

arquivo: isolados - 21.11.92

De arredio à isolado:
perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados

Dominique Tilkin Gallois
11/1992

Mais de 50 grupos indígenas distribuídos em várias regiões da Amazônia continuam vivendo, hoje, praticamente sem contato com a sociedade nacional. Ainda vão descobrir, ou redescobrir, o Brasil. E preciso garantir-lhes espaço e tempo necessários para que a opção do contato dependa deles e não da decisão dos sertanistas do órgão indigenista oficial. Enquanto não estiverem ameaçados diretamente, o Estado não promove o contato, apenas protege, à distância, seu habitat. Esta nova política "para os isolados", implantada pelo Departamento de Índios Isolados da Funai, representa, enquanto construção teórica, uma alternativa significativa à forma com que esses grupos vinham sendo tratados nas últimas décadas.

Não pretende-se levantar, aqui, as dificuldades enfrentadas ao nível prático das intervenções, devidas principalmente à resistência de setores governamentais em subscrever à política protecionista e decorrentes dos interesses económicos que pesam sobre os redutos territoriais dos índios isolados. Entretanto, parece-me relevante questionar alguns impasses com que se defronta esta política, ao nível conceitual. A primeira ambiguidade relaciona-se com a própria construção da categoria de *isolado*. Quais fronteiras cercam os isolados e quando deixam de sê-lo?

A permanência de representações ambíguas sobre as noções de *isolamento*, de *autenticidade* e *pureza*, articuladas às de *fragilidade*, de *inocência* e de *marginalidade* condicionam as relações que historicamente nossa sociedade mantém com esses grupos. Ampliar o debate em torno desses conceitos, além do círculo restrito de especialistas, é um desafio permanente para a antropologia, e especialmente para a etnologia.

Como mostram os estudos sobre a história indígena nas Américas, o etnocídio resulta tanto dos efeitos da introdução de doenças, de tecnologias e de valores alienígenas quanto da intenção de dominação que preside à esta introdução. Intenção simbolicamente desempenhada, historicamente, no próprio evento da *pacificação*, quando distribuíam-se roupas, cruzeiros e instrumentos de trabalho. A dominação concretizava-se através da política de sedentarização visando a liberação dos territórios tradicionais, ou através da transferência para áreas distantes, ou através do engajamento dos índios em trabalhos considerados produtivos. Hoje, a intenção mudou: procura-se efetivamente proteger, preservar e controlar relações de contato destrutivas, em prol da sobrevivência física e cultural dos grupos isolados. A prática do contato também mudou: mesmo que se continue oferecendo ferramentas - símbolo da superioridade

tecnológica que nossa sociedade se atribui - distribuem-se também vacinas e remédios.

Para abordar a relação do Estado com os índios, é interessante observar uma fase particularmente difícil na experiência de contato de grupos indígenas recém-contactados: o momento em que deixam de receber proteção especial do Estado, porque saem da *condição de isolados*. A passagem para a situação de *contactados* manifesta-se pela simplificação e banalização dos serviços assistenciais, dispensando-se ações que se relacionam tradicionalmente com a estratégia da pacificação: diminuição do número de agentes, menor sistematização e menor especificidade dos serviços de saúde e, sobretudo, interrupção da distribuição de bens para fins de sedução. Também diminui o controle do órgão estatal sobre a presença de agentes externos nas áreas indígenas. Mas essa passagem é especialmente marcada por uma mudança de natureza nas intervenções: aos índios em contato, oferece-se projetos econômicos, programas escolares, etc... Voltarei a esta transfiguração, adiante.

Até quando e até onde se exerce a proteção especial? Se olharmos através deste prisma, torna-se evidente que a emancipação da condição de isolados não é definida pelo grupo, mas pela política indigenista oficial, que num certo momento deixa de exercer tal proteção, a que os povos em transição têm direito. Inversamente, se olharmos para o início do processo, veremos que muitos grupos considerados isolados mantêm, de longa data, relações com segmentos da sociedade nacional e só estão incluídos na categoria de isolados por serem considerados ameaçados ou frágeis, ainda que provisoriamente. Vista desta perspectiva, a construção desta categoria continua fundamentalmente delineada pela relação de dominação que nossa sociedade impõe às sociedades indígenas. A condição de isolado resulta de uma classificação operada, em vis única, pela sociedade nacional (1).

Em períodos anteriores, a fase de proteção especial era curta, senão ausente. Partia-se imediatamente para intervenções visando a sedentarização e a integração dos índios ao Brasil produtivo. Hoje, a prática de uma fase transição se mantém (2), mesmo que os critérios considerados para mudar a relação sejam mais abrangentes.

Como se procura abolir, no atual discurso indigenista, a sequência de etapas que levam do índio *tribal* ao *integrado* (delimitadas no tempo da colônia e detalhadas pelo SPI), os critérios que definem a condição de *isolado* em oposição à de *grupo em contato* são hoje particularmente confusos. Mas a idéia de passagem de um estágio para o outro constitui uma baliza fundamental, a partir da qual se constrói, em cada época e até agora, o conceito de isolado. Fora desta trajetória não haveria isolados, nem justificativas para uma política de proteção.

Antes de discutir, à luz de alguns exemplos, a ambiguidade das delimitações que cercam os grupos indígenas em seu caminho para o convívio interétnico, é necessária uma rápida revisão do conceito de isolamento.

O isolamento enquanto opção

Praticamente todos os grupos indígenas que vivem hoje independentes da relação de dominação que nossa sociedade lhes reserva, não apenas

mantêm, mas reconstróem continuamente sua posição de isolamento. Posição esta que, quase sempre, resulta de experiências anteriores de contato, direto ou indireto: a atitude *arredia* é reativa ao contato.

Essas situações devem, por conseguinte, ser analisadas à luz de múltiplos fatores - internos e externos - que podem explicar a opção pelo isolamento: a história própria do grupo e de suas relações com outros povos indígenas, a história das frentes de ocupação e os condicionantes geográficos que, de modo articulado ou não, garantiram a continuidade desta situação.

É difícil sustentar, em termos etno-históricos ou etnológicos, que os índios isolados "se mantiveram isolados da sociedade nacional desde a época do descobrimento até os nossos dias" e que representam as "últimas sociedades humanas que ficaram à margem de todas as transformações ocorridas na face da terra". Este argumento só se justifica em termos políticos, pela necessidade de uma intervenção protecionista sobre a sua condição de "marginalizados da sociedade, inclusive da assistência governamental"(3).

A ambiguidade dos preconceitos associados à situação de isolamento e sua perenidade no discurso protecionista - oficial ou não - merece alguns comentários. Se "a ideia de isolamento deve ser usada com cautela em qualquer hipótese" (Carneiro da Cunha, 1992) sua relativização pode ser abordada de vários ângulos, que dizem respeito à diferentes níveis de isolamento: histórico, cultural e socio-político.

O isolamento enquanto dinâmica histórica e cultural

Os relatos de índios recém-contactados sobre mortes decorrentes de doenças epidêmicas, antes desconhecidas, assim como suas estratégias para obter utensílios, que os levam, efetivamente, a se aproximar dos brancos, confirmam quanto é falaciosa a ideia do isolamento. Sabemos que "objetos manufaturados e microorganismos invadiram o novo mundo a uma velocidade muito maior que a dos homens que os trouxeram" (idem). Sabemos também que a história de contatos interétnicos remotos é necessária para entender a atual conformação étnica e a posição geográfica de muitos grupos arredios. A maior parte desses grupos descende de segmentos indígenas que recusaram a situação colonial, ou recompostos por foragidos que se reagruparam em zonas de refúgio. A história dos contatos intertribais, igualmente influenciada pela pressão colonial (4), também é fundamental para compreender a posição dos isolados contemporâneos.

Se a história guia os grupos fugitivos para redutos territoriais e fabrica as unidades étnicas, ela também vem remodelando permanentemente suas especificidades culturais. Definitivamente, os povos isolados não são nem sociedades virgens, nem a imagem do que foi o Brasil precabralino. A etnologia vem demonstrando - particularmente no Brasil, à luz dos complexos processos de resistência cultural indígena - quanto é inútil perseguir a busca de critérios de autenticidade cultural, na medida em que a cultura não é nada mais que uma dinâmica em constante reelaboração. A antropologia abandonou há muito tempo as teorias baseadas na contabilidade das perdas (ditas deculturativas) e de acréscimos (ditos aculturativos), formando supostamente um acervo de elementos culturais cujo ponto de equilíbrio deve pender pelo peso dos traços "tradicionais"

para que a cultura seja considerada "intacta". Quando se afirma que os grupos isolados "conservam" sua integridade sócio-cultural, entende-se que eles mantêm atuantes mecanismos cognitivos e organizacionais através dos quais são capazes de interpretar e de se adaptar à situações das mais diversas e constantemente renovadas. O que é conservado intacto - ou, o que é abalado pela situação de dominação - é a dinâmica própria à cada cultura e não necessariamente um acervo de traços originais (Carneiro da Cunha, 1986). Aliás, como e onde procurar a cultura original ?

O isolamento enquanto dependência e marginalização

A ilusão do primitivismo que vigora em nosso imaginário condena essas sociedades à uma eterna mas frágil "infância" (Carneiro da Cunha, 1992). É através de um embasamento em noções evolucionistas como estas que se constrói, historicamente e até hoje, a intervenção protecionista. A noção de fragilidade que resulta das pré-concepções de isolamento acima mencionadas redundam na definição da categoria de isolados em termos de marginalidade. Esses grupos são, efetivamente, alheios às diretrizes que orientam as relações sociais, econômicas e políticas da sociedade nacional. Sua *autonomia*, transfigurada em *marginalidade*, é o argumento mestre da política de proteção, e sua manutenção necessária à sustentação de intervenções autoritárias, realizadas "em nome da proteção e segurança" dos povos isolados (5).

A maioria dos setores que lidam com a questão indígena, e o lema de todas as campanhas pro-indio, continuam enfatizando que o "problema indígena é fundamentalmente político e econômico". Problema para quem ? Os índios sempre foram e continuam sendo vistos como um estorvo para a integração econômica e política do país. Mas admite-se hoje a perspectiva inversa: o problema é o desenvolvimento desenfreado que atinge os redutos territoriais indígenas através de frentes de contato não controladas e que esses grupos minoritários não tem capacidade para enfrentar sozinhos.

É importante ressaltar, neste ponto, a dificuldade de se pensar uma política para os povos indígenas isolados sem medidas autoritárias de protecionismo - especialmente no que diz respeito aos seus direitos territoriais - uma vez que esta forma de atuação se coloca como o principal anteparo à destruição, experimentada por inúmeros grupos indígenas que desapareceram do mapa. Mas é preciso ter claro que tal anteparo pressupõe relações de dominação que se fundamentam em concepções de história e evolução cultural unilinear, antropologicamente equivocadas, mesmo que preeminentes na forma como nossa sociedade trata o índio (6).

Hoje, a política indigenista oficial opta pela segunda definição do "problema", colocando-se ao lado dos índios para defendê-los dos abusos da política desenvolvimentista - que por sua vez, também se apoia na fragilidade da cultura indígena para propor sua rápida assimilação. Mesmo que tenha mudado a perspectiva de onde se aborda o "problema", a questão indígena continua apoiada num conceito de marginalidade diretamente relacionado às miragens do isolamento histórico e cultural acima mencionadas. Se existe, de fato, uma mudança na construção teórica do ideário indigenista, a persistência de conceitos como estes gera impasses

na condução e nos limites da proteção, especialmente quando voltada para os grupos isolados.

Ambiguidades do protecionismo

A intenção de "proteger e conservar" a *autonomia* dos grupos isolados surge no bojo das reivindicações de autodeterminação expressadas pelo movimento indígena e passa, recentemente, a ser adotada enquanto obrigação do estado. A contradição básica desta formulação - que condiciona a autonomia à proteção - reitera a persistência instrumental de conceitos evolucionistas. A autonomia dos isolados acaba reduzida conceitualmente à marginalidade, que exige proteção (pois os isolados são posicionados num gradiente evolutivo) e conservação (dada a fragilidade de sua cultura).

O descompasso entre a origem desta ideologia - construída a partir da crítica às ações integracionistas implementadas pelo Estado - e sua aplicação - monopolizada por setores governamentais ou por instituições autorizadas, especialmente as missões religiosas - é importante de ser considerada e foi amplamente estudada (8). Por outro lado, os etnólogos têm analisado - na introdução de suas etnografias e em alguns trabalhos específicos - os impasses da prática protecionista em casos particulares (9).

Sem pretender abordar a questão de modo exaustivo, é significativo ilustrar o impasse através de alguns exemplos. Retomo aqui o fio proposto no início do texto, segundo o qual as contradições do protecionismo seriam melhor esclarecidas no prisma da "passagem" da condição de *isolado* à de *povo em contato*, que na perspectiva do primeiro contato (ou da *pacificação*), dificilmente identificável. O que se costuma considerar como o ponto zero da história das relações interétnicas - a *pacificação* realizada por uma agência oficial - é, na perspectiva indígena, apenas uma etapa numa trajetória muito mais complexa e constantemente reelaborada em suas representações sobre o contato (10).

Conteúdo pragmático da proteção

Um primeiro aspecto diz respeito ao conteúdo específico dos programas voltados para a proteção dos índios isolados e sua transfiguração quando se tornam medidas assistenciais para povos em contato.

Há algum tempo, costuma-se planejar a preservação da autonomia indígena em torno de três polos: garantir a sobrevivência territorial, física e socio-cultural. São concebidas como medidas preventivas: interditar a área territorial, controlar epidemias de malária e gripe, campanhas de vacinação, são prioridades absolutas no planejamento da assistência aos grupos recém-contactados. No que diz respeito à terra, procura-se intervir imediatamente após o contato ou, idealmente, antes, tão logo o grupo isolado tenha sido localizado. É inquestionável que a sobrevivência sócio-cultural dos grupos isolados e recém-contactados depende essencialmente da manutenção equilibrada dos dois níveis anteriores. Razão pela qual, a proteção territorial e física são programadas a partir de princípios a priori que dispensam a participação dos índios. Em função desta prioridade, e do caráter emergencial da atuação, não se planifica a

proteção da autonomia sócio-cultural propriamente dita, a não ser através de recomendações genéricas, relativas ao "respeito" à cultura. A interpretação do que se deve respeitar, ou não, fica à critério dos agentes, dependendo portanto de sua sensibilidade, experiência e capacidade de resistência ao assédio dos índios. Assim, atualmente, nos postos de atração, aceita-se a distribuição de machados, terçados, anzóis e linhas, mas não de lanternas, isqueiros ou lonas; panela de alumínio ou miçanga de vidro podem ser distribuídos, mas com ressalvas, pois se admite que, ao adquirir esses artefatos, os índios deixarão de confeccionar seus artefatos tradicionais. Os critérios adotados como medidas preventivas para evitar o choque cultural relacionam-se basicamente ao cálculo das dependências e das perdas culturais. Podem mudar: a distribuição de roupas, antes tão simbólica quanto a de ferramentas, foi hoje totalmente abolida. São pequenas mudanças que não alteram o conteúdo da relação protecionista. Na prática, a seleção de traços a serem preservados se apoia em critérios vagos e aleatórios. Não leva em conta a sequência de impactos que - inevitavelmente - a introdução de qualquer informação ou técnica nova irá provocar. Assim, para citar apenas um elemento, passar da pesca com timbó nas cabeceiras dos igarapés à técnica da linha com anzol, exige readaptações profundas não apenas no gestual, na divisão de trabalho, etc... mas sobretudo na seleção de áreas propícias para esta forma de pesca: altera portanto a relação do grupo com seu território (11). Mas anzol "pode", já que se acredita que a difusão desta técnica representa uma melhoria imediata na aquisição de proteínas. Aplicação de terapias químicas pesadas também "pode", apesar dos impactos não apenas biofísicos mas sociológicos e sobretudo simbólicos que nossa prática médica provoca (12). Para salvar os que são, na visão comum, sub-nutridos e doentios, não há tempo para avaliar os choques culturais.

Confronto de estratégias: a política do contato

Um segundo aspecto a ser considerado diz respeito ao confronto não apenas cultural mas político entre atuação protecionista e estratégia indígena. As medidas de proteção à inocência e fragilidade dos isolados escamoteiam o importante nível da política do contato, levada a frente tanto pelos agentes de contato quanto pelos índios recém-contactados. No cotidiano de sua atuação, a maior parte dos agentes de contato não toma consciência de estar promovendo relações de dominação. Os índios, quanto a eles, tem plena consciência destas relações e se prestam, através de estratégias diversas, ao jogo da submissão. Sua insistência em pedir, ou tomar, os bens que lhes são oferecidos à conta gota - atitude sovina expressamente desprezada - não significa que incorporem as relações de subordinação implícitas nessas distribuições. Razão pela qual não aceitam os critérios que presidem à escolha dos objetos ofertados. Na região do Cuminapanema, norte do Pará, os índios Zo'e consideram os brancos como "doadores de algodão", uma categoria construída em função de suas primeiras experiências de contato. Há várias décadas, eles obtêm episodicamente peças de roupa que são desfiadas para reutilização no trançado de tipóias, de redes e nas amarrações de flechas. Encontrados em 1987 pela Missão Novas Tribos, foram agraciados durante algum tempo por farta distribuição de roupas, utilizadas como vestes ou desfiadas. Bruscamente, os missionários deixaram de distribuí-las, por estarem preocupados com as críticas que a Funai faria à sua atuação

"aculturativa". Efetivamente, os agentes da Funai que substituíram os missionários recolheram o máximo de roupas que puderam encontrar nas casas. Os Zo'e têm, como única alternativa, furtar panos que usam como veste ou para as amarrações de suas flechas. Sua lógica não é apenas utilitária, mas política: usar roupa é se parecer com os brancos e estabelecer, através da aparência, uma relação mais igualitária com eles.

Nosso imaginário cristalizou nesses últimos anos um composto genérico de traços que nos parecem genuinamente "indígenas". Em sua passagem do isolamento para o contato, o índio deve continuar correspondendo à imagem daquilo que se quer preservar: protegem-se os elementos da indianidade idealizada por nossa sociedade, mesmo ao preço de relações autoritárias e, sempre, reducionistas (13). Razão pela qual recomenda-se, quando necessário, defender os índios contra eles mesmos. São considerados inocentes, mas também perversos. Há inúmeros exemplos de atitudes tomadas nesse contexto. Assim, recomendava-se às frentes do SPI deixar os índios isolados "em paz" sem, no entanto, deixar de fiscalizar suas relações com outros grupos indígenas, para "evitar lutas intertribais" (14). Atualmente, continuam de praxe interferências que pretendem evitar o surgimento de conflitos internos, mesmo quando se sabe que as tensões tradicionais entre facções políticas são avivadas pela interferência da política assistencial. Entre os Waiãpi do Amapá, por exemplo, uma série de episódios dramáticos ilustram o caráter muitas vezes autoritário da atuação preservacionista. Em 1980, após ter forçado a convivência de dois sub-grupos que haviam declarado repetidamente suas dissensões históricas e suas intenções de vingança, ocorreu a morte do líder de uma facção pelas mãos dos que haviam sido obrigados a hospedá-lo; a medida protetiva foi de evacuar - para Belém - três crianças ligadas à facção atingida, por medo de novos revides e apesar da insistência dos Waiãpi em declarar que não iriam prosseguir a vingança sobre crianças que consideravam suas. Anos depois, solucionou-se outra dissensão interna desarmando os índios e dificultando-se, por vários meses, a distribuição de munição. Em 1992, um novo episódio de morte leva agentes do posto a promover arbitrariamente - isto é, adiantando-se à decisões que seriam tomadas internamente - a separação de membros da aldeia, para evitar o aumento de tensões. Essas atitudes decorrem principalmente da incompreensão da lógica da política indígena, mas também de uma suspeição permanente quanto à natureza da violência nessas sociedades. O medo, concomitante às acusações de irracionalidade, é habitual não apenas na relação com grupos isolados e recém-contactados, mas prossegue-se na rotina dos postos, onde os chefes de posto se comportam como guardiães da integridade moral e cultural indígena. Uma integridade que é - na fase da convivência - posta como inevitavelmente degradada e que, na lógica protecionista, só os de fora, chefes de posto, indigenistas e, em último caso, antropólogos, seriam capazes de identificar e, eventualmente, recuperar através de intervenções preservacionistas. O que nos leva a questionar, em outra perspectiva, o gradiente de programas destinados inicialmente à preservação e posteriormente à recuperação da cultura indígena.

Proteger, por um "tempo": o que ?

No contexto desse gradiente, é relevante avaliar o tempo durante o qual é aplicada a proteção especial aos povos isolados (15). Além de não considerarem a lógica da integração cultural e de operarem recortes

arbitrários no que se pretende conservar - como se mencionou acima - as experiências demonstram que os cuidados tomados para não ferir a cultura dos grupos isolados têm curta duração. As intervenções passam da lógica da proteção à interferência, patente na transformação de um "posto de atração" em um "posto indígena". Entre os dois tipos de atuação, a passagem é habitualmente brusca. Os índios emancipados da condição de isolados passam, conceitualmente, do estado de inocência ao de povos inferiorizados pelo contato; a situação de dominação manifesta-se nas múltiplas formas dirigidas de auxílio, que pretendem a recuperação de sua autonomia.

Esta transfiguração pode ser ilustrada, mais uma vez, pelas implicações subjacentes à distribuição de bens. Na fase de primeiros encontros, a oferta de bens desejados pelos índios visa apaziguar a eventual agressividade dos isolados. A aceitação e a troca de artefatos por parte dos índios, representou, historicamente, um marco da *conquista*. No passado, não muito remoto, os "pacificadores" recolhiam sobretudo armas (ou seja, desarmavam os índios) que eram encaminhadas aos museus, cujos acervos evidenciam hoje a desproporção desse tipo de artefatos em relação à outros objetos da cultura material indígena.

Atualmente, os propósitos da distribuição de bens mudaram, mas a manipulação de presentes para atração continua um elemento central nas técnicas dos "primeiros contatos". Admitindo-se que a maioria dos grupos isolados não só tem conhecimento da tecnologia dos brancos, como se aproximam deles para obter tais objetos, sua distribuição se transforma rapidamente numa relação de poder. O gesto se transforma num meio de obter não apenas docilidade, mas sobretudo criar relações privilegiadas com determinados segmentos ou indivíduos do grupo. A competição entre agências de contato exerce-se habitualmente através dessas relações. Quando o gesto, de momentâneo ou ocasional, se transforma numa política de relacionamento - operando seleções definidas pelos agentes de contato - ele acaba por afetar diretamente o sistema de relações sociais e políticas internas da sociedade indígena (16).

Na rotina dos postos, as cautelas inicialmente observadas no que se refere à preservação cultural tornam-se rapidamente obsoletas. Uma vez instaurada a dependência dos índios em relação aos bens que os atraíram para os postos, passa-se a justificar a necessidade da introdução de utensílios, de cultivares agrícolas, etc... como meio de suprir a pobreza da tecnologia indígena. Visão esta que ressurgue com toda força, logo terminada a fase de encantamento do recém-contato. Esse desencantamento seria, afinal, o marco a partir do qual os isolados são promovidos, passando da infância à idade adulta, do paraíso à pobreza, que precisa ser aliviada.

Os exemplos acima - que representam apenas alguns aspectos mais evidentes de um conjunto de relações muito mais complexas - nos trazem de volta à questão inicial: porque um marco entre a situação de isolamento e de contato? Quais as implicações desta passagem se a posição de *isolado* é, por definição, transitória. Qual o objetivo da proteção se, na prática, as relações políticas implantadas *no contato* cristalizam a dependência dos povos que se apresentam, inicialmente à nossos olhos, como povos autônomos?

Um bom exemplo para refletir sobre as contradições do protecionismo é a prática - persistente inclusive na atual política indigenista - de repassar as obrigações assistenciais do Estado às missões evangélicas, que atualmente são pletóra (17) e continuam manipulando seu objetivo fundamentalista com uma face científica (linguistas, ecólogos e etnólogos) ou assistencial (dispõem de recursos e de quadros com quem a Funai não consegue competir). Houve uma mudança nas últimas gestões da Funai, que proibiu a atuação de missões-de-fé em áreas de índios isolados. O órgão indigenista oficial as considera agora "desqualificadas" para garantir à esses grupos condições de manterem sua autonomia: repudia-se oficialmente as interferências deculturativas que os fundamentalistas promovem, não apenas através do proselitismo religioso, mas em todos os níveis da vida social, econômica e política dos grupos indígenas.

Ora, se as missões-de-fé são desqualificadas nesta fase, porque não o seriam numa fase posterior ao contato? Observa-se, porém, que nesta altura, sua atuação não só é permitida, como referenciada pelos próprios agentes do órgão protecionista: conta-se com sua dedicação para tomar conta de índios marginalizados, em casos espinhosos (por exemplo: dois índios Tupi isolados em difícil situação de convivência com outros povos foram entregues aos cuidados de um missionário da MNTB); conta-se com eles enquanto microscopistas ou enfermeiros (porque a Funai não consegue contratar ou formar especialistas em seus quadros), ou como mecânicos, ou motoristas, ou professores. Os técnicos regionais de educação da Funai - quando não produzem métodos ou materiais alternativos ao modelo de alfabetização "bicultural" implantado pelas missões-de-fé - não só permitem como divulgam o método das missões, que consideram adequado ao ensino nas escolas de aldeia, por comodismo ou ignorância, sem ter as condições de avaliar os pressupostos e os efeitos deste método. Tudo isto, é claro, tem seu preço, pago pelos índios.

Voltamos, enfim, ao ponto de partida: não existe, no quadro da política indigenista oficial, uma programação capaz de dar conteúdo à proposta de "preservar a autonomia" indígena, em termos sócio-políticos e culturais. Razão pela qual, em última instância, política governamental e fundamentalista se apoiam mutuamente, ao sabor das conveniências. Terminada a fase de isolamento, o índio é apenas um marginalizado que deve rapidamente ser reconduzido à aparência do "índio" que nossa sociedade idealiza. E para isso, as missões evangélicas são altamente qualificadas.

De arredios à isolados, de puros à aculturados, os índios são submetidos à atitudes protecionistas que se transfiguram rapidamente em intervenções reeducativas. As concepções relativas à fragilidade de sua cultura e à sua marginalidade política orientam uma sequência de intervenções cujo objetivo, antes, era abertamente "civilizador" e visava eliminar por completo as características do ser indígena. Agora, as intervenções almejam a manutenção de características idealizadas do ser índio (18). Quando necessário, pretende-se inclusive reensinar-lhes suas tradições perdidas. Mesmo que o conteúdo do ensinamento tenha mudado, esse relacionamento continua embasado no pressuposto da "capacidade de perfectibilidade e civilização das populações indígenas" (Lima, 1992:81).

Hoje, como ontem, o Estado arroga-se o monopólio (mesmo que não consiga mantê-lo) na condução da passagem do isolamento ao convívio interétnico. Uma vez concluída a transição - num momento que também cabe ao Estado definir - outras agências são autorizadas a prosseguir o trabalho. Mas, na maioria das vezes, terminada a *pacificação*, larga-se esses grupos à própria sorte, deixado-os no esquecimento. Poderão ressurgir na figura de grupos que *lutam* por sua sobrevivência, por suas terras. A estes, oferece-se intervenções totalmente contraditórias com a orientação da fase anterior, de preservação cultural. A garantia do território, "interditado" no momento do contato, leva anos para sair desta precária situação jurídica; os projetos econômicos, genéricos e inadequados tanto à realidade sócio-política quanto às características ecológicas das diferentes áreas ocupadas pelos povos indígenas, visam apenas aliviar as limitações da subsistência comprometida pela sedentarização e pelas perdas territoriais; os programas de educação e saúde perdem especificidade quando repassados ao controle de agências municipais ou estaduais, ou aos cuidados de missões religiosas. O que, então, se protege "por um tempo" ?

Sair do isolamento: uma política de informação

Ao questionar o conteúdo da atuação protecionista destinada aos grupos isolados, procurou-se evidenciar a necessidade de transformações consistentes que permitam concretizar os objetivos recentemente determinados pela atual política indigenista em favor dos povos isolados. O intuito foi essencialmente esboçar a complexidade da questão, mencionando alguns aspectos de uma problemática que deve ser ampliada, num debate que acreditamos ser urgente, e para o qual diversos setores devem contribuir.

O respeito à autodeterminação vem sendo reivindicado há muito tempo por representantes indígenas, em nível internacional ou nacional, mas também local. Esse direito fundamental à autonomia, que grupos em contato há séculos reconquistam à duras penas, deve ser garantido - como propõem as diretrizes da Departamento de Índios Isolados / Funai - já no momento da instalação do relacionamento, mesmo que limitado, com agentes protecionistas. Mas não diz respeito exclusivamente à política "para os isolados": deve ter continuidade nas etapas subsequentes do convívio inter-étnico.

Os exemplos acima citados evidenciam que, tradicionalmente, o protecionismo não só não garante autonomia, como cria condições para seu esfacelamento. Esta forma de controle monopoliza um intervalo de tempo durante o qual, na maioria dos casos, apenas se consolidam relações de dependência em relação às agências oficiais. O fortalecimento da autonomia dos povos indígenas - recém-contactados ou em contato - não brotará do intervalo preservacionista que, na prática, elimina a possibilidade de conhecer, e comparar, outras formas de convívio.

A garantia da autonomia indígena dependeria, portanto, da capacidade da política protecionista em abrir, aos grupos isolados, a realidade diversificada do mundo de fora. Neste processo, obviamente gradativo e controlado, é mais importante garantir um espaço de relacionamento que um tempo de resguardo. Como vimos, este é pura máscara. Controlar não quer

dizer fechar. Para sair do isolamento, e da situação de marginalização, é importante ter acesso ao diálogo com múltiplos agentes, múltiplas situações, que favoreçam a reflexão indígena sobre sua posição no jogo de poder das relações interétnicas (19). A condução autônoma dessas relações exigindo compreensão, por parte dos grupos isolados, de alternativas disponíveis, o que depende, enfim, de uma política de informação.

A condução autônoma da relação interétnica seria favorecida através de um repasse mais eficaz de informações abrangentes sobre a existência e a situação de outros povos indígenas, sobre segmentos diferenciados da sociedade nacional, etc... Não seria inviável controlar os impactos decorrentes da absorção de tais informações pelo grupo isolado, se fossem introduzidas em acordo com suas características culturais, situacionais e sobretudo, em consonância com suas expectativas. O planejamento de informações a serem repassadas aos grupos recém-contactados exige formas didáticas específicas à cada situação, antecipando e revendo os programas mais genéricos que são implantados em fases posteriores. É importante ressaltar, entretanto, que a seleção e adaptação de tais informações só pode ser realizada plenamente pelo próprio grupo indígena, que as utilizará de acordo com suas necessidades, que evoluem em função das alterações da situação de contato. Aos agentes de contato, cabe apenas promover esta abertura (20).

Esta forma de atuação implica, aparentemente, numa imersão no mundo dos brancos, na medida em que promove a adaptação e a instrumentalização dos índios com técnicas e saberes novos. Esta orientação confronta-se habitualmente com o ideário preservacionista, cujos critérios de "respeito" à cultura questionamos acima. Assim, os programas de educação que o senso-comum considera "adaptados" são habitualmente os que enfatizam o uso exclusivo da língua materna, considerada a única capaz de preservar a cultura indígena. Na área de saúde, programas preservacionistas preconizam o uso de plantas medicinais ou a integração dos pajés nas curas. As comunidades indígenas, quanto a elas, reivindicam melhorias na qualidade dos serviços de saúde e de ensino. Os índios não esperam dos brancos que lhes reensinem suas tradições, mas querem dominar o português, a matemática e outras técnicas habitualmente monopolizados pelos brancos. Não se iludem com as concessões feitas à seus saberes tradicionais quando são relegados à condição de enfeites culturais e quando se acompanham de evidente ineficácia no combate às epidemias.

Para sair do isolamento, é necessário criar condições para que o grupo recém-contactado possa refletir e reelaborar os parâmetros de sua própria identidade. Ou seja, permitir ao grupo construir, através de arranjos conceituais e organizacionais próprios à sua cultura, formas de relacionamento com diversos segmentos da sociedade nacional, através do qual ele não só poderá resguardar, mas reforçar uma estratégia de convívio que garanta a preservação - por ele controlada - de sua diferença étnica e cultural.

A antropologia dos movimentos étnicos evidenciou que a forma mais eficiente de fortalecer a autonomia de um grupo é permitir que se reconheça - demarcando-se dos outros - numa identidade coletiva. Fortalecimento este que consiste num processo dinâmico, num trabalho de adaptação constante, que não é nem contagioso nem hereditário. Razão pela

qual constata-se em várias partes do mundo que a identidade cultural não desaparece ao contato com modos de ser e pensar diferenciados. Ao contrário. A identidade morre nos espaços fechados, que limitam a reflexão comparativa, que não propiciam a práxis contrastiva, ou que refletem apenas um espelhamento com agentes transfigurados em protetores de uma cultura dita tradicional, idealizada e imobilizada no tempo. A cultura - que não é feita apenas de tradições - só se mantém enquanto movimento, devendo ser constantemente reconfirmada.

Notas

(1) Como mostra Souza Lima, esta categoria relacional é construída a partir de três critérios básicos, de distância social, forma de integração com o civilizado e relação com o espaço, operados na perspectiva da sociedade nacional. Nesta perspectiva, a categoria de isolado pode assim ser aproximada conceitualmente do contraste histórico entre manso (ou domesticado) e bravo (ou hostil) (1992: 83-85).

(2) cfr. Programa Artíndia, que se propõe instrumentalizar esta mediação (grifos nossos): "Os trabalhos de atração de grupos indígenas arredios e isolados encontram na "troca de objetos" o recurso que formaliza o contato pacífico entre índios e membros de nossa sociedade. Há mais de 20 anos, as equipes de atração da Funai encaminhavam ao Museu do Índio os artesanatos oferecidos pelos indígenas. Do acúmulo de peças que ali chegavam surgiu a ideia de criar um mecanismo que servisse, ao mesmo tempo, para promover, resgatar, fortalecer, divulgar as manifestações artísticas das sociedades indígenas brasileiras e garantir-lhes alternativa de renda" (Folheto Artíndia / Funai, s/d).

(3) cfr. Documento CII/Funai, 09/89.

(4) ver o estudo de Farage sobre a imbricação das relações intertribais e interétnicas no rio Branco (1991).

(5) Intervenções estas que o Estado tem o monopólio de exercer, desde a época do SPI: "a pacificação não é o primeiro contato... é o momento do desempenho de atos heróicos, da legitimação do SPI, que só ele poderia realizar, tornando seus possíveis concorrentes incapacitados para o trabalho com populações indígenas" (Lima, 1992:115).

(6) Em manchete no Jornal do Brasil no dia do índio de 1986, Memélia Moreira escreve: "Índio quer ser respeitado" e pergunta: "o que esperam os arredios?" Como indica a jornalista, "os arredios não ocupam as manchetes, desconhecemos as denominações dos grupos e só sabemos da existência deles quando acontece o encontro casual com seringueiros, caçadores de pele e outros exploradores. Eles desconhecem os caminhos de Brasília, jamais ouviram falar da Funai e não podem vir reivindicar seus direitos ou pedir dinheiro". Hoje, por força da política de proteção que setores governamentais e pro-índio assumiram, a situação mudou: os arredios são, sim, manchete de jornais. Na maioria dos casos, porém, só aparecem como pano de fundo nas notícias que anunciam seu "contato" por parte de uma frente da Funai. Tornam-se notícia porque entram, pelas mãos da Funai, na história. Depois, desaparecem do noticiário. Só voltarão ao cenário quando forem noticiadas consequências de epidemias, invasão de suas terras, ou mais tarde, quando tiverem, como fizeram os Kaiapo, encontrado caminhos próprios para "pedir dinheiro", através de acordos construídos, sem a mediação protecionista, com seus vizinhos regionais. O caminho de sua entrada na história seria, como afirma o *cliché* da revista Manchete à respeito do contato com os isolados do Cuminapanema, "o crepúsculo de uma raça"?

(7) cfr. o atual programa da Funai para os isolados (grifos nossos): "A Funai, respaldada na Constituição Federal de 1988, está seguindo uma

política orientada para a autonomia desses povos, rejeitando qualquer tipo de iniciativa integracionista. Assim, ao contrário da visão difundida até pouco tempo, os grupos isolados não são aqueles que obrigatoriamente devam ser "atraídos" ou "contatados" para pacificamente serem incorporados à sociedade brasileira" (Brasil Indígena, 1992).

(8) ver, entre outros: D.Ribeiro (1970), Carneiro da Cunha (1992), Lima (1992).

(9) ver, entre outros: Oliveira (1986) e Baines (1991).

(10) ver a análise dos discursos políticos e de narrativas mítico-históricas através das quais os Waiãpi reelaboram suas experiências de convivência com os brancos, construindo uma nova auto-representação (Gallois, 1992).

(11) ver a análise de Métraux (1959) sobre os impactos da introdução de ferramentas entre os Xokleng, construída na perspectiva funcionalista, particularmente adequada à leitura que os agentes de assistência fazem da aquisição de dependências decorrentes da introdução de técnicas novas.

(12) ver análise de Buchillet (1991) sobre os impactos e as adaptações simbólicas e sócio-políticas resultantes da introdução de novas técnicas de saúde.

(13) ver análise de Andrade e Viveiros de Castro sobre a concepção de "povos naturais" que assimila as sociedades indígenas ao seu ambiente, despolitizando a relação de contato (1988).

(14) cfr.D.Ribeiro: "os grupos isolados ou arredios, que não estão em contato com civilizados e que não correm o risco de ser alcançados pela expansão de nossa sociedade, nos próximos anos, devem ser deixados em paz, apenas assistidos por turmas de vigilância, com o objetivo de evitar lutas intertribais (1962: 161 - grifos nossos).

(15) cfr. Documento CII/Funai: "Não se pretende mantê-los em redomas para o deleite de quem quer que seja, mas propiciar ao índio tempo, fator fundamental no processo de aculturação" (09/89 - grifos nossos).

(16) ver análise de Lizot (1984) sobre os impactos da introdução de nova tecnologia entre os Yanomami e a instauração de novas relações econômicas que acabam transformando o sistema de relações sociais internas àquela sociedade.

(17) A atual gestão da Funai pretende efetuar uma revisão dos convênios existentes com missões-de-fé, entre as quais as mais ativas são: o Summer Institute of Linguistics (SIL), a Associação Linguística Evangélica Missionária (ALEM), a Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), a Missão Evangélica da Amazônia (MEVA), a Missão Cristã Evangélica do Brasil (MICEB), a Convenção Batista Nacional, que atuam em cerca de 100 aldeias indígenas (APL/Funai, Convênios, 1988).

(18) Esta transfiguração foi durante muito tempo característica das intervenções da Igeja: é o caso da atuação dos Salesianos, no rio Rio

Negro ou entre os Bororo (ver a análise de Novaes sobre essas relações, no início do século e hoje, 1990). Atualmente, é muito nitida também nos programas estatais de proteção, educação e recuperação da cultura indígena promovidos pela Funai.

(19) cfr. Documento final do "Encontro sobre índios isolados e de contato recente" promovido pelo CIMI/OPAN em 1986: "Precisa criar condições para que o grupo indígena (isolado) conheça a realidade regional em que está inscrito, ajudando a divisar os aspectos mais amplos da realidade nacional, considerando estes conhecimentos como subsídios indispensáveis para um projeto de autonomia frente à sociedade nacional. Tal postura supõe a promoção de acesso e intercâmbio do grupo indígena com outros agentes regionais, de maneira a estimular novos e diferentes graus de identidade étnica. No mesmo sentido, seria válido promover contatos com outros grupos indígenas vizinhos, possibilitando sua articulação e organização própria".

(20) Uma opção interessante consiste em possibilitar o repasse de informações aos índios recém-contactados através do diálogo com outros grupos indígenas. As visitas de representantes de outros povos, ou a apresentação de imagens em vídeo (cfr. Programa Vídeo nas Aldeias / CTI, Carelli, 1986) permitem introduzir informações culturalmente significativas, relativas à diversidade dos brancos, ampliando as experiências restritas e localizadas de cada grupo. Note-se, porém, que estas alternativas são radicalmente diferentes das soluções tradicionalmente adotadas pela Funai, que engaja índios intérpretes nas equipes de contato, onde atuam ao lado dos sertansistas, numa posição dependente frente a esses, e de dominação frente aos isolados (cfr. Baines, 1991).

Referências bibliográficas

Andrade, L. & Viveiros de Castro, E. - Hidrelétricas do Xingu: o Estado contra as Sociedades Indígenas - in: As Hidrelétricas do Xingu e os povos indígenas, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988.

Baines, S. - "E a Funai que sabe": a frente de atração Waimiri-Atroari - Col.E.Galvão, Museu Paraense E.Goeldi, Belém, 1991.

Buchillet, D. - Impacto do contato sobre as representações tradicionais da doença e seu tratamento: uma introdução - in: Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia, Ed.Cejup, Belém, 1991.

Carelli, V. - Video e reafirmação étnica - in: Antropologia Visual, Museu do Índio / Funai, Rio de Janeiro, 1986.

Carneiro da Cunha, M.L. - Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível - in: Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade - Brasiliense/EDUSP, São Paulo, 1986.

- Introdução à uma história indígena - in: História dos Índios no Brasil - FAPESP /Sec.Municipal de Cultura / Cia. das Letras, São Paulo, 1992.

CIMI/OPAN - Documento Final: Encontro sobre índios isolados e de contato recente - Cuiabá, 1986.

Farage, N. - As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização - Anpocs / Paz e Terra, São Paulo, 1991.

FUNAI - CII / Sistema de Proteção ao Índio Isolado (3 parte: indicações gerais), Brasília, 1989.

- Índios isolados: por qué protegê-los - CII, Brasília, 09/1989.

- Brasil Indígena, Presidência, Brasília, 1992.

Gallois, D.T. - Jane ayvu kasi: discurso político e auto-representação Waiãpi - in: A.Ramos e B.Albert (org.) Imagens do Branco, UNB/ORSTOM, 1992 (no prelo).

- Mairi revisitada: a reintegração da fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi, Núcleo de História Indígena e do Indigenismo/USP,1992.

Gallois, D.T. & Grupioni, L.D. - A redescoberta dos amáveis selvagens - Aconteceu Especial Povos Indígenas, 1987/90, PIB/CEDI, São Paulo, 1991.

Lima, A.C.de Souza - Um grande cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil - Tese de doutorado, UFRJ/PPGAS, Rio de Janeiro, 1992.

Lizot, J. - Aspects économiques et sociaux du changement culturel - in: Les Yanomami Centraux, Cahiers de l'Homme, EHESS, Paris, 1984.

Novaes, S.C. - Jogo de espelhos: imagens da representação de si através dos outros - Tese de dout. FFLCH/USP, São Paulo, 1990.

Métraux, A. - "La révolution de la hache" - Diogene n.25, jan-mar 1959.

Moreira, M. - Índio quer ser respeitado - Jornal do Brasil, 19.04.1986.

Oliveira F., J.P. - O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar - Marco Zero / CNPq, São Paulo, 1988.

Ribeiro, D. - A política indigenista brasileira - Ministério da Agricultura, Rio de Janeiro, 1962.

- Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno - Civilização brasileira, Rio de Janeiro, 1970.

As missões-de-fé e os povos isolados

Ao mesmo tempo em que a Funai mantém um cadastro de grupos isolados, com informações que devem permitir ao Estado uma fiscalização mais ágil de seus territórios, as missões fundamentalistas tem levantamentos detalhados dos povos "sem fé" espalhados em todos os cantos do planeta. Ali estão registrados dados significativos para as intervenções que essas agências priorizam. Seus cadastros descrevem os numerosos "povos perdidos do Brasil", que incluem todos os que não foram atingidos pela "revelação do evangelho". Investigam cuidadosamente a presença de grupos isolados que são seu alvo privilegiado.

As agências fundamentalistas preferem iniciar trabalhos entre povos onde nenhum outro trabalho missionário tenha sido iniciado e, de preferência, onde nenhuma outra instituição esteja atuando. A inexistência de alternativas e/ou de comparações garantiria maior eficácia de seu trabalho. De acordo com esta estratégia, o fato dos isolados não terem tido uma história de confronto interétnico através da qual poderiam ter consolidado sua auto-identidade, tornaria esses grupos mais permeáveis à novas idéias. Como evidencia o cartaz de propaganda da Missão Novas Tribos (ao lado) não são vistos exatamente como povos "virgens": praticam atos "selvagens", levados por impulsos que denotam serem apenas "corpos físicos". Segundo esta lógica, por não terem tido ainda experiência espiritual, representam o campo ideal para a concretização de todas as etapas (especialmente as iniciais, que as missões-de-fé almejam monopolizar) da engenharia cultural a que elas se propõem. Grupos isolados não oporiam defesas à inovações materiais e espirituais, que exigem a substituição dos traços considerados "negativos" por eliminação e adaptação dos que são compatíveis com a civilização, tida como única, universal.

O caráter coercitivo desta estratégia está evidente no instrumento técnico que as missões evangélicas privilegiam: a língua. Todos os valores alienígenas a serem introduzidos são traduzidos na língua nativa, para serem expressos e transmitidos nos termos e nos modos de concepção indígena e, desta forma, apropriados. O aparente respeito à língua e à cultura é, na verdade, apenas uma instrumentalização que visa a assimilação completa dos índios ao mundo cristão/civilizado.

O cartaz ao lado pergunta: "São os selvagens realmente felizes? Medo, superstição, feitiçaria, infanticídio... Algumas tribos enterram vivos seus bebês acreditando serem um mau preságio. Idem em todo o mundo e preguem o evangelho para cada criatura" (Revista Brown Gold - MNTB).