

Os Apinayé se relacionam com a sociedade brasileira já há cerca de duzentos anos. Por vezes problemáticas, essas relações são extremamente cordiais quando os índios se apresentam como uma das "três raças" formadoras da nacionalidade — o que ocorreu no desfile de 7 de setembro de 1978 em Tocantinópolis (nesta página). Entretanto, é notável a capacidade que a sociedade Apinayé demonstra de preservar seus valores sócio-culturais. Na página ao lado, flagrantes de um ritual de formalização de amizade na aldeia Apinayé.



No Brasil, a chamada "questão indígena", a exemplo de outros problemas sociais, costuma ser debatida de modo bastante genérico. Assim, fala-se do "índio brasileiro" ou do "nosso índio", pressupondo na população indígena que vive no território brasileiro uma homogeneidade que está longe de existir na realidade.

Os estudos antropológicos vêm contribuindo para erradicar a velha idéia do índio genericamente definido, corrente entre o público em geral, trabalhando com a noção de que essa população apresenta a grande diversidade sócio-cultural e linguística. Sabemos assim que "índio" é uma categoria elaborada pela sociedade brasileira e projetada sobre as sociedades indígenas, ocultando as diferenças existentes entre elas. Na verdade, falar-se em "índio" é um procedimento que mais esconde que revela a realidade dessas sociedades.

Atualmente, existem no Brasil cerca de duzentas comunidades indígenas, e são numerosas as diferenças que as opõem no plano lingüístico, no plano sócio-cultural, em termos da história de suas relações com a sociedade brasileira etc. Em lugar de falar-se no "índio" ou no "índio brasileiro", é seguramente mais preciso falar-se em "sociedades" ou "culturas" — na cultura Apinayé, Xavante, Krahó, Suyá, Kamayurá etc.

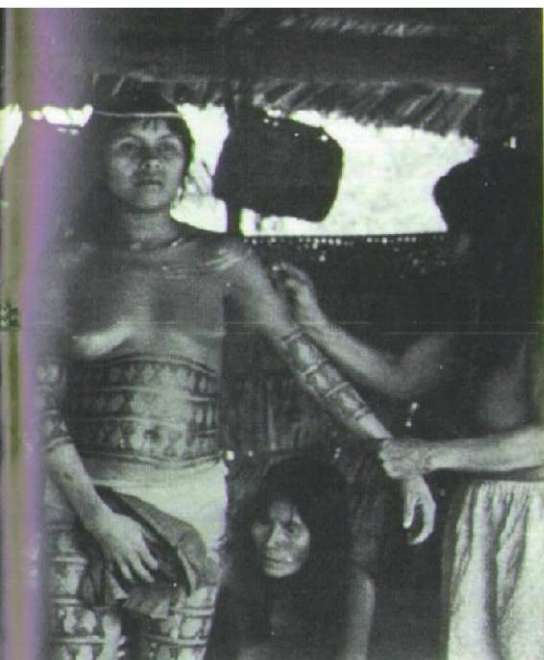
É preciso assinalar que essas diferenças não são, como se costuma dizer, "apenas" culturais. Para a moderna antropologia, a cultura não é mais vista como uma roupa que se pode vestir e tirar; não é algo que se acrescenta aos homens, mas uma dimensão que os constitui enquanto tal. Realmente, muito poucos antropólogos seriam capazes de reconhecer na atualidade alguma eficácia analítica na idéia de uma natureza humana independente da cultura. A dimensão da cultura é, na verdade, a condição *sine qua non* de nossa existência enquanto seres humanos. Neste sentido, somos extremamente dependentes dos sistemas de símbolos significantes (a cultura) que norteiam nossos pensamentos e nossas ações. Segundo Clifford Geertz, "...somos animais incompletos e inacabados que nos completamos e acabamos através da cultura — não através da cultura em geral, mas através de formas altamente particulares de cultura: dobuana, javanesa, hopi e italiana, de classe alta e classe baixa, acadêmica e comercial."

Desse modo, os índios existem antes de tudo através de "formas altamente particulares de cultura": Apinayé, Xavante, Kamayurá etc.

Para reconhecer esse fato, porém, é necessário que sejamos capazes de relativizar a ideologia através da qual nós, enquanto brasileiros, concebemos as relações de nossa sociedade com as sociedades indígenas existentes em nosso território. É preciso de nossa parte um esforço de estranhamento em relação a essa categoria, tão recorrente em nosso discurso: afinal, o que significa ser "índio" no Brasil?

Para muitos, significa pertencer a uma determinada "raça". Assim, tratar-se-ia de uma questão biológica, e não sociológica (vale lembrar aqui que, há algum tempo, a FUNAI formulou e tentou implementar os chamados "critérios de indianidade", através dos quais seria possível identificar — pelo sangue, dimensões cranianas etc. — quem era "realmente" índio...). Evidentemente, nada mais estranho à moderna antropologia do que esta idéia, que teve muita força no século XIX. No entanto, apesar de superada pela ciência antropológica, a idéia possui um grande apelo junto ao público leigo. Na sociedade brasileira, ela sustenta um dos nossos mitos mais importantes: o da miscigenação, ou o mito das "três raças".

Segundo este mito, a nação brasileira seria constituída a partir da "miscigenação" entre as "raças" branca, negra e indígena. Através desse código racial, pensam-se as relações entre as sociedades indígenas e a sociedade brasileira. Esse ponto de vista não tem sustentação científica — nem por parte da antropologia, nem da biologia ou da genética. No entanto, tão importante quanto denunciar o caráter falseador dessa ideologia é interpretar sociologicamente as razões de sua permanência na sociedade brasileira. Ela é afinal a forma pela qual se manifesta o racismo em nossa sociedade. Diversamente dos Estados Unidos ou da África do Sul, por exemplo, no Brasil o racismo não se configura por meio da ênfase na separação e na discriminação. Através do mito das três raças, enfatizou-se aqui a integração, sobretudo no plano biológico, através de "miscigenação".



fotos do autor



A RESISTÊNCIA CULTURAL DOS APINAYÉ

José Reginaldo Santos Gonçalves

Professor-assistente do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Essa integração não significa que não exista o racismo no Brasil, ou que aqui ele assuma uma forma mais “branda” ou mais “humana”. Significa, sim, que tem uma especificidade que deve ser examinada. Afinal, o racismo não é uma só e mesma ideologia em toda e qualquer sociedade. Compreender as formas particulares que ele assume é fundamental para entendermos as relações de dominação e subordinação que se estabelecem entre grupos que se diferenciam por meio de símbolos étnicos. Assim, não é suficiente apontarmos o caráter falseador e mascarador do mito das três raças sobre as relações entre índios, brancos e negros no Brasil. É necessário responder por que as pessoas crêm nele e pautam suas ações e pensamentos tomando-o como referencial.

Nas chamadas sociedades “modernas” (como nos Estados Unidos e na Inglaterra), onde o credo individualista e igualitário é dominante, as diferenças “raciais” apresentam um problema: como conviver com pessoas “racial-

mente” diferenciadas se não é possível ideologicamente reconhecê-las como desiguais? Em outras palavras: como aceitar desiguais num universo de iguais? Em tais contextos sociais, a única saída é a desumanização dessas pessoas projetando-se suas diferenças no plano da natureza. Daí a forte violência que caracteriza as relações raciais nessas sociedades.

Mas nas sociedades hierárquicas ou “tradicionais” (a sociedade indiana, as sociedades européias no período medieval etc.), onde não são dominantes os valores individualistas e igualitários, é o princípio da hierarquia que norteia as relações entre os indivíduos e grupos no conjunto social. Segundo esse princípio “sócio-lógico”, mesmo consideradas “desiguais” as pessoas podem ser incluídas no todo social, desde que aí ocupem um lugar determinado relativo ao seu *status*. Em tais universos sócio-culturais, é a desigualdade — e não a igualdade — o valor crucial; o todo social, e não o indivíduo (que aí vale por sua posição relativa nesse todo). Por esta razão, não se torna problemático incluir-se pessoas e grupos “racialmente” diferenciados, pois há sempre lugar para os desiguais. Não é preciso portanto projetar as diferenças no plano da natureza (como acontece nos universos igualitários e individualistas).

Alguns estudos antropológicos recentes têm apontado para a importância da hierarquia na sociedade brasileira, dominante em inúmeros contextos em relação ao princípio individualista. Neste sentido, a sociedade brasileira poderia ser pensada como uma sociedade “semi-tradicional”, do mesmo modo que as sociedades mediterrâneas (Espanha, Portugal etc.), com as quais tem em comum o fato de não terem experimentado de forma radical a chamada “revolução moderna” no plano das idéias e valores.

No contexto das relações raciais no Brasil, essa hipótese da dominância do princípio hierárquico parece confirmar-se: a tendência aqui é a inclusão, como desiguais, daqueles indivíduos e grupos “racialmente” considerados como diferentes.

É a partir desse dimensionamento sócio-cultural que se pode pensar o que significa ser “índio” no Brasil. Não sendo esta identidade dada racial ou biologicamente na natureza, mas uma categoria construída social e historicamente, ser “índio” passa necessariamente pelo mito das três raças. É através desse esquema ideológico que enquadramos as relações raciais no Brasil e particularmente a “questão indígena”. Por seu intermédio, vemos os índios, e também os negros, como parte integrante da nacionalidade brasileira.

No entanto, é preciso dizer que embora o princípio lógico que organiza essa ideologia (a hierarquia) possa ser dominante no domínio das relações raciais no Brasil, ele não existe isoladamente, e define-se por contraste com o seu oposto, o princípio igualitário. Desse modo, cabe investigar em cada situação social a presença dominante ou subordinada desses princípios. Isto é especialmente relevante para o estudo particularizado das inúmeras situações de contato entre índios e brancos no Brasil. É a partir das relações sociais que compõem essas situações que são construídas as identidades "índio"/"branco". Essas relações, por sua vez, só existem através das representações mentais dos indivíduos nelas envolvidos. Conseqüentemente, as respostas à pergunta: "o que significa ser índio no Brasil?" devem ser buscadas nas idéias que tanto as várias sociedades indígenas quanto os inúmeros agentes de contato da sociedade brasileira elaboram a esse respeito.

Vou usar aqui como exemplo uma situação que foi objeto de uma pesquisa de campo que realizei em 1978 e 1980 na sociedade Apinayé, no extremo norte do estado de Goiás.

Em primeiro lugar, cabe ressaltar que os Apinayé estão em contato com a sociedade brasileira desde fins do século XVIII. Nessa época, compunham uma população de aproximadamente cinco mil pessoas; já no século XX, nos anos vinte e trinta, quando foram visitados pelo etnólogo Curt Nimuendaju, estavam reduzidos a cerca de 150; desde então, sua população tem crescido constantemente, chegando hoje a um total aproximado de quinhentas pessoas, distribuído em duas aldeias situadas no município goiano de Tocantinópolis. Atualmente, vivem de uma pequena agricultura de subsistência da caça e da extração da amêndoa do babaçu (comercializada pelo posto indígena da FUNAI), sendo esta última atividade o principal elo do grupo com a economia regional. Apesar do caráter evidentemente desastroso para os Apinayé desses quase duzentos anos de contato com a sociedade brasileira (em termos de perda de população, perda de sua autonomia política, diminuição do seu território, destruição ecológica etc.), este fato histórico não teve como conseqüência inevitável o desaparecimento ou destruição da estrutura social Apinayé, do seu sistema cosmológico, ou da língua que falam até ho-

je. O princípio do dualismo que organiza essa estrutura e essa cosmologia permanece operante até os dias atuais, conforme demonstraram os antropólogos que estudaram as sociedades Jê do Brasil Central — de que os Apinayé fazem parte do ponto de vista lingüístico e sócio-cultural (ver "Sociedades Dialéticas"). Este princípio tem sido considerado como um dos principais fatores responsáveis pelo conservantismo sócio-cultural destas sociedades, isto é, a capacidade de preservar seus padrões próprios de organização social e cultural, a despeito do contato com outras sociedades. É o dualismo que lhes permite integrar os fatos históricos decorrentes do contato em sua estrutura social e mental, impedindo portanto uma transformação irreversível dessa estrutura. Em resumo, os Apinayé não se "aculturaram", não se "miscigenaram", não se transformaram em trabalhadores assalariados ou camponeses; enfim, não se "integraram" à sociedade brasileira. Eles continuam autodefinindo-se social e ideologicamente como "índios" e como Apinayé. Embora este possa ser considerado um caso notável de resistência sócio-cultural, situações semelhantes são bem mais numerosas do que se possa esperar, como nos mostram os recentes estudos de contato entre índios e brancos.

Evidentemente, seria absurdo dizer que os Apinayé são os mesmos de há duzentos, cem ou cinquenta anos. A experiência do contato com a sociedade brasileira certamente provocou transformações. O que estou dizendo, no entanto, é que essas transformações devem ser pensadas sociologicamente, ou seja: devemos procurar saber em que domínios sociais da sociedade Apinayé elas se processaram. Elas chegaram a provocar alterações irreversíveis *da* estrutura social? Ou foram alterações *na* estrutura, compatíveis portanto com sua continuidade? Como a experiência histórica do contato com a sociedade brasileira foi socialmente pensada pelos Apinayé? Sua atitude mental e social foi favorável a uma identificação com a sociedade brasileira ou, pelo contrário, sempre se definiram por negação frente a esta última? Assim, é preciso considerar o ponto de vista do grupo tribal diante da sociedade nacional dominante, e examinar as transformações a partir das concepções Apinayé, em vez de nos limitarmos a projetar a visão que nós brasileiros — antropólogos ou não — possamos ter dessa experiência.

foto Antônio Castro



Ora, conforme nos revelam os mitos de origem do homem branco nas sociedades Jê (Apinayé, Canela, Krahó, Kayapó e outras), este é uma criação indígena, definido a partir de uma relação radicalmente antagônica frente ao grupo tribal. Na variante Apinayé, em que o herói é conhecido como Vanmekapran, aquele que viria a ser o primeiro homem branco surge originalmente na figura de um garoto que mantém relações altamente problemáticas com sua aldeia, manifestando a capacidade de se transformar em animais e mudar repentinamente de idade, ameaçando assim a ordem sócio-cultural da tribo. A solução que os índios encontram é matá-lo e queimar seu corpo, pois de outras vezes que o tinham eliminado o garoto ressuscitava. Passado algum tempo, ao retornarem ao local onde foram deixadas suas cinzas, lá encontraram o primeiro homem branco, que em algumas versões do mito aparece na figura de um fazendeiro e na versão Apinayé aparece como Dom Pedro II, dirigindo uma fazenda com bois, escravos etc. Aos índios é então dada a oportunidade de se transformarem também em brancos, desde que manifestassem conhecimento e habilidade no uso da espingarda. Mas, como sabem apenas manejar o arco e a flecha, permanecem índios, ficando excluídos de todos os bens de que os brancos dispõem.





A partir dessa reflexão Apinayé sobre suas relações com a sociedade brasileira, vê-se que a identidade dos Apinayé, enquanto "índios" é concebida através de um contraste radical em relação à identidade dos "brancos", confirmando o princípio dualista que perpassa sua cosmologia e sua organização social. Ser índio significa *não ser branco*, embora um não possa existir sem o outro. Esse ponto foi analisado pelo professor Roberto Da Matta, do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro em alguns dos seus estudos sobre o mito de origem do homem branco nas sociedades Jê e sobre o problema da identidade étnica.

Vemos então que não há no pensamento social Apinayé nenhuma disposição favorável à sua "aculturação", ou à sua "transfiguração" em brancos. Ao contrário, o que podemos perceber através do mito de Vanmekapran é que só através da invenção dos brancos puderam os índios, por contraste, construir e manter sua identidade de "índios".

Evidentemente, queremos nos referir ao contexto de relações entre a sociedade Apinayé e a sociedade brasileira, pois apenas aí adquirem significado as identidades índio/branco. Não é o caso dos contextos de relações internas à sociedade Apinayé (entre aldeias, entre metades cerimoniais, entre segmentos residenciais etc.) ou de relações entre esta e outras sociedades tribais, onde outros pares de identidade são elaborados.

Mas o problema não pára aí, pois mesmo o par de identidades índio/branco desenha-se de formas diferenciadas segundo o contexto ou subcontexto específico de relações entre a sociedade tribal e a sociedade nacional. No caso dos Apinayé, esse aspecto é flagrante. O segmento regional da sociedade brasileira que envolve os Apinayé não se configura estruturalmente de modo homogêneo. Os grupos e categorias sociais que o compõem não pensam e nem agem de modo coerente e centralizado com relação aos Apinayé. Assim, existem diversos contextos onde estes podem ser socialmente reconhecidos através de imagens distintas e contraditórias. Podemos distinguir aproximadamente três contextos sociais básicos nas relações que articulam a sociedade Apinayé à sociedade brasileira. Um deles é o posto indígena da FUNAI, onde os índios se definem e são definidos a partir de sua condição de tutelados. Não são apenas "índios", mas "índios sob a proteção oficial do Estado brasileiro". Esta identidade, que se acrescenta à de "índio", assegura-lhes alguns direitos, como o da posse e defesa do território tribal, assistência médica etc. Nesse contexto, eles são considerados em posição social mais vantajosa que os camponeses regionais na medida em que dispõem dessa proteção do governo. A população regional mais pobre tem dificuldade de entender porque os "caboclos" — termo regional com que designam os índios — são ajudados, enquanto a "pobreza" — termo

substantivo com que essa população se autodenomina — é esquecida. A identidade de "índios sob proteção oficial" é decisiva para os Apinayé em momentos de confronto com membros da sociedade regional (sobretudo os situados no centro urbano de Tocantinópolis e os fazendeiros).

Um outro contexto é o do sertão, representado pelo conjunto de pequenos povoados vizinhos às aldeias Apinayé. Aí, as relações personalizadas de vizinhança, amizade, compadrio e patronagem entre índios e brancos são bastante valorizadas socialmente. Os Apinayé são classificados não apenas como "caboclos" ou "índios", mas como "amigos", "vizinhos", "compadres", "patrões" (por exemplo, quando um chefe Apinayé arrenda a algum regional um trecho de terra indígena para que este possa "botar roça" ou "morar") ou "empregados" (na relação com algum regional de posição social mais elevada, como é o caso dos fazendeiros). Embora nessa área também ocorram conflitos, os Apinayé tendem a visualizar positivamente o "povo do sertão", pois são pessoas que eles conhecem e com as quais interagem diretamente, estabelecendo várias modalidades de relações (trocas, batizados, festas, ajuda mútua nos trabalhos de roça etc).

Um terceiro contexto de relações entre os Apinayé e os regionais é a cidade de Tocantinópolis, sede do município, situada a cerca de 16 km de cada uma das aldeias. Ao contrário do sertão, esse con-

texto é classificado negativamente pelos Apinayé, pois aí as relações são impessoais e se distinguem pelas atitudes agressivas e discriminatórias de seus habitantes. Para estes, em sua grande maioria, os Apinayé são vistos através da categoria "caboclos" e definidos de forma genérica. Muitos nunca estiveram em nenhuma das duas aldeias, desconhecendo a existência concreta dos índios, salvo quando alguns destes vão até a cidade (para fazer compra, ir ao hospital etc). Os Apinayé não mantêm relações pessoais nesse contexto; não têm amigos nem compadres. Desse modo, são basi-

camente "estranhos", sendo freqüentemente acusados de "ladrões", "cachaceiros", "preguiçosos" e outros atributos estigmatizadores.

No entanto, mesmo nesse contexto urbano marcado pela impessoalidade e pela discriminação, existem mecanismos sociais e ideológicos através dos quais os Apinayé são compensatoriamente integrados no universo sócio-cultural brasileiro. Um deles é expresso pela valorização da medicina dos Apinayé, considerados conhecedores de excelentes recursos terapêuticos para doenças físicas e problemas de ordem

sentimental. Eles são ainda reconhecidos e procurados pelo artesanato que produzem vendido por eles mesmos na cidade ou através de alguma loja comercial. Assim, embora discriminados e explorados no plano político e econômico, aos índios é reconhecido um tipo especial de poder que lhes confere uma posição social distinta na sociedade.

Quando fiz minha primeira viagem de campo, no segundo semestre de 1978, tive a oportunidade de presenciar um acontecimento que, a meu ver, revela de modo claro esse processo de

'SOCIEDADES DIALÉTICAS'

As sociedades Jê são conhecidas na literatura etnológica como casos notáveis de resistência sócio-cultural. Apesar do contato secular que vêm mantendo com a sociedade brasileira, contato este que muitas vezes tem caráter altamente destrutivo, elas demonstram uma extraordinária capacidade de conservar seus padrões de cultura e de organização social.

Assim, vêm desmentindo sistematicamente as previsões feitas pelos etnólogos acerca de seu desaparecimento físico e sócio-cultural. Curt Nimuendaju, o primeiro etnólogo a estudar as sociedades Jê, previa, na década de 1930, a breve extinção dos Xerente, dos Canela, dos Krikati e dos Apinayé. Cerca de trinta anos mais tarde, porém, os antropólogos do Projeto Brasil Central de Harvard — grupo de pesquisadores que estudou comparativamente essas sociedades — surpreenderam-se ao encontrar ainda em plena operação os princípios estruturais básicos que regiam a vida social dos Jê. Este é o testemunho de David Maybury-Lewis, que estudou os Xerente e os Xavante, de Jean Carter Lave, que escreveu sobre os Krikati, de Roberto Da Matta, que pesquisou os Apinayé, e de outros.

É evidente que as modalidades de organização e as ideologias das frentes de expansão da sociedade brasileira que atingiram esses grupos foram de tipo tal que permitiram sua sobrevivência física e sócio-cultural. No entanto, é preciso investigar também o papel que as estruturas sociais e as cosmologias tribais tiveram nesse processo. Caso contrário, estaríamos nos limitando a uma visão etnocêntrica, para a qual os grupos tribais aparecem passivamente, limitando-se a sofrer o avanço da sociedade dominante.

Segundo o princípio dualista que caracteriza a estrutura social e a cosmologia Jê, dar ordem ao mundo é criar relações de oposição entre os elementos. Segundo D. Maybury-Lewis, essas sociedades têm "... uma visão binária do Universo. Seus membros dizem explicitamente que suas sociedades estão imbuídas de oposições porque a oposição é imanente à natureza das coisas. (...) Cada uma dessas sociedades esforça-se no sentido de criar uma síntese harmônica das idéias, categorias e instituições antitéticas que constituem seu modo de vida."

Os Apinayé, a exemplo dos demais Jê, organizam dualisticamente sua sociedade em pares de metades. Estas metades possuem funções exclusivamente cerimoniais, aparecendo somente por ocasião dos rituais. Suas relações são complementares, e uma não existe sem a outra. Esse dualismo complementar exprime-se numa série de oposições cosmológicas: Sol/Lua, dia/noite, homem/mulher, nascente/poente etc. No plano do cotidiano, as relações entre os indivíduos ou entre os grupos são organizadas a partir da oposição entre um domínio público ou cerimonial, representado pelo pátio da aldeia, e um domínio privado, representado pelas casas. Ao primeiro destes domínios, correspondem relações cerimoniais dotadas de um alto grau de formalidade, enquanto ao segundo correspondem relações de substância que têm como paradigma as relações entre pais, filhos, irmãos etc. A relação entre os dois domínios é vista na forma de uma gradação.

No plano mitológico, o aparecimento do homem branco (representado no mito de Vanmekapran por um garoto que traz uma série de problemas para a vida de sua aldeia) significa uma ameaça de desordenamento desse universo complementar. Para que este possa ser defendido e conservado, cria-se um novo domínio social (o das relações com o branco), com o qual a sociedade Apinayé mantém uma relação de forte antagonismo, embora necessária. O resultado é uma nova situação de equilíbrio entre dois domínios marcados pela negação recíproca. É neste sentido que nos parece bastante adequada a denominação "sociedades dialéticas", que alguns etnólogos criaram para as sociedades Jê.

foto Antônio Casar



inserção compensatória dos Apinayé na sociedade brasileira. No dia 7 de setembro desse ano, pude assistir em Tocantinópolis a um desfile cívico em homenagem ao Dia da Pátria do qual participavam os alunos dos colégios locais e algumas dezenas de índios Apinayé. Esses rapazes, moças e crianças traziam pinturas e ornamentos corporais, cocares, pulseiras de penas e contas, arco e flecha e traziam uma faixa onde se lia: "APINAGÉS, ACIMA DE TUDO BRASILEIROS". Durante o desfile, foram objeto de comentários e atitudes de admiração por parte dos regionais: alguns diziam que os "caboclos" estavam um "colosso"; muitos pediam para serem fotografados ao lado dos índios. Os mesmos Apinayé, diariamente discriminados, agredidos ou ignorados nessa cidade, despertavam naquele momento uma forte admiração. Como explicar essas atitudes contraditórias?

Ocorre que no espaço e no tempo desse desfile, a identidade "índio" era simbolicamente redimensionada. O que os regionais admiravam não eram mais os Apinayé tal como eles eram classificados no dia-a-dia da cidade, mas uma imagem invertida onde apareciam como um dos componentes básicos da nacionali-

dade brasileira, ao lado dos brancos e dos negros, como nos ensina o já citado mito das três raças. Nesse mesmo desfile, em seguida aos Apinayé marchavam alguns meninos e meninas fantasiados de escravos negros, completando a dramatização do nosso mito racial.

Penso que o caso Apinayé nos revela claramente os muitos significados que pode assumir a identidade de "índio" numa mesma situação social. Esses significados, como vimos, são produzidos socialmente, a partir de certas relações entre grupos e indivíduos em uma determinada situação histórica. O reconhecimento desse fato é decisivo para compreendermos as possibilidades concretas de sobrevivência física e sócio-cultural dos Apinayé (e, por extensão, dos demais grupos tribais). Pois esses vários contextos de relações, que lhes permitem definir diversamente suas identidades sociais, abrem no interior da sociedade dominante espaços passíveis de serem explorados pelos índios. Os indivíduos ou agências através dos quais os Apinayé estabelecem relações com a sociedade brasileira são heterogêneos em termos de pensamento e ação. O "índio", tal como é socialmente classificado

no posto indígena da FUNAI, não é o mesmo em suas relações de vizinhança, compadrio, amizade e patronagem com o "povo do sertão"; e também não é o mesmo no centro urbano do município. Não há, por parte de nenhum desses indivíduos ou agências, o monopólio da mediação entre o grupo tribal e a sociedade nacional (como parece ser o caso em que nessa mediação atua apenas o posto indígena ou uma missão religiosa). Existem assim diversos caminhos através dos quais os Apinayé elaboram suas identidades na sociedade brasileira. Não há uma visão homogênea e nem uma ação concentrada por parte dos regionais em relação a eles, o que lhes proporciona uma certa margem de manobra política, definindo e redefinindo alianças com os representantes locais da sociedade nacional.

O caso Apinayé nos revela alguns problemas através dos quais é possível reconhecer a complexidade das situações de contato entre índios e brancos no Brasil. A discussão desses problemas, esquematicamente assinalados nesse artigo, talvez seja uma via fértil para pensarmos a "questão indígena" — assim como o problema das relações raciais no Brasil — de modo mais concreto e específico.

QUEM SÃO OS JÊ

Na classificação lingüística dos grupos tribais brasileiros ainda existentes, incluem-se na família Jê as línguas Timbira (com os dialetos Apinayé, Ramkokamekrá, Krikati, Krahó, Gavião, Pukobyê e Apaniekra), Kayapó (incluindo também vários dialetos), Suyá, Akuên (com os dialetos Xerente e Xavante), Kaingang e Xokleng.

Além da semelhança lingüística, essas sociedades também apresentam uma série de afinidades no plano social e cultural, destacando-se o dualismo que perpassa sua cosmologia e suas instituições sociais.



SUGESTÕES PARA LEITURA

- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Livraria Pioneira, 1976.
- DA MATTA, R. *Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé*. Petrópolis, Vozes, 1976.
- DA MATTA, R. "Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica". In *Revista Dados*, n.º 13.
- DA MATTA, R. *Carnavais, malandros e beróis*. Rio de Janeiro, Zahar, 1979.
- DA MATTA, R. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Petrópolis Vozes, 1981.
- DUMONT, L. *Homo hierarchicus: le système de castes et ses implications*. Paris Gallimard, 1979.
- GONÇALVES, J. R. S. *A luta pela identidade social: o caso das relações entre índios e brancos no Brasil Central* (tese de mestrado). Rio de Janeiro, Museu Nacional, 1981.
- GEERTZ, C. "O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem". In *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.
- MAYBURY-LEWIS, D., e outros. *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- MELATTI, J. C. *Índios do Brasil*. Brasília, Coordenada Editora, 1972.
- NIMUENDAJU, C. *Os Apinayé*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Antropologia, n.º 12. Belém, 1956.