políticos e econômicos mutáveis.

Baseando-me na leitura de relatórios de identificação, em entrevistas com indigenistas e na observação do cotidiano do órgão tutelar – dados obtidos durante pesquisa realizada na FUNAI em 1984, juntamente com Alfredo Wagner B. de Almeida – realizei uma análise da FUNAI enquanto organização e enquanto cultura. Os múltiplos diálogos teóricos – com a antropologia política e a sociologia de Bourdieu e a análise discursiva de Foucault – que propiciaram aquele exercício de análise ficaram no entanto implícitos (dada a finalidade original do trabalho – um relatório de pesquisa à FUNAI – e a complexidade da tarefa que seria reescrevê-lo – o que não significa, contudo, que não tenham estimulado e fecundado vários trabalhos com intenções e linguagem mais estritamente acadêmicas). Embora uma versão inicial do texto já houvesse circulado muito por meio de cópias xérox (dentro e fora do órgão), cabe notar que permanecera inédito. De todo modo, o gênero agora escolhido para sua divulgação (o ensaio) tentava manter aberto o canal de comunicação com um público mais amplo (os indigenistas) e contribuir para os debates sobre a reformulação do órgão.

Em análises sobre a antropologia dos relatórios de identificação, sobre a relação (política) entre processo administrativo e arena judicial, sobre os conflitos entre os interesses indígenas e as práticas de discriminação e arrecadação de terras realizadas pelo INCRA, respectivamente Antônio Carlos de Souza Lima, Ana Lúcia Lobato de Azevedo e Lucy Paixão Linhares associam a investigação empírica que realizavam no PETI com a bibliografia que percorriam enquanto alunos do PPGAS. Assim, o primeiro texto era originariamente um trabalho de final de curso; o segundo, a reelaboração de um capítulo de dissertação de mestrado; o terceiro anunciava o que viria a ser desenvolvido em uma futura dissertação de mestrado.

Mas o PETI não era apenas um núcleo de produção e divulgação de idéias sobre a política indigenista. Para trabalhar com o enorme acervo documental reunido fazia-se necessária a colaboração de um grande número de estagiários e auxiliares de pesquisa, que requeriam uma atenção dirigida e passavam também por um processo específico de estudo e treinamento. Nesta atividade de formação sempre contei com a inestimável colaboração de Antônio Carlos de Souza Lima e Jurandir Carvalho Ferrari Leite que, cada um no seu estilo, dedicaram-se intensamente a transformar bolsistas de iniciação científica em pesquisadores. Participar de seminários no PPGAS, manter um rico diálogo com os integrantes do
PETI e com os trabalhos de campo iniciados nesse período foi
certamente de grande importância no embasamento teórico e
metodológico e na formação indigenista de muitos futuros mestres
do PPGAS. Nesta tarefa formativa destaco em especial Antônio
Carlos de Souza Lima, meu primeiro orientando a defender dissertação de mestrado no PPGAS e parceiro em vários artigos, que
assumiu também encargos administrativos, atuando como
subcoordenador do PETI; mais tarde, em sua tese de doutoramento, sob a orientação do professor Luiz de Castro Faria, desenvolveu e aprofundou temas e aspectos com os quais já trabalhara
no PETI.

Projeto "fronteiras étnicas"

A consolidação de uma linha de pesquisa, contudo, representava muito mais do que uma atividade de "extensão universitária", o que era a caracterização institucional para a maior parte das ações empreendidas pelo PETI. O reconhecimento disso tornava indispensável uma boa dose de dedicação institucional. Assim, fui conduzido sucessivamente à chefia do Departamento de Antropologia, em 1988, e à Coordenação do PPGAS, em 1990, e ministrei diversos cursos no PPGAS sobre Antropologia Política, Relações Interétnicas e Etnologia. Nesse movimento assumi a orientação acadêmica de muitos mestrandos do PPGAS, cujas pesquisas foram viabilizadas através do Convênio FINEP/PPGAS e de auxílios-pesquisa e projetos integrados do CNPq.

O projeto que unificava tais trabalhos era intitulado "Fronteiras étnicas, território e tradição cultural", e já denunciava uma nítida influência dos estudos de Fredrik Barth e uma inclinação pelo debate sobre a sociogênese das etnias indígenas. Optando por operar com grandes contrastes, o projeto – que, sob nomes variados, teve continuidade até os dias de hoje, apoiando-se em instrumentos desenvolvidos anteriormente (como as noções de "indianidade", "territorialização" e "campo político"), bem como em literatura bem mais ampla e atualizada sobre etnicidade – tinha como finalidade a comparação das dinâmicas étnicas na Amazônia e no Nordeste.

A conjuntura indigenista, no entanto, com a militarização da faixa de fronteira e o aguçamento dos conflitos, inviabilizou que os jovens pesquisadores se encaminhassem para a Amazônia¹⁰.

A área preferencial passou a ser o Nordeste, sobre a qual foram concluídas, sob minha orientação, sete dissertações de mestrado no PPGAS – defendidas por Henyo Trindade Barreto Filho (tapeba), Carlos Guilherme Otaviano do Valle (tremembé), Rodrigo Grünewald (aticum), Mércia Rejane Rangel Batista (trucá), Ana Lúcia Lobato de Azevedo (potiguara), Sidnei Clemente Peres (história do SPI no Nordeste) e José Mauricio Andion Arruti (pancararu), – além de três (Sílvia Martins, Wallace Barbosa e Vânia Fialho, em outras instituições e sob regime de co-orientação¹¹.

Embora jamais tivesse realizado pesquisa de campo no Nordeste, ampliei progressivamente o meu contato com as instituições e equipes de pesquisa dessa região, ministrando cursos no mestrado de antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e de sociologia da Universidade Federal da Bahia, fazendo palestras e participando de bancas. Devo mencionar em especial a interlocução com José Augusto Laranjeira Sampaio (ex-presidente da Associação Nacional de apoio ao Índio (ANAI)/BA e atualmente um dos diretores da ABA), Sílvia Martins (atualmente professora da Universidade Federal de Alagoas (UFAL) e diretora do Museu Théo Brandão) e com Sheila Brasileiro (antropóloga da PGR, cujas pesquisas e trabalhos escritos me ensinaram muito sobre os índios do Nordeste e me estimularam a avançar algumas tímidas hipóteses explicativas. Nessa menção não poderia esquecer os professores Pedro Agostinho da Silva e Maria Rosário G. de Carvalho, coordenadores do PINEB/UFBA, pelo diálogo franco e sempre muito produtivo.

Em 1993, sob a coordenação de Jurandir Leite, toda esta rede de pesquisadores foi mobilizada para a produção do Atlas das terras indígenas do Nordeste, ocasião em que em um pequeno artigo introdutório procurei explicitar algumas referências e princípios teóricos que deveriam ser levados em consideração na análise das identidades étnicas e dos processos de reconstrução cultural verificados nessas populações.

Curiosamente, observo que eu – um antropólogo primordialmente devotado ao estudo de uma população amazônica (os ticuna) – venho funcionando na última década como interlocutor permanente dessas pesquisas, como catalisador ou reagente intelectual frente aos impasses e desafios dos trabalhos em andamento. Sinto também que aprendi muito com os pesquisadores que orientei ou com quem dialoguei, e que já incorporei bastante disto em minha própria visão sobre assuntos específicos ou mesmo em uma reavaliação da própria etnologia.

Além das pesquisas de campo, orientei algumas dissertações de mestrado e duas teses de doutoramento sobre política indigenista e história do indigenismo. Encaminham-se nessa direção os trabalhos de Antônio Carlos de Souza Lima sobre a formação do SPI, de Carlos Augusto da Rocha Freire sobre o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), de Rubem Thomas de Almeida sobre os projetos econômicos entre os guarani-caiová, e de Regina de Carvalho Erthal sobre o processo social da pacificação. As teses de doutorado de Fátima Roberto e Rita Almeida focalizam respectivamente as relações entre a Comissão das Linhas Telegráficas (e Rondon, em especial) e os índios pareci, bem como a política pombalina de implantação dos Diretórios de Índios na Amazônia. Nesse mesmo eixo temático, poderiam ser localizadas ainda as dissertações de mestrado de alunos estrangeiros do PPGAS, de Axel Lazzari e Nora Arias, que abordam respectivamente a colonização dos pampas argentinos e os assentamentos toba em cidades.

Como professor do PPGAS orientei também dissertações de mestrado que não abordaram sociedades indígenas específicas nem se debruçaram sobre a política indigenista. Assim, cabe mencionar duas dissertações de mestrado que focalizam a temática fundiária (de Lucy Paixão Linhares e de Márcia Anita Sprandel) e duas outras que abordam aspectos variados da etnicidade (como o estudo de Vivian Flanzer sobre judeus sefaradis em Copacabana e de Angela Toressan sobre brasileiros em Londres). Acompanhar e dialogar com estas pesquisas foi para mim uma experiência muito rica, que prossegue através de orientandos no doutorado, favorecendo uma visão mais abrangente e relativizadora das pesquisas com sociedades indígenas. Nessa direção lembraria ainda os diálogos e convergências mais recentes com a professora Giralda Seyferth e a iniciativa conjunta, em fase de conclusão, de organização de um reader contendo textos básicos sobre a temática das relações étnicas e raciais.

Para completar devo referir-me às atividades de assessoramento e consultoria que mantive junto às agências oficiais de fomento, às organizações não governamentais e às associações científicas. Colaborei em vários momentos com a FUNAI, a Procuradoria Geral da República e em comissões do Congresso Nacional, tendo sido até recentemente membro titular do Conselho Indigenista. Participei também de processos de avaliação e assessorei algumas das mais importantes organizações não governamentais que atuam com índios, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), a (OPAN), o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), o Núcleo de Direitos Indígenas (NDI) e a Agência Filantrópica Inglesa (OXFAM).

Merece um destaque especial a relação que mantive com a ABA, participando com grande regularidade de suas comissões e depois como presidente (1994-1996), o que muito me ajudou a ter uma visão mais ampla dos problemas e das potencialidades da antropologia no Brasil. Entre as atividades realizadas neste período destacaria os debates sobre o ensino da Antropologia (coordenados por Mariza Peirano, minha vice-presidente e conselheira), o GT sobre Terras de Quilombos (coordenado pela incansável colaboradora Eliane Cantarino O'Dwyer, que prossegue desenvolvendo pesquisas de grande interesse sobre esta temática), a remodelação

do Boletim (realizada por Rosilene Alvim), o seminário "Panorama da Antropologia Portuguesa", os debates sobre o Decreto 1775 e a reestruturação da FUNAL

Em algumas ocasiões, em mesas-redondas e grupos de trabalho da ABA (nacional e regional), na Procuradoria Geral da República (PGR) e na ANPOCS, tive a oportunidade de participar de discussões sobre os chamados "laudos antropológicos". Mais tarde tentei organizar as minhas reflexões de um modo mais sistemático em um trabalho escrito, o qual vem sendo utilizado como referencial nos debates sobre este assunto.

O outro lado da pesquisa de campo

Durante o meu período de pesquisa de campo, muitas vezes os índios me indagavam sobre terra e os seus direitos. Nunca os incentivei nestas ocasiões, nem me estendia demasiado sobre o assunto, para não incorrer em "proselitismo indigenista" (como é costume entre os funcionários do órgão e ocorre algumas vezes também com seus assessores), postura que sempre considerei como ética e politicamente equivocada, pois desconsidera as complexas teias de inter-relação entre índios e brancos e pretende impor uma leitura única e exterior, além de gerar nos índios uma "ilusão de força" que desnivela os seus cálculos e a elaboração de suas estratégias políticas.

Sempre respondia, no entanto, às questões, fornecendo todas as informações de que dispunha, algumas vezes dando-lhes um suporte argumentativo¹², mas sem esquecer de lembrar-lhes, para sua segurança pessoal, que as leis estavam no papel e não na cabeça ou nas ações das autoridades locais (inclusive da FUNAI).

Jamais interpretei isto como parte de uma "antropologia da devolução" (no sentido utilizado por Darcy Ribeiro), o que me parecia resultado de um sentimento de culpa que eu absolutamente não sentia. Em meus trabalhos sempre falei das condições de dominação existentes sobre índios, o que julgava heuristicamente necessário para contextualizar qualquer manifestação etnográfica.

Nesta perspectiva não podia imaginar a pesquisa de campo segundo os moldes de uma retirada de troféus etnográficos, como algo que necessariamente acarretaria depressões, nostalgia e acusações aos antropólogos, mas sim como uma modalidade particular de prática científica que supõe um processo de interação social no qual os agentes acabam por estabelecer expectativas recíprocas, com direitos e obrigações de ambos os lados. Como em toda prática científica da qual resulte a construção de conhecimentos socialmente relevantes, o pesquisador freqüentemente sofre injunções descabidas, em especial quando considera os saberes assim obtidos como não passíveis de mercantilização¹³.

As relações entre pesquisador e grupo pesquisado não podem ser descritas somente a partir do ponto de vista do etnógrafo14, ainda que eu admita que este possua uma capacidade assimétrica de normatizar e fixar os limites do cenário interativo. É preciso identificar a "situação etnográfica" em que se enquadra tal esforço de normatização, pois ela tem uma existência e um dinamismo próprios, independente da vontade ou mesmo da consciência do pesquisador (como observei em uma análise da trajetória de Curt Nimuendaju entre os ticuna). Também no meu caso isto ocorreu. Os compromissos éticos e o envolvimento afetivo contraídos nesta situação etnográfica conduziram aquele pesquisador a algumas experiências imprevistas e inusitadas, que decerto marcaram sua relação com os ticuna e sua trajetória profissional. É apenas por isto que as menciono esquematicamente a seguir, pois não teria espaço nem fôlego para tentar explorá-las analiticamente nesta ocasião.

Antes de minha chegada, o então capitão de Vendaval, Pedro Inácio Pinheiro, organizara uma reunião para discutir "o problema da terra". Como resultado foi escrito um documento reivindicando para os ticuna a posse das terras entre Tabatinga e Santo Antônio do Içá. Concomitantemente, durante minha permanência em Vendaval, o capitão me indagou por várias vezes como poderia resolver essa questão. Expliquei-lhe em termos gerais os procedimentos legais. Para que fossem reconhecidos

direitos territoriais, a FUNAI precisaria estabelecer os limites concretos, o que seria feito por uma comissão de técnicos (o Grupo de Trabalho (GT) de identificação, integrado inclusive por um antropólogo). Ponderou então que não confiava na FUNAI local e disse que os limites seriam estabelecidos por eles mesmos, em uma segunda reunião de capitães. Para distribuir o "convite"15 para a reunião me chamou para acompanhá-lo, o que fiz com grande proveito para meu conhecimento sobre os ticuna. Durante cerca de duas semanas viajamos pela maioria das aldeias em seu bote com motor de rabeta. Logo na primeira parada, depois de uma longa conversa com o capitão e outros chefes de casas, Pedro Inácio pediu-me emprestada a prancheta que levava sempre comigo e encarregou seu sobrinho, ótimo desenhista, de fazer um "mapa da terra habitada por aquele pessoal". A partir desse momento foram surgindo no papel as roças e as capoeiras, os igarapés e seus pequenos afluentes, os lagos de pesca, as áreas de coletas e de caça, os antigos seringais, etc. A medida que avancávamos surgiam também alguns "mapas" maiores, não por aldeias, mas por rios.

Assim surgiu a primeira definição das terras ticuna, consolidada na anunciada reunião de capitães, e posteriormente adotada, com pequenas mudanças, pelo GT da FUNAI que veio à região alguns meses depois. A coordenadora do GT, Maria Auxiliadora Sá Leão, antropóloga da FUNAI e ex-aluna de graduação da UnB, encampou a proposta dos índios e apoiou extensamente seu relatório, em dados de minha dissertação de mestrado. Mas a FUNAI local situou-se sempre contra as mobilizações indígenas, disseminando boatos nas aldeias de que iria "prender os líderes e o antropólogo que estava com eles". Para evitar tais constrangimentos ou polarizações, não participei dessa reunião, nem das subseqüentes.

Em seguida, os encaminhamentos em Brasília tornaram-se tortuosos e iniciou-se para os índios uma via crucis que iria durar quase dez anos. Em 1983, a sistemática legal de reconhecimento de terras foi mudada e foi ordenado o reestudo desta proposta de

delimitação. No ano seguinte, com diferentes propostas em mãos, a FUNAI resolveu convidar os "especialistas" a fim de formular uma proposta definitiva. Quando todos os procedimentos técnicos estavam corretamente concluídos – o Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) do Decreto 88.118 já dera sua aprovação e um ministro (do MIRAD) já assinara o decreto –, foi aprovada em dezembro/1985, pelo Presidente da República, uma Exposição de Motivos que instituía o Projeto Calha Norte. Com isto, as demarcações na faixa de fronteira foram automaticamente suspensas e só no final daquele mandato presidencial, em novembro de 1989, é que estas áreas foram aprovadas parcialmente (a faixa de fronteira ficou de fora). Às vésperas da Rio-92 as áreas foram totalmente reconhecidas, mas a demarcação só iria ocorrer no final de 1993, com recursos fornecidos pelo governo austríaco.

Desde a viagem acima mencionada com Pedro Inácio, a minha relação com os ticuna passou a incluir sempre expectativas, informações e consultas sobre a terra. Eu só excetuaria daí os moradores de Vendaval e de outras localidades em seus arredores, bem como alguns informantes principais em poucas aldeias, que continuavam a ver-me com laços muito próximos de amizade e familiaridade – com eles dançava ao som do tamborim e bebia pajauaru nas festas de "moça nova", algumas vezes, inclusive, chegando a batizar suas crianças.

Em quase todas as muitas comissões que foram a Brasília ou a Manaus minha presença foi solicitada por meio de cartas ou telefonemas, freqüentemente ficando eu incumbido de intermediar contatos com as agências financiadoras, com as entidades de apoio, com o Congresso e a Procuradoria Geral da República, e também, dependendo da conjuntura indigenista, com a própria FUNAI/ Brasília. Notícias sobre invasões de lagos, conflitos com madeireiros e ameaças de traficantes me eram transmitidas regularmente por telefone por diversos capitães (algumas vezes em ocasiões as mais inesperadas, como no carnaval ou no dia 31 de dezembro, e quando era mais difícil mobilizar alguma forma de

apoio eficiente). Nas reuniões de capitães era sempre convidado e instado a explicar os detalhes do "problema da terra". Fiquei assim como uma espécie de consultor especializado sobre o assunto terra – o que de certo modo também seria o caso do PETI e do CEDI, só que em termos mais amplos e profissionais.

Tais demandas e expectativas algumas vezes acarretaram desvios e voltas em minha trajetória acadêmica (por exemplo, prolongando o término do doutorado) mas também abriram algumas portas para o fortalecimento de minhas reivindicações, e a médio prazo procurei convertê-las em fatores de consolidação de uma equipe e de uma linha de pesquisa.

Assim, em 1984, após a apresentação do relatório do Grupo de Trabalho encarregado de definir a área ticuna, fui convidado pelo então presidente da FUNAI a apresentar sugestões para reformulação do setor fundiário, o que transformei em uma breve mas intensa pesquisa, realizada junto com Alfredo Wagner Berno de Almeida, da qual resultou um relatório (extremamente polêmico entre os indigenistas) e uma enorme quantidade de material de pesquisa, depois catalogado e organizado pela equipe do PETI.

No ano seguinte, fui convidado a participar na elaboração do Projeto ao Plano Nacional de Reforma Agrária (o PPNRA). Dada a importante participação que o MIRAD e o INCRA tinham no processo de definição das terras indígenas, em substituição ao MEAF (inclusive no GTI do Decreto 88.118), acabei participando, tal como Moacir Palmeira e Alfredo Wagner, da reformulação do órgão fundiário e estruturei uma unidade – intitulada Coordenadoria de Terras Indígenas, dentro da Secretaria Geral do MIRAD –, na qual trabalharam regularmente cinco antropólogos e indigenistas e que chegou a ter uma presença importante no campo indigenista durante os primeiros dois anos do Governo Sarney). Tal inserção me possibilitou tanto acompanhar e interferir sobre o processo ticuna, quanto apreender e coletar muito material sobre a política fundiária e para uma sociologia da burocracia. Em maio de 1986, já com claros sinais de que a política indigenista voltara a

ser dirigida pelo Conselho de Segurança Nacional, interrompi minha colaboração com o MIRAD e voltei meus esforços, juntamente com estagiários do Museu Nacional e alguns índios, para a criação do MAGÛTA - entidade civil, sem fins lucrativos, sediada em Benjamin Constant (AM), que desenvolveu diversos programas na área de educação, saúde e direitos humanos com os índios ticuna. Fiquei como presidente deste centro até 1992, quando, já com as portarias de delimitação assinadas, achei que seria o momento de retirar-me e de deixar a administração totalmente nas mãos dos índios. Por insistência destes, no entanto, acabei permanecendo como vice-presidente até 1996, o que em parte se revelou operacional e poupou aos índios grandes preocupações adicionais, pois neste mesmo ano o MAGÜTA conseguiu, através de uma entidade austríaca (Vienna Institute for Development and Cooperation - VIDC), mobilizar recursos de cooperação internacional para promover a demarcação das terras ticuna (o que exigiu a assinatura de diversos convênios do MA-GÜTA com o VIDC e a FUNAI, a realização de uma concorrência entre empresas, a feitura de contrato para realização dos trabalhos demarcatórios, etc.).

O MAGÜTA, sobretudo, teve um papel essencial de locus de articulação e resistência dos ticuna frente à pressão governamental para redução de suas terras. Neste processo foi constituído um patrimônio (alojamento para índios, museu, biblioteca, barcos, uma rede de rádios, etc.) invejável para uma pequena ONG situada no interior da Amazônia. Mas também criou um quadro fixo e profissional de colaboradores (agora transformados em funcionários), com interesses corporativos e práticas clientelísticas, envolvendo inclusive assessores. A partir de 1994 tal rede de funcionários, eficiente na caça aos recursos financeiros e na tentativa de monopolizar a função política de mediação externa, pretendia tornar-se inteiramente imune à autoridade dos capitães (que são os únicos que possuem legitimidade para os ticuna e podem, portanto, atuar como seus representantes políticos). As assembléias de capitães recomendaram a dissolução da entidade

e sua entrega à organização indígena — o Conselho Geral de Tribo Ticuna (CGTT), colegiado de capitães liderado por Pedro Inácio Pinheiro, que tem sido o pólo aglutinador da reconquista das terras e da retomada cultural verificada nos últimos anos —, a qual reabriu o museu, instituiu um sistema de trabalho não remunerado (voluntário e rotativo) e preparou projetos sobre desenvolvimento sustentável para execução direta nas aldeias.

Revisitando as terras de batismo

Nos últimos anos, os ticuna têm voltado muito lentamente a ser objeto de meu interesse acadêmico, disputando espaço com as questões relativas às terras indígenas e aos processos de etnicidade emergente. A convergência de alguns fatores (como a publicação de minha tese e a emissão de portarias interministeriais delimitando grande parte do seu território) conduziu a uma primeira mudança de ânimos. Mais tarde, um segundo conjunto de fatores (o término da demarcação, os primeiros produtos de pesquisa de campo de meus ex-orientandos e, last but not least, a quarta edição de O índio e o mundo dos brancos propiciaram uma avaliação mais ampla e profunda sobre o meu trabalho anterior.

Surgiram alguns indicadores mais regulares a respeito da absorção de meu livro pela pequena comunidade de antropólogos brasileiros. Colegas de algumas instituições me convidaram para participar de bancas de mestrado porque seus alunos haviam dialogado com meu trabalho em suas dissertações. Alguns colegas me convidaram a participar de coletâneas que estavam organizando, como Manuela Carneiro da Cunha e Robin Wrigth, pois leram o livro e encontraram conexões frutíferas com as temáticas que estavam abordando; mas, por sobrecarga de atividades administrativas e de orientação acadêmica, não pude me dedicar a isso nos períodos estabelecidos. Devo confessar que não sinto interesse em publicar simples reelaborações de capítulos de tese, o retorno aos dados etnográficos e o reexame das interpretações acaba por sugerir-me outros eixos narrativos, tornando o trabalho bem mais difícil, suponho, do que é usual.

Elaborei dois artigos - acredito - inteiramente novos em relação à tese. Um foi originalmente destinado a uma coletânea organizada por Alcida Ramos e Bruce Albert, intitulada Pacificando o branco. Nele discuto o processo de criação da primeira reserva indígena no Alto Solimões, recuperando as diferentes versões dos índios e dos indigenistas, mostrando que a dinâmica histórica não pode ser entendida sem referência ao domínio da etnopolítica e às crenças religiosas dos ticuna. O outro - que não corresponde de modo algum ao capítulo de tese (inédito) que não incluí em meu livro - focaliza a figura de Curt Nimuendaju, procurando desvendar, a partir do antagonismo entre índios, seringueiros e patrões seringalistas e dos desdobramentos históricos descritos acima, as peculiaridades de sua atuação etnográfica, indicando como isto marcou a sua produção enquanto etnólogo. Ambos os textos foram, até o momento, divulgados apenas em publicações do PPGAS/Museu Nacional.

Em novembro de 1993, junto com uma comissão de líderes ticuna, cruzei quase toda a área, percorrendo (e conferindo) os limites da demarcação. Nesta ocasião pude registrar algumas mudanças que mereceriam uma reflexão mais elaborada. A vida nos grandes aldeiamentos, como Umariaçu, Campo Alegre, Betânia e Belém do Solimões, já havia mudado substancialmente. Grandes prédios públicos (grupamentos escolares e postos de saúde), unidades geradoras ou retransmissoras de energia elétrica, postos telefônicos, rádios e gravadores circulando livremente, televisão em muitas casas, associações esportivas, bailes e forrós, diferentes confissões religiosas, acirrada política municipal e partidária - tudo isto me parecia novo, pelo menos em extensão e intensidade. Os ticuna não mais assistiam ou experimentavam timidamente os papéis modernos, mas tinham performances importantes como professores, monitores de saúde, empregados públicos, aposentados pelo Instituto Nacional de Previdência Social (INPS), agentes religiosos e vereadores. O número de pessoas assalariadas e de famílias envolvidas em atividades monetárias era significativo e parecia exigir que se pensasse sobre processos de diferenciação

social, de clientelas políticas e de monopólio de cargos e vantagens. Muitos jovens tinham metas e condutas acentuadamente urbanas, pensando em migrar para os grandes centros e sem qualquer interesse na economia agrícola e extrativista de seus pais. O português era um meio de comunicação absolutamente corriqueiro, e para os visitantes habituais — com exceção do antropólogo e dos indigenistas — aqueles eram típicos povoados do beiradão amazônico, de mestiços e descendentes de índios. No entanto, apesar dessas transformações, em muitos contextos falava-se ticuna, mantinham-se os casamentos entre as metades, temia-se profundamente a feitiçaria, prezava-se a independência como um valor.

Refletir sobre essa nova configuração sociocultural me parece um desafio para os anos vindouros, o que penso enfrentar não somente de forma localizada, com o aprofundamento dos estudos sobre os tícuna, mas também com investigações mais amplas e comparativas. Mas por ora é importante assinalar que alguns trabalhos desenvolvidos por alunos e colaboradores (como Fábio Vaz Ribeiro de Almeida, Regina Erthal, Guilherme Macedo e Paulo Roberto de Abreu Bruno) já trazem contribuições substanciais para pensar sobre estes novos processos.

Uma preocupação que me acompanha desde os trabalhos de tese até os textos mais recentes é como situar-me em relação à etnologia brasileira. Ou seja, quem são os potenciais leitores daquilo que escrevo? Por que alguns procuram meus trabalhos em busca de certas respostas, enquanto outros o evitam (certamente porque não lhes interessam as próprias perguntas)? Na época em que escrevi a minha tese, isto se colocava como um dilema, pois não me situava dentro do universo de temas e problemas considerados relevantes pelo estruturalismo, nem incorporava diretamente algumas das formulações existentes da chamada "teoria do contato interétnico". A referência teórica que elegi então era uma terceira via – a "antropologia política", o que claramente, a meu ver, não configurava um subcampo da Antropologia (idéia que expus em uma resenha anterior à tese), mas uma senha para acessar um conjunto de autores (Barth, Talal Asad, Victor

Turner, Eric Wolf, Bailey, Boissevain, Swartz, Paine, aos quais hoje acrescentaria Taussig, E. Said, Clifford, Rosaldo, Hannerz, entre outros) pouco lidos ou incorporados pelos etnólogos brasileiros.

A opção pela terceira via – que tinha um lado atrativo, por não cristalizar demasiadamente as diferenças – me parecia uma alternativa boa, sendo seguida igualmente por uma geração mais nova de antropólogos. As diferenças internas são bastante grandes entre estes trabalhos, assim como as procedências institucionais, o que não impede contudo que se reúnam, sob eixos temáticos específicos (antropologia política, etno-história, polifonia e multiculturalismo, política e administração pública, antropologia do desenvolvimento ou ainda território e identidade) e debatam entre si em congressos científicos.

Há um aspecto pouco percebido desta terceira opção: a distância teórica que a separa dos dois pólos não é de maneira alguma a mesma. A dívida intelectual com os estudos brasileiros de contato interétnico é enorme, assim como prosseguem produtivos e instigantes os diálogos com as novas produções dos autores supracitados. O que não significa apagar distinções ou preferências, que devem existir dentro de um mesmo campo, mas inserir e relativizar tais diferenças dentro da história recente da disciplina Antropologia no contexto brasileiro e das suas relações com as produções dos centros hegemônicos.

No posfácio à quarta edição de O índio e o mundo dos brancos¹6, Roberto Cardoso de Oliveira resgata o contexto histórico e intelectual em que o livro foi produzido. De fato esse livro, juntamente com alguns outros que lhe são contemporâneos, veio a demarcar um campo de saberes acadêmicos e de práticas de pesquisa que ajudaram a constituir o que seria entre nós a disciplina Antropologia. Atento às múltiplas leituras que um período de quarenta anos pôde propiciar às suas idéias, as quais, uma vez impressas, "caminham com pernas próprias", Roberto Cardoso de Oliveira procede a um exame das percepções e dos posicionamentos de seus leitores. Mostra que em seu entendimento a "fricção interétnica" não é uma "teoria" nem um "conceito", mas sim uma "noção" que ilumina a pesquisa e lhe propicia uma unidade, apesar da utilização de diferentes paradigmas, todos dentro de uma mesma matriz disciplinar.

Vejo também como muito oportuna a ocasião para repensar as minhas relações com a fricção interétnica e reafirmar a minha dívida com esta tradição de estudos – que por ser genuinamente brasileira, como vários autores já apontaram, não é de forma alguma, na concepção de quem a formulou, refratária ao debate e à incorporação de métodos e teorias procedentes de outros cenários acadêmicos e de outras referências etnográficas.

A minha leitura (de 1984) da fricção interétnica certamente está marcada pelo fato de fazer minha trajetória de pesquisa junto aos ticuna, que constituiu a situação paradigmática de aplicação desse instrumento interpretativo. A opção pela antropologia política e pelo diálogo com diversos setores estrangeiros também funcionou como uma forma de trazer alguma legitimidade científica às possíveis novidades em instrumentos de abordagem e na interpretação etnográfica.

O livro de Roberto Cardoso de Oliveira foi lido por mim (e por todos os antropólogos da minha geração) como inaugurando um outro tipo de narrativa sobre os índios brasileiros, enraizada academicamente e bem diversa de outros estudos em que a história é um mero pano de fundo e as compulsões da situação colonial não se fazem observar. Ou seja, trata-se de treinar e dirigir academicamente o olhar do etnógrafo, de maneira que possa registrar e refletir sobre uma ordem de fatos que – com a possível exceção de Balandier (que com a sua definição de "situação colonial" também não montou uma teoria explicativa) – as pesquisas dos antropólogos ingleses, franceses e norte-americanos, feitas sob a égide do americanismo ou do africanismo, não irão incluir em seu campo de observação senão nos anos 80. A dificuldade de absorção (antes e hoje) da "fricção interétnica" pelos debates mantidos

entre os especialistas em etnologia só pode ser explicada pela comunicação precária e distorcida "que mantemos com os centros externos em que se faz a "ciência".

Hoje penso que fui muito esquemático ao apontar as contradições dentro da "teoria" da fricção interétnica. Predominou a veia althusseriana, com a lecture symptomale, sobre as lições mais atraentes e equilibradas de Bachelard e Granger. Mas ao servir-me da idéia de "situação histórica" – caracterizada também como noção – para tentar dar conta de minha etnografia dos ticuna, acho que acabei fazendo um movimento de investigação e interpretação muito semelhante àquele que Roberto Cardoso de Oliveira fizera vinte anos antes, em uma outra conjuntura intelectual e política.

Instruções de como dar corda ao relógio

Cortázar¹⁸ fala das agruras de um aniversariante que recebe um relógio de presente. Ele explica como dar corda no relógio e a partir daí poder confortavelmente seguir como se sucedem as estações, vendo "o tempo como um leque (que) vai se enchendo de si mesmo e dele brotam o ar, a brisa da terra, a sombra de uma mulher, o perfume do pão". O autor adverte para o extremo cuidado que o presenteado deve ter com este pedaço "frágil e precário de seu corpo", que com seus bracinhos projetados se dependura de forma instável em seu pulso. Além de um presente, foi transmitida a necessidade de dar-lhe corda todos os dias (para que continue sendo um relógio); a obsessão de "olhar a hora certa nas vitrines das joalherias, nas notícias de rádio, no serviço telefônico"; o costume de compará-lo a outros relógios e a certeza de que a sua marca "é uma marca melhor"; enfim, o medo de que se possa perdê-lo, "de que seja roubado, de que possa cair no chão e se quebrar".

Em primeiro lugar, gostaria de fazer um registro do meu afastamento do mercado editorial e da dificuldade de publicar livros e trabalhos. A monografia O nosso governo: os ticuna e o regime tutelar e a coletânea Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil só vieram a ser editadas em função de mecanismos de co-edição e patrocínio respectivamente do CNPq e da UFRJ. Também os outros livros organizados foram igualmente subsidiados por agências financiadoras de pesquisa e quando tais recursos estiveram ausentes os trabalhos ficaram com sua publicação adiada (o que ocorreu com o Atlas das terras indígenas do Nordeste e com o segundo livro sobre o Projeto Calha Norte).

Talvez até por uma reação natural a essa dificuldade de publicação, cabe notar que sempre me apliquei muito nos trabalhos escritos — independentemente de serem ou não contextos claramente legitimadores dentro do campo científico. Isso explica porque alguns dos trabalhos que considero melhores e mais originais estarem em revistas ou livros de circulação limitada, o que também justifica o expediente (freqüente) da republicação.

Em segundo lugar, diz-se ironicamente dos intelectuais brasileiros, aplicando a antiga metáfora de Frei Vicente Salvador, popularizada por Sérgio Buarque de Holanda, que ficam como caranguejos bordejando o litoral, com a face voltada para a Europa e as costas para o interior. Esta não foi de maneira alguma a minha trajetória de pesquisa e de produção científica. Através do trabalho de campo estabeleci sólidos vínculos afetivos e intelectuais com regiões bastante remotas do País e colaborei na criação e consolidação de muitos centros "periféricos", onde participei de eventos científicos, ministrei cursos e estimulei mestrandos a se fixarem como docentes. Uma rápida vista d'olhos no meu currículo mesmo anterior à Presidência da ABA - aponta a constância de contatos na Amazônia (em cidades como Manaus, Belém, Rio Branco e Cuiabá) e no Nordeste (São Luís, Fortaleza, Recife e Salvador). Em todas essas ocasiões tenho mantido (ou continuo a manter) um diálogo para mim bastante profícuo com os pesquisadores locais.

Inversamente, pouco investimento realizei no sentido de contatos com o exterior. Participei de alguns congressos fora do País (no Canadá em 1983, em Amsterdã e Berlim em 1988, em Lisboa e no Porto em 1989 e 1994, na Bolívia em 1992 e em Roma em 1996), mas sempre por períodos curtos; ao rever minha correspondência para fins de comprovação de currículo verifico que existiram diversos convites, preteridos por sobrecarga de trabalho anteriormente contraída. O fato é que nos últimos anos as minhas responsabilidades de coordenação de pesquisa e orientação acadêmica foram bem grandes, fazendo-me inclusive adiar (e depois desistir) de uma bolsa bastante atrativa de pós-doutoramento em Austin (Texas).

Não são muitos nem representativos de minha produção os trabalhos que circularam fora do País (onze, ao todo). Aliás, tais dificuldades na divulgação de trabalhos no exterior não são somente minhas, mas atingem a maior parte dos antropólogos brasileiros, inclusive aqueles com destacada obra científica.

Tantas singularidades me sugerem uma novela de Kafka, não traduzida para o português e conhecida no Brasil apenas por meio de uma montagem teatral. Mas pode ser justificado, remeterme a ela, uma vez que já foi transportada para o mundo antropológico por extensas e emblemáticas citações de Michael Taussig19. Trata-se do Repport to an academy (ou, na versão portuguesa para o teatro, Comunicação a uma academia). Nela um primata superior (orangotango, se me lembro bem), nascido e capturado nas florestas africanas, mas educado na Inglaterra, relata para um seleto público de cientistas cenas de seu processo de hominização. Taussig pensa em assim estimular provocativamente o debate dentro da Antropologia, como disciplina universal, sobre a relação colonial. Eu o faço, porém, com intuitos muito mais modestos e catárticos, para exorcizar um pouco do formalismo extremado, naturalmente presente na "situação de memorial" (e não tanto, necessariamente, no gênero "depoimentos" ou "relatos de viagens").

O esforço maior anteriormente despendido foi na tentativa de consolidação de uma linha de pesquisa, o que implicou excessivo dispêndio de tempo com atividades administrativas e de extensão, com a constituição de equipes de pesquisa e de espaços profissionais, com a orientação de um grande número de alunos de pós-graduação e bolsistas. Criar as condições de existência das práticas de sua disciplina consome grande parte da energia dos intelectuais periféricos (como observa Srinivas interpretado por Otávio Velho²⁰).

Gostaria de encerrar esta narrativa com a indicação de uma agenda para o futuro imediato e algumas menções (ainda que sumárias) de projetos futuros.

Em primeiro lugar, gostaria de destacar a minha vontade de retomar o material ticuna, fazendo algumas incursões no terreno das memórias e dos relatos (históricos) indígenas, na demografia e nos processos políticos internos. São temas sobre os quais reuni muitos dados não utilizados em trabalhos anteriores, o que me permitiria rastrear no passado processos que poderia descrever e estudar hoje em dia. Um projeto de pesquisa iniciado este ano, montado com meus ex-alunos que agora trabalham igualmente com os ticuna, poderia ser um ponto de partida para isso.

Seria importante também – mas isto não colocaria nessa agenda imediata, pois demandaria um investimento teórico específico e um mapeamento amplo de experiências comparativas – utilizar a própria experiência de trabalho de campo para refletir sobre a relação entre situação etnográfica e produção científica no sentido recentemente apontado por Stocking Jr.²¹.

Em segundo lugar, gostaria de proceder a um balanço mais efetivo da contribuição teórica potencializada pelas pesquisas que orientei (ou com as quais dialoguei com mais intensidade) sobre as populações indígenas do Nordeste e da Amazônia. Além de artigos ou resenhas dispersas, há intenção de reunir em um volume (coletânea) a contribuição etnográfica e interpretativa destas pesquisas, em uma introdução que explicite pontos de convergência e resultados obtidos. Uma primeira versão dos capítulos e da introdução já estão em circulação entre os colaboradores.

Como um projeto mais distante, para quando todas estas dívidas estiverem quitadas, gostaria de fazer um giro completo no vetor interpretativo e conduzir uma pesquisa sobre a população indígena desterritorializada — o que significaria trabalhar com a presença indígena nas grandes capitais da Amazônia e também nas pequenas cidades próximas às áreas indígenas, buscando, nos limites da capilaridade dos processo de dominação e homogeneização, as razões para a continuidade cultural destas populações. Uma tal investigação suporia o estabelecimento de parcerias com muitas universidades e centros regionais, ao mesmo tempo que propiciaria estudos interdisciplinares envolvendo também história, demografia, sociologia, psicologia, urbanismo e ciência política.

Para um aprofundamento teórico seria muito importante confrontar os aspectos identitários, culturais, territoriais e políticos que acompanham as representações (do senso comum e dos eruditos) sobre a presença indígena em nosso país com diversos outros países da América Latina (como México, Bolívia, Chile ou Argentina), que passaram por outros processos de construção nacional, com modelos muito distintos de colonização e de incorporação das populações nativas. Como mencionei anteriormente, o próprio material sobre os ticuna em grandes povoamentos poderia também servir de contraponto aos estudos estatísticos, históricos e comparativos.

Para concluir, eu retomaria uma sintonia com a aguda ironia de Cortázar. O relógio constrói suas próprias regras de soberania que, uma vez postas, há que se dobrar a elas. Ele de fato não é uma dádiva, mas um deus, ao qual somos destinados como em uma oferenda. Não podemos tremer, hesitar, ou ser demasiado humanos. Não há tempo para lamentar o que não foi feito. A única forma de escapar das engrenagens dentadas é internalizar as regras do jogo e mergulhar na corrida para o futuro. Pois, nos lembra Cortázar: "Lá no fundo está a morte, se não corremos, e chegamos antes, e compreendemos que já não tem importância".

Fechando o meu percurso, volto ao gênero narrativo. "Que escreve o etnólogo, senão confissões?" – indaga Lévi-Strauss.

Semelhante a Rousseau, o etnógrafo todo o tempo faz confissões em seu próprio nome e no da sociedade de que procede. Só que diferente de outros narradores, o etnógrafo realiza um grande esforço para objetivar-se e descrever-se antes de assumir-se enquanto um Eu. Um relato como este que realizei — carregado de muitos nomes, eventos e contextos — se assemelha mais a um diário de viagem, escrito ao correr da pena, que pode de algum modo — espero — trazer matéria de reflexão para os estudiosos da sociologia da produção intelectual ou ainda para os simplesmente interessados na história recente dessa disciplina no Brasil. Talvez sirva ainda para sugerir que pode haver algum modo peculiar de antropólogos vivenciarem esse específico ritual acadêmico.

Notas

- 1 Ver "Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem". In: Antropologia estrutural dois. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, s/d. p. 41-51.
- Ver Bauman, Z. "Morality in the age of contingency". In: Detraditionalization: reflections on authority and identity. Paul Heelas, Scot Lash e Paul Morris (org.). Lancaster University: Blackwell, 1996.
- Sobre os ticuna, Nimuendaju, um excelente etnógrafo, escrevera uma de suas melhores monografias, e Roberto Cardoso de Oliveira produzira uma análise paradigmática para os estudos sobre contato interétnico. Sendo assim, seria possível ainda fazer algo novo e relevante?
- Ver "O projeto ticuna: uma experiência de ação indigenista". In: Boletim do Museu Nacional, 34, 1979. [Republicado em Sociedades indigenas e indigenismo no Brasil, Oliveira, J.P. (org.). Marco Zero/UFRJ, Rio de Janeiro, 1987.]
- 5 Editada em português pela Editora Zahar, Rio de Janeiro, 1976, com o últulo Capitalismo autoritário e campesinato.
- 6 Ver revista Encontros com a Civilização Brasileira, n. 3, 1979.
- 7 Em março de 1988, o descendente de uma família de "patrões" seringalistas (agora voltado para a extração madeireira e o comércio ilegal) preparou com seus empregados e clientes uma ação punitiva contra os ticuna que habitavam a Área Indígena São Leopoldo, recém-regularizada

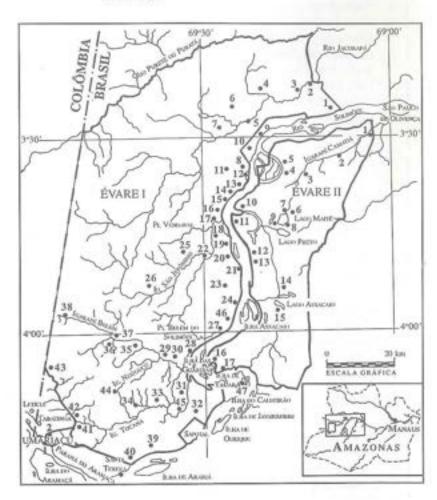
pela FUNAI. Disso resultou a morte de 14 índios (dez destes – atirados no rio – não tiveram os corpos recuperados) e dezenas de feridos à bala. Tal fato – que até hoje sequer chegou a julgamento – foi por mim descrito em um pequeno livro, baseado nos depoimentos dos sobreviventes e parentes das vítimas (ver A lágrima ticuma é uma só. PETI, Rio de Janeiro, 1988). As relações interétnicas ficaram muito tensas nos anos seguintes e as ameaças dos regionais inviabilizaram os meus esforços de retornar à área.

- 8 Como representante da ABA cheguei a participar de uma reunião com a OAB/RJ para consultas quanto à legalidade deste procedimento, bem como de gestões junto à SBPC e ao Congresso Nacional, no sentido de obter manifestações contrárias ao decreto.
- 9 Em uma coletânea que organizei recentemente, os quatro trabalhos acima mencionados e mais alguns outros tiveram a possibilidade de uma divulgação mais ampla (ver Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo. Rio de Janeiro: Editora Contracapa, 1998).
- Até 1996 foram apenas duas as dissertações de mestrado ali realizadas – com os cocama e cashinaua. Nesse ano, porém, foram defendidas mais três – com os tembé, os campa e os ticuna – já de uma nova safra de pesquisadores.
- Esta última tendo recebido um prêmio da Fundação Joaquim Nabuco de melhor pesquisa do ano.
- 12 O exemplar do Estatuto do Índio que levara comigo teve de ser reproduzido em Tabatinga, via xérox, para os poucos líderes que com grande insistência me pediam isso.
- 13 Pois afetam diretamente as condições de existência das coletividades estudadas.
- 14 Como argumenta J. P. Dumont em The chief and I.
- 15 Termo usado também no ritual de iniciação feminina, a "festa da moça nova".
- 16 Editora da Unicamp, 4. ed., Campinas, 1996.
- 17 Como observa Mariza Peirano em "Desterrados e exilados: antropologia no Brasil e na Índia". In: Estilos de Antropologia. Roberto Cardoso de Oliveira (org.). Campinas: Editora da Unicamp, 1995. p. 24.

- 18 Ver Histórias de cronópias e de famas. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1973. p. 20-22.
- 19 Ver Mimesis and alterity: a particular history of the senses. Nova York e Londres: Routledge, 1993.
- 20 Em "Itineraries of an Indian Social Anthropologist". International Social Science Journal, n. 25, p. 129-146, 1973. Citado por Otávio Velho em seu Memorial (1992, p. 46).
- 21 Em Colonial situations: essays on the contextualization of ethnographic knowledge. History of Anthropology, v. 7. University of Wisconsin Press, 1991.

ANEXO Mapas

Mapa 1 – Localização dos lotes ribeirinhos do Alto Solimões



	ÉVAREI	38.	Nova Jataí
1.	Santa Clara	39.	
2.	Nova Jordânia	40.	Carlo Market Carlo Control of the Control of the Carlo
3.	Marco da Redenção	41.	Cacimbão
4.	Floresta Amazônica	42.	Pena Preta
5.	Torre da Missão	43.	Nova Aparecida
6.	Porto Velho	44.	Santa Rosa
7.	Santa Teresinha	45.	Novo Cruzador
8.	Campo Alegre -	46.	São Fernandes
9.	Nova Santarém	47.	Barreirinha
10.	Nova Vila		
11.	Bairro Independente		
	Santa Isabel		ÉVARE II
13.	Santa Inês	1.	
14.	São Domingos II		Nossa Senhora de Nazaré
	São João	100	Baía
16.	São Domingos I		Paranapara II
17.	Vendaval		Paranapara I
18.	Curanã		Nova Jerusalém
19.	Nova Ressurreição		Novo Lugar
20.	Boa Vista	8.	
21.	Cajari II	9.	
22	Barro Vermelho	10.	The second secon
23.	Cajari I	11.	Novo Paraíso
24.	Bananal	12.	
25.	Deregüne	13.	
26.	São Jerônimo	14.	
27.	Palmares	07.000	Uruá
28.	Belém do Solimões		Novo São José
29.	Novo Maranhão	17.	
30.	Nova Esperança	. 6.7.	TOTAL CITAL
31.	Água Limpa		
32.	Ourique		
33.	Monte Sinai		Umariaçu
34.	Nova Extrema		Umariaçu
35.	Cigana Branca		Cristo Redentor
36.	São Joaquim		
37.	Piranha		

Mapa 2 – Localização da Fazenda Bom Destino com relação a Tabatinga

