

CEDI - P. I. B.
DATA 31 / 12 / 87
COD. R1D00070

COLEÇÃO TEXTOS
DIDÁTICOS III
ANTROPOLOGIA

O PROBLEMA INDÍGENA DO BRASIL

I - ÍNDIOS E BRANCOS NO BRASIL

FRANCISCO JOSÉ MOONEN

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
INSTITUTO CENTRAL DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
JOÃO PESSOA - 1971

INDIOS E BRANCOS NO BRASIL

Introdução

O problema indígena do Brasil atraiu, nos últimos anos, outra vez a plena atenção de um grande público, tanto no próprio país, quanto no exterior. Responsável por isso era, desta vez, principalmente a imprensa estrangeira, informada por antropólogos europeus, que acusavam o Brasil de extinção biológica e cultural de índios. Permita-nos a citação de alguns textos do Volkskrant, de 24 e 25 de outubro de 1969:

"O Brasil cúmplice de assassinato. Extinção de índios quase concluída. Gananciosos abatem tribos. É de se esperar que dentro de algumas dezenas de anos todos os índios do Brasil estarão extintos. Especuladores de terras e indivíduos à procura de metais preciosos e borracha cuidarão disto. Já há centenas de anos se dedicam a este trabalho impiedoso e o Governo do Brasil por ora nada faz para impedir-lo. O antropólogo sueco Lars Persson declarou que a Aeronáutica brasileira encomendou aviões canadenses para combater os índios. Embora ainda não se saiba com certeza se o próprio Governo do Brasil tenha incluído em seu programa a extinção dos índios, pode ser acusado de cumplicidade, devido à sua negligência para com as pessoas que na realidade cometeram os assassinatos".

"A Embaixada do Brasil (em Haia) apressou-se, na ocasião da visita de Persson, a emitir uma declaração mais detalhada em que contradiz 'as notícias infundadas', como se pode esperar de uma Embaixada..... O antropólogo sueco não estava insatisfeito com o trabalho dos funcionários da Embaixada, que também falaram orgulhosamente sobre o amparo social que o Governo do Brasil dá aos índios. Disto podemos deduzir exatamente como o Governo do Brasil conduz sua política integracionista e como tenta destruir sistematicamente a cultura indígena".

Que tais acusações injustas e infundadas são muito dolorosas para o Brasil, não precisa de explicação. Trata-se amplamente dos pontos negativos, enquanto os positivos, como, por exemplo, o amparo social dado aos índios, sem maiores explicações são

condenados como sendo prejudiciais. Que o problema indígena está relacionado com muitos outros problemas nacionais, de ordem econômica, política e social, que precisam primeiramente ser solucionados, não é levado em consideração. Aparez uma abordagem do problema de um ponto de vista unilateral: a extinção do índio e sua cultura, como um fenômeno isolado da complexa realidade brasileira. O problema indígena é deste modo tratado como um problema de índios, e não como um problema de índios e brancos.

Em resposta a êstes artigos sensacionalistas, convidou a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) a imprensa estrangeira para vir observar in loco o tratamento dispensado aos índios. Aos muitos jornalistas e fotógrafos que aceitaram o convite mostrou-se principalmente o Parque Nacional do Xingu, onde uma dezena de pequenas tribos vive pacificamente em condições muito especiais e favoráveis que não são encontradas em nenhuma outra região do Brasil (1).

Tanto a sensação de Lars Persson com seus, quanto a propaganda da FUNAI dão uma imagem errônea da convivência de índios e brancos no Brasil e dos problemas dela decorrentes. O primeiro apresenta o Brasil indígena como uma matança sangrenta e contínua, o outro como uma espécie de paraíso, enquanto ambos sabem perfeitamente que a verdade está entre êstes dois extremos.

Vejamos, portanto, mais amplamente o s múltiplos tipos de contato entre índios e brancos, as consequências disto no campo biológico e cultural para os primeiros e, finalmente, a política indigenista brasileira que, embora ainda não possa ser classificada como perfeita, possui também aspectos positivos.

1. UMA DEFINIÇÃO DE ÍNDIO

Em 1955 foi descoberta, numa região inóspita do Sul do país, a tribo indígena Xetá que, impelida pela fome, se viu obrigada a entrar em contato com os brancos. Somente há pouco tempo sabia-se de sua existência, porque a floresta em que viviam nunca tinha atraído os brasileiros regionais. Dêste modo podiam os Xetá durante quatro séculos viver lado a lado com os brancos, sem que houvesse contato entre ambos. A população dos Xetá foi estimada em 250 pessoas, que ainda viviam na Idade da Pedra. Eram coletores

de produtos vegetais, larvas e mel, e completaram sua dieta através da caça e pesca com arco e flexa. Somente os homens usavam uma pequena tanga, enquanto as mulheres andavam completamente despidas. Usavam os cabelos compridos, até os ombros. Possuíam adôrnos feitos de frutos e madeira, para ambos os sexos. Seus instrumentos eram feitos de madeira, pedra ou ossos de animais e o fogo obtinham girando com as mãos um pedaço de madeira vertical sobre outro horizontal (2).

A imagem que o brasileiro comum tem de um índio corresponde mais ou menos à descrição dos Xetá acima: um selvagem primitivo e bárbaro, um habitante nu da floresta tropical, com estranhos adôrnos nos lábios e orelhas, dono de uma cultura extremamente pobre, que acredita em inúmeras forças sobrenaturais e, quando doente, solicita o auxílio de um pajé. Muitos consideram o índio preguiçoso, desconfiado, estúpido, mentiroso, sentimental, vingativo, ciumento, curioso, orgulhoso, tímido, cobiçoso, vaidoso, guloso, ingênuo etc., para só citar alguns atributos com que os índios são caracterizados num trabalho de teor científico (3).

Outros, em especial os habitantes das cidades, verão no índio antes a figura heróica e idílica dos romances de José de Alencar e das poesias de Gonçalves Dias, que descrevem o índio como o "bon selvagen", segundo as idéias de Jean-Jacques Rousseau (4).

Na realidade encontramos no Brasil também índios como os Potiguara, da Paraíba. Falam apenas o português e ninguém sabe ainda uma só palavra da língua dos antepassados. Durante a semana trabalham muito para ganhar o sustento, dedicam-se à agricultura ou cortam madeira nas matas, duas horas distantes da aldeia. Aos sábados e domingos vendem seus produtos agrícolas, bananas e cocos nas feiras de cidades próximas e compram roupas, remédios, coxidas, pilhas para rádio e outros artigos, na medida em que precisam deles. A madeira vendem em geral a fregueses fixos, sob encomenda, e quando amadurecem as mangabas e mangas, pode acontecer que um deles compre as colheitas dos outros membros da aldeia, para vendê-las no Recife, cerca de 200 quilômetros distante, para o que utiliza o caminhão do Posto Indígena. Em sua aparência, em sua cultura material e espiritual não diferenciam em nada da população não-indígena da região, com a qual já há quatro séculos convivem (5).

Quando falamos aqui de índios, entendemos sob este termo tanto os primitivos Xetá quanto os civilizados Potiguara, e todas as outras variantes entre estes dois extremos. Ambos pertencem a comunidades de origem pré-colombiana, consideram a si mesmos como índios e são como tais considerados pela sociedade regional (6).

2. A POPULAÇÃO INDÍGENA DO BRASIL

Sobre o total da população indígena brasileira já foram feitas muitas estimativas, que, todavia, muitas vezes diferem entre si em milhares e até milhões de pessoas. O motivo disto é principalmente a falta de fontes de informação, que ainda hoje em dia impossibilita um cálculo exato.

A estimativa mais recente data de 1957 e foi feita, com o devido rigor científico, por Darcy Ribeiro, então antropólogo pertencente ao quadro do Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Baseando-se nas informações etnográficas e principalmente nos dados do SPI, calculou em primeiro lugar a população mínima e máxima possível para cada um dos 143 grupos indígenas, sobreviventes em 1957, de que tinha notícia. Da soma disto resultou como população indígena mínima admissível naquele ano 68.100 e como máxima 99.700 pessoas (7). Atualmente estes números devem estar mais baixos: desde então se extinguiram vários grupos, enquanto outros viram diminuir consideravelmente sua população. Por outro lado, porém, tiveram alguns grupos, como os Potiguara, um grande aumento populacional. A população indígena atual deverá, portanto, portanto, montar aproximadamente a cerca de 0,1% da população total do Brasil (8).

A distribuição desta população indígena sobre as várias regiões do país era, em 1957, a seguinte: 63% na região Amazônica, 22% no Brasil Central (Mato Grosso e Goiás), 9% no Brasil Oriental (Nordeste, Bahia e Minas Gerais) e 6% no Sul (9).

Por este motivo, dificilmente o turista europeu ou norte-americano, como também a grande maioria da população nacional, encontrará um índio no Brasil. Mais de quatro séculos de colonização européia desalojaram os indígenas para regiões distantes, de difícil acesso e de pouco ou nenhum valor econômico. No Norte já

desapareceram das margens do rio Amazonas e partes dos seus principais afluentes, como os rios Tocantins, Xingu, Tapajós, Madeira, Negro e Branco. Nas outras regiões não são mais encontrados em grandes extensões do interior e do litoral.

O povoamento do Norte foi facilitado por sua ampla rede fluvial, as únicas vias de transporte. Em diferentes períodos históricos atraíram os produtos florestais contingentes relativamente grandes, em especial do Nordeste, cada vez que uma seca assolava esta região. Daí porque as margens dos rios principais foram paulatinamente despovoados de índios, que através de casamentos interétnicos se misturavam com os brancos, se extinguíram por doenças ou guerras, ou foram expulsos para regiões mais distantes.

Esse processo de despovoamento de índios e respectivo povoamento por brancos foi iniciado já no século XVII, quando os portugueses subiram o rio Amazonas à procura de especiarias, as chamadas "drogas do sertão". Enquanto as especiarias da Índia Oriental se tornavam cada vez mais escassas ou de aquisição mais difícil, abundavam na região amazônica. No século XVIII houve ainda um pequeno florescimento da agricultura, em especial de cana de açúcar, fumo, algodão, cacau, café e mandioca. A falta de mão-de-obra impossibilitou, contudo, um grande desenvolvimento, de modo que as especiarias continuavam sendo a maior fonte de renda. Somente na segunda metade do século XIX iniciou-se a exploração da borracha, que chegou ao auge por volta de 1910, para depois continuar em escala decrescente até hoje. A exploração da borracha era possível graças à grande migração de nordestinos, a maior parte dos quais provenientes do Ceará. A população do Amazonas e Pará duplicou entre os anos de 1870 e 1910. Além da exploração da borracha, agricultura e especiarias ainda deve ser mencionada a pecuária, iniciada a partir do século XVII e XVIII, na ilha de Marajó e na região do atual Roraima (10).

Embora pelos motivos acima, numa grande região da Amazônia não habitem mais índios, são seus habitantes em sua maior parte mestiços que possuem inúmeros traços culturais indígenas. Seus objetos de uso diário, sua alimentação, os métodos de transporte, caça e pesca, são em grande parte herança indígena. Sua língua está cheia de expressões indígenas e espíritos e deuses indígenas vivem pacificamente ao lado de santos católicos (11).

Consequências idênticas terão dentro de algum tempo as grandes rodovias em construção nesta região a partir de 1960, como por exemplo, a BR-364, entre as cidades de Rio Branco e Brasília, e a Transamazônica, iniciada em 1970. Esta rodovia atravessará o Maranhão, Pará e Amazônia, e irá de encontro a vinte e nove tribos indígenas, das quais doze nunca tiveram contato com a civilização ocidental (12).

Além disso possui o Norte uma grande riqueza em minérios, dos quais, entre outros, manganês e cassiterita já estão sendo explorados com meios modernos. As companhias que se dedicam à exploração dos mesmos, sejam elas nacionais ou estrangeiras, contribuirão por sua vez para o despovoamento indígena. Ouro e diamantes são explorados desorganizadamente e com técnicas primitivas (13).

Nas outras regiões do Brasil desapareceram os índios devido aos ciclos econômicos que, em séculos diversos, deslocaram grandes massas populacionais. A partir do século XVI a cana de açúcar no litoral nordestino, logo seguido pela pecuária no interior. Sempre mais para o Sul seguem depois as plantações de cacau na Bahia, minas de diamantes e ferro na Bahia e Minas Gerais, atualmente região pecuária por excelência; plantações de café em Paraná, São Paulo e Rio de Janeiro; pecuária no extremo Sul, onde também se fixaram quase todos os imigrantes europeus do século XIX e XX. Em Mato Grosso e Goiás ainda encontramos pecuária e extrativismo de produtos vegetais (14).

O despovoamento indígena coincide portanto com o desenvolvimento econômico do Brasil. Onde o extrativismo, a pecuária e a agricultura se fixaram firmemente, tornou-se para o índio difícil ou até impossível conviver com o branco, ou seja, onde as terras se valorizaram por causa de sua exploração econômica, teve o índio de retirar-se para regiões mais distantes, pereceu ele por causa de doenças ou guerras, perdeu ele em parte ou totalmente sua cultura tradicional.

Vejamos em seguida mais amplamente os vários tipos de europeus e brasileiros que no decorrer do tempo entraram em contato com os índios, ou ainda o tem atualmente: coletores de produtos vegetais, agricultores, pecuários, missionários, membros da

Fundação Nacional do Índio e, num passado recente, construtores de estradas. Para facilitar, trataremos das várias regiões separadamente, dedicando atenção especial à região amazônica.

3. A AMAZÔNIA

Em 1957 quase a metade dos índios vivia em contato com coletores de produtos vegetais (15), dos quais os principais são a borracha, a castanha do pará e a madeira.

A borracha é extraída no Brasil da seringueira (*Hevea*), de que existem várias espécies, sendo a mais explorada a hevea brasiliensis, que é encontrada ao sul do rio Amazonas. De menor importância econômica são a hevea benthamiana, que cresce nas margens de quase todos os rios ao norte do Amazonas, como também o caucho (*Catilloa ulei*). Os maiores produtores de borracha eram, em 1963, Acre, com quase 11.000 t., e o Amazonas e Rondônia, cada um com cerca de 4.500 a 6.000 toneladas (16).

Na exploração da borracha devemos primeriamente distinguir o seringalista, o proprietário de às vezes milhares de hectares de terra, situada às margens dos rios, e o seringueiro, o coletor de borracha, que executa o trabalho pesado. Depois de legal ou ilegalmente ter tomado posse da terra, contrata o seringalista os seringueiros, aos quais indica uma determinada parcela do latifúndio. As seringueiras crescem em geral dispersas pela mata, cerca de cinco a seis árvores por hectare. Diariamente trabalha o seringueiro 100 a 120 árvores, ligadas entre si por uma trilha estreita, a "estrada", que tem início em sua casa onde também termina. Duas vezes por dia percorre esta "estrada" de quatro a sete quilômetros de comprimento: de manhã cedo para sangrar as árvores, e à tarde para recolher o latex. Muitas vezes trabalha em duas "estradas", que percorre alternadamente, para não cansar as árvores e manter a produção alta. Cada seringueiro dispõe portanto no mínimo sobre 20 a 40 hectares de terra, que no fim da estação rendem 500 a 800 quilos de borracha (17).

Devido à grande extensão dos seringais, vivem os seringueiros isolados, quilômetros distantes do vizinho próximo, que só pode visitar subindo ou descendo o rio com sua canoa. Além disso são

a maioria dêles nordestinos, expulsos pela sêca, ou atraídos pelas supostas riquezas da Amazônia sempre úmida. Muitos são solteiros ou deixaram mulher e filhos com a promessa de vir buscá-los logo que a situação financeira o permitisse. A primeira característica dos seringueiros é, portanto, seu isolamento, entre si e do mundo exterior, e resultando disto a ausência de qualquer tipo de contrôle social, que em nossa sociedade regula em grande parte nossa conduta. Uma segunda característica é a sua grande mobilidade territorial: alguns viajam ao Norte na esperança de riqueza rápida; outros esperam ficar apenas enquanto sua terra natal passa por uma fase crítica, para ganhar algum dinheiro e começar de novo o que a sêca destruiu. Muitos seringueiros consideram seu trabalho como uma ocupação temporária, mais ainda porque é uma vida dura, perigosa e desagradável. Dura, porque na estação da extração do latex quase não tem tempo para descansar; perigosa, devido às doenças tropicais, em especial a malária, e em grau menor o perigo de animais selvagens e índios; desagradável, devido ao seu isolamento, ao pequeno lucro, se tiver algum, e ao tratamento rude pelos seringalistas.

Um outro tipo de migração, esta dentro do território, é causado pelo cansaço das seringueiras, que após cada cinco anos de exploração, precisam de dois anos de repouso, e devido ao fato de que a borracha só é extraída na estação sêca do verão, que demora apenas seis meses. Muitos seringueiros procuram no inverno, se possível, uma outra região, para se dedicar à colheita da castanha do pará, à extração de madeira ou outras atividades (18).

Embora o seringueiro muitas vêzes gostasse de mudar de região ou de trabalho, continua praticamente prêso ao seringalista. Êste é sempre o dono de uma loja, o chamado "barracão" em que se vende de tudo: desde agulhas e botões até armas e munição, roupas e alimentos. Quando o seringueiro é contratado, muitas vêzes não possui nada. O seringalista fornece-lhe o material necessário, por preços excessivamente altos, que posteriormente terá de pagar com borracha. Exige, todavia, que no futuro as compras sejam feitas exclusivamente em seu barracão, sob pena de punição física ou financeira. O preço da borracha, no entanto, está sujeito às oscilações do mercado internacional, e muitas vêzes não rende quase nada. O seringueiro ou alguém de sua família ficar doente

precisar de remédios ou ficar incapacitado de trabalhar; talvez precise de uma espingarda nova ou faça outros gastos mais dispendiosos. Seja como fôr, fará com o decorrer do tempo sempre mais dívidas no barracão do seringalista, que sempre lhe vende a crédito o que precisa. Dinheiro quase não circula nestas regiões. Predomina o escambo, no caso a troca de borracha por alimentos ou produtos industriais, em que êstes últimos estão geralmente acima das possibilidades financeiras do seringueiro. Fugir dêste sistema é quase impossível, devido aos acôrdos dos seringalistas entre si, recusando-se a contratar quem ainda deve no barracão de outro colega. Além disto são as desembocaduras dos rios vigiados por guardas armados do patrão.

Por outro lado estão também êstes últimos prêsos às companhias exportadoras de Belém e Manaus, as chamadas "casas aviadoras". Os produtos que o seringalista vende a seus frequentes recebe por sua vez a crédito dêstes "aviadores", que terá de pagar com borracha ou outros produtos florestais. O seringueiro deve ao seringalista, e êste às companhias de exportação, porém nenhum dos dois últimos está interessado no pagamento destas dívidas em dinheiro: o importante é que seja produzida borracha, uma fonte de renda certa para os exportadores, uma menos certa e menos rendosa para os seringalistas, e uma muito incerta e muito reduzida para o seringueiro (19).

É êste seringueiro, econômicamente explorado e vivendo em terras estranhas, que entra em contato direto com os índios, muitas vêzes com consequências funestas para ambos. O seringueiro não considera o índio como o "bon selvagen" de Rousseau ou José de Alencar, mas antes como o adversário perigoso e cruel, conforme os estereótipos da sociedade regional. A presença do índio em seu seringal lhe será desagradável e conseqüentemente tentará expulsá-lo o mais cedo possível. Talvez o medo inato pelo índio lhe cause pânico, e logo utilizará sua arma para assustar ou matar o índio. De fato, muitas vêzes os índios lhe serão um obstáculo, porque os recipientes metálicos para a colheita do latex tem para o índio diversas utilidades: podem ser transformados em pontas de flechas ou objetos cortantes, podem servir como adôrnos ou utensílios domésticos. Além disto o seringueiro encontra talvez, ao voltar do trabalho, sua casa vazia, seus produtos agrícolas e outros

pertenceres roubados ou destruídos, sua mulher e filhos assassinados. Nem sempre, porém, são tais histórias sobre a crueldade e violência do índio verdadeiras. Podem ser inventadas pelos próprios seringueiros para servir de pretexto e justificação para sua baixa produção, para obter novos créditos no barracão, ou como motivo para deixar definitivamente a região, sem precisar pagar suas dívidas. Outras vezes são inventadas em combinação com o seringalista, para que este possa solicitar ao Governo a expulsão dos índios da região, ou possa justificar sua própria violência e a de seus empregados para com os índios (20).

Por outro lado é o seringueiro um invasor de terras que até então sempre pertenceram ao índio, é ele com sua espingarda um con-corrente na caça e na coleta de alimentos, que também são necessários para os índios e que nem sempre estão presentes em grande abundância. De ambos os lados existem portanto situações que podem conduzir a conflitos armados. O branco tem a desvantagem de estar só ou apenas com um ou outro companheiro, mas dispõe de uma arma eficiente, que pode causar muitos danos antes de ele mesmo ser atingido por uma flecha. Os índios têm a vantagem da supremacia numérica, porém dispõem apenas de armas primitivas ou, se de um ou outro modo conseguiram obter armas de fogo, terão em geral pouca munição. Guerras entre índios e brancos podem deste modo se arrastar durante longos anos, até que um dos dois esgota suas forças, foge ou procura uma aproximação pacífica (21).

Um exemplo disto nos é dado pelos índios Kayapó, do rio Tapajós. Entre os anos 1941 e 1956 vivia a população branca daquela região constantemente em pânico. Dezenas de seringueiros teriam sido mortos ou roubados pelos Kayapó, muitos seringalistas foram arruinados, porque os índios destruíram os seringais, embora ram os recipientes para colhêr o latex, mas principalmente pela falta de mão-de-obra, pois ninguém queria ainda trabalhar em seus seringais. Expedições punitivas não tiveram nenhum resultado ou pioravam apenas a situação. Em semelhantes condições torna-se uma convivência pacífica evidentemente muito difícil, senão impossível. (22)

Felizmente estas situações são hoje em dia mais raras do que geralmente se supõe. O branco não tem nenhum interesse em viver constantemente em guerra com os índios, o que dificulta seu

trabalho e coloca sua vida em perigo. Não obstante seu temor pelo índio - com ou sem razão - tentará estabelecer laços de amizade, mais ainda porque pode utilizá-lo como mão-de-obra. O índio sabe melhor do que êle mesmo localizar novas seringueiras ou pode ajudá-lo na obtenção de alimentos ou em outras atividades. E se fôr solteiro, será uma indígena talvez o consolo em sua vida solitária e boa ajuda na vida doméstica (23).

O índio, por sua vez, em geral gostará de possuir os objetos industriais da civilização ocidental. O seringueiro evidentemente não os poderá dar gratuitamente e dêste modo inicia o escambo ou torna-se o índio empregado a serviço do branco. Embora as relações nem sempre sejam muito amistosas, possibilitam uma convivência entre ambos os grupos. Guerras sangrentas entre índios e brancos existem portanto quase somente nas regiões mais distantes do Brasil, em fase inicial de exploração econômica. Muitos índios raciocinam como o chefe dos Tupari, que aconselhava aos membros da tribo para não matar os brancos, porque do contrário não receberiam mais facas e machados (24).

Um exemplo de convivência pacífica nos é dado pelos índios Tukuna, perto da cidade Benjamin Constant. Cerca de 1300 Tukuna trabalham ali como seringueiros a serviço de três latifundiários. Os Tukuna são até certo ponto, privilegiados, quando comparados com os seringueiros brancos, em outras regiões. Vivem em famílias extensas, o que torna seu isolamento menos e possibilita que se dediquem à agricultura, caça e pesca para a obtenção da alimentação diária. Trabalham nas margens de rios que nascem na Colômbia, o que lhes dá oportunidade para eventualmente escapar do controle ou dos maltratos pelos seringalistas. Cardoso de Oliveira compara sua situação com a de um território ocupado: os Tukuna perderam sua autonomia e são praticamente obrigados a fornecer seus produtos aos seringalistas, que invadiram e mantêm ocupadas suas terras. É uma situação de conflito potencial, em que os Tukuna são mantidos calmos pela oferta de produtos industriais em troca de borracha ou produtos agrícolas, ou pela ameaça com punições físicas ou de prisão. Com a vinda do SPI, em 1942, melhorou um pouco sua situação, porque, pelo menos em teoria, podiam os seringalistas ser acusados e punidos pelos funcionários federais, ou podiam os Tukuna retirar-se para a Reserva, comprada pelo Serviço.

Os Tukuna acomodaram-se a esta situação, considerando-a inevitável. Sua produção é baixa, e ainda não estão acostumados ao trabalho sistemático, ao espírito mercantil dos brancos e à obediência cega ao seringalista. A borracha tinha anteriormente para eles nenhum valor: é uma ocupação que lhes é completamente estranha e que exerce pouca atração (25).

O que foi dito acima sobre as relações amistosas ou hostis entre índios e seringueiros, vale, mutatis mutandis, também para os outros tipos de extrativismo, em especial da castanha-do-pará.

Os maiores produtores de castanha-do-pará (*Betholetia excelsa*) eram em 1955, Pará, com 15.933 t, Amazonas, com 12.520 t, e Acre, com 4.742 t. (26).

No Pará, nas margens do rio Tocantins, constituíram os índios Gavião, Asurini, Suruí e Xikrin durante muitos anos um obstáculo para a exploração da castanha-do-pará, à qual esta região, e principalmente a cidade Marabá, deve seu grande desenvolvimento. Em 1955 existiam somente em redor desta cidade 111 castanhais, dos quais 76 pertencentes ao Estado do Pará, que os arrendava a particulares. Isto não quer dizer, no entanto, que existia igual número de arrendatários, porque, embora em teoria pudesse ser arrendado apenas um castanhal por pessoa, possuíam muitos 15 a 20 castanhais, registrados em nome dos filhos, pais, primos e outros parentes vivos ou já falecidos. Cada castanhal era dividida em cerca de dez colocações, ocupadas por dois a cinco castanheiros. Nesta região dedicavam-se naquele ano 3.000 brancos a este trabalho, em condições sociais e econômicas quase idênticas às dos seringueiros, acima descritas (27).

Os índios Gavião já eram conhecidos e temidos a partir do século XVII. Viajantes, ao subir o Tocantins, víam-nos de vez em quando na margem direita, mas como os Gavião não possuíam canôas e os brancos estavam com medo de atracar naquele lado, nunca houve contato entre ambos. Este surgiu pela primeira vez durante o curto período da exploração da borracha, no fim do século passado e início do atual, mas principalmente a partir de 1920, quando a castanha-do-pará passou a ser a maior fonte de renda. O latex era extraído logo nas margens do rio e não tinha nenhum valor para os Gavião. A castanha-do-pará, entretanto, era durante alguns meses

por ano quase sua única alimentação e para sua exploração tinham os brancos de penetrar mais para dentro da mata. Conflitos eram inevitáveis e a ambos os lados morreram muitas pessoas. Só em 1956 procurou uma parte da tribo relações amistosas com os habitantes da cidade Itupiranga, onde ficaram hospedados durante três meses. Em 1961 seguiu-se o resto da tribo e desde então trabalham os poucos Gavião sobreviventes como castanheiros, vendendo sua produção dos brancos (28).

Os Suruí, que vivem mais ao Sul, tentaram várias vezes estabelecer contato com os castanheiros, mas o medo inato que estes tinham para qualquer tipo de índio, fazia com que sempre fossem recebidos à bala. Em 1960 fizeram os Suruí amizade com um caçador branco, que pouco depois trouxe vinte e cinco colegas de profissão. Além de provocar muitas mudanças na cultura indígena, trouxeram também doenças e usavam as mulheres indígenas como prostitutas. Ainda no mesmo ano interveio o SPI, que expulsou os caçadores e fez com que os Suruí retornassem o melhor possível sua vida tradicional (29).

Devido à existência de muitas quedas d'água no rio Tocantins, entre Tucuruí e Jatobal, construiu-se, em 1927, entre estas duas cidades a Estrada de Ferro Tocantins, com 117 quilômetros de comprimento, para facilitar o transporte da castanha-do-pará para o porto marítimo Belém. Durante muitos anos constituiram os Asurini um perigo ao longo desta estrada de ferro, em especial após uma expedição, em 1928, que custou a vida a dez índios. Em 1953 foram pacificados pelos funcionários do SPI. Dos 190 índios 50 morreram ainda no mesmo ano, vítimas de doenças várias. Os outros Asurini recolheram-se à mata, e contavam em 1962 apenas 558 pessoas (30).

Os Xikrin conheceram vários períodos de conflitos armados com brancos: no início deste século com seringueiros e após 1930 com castanheiros. Neste tempo organizou um branco uma expedição de 60 pessoas e massacrou 180 índios em sua própria aldeia, a metade da população total. Os Xikrin refugiaram-se, mas entraram em 1952 outra vez em contato com castanheiros. Neste ano mataram os Xikrin em um só dia dez brancos, o que provocou a organização de uma nova expedição punitiva, que custou a vida de muitos índios.

Só depois disto interveio o SPI, iniciando uma aproximação pacífica, que no ano seguinte já teve êxito, evitando-se outros conflitos (31).

Dos muitos outros produtos vegetais da Amazônia, ainda podem ser mencionados: balata, sôrva, tucum, maçaranduba, e babaçu (32). O babaçu já é há muito tempo produto comercial dos índios Tenetehara, noroeste do Pindaré (Maranhão). Durante a II Guerra Mundial era até sua principal fonte de renda, porque o óleo extraído desta noz era necessário para a indústria bélica (33).

Dispomos ainda de poucos estudos sistemáticos das relações entre índios e madeireiros. Aguardamos a monografia de Arthur Napoleão de Figueirêdo e Anaíza Vergolino e Silva, intitulada: "Índios e madeireiros", a ser publicada brevemente, e que trata dos Anambé do Pará. Nesta região trabalham os madeireiros em turmas de 10 a 15 pessoas, e os Anambé, que são considerados fracos demais para o trabalho pesado do corte e do transporte das árvores, trabalham para os brancos na obtenção de alimentos, como caçadores de carne verde e peles de animais, e em outras atividades, quando necessário (34).

Ao sul de Benjamin Constant é o cedro uma das causas dos conflitos de índios Kanamari e Marubo com madeireiros brancos. Estes últimos trabalham durante o ano inteiro: no verão cortam árvores e localizam as novas para o ano vindouro; no inverno ocupam-se do transporte e limpam o chão em redor das árvores a serem cortadas no próximo verão. Embora perto das margens dos rios pudessem ser exploradas lucrativamente muitas outras espécies de árvores, exigem as companhias que seus operários cortem primeiramente todos os cedros, para o que tem de penetrar sempre mais para dentro da mata, inclusive em territórios habitados pelos índios. Como os madeireiros trabalham em grupo e representam uma força maior, tem os Kanamari e Marubo a escolha entre guerrear, deixar o território ou trabalhar a serviço dos brancos. Esta última possibilidade não lhes agrada muito, porque logo perceberam que estavam sendo explorados pelos brancos, e preferiram não fazer mais trabalho algum. Os Kanamari, que se viram obrigados a aceitar a convivência com os madeireiros, vivem em grande miséria material e espiritual (35).

A agricultura e a pecuária são na Amazônia de pouca importância, para o que poderíamos citar muitas razões de ordem ecológica e social: a presença quase constante da floresta tropical, inundações regulares, a rápida exaustão do solo, a presença de inúmeros insetos e outros animais danosos, uma população extremamente rala e dispersa, com um baixo nível tecnológico, as grandes distâncias até os centros consumidores etc. (36). Somente no Maranhão, que pode ser considerado uma região transitória entre o Norte e o Nordeste, encontramos uma agricultura e pecuária sempre mais crescentes (37). No Norte a agricultura assume o caráter de agricultura de subsistência, produzindo-se apenas o necessário para consumo próprio. Apenas algumas regiões são adequadas para a pecuária, como sejam Roraima, Amapá e a ilha do Marajó (38). Com exceção de Roraima são todas estas regiões já despovoadas de índios, pelo que não serão tratadas mais amplamente.

A pecuária assume em Roraima características especiais, que a diferenciam da pecuária em outras regiões. Uma população extremamente rala - cerca de 34.000 habitantes, incluindo alguns milhares de índios - dedicam-se aqui à pecuária nas terras baixas, e, em menor escala, à exploração de diamantes, nas montanhas. A falta de mão-de-obra branca é a razão pela qual os 3.000 índios Macuxi e 1.000 Wapitxâna, embora agricultores, são considerados mão-de-obra suplementar para as 900 fazendas que ali existiam em 1964, com um total de 185.000 cabeças de gado (39). Embora convivendo pacificamente, são os índios explorados como operários e como fornecedores de produtos agrícolas, o que impossibilita uma melhoria geral de suas condições de vida (40).

Atenção especial deve ser dedicada às rodovias da Amazônia. Durante séculos foram os rios nesta região as vias de transporte por excelência. Só após a construção de Brasília, em 1960, iniciou-se em escala maior a construção de rodovias, para ligar a capital federal com as respectivas capitais estaduais e países vizinhos. Os conflitos entre construtores de estradas e índios foram até agora mais assuntos de artigos sensacionalistas em jornais e revistas populares, do que de estudos científicos. Ainda não dispomos, portanto, de informações que mereçam plena confiança.

Ainda em construção, ou já concluídas, são a Belém-Brasília, a Belém-Teresina, a Brasília-Rio Branco-Peru, a Porto

Velho - Manaus, a Rio Branco - Humaita, a Manaus - Boa Vista - Venezuela (41). Somente estas rodovias já poderiam ser consideradas um empreendimento heróico, haja visto as imensas dificuldades que acompanham aqui a construção de estradas. Em 1970 iniciou-se, porém, ainda a Cuiabá - Santarém e a Transamazônica, cujos primeiros 2.775 quilômetros devem estar concluídos em 1972 (42).

Construir estradas não é, evidentemente, uma atividade individual, como coletar castanhas ou extrair latex. A Transamazônica movimentará umas 15.000 pessoas, e os índios vêm-se, portanto, colocados diante de grandes grupos de brancos, com máquinas pesadas, a serviço de companhias que dispõem sobre mais do que suficientes recursos materiais e financeiros para poder resistir a eventuais ataques de índios, ansiosos para defender seu território. Se necessário podem ser contratados guardas armados para proteger os operários, e, seja como for, terá de ser concluída diariamente uma parte da estrada. Cada dia que os operários não podem trabalhar, cada hora que as máquinas pesadas terão de ficar paradas, significa para as companhias prejuízo econômico, o que deve ser evitado com todos os meios possíveis.

Em geral entrarão as companhias previamente em entendimento com a FUNAI, para saber se devem esperar hostilidades por parte de tribos indígenas, e, se positivo, tentar-se-á estabelecer relações amistosas com os índios cujo território será atravessado. Os construtores da Transamazônica e da Cuiabá - Santarém irão de encontro a 29 tribos indígenas, das quais 12 nunca tiveram contato com o branco (43). Funcionários da FUNAI irão à frente dos construtores, para fazer amizade com os índios e, se possível, afastá-los das estradas. Dêste modo significará brevemente cada estrada uma larga faixa de terra, despovoada de índios (44).

O Ministro Costa Cavalcanti expressou o problema nas seguintes palavras: "Vamos procurar integrar os índios pouco a pouco, como sempre foi a política do Governo. Não queremos entrar em choque com eles. Mas procuraremos fazer o possível para que eles não impeçam o avanço do progresso" (45).

Uma integração bem sucedida demora todavia dezenas ou até centenas de anos e será impossível integrar em pouco tempo as tribos acima mencionadas. Conflitos com índios serão novamente

inevitáveis, porque na realidade êstes serão obrigados a aceitar a presença do branco no seu território, sob ameaça de punições, ex término ou deslocamento violento para outras regiões.

Segundo os planos do Governo serão fundados, de 100 em 100 quilômetros, centros de colonização, para o que foi desapropriada uma faixa de terra de 10 quilômetros de largura, a ambos os lados das futuras rodovias. Êstes centros serão povoados principalmente por Nordestinos, que terão assistência governamental para agricultura, pecuária, ensino, saúde, habitação etc.. (46). Mesmo que êstes centros não sejam fundados conforme planejados em papel, darão estas novas estradas origem a núcleos populacionais, com ou sem assistência do Governo, que após algum tempo irão funcionar co mo pontos de atração para os índios, ávidos por utensílios metálicos, roupas e alimentação, que no início talvez obtenham gratuitamente, para conquistar sua amizade, mas depois terão de obter com violência, através do escambo ou trabalhando como operários a ser viço dos brancos.

4. O BRASIL CENTRAL

Enquanto em 1957, como já vimos, 70 grupos indígenas tinham contato com coletores de produtos vegetais, tinham 30 grupos contato com pecuários e apenas 4 com agricultores, enquanto 39 grupos ainda viviam em isolamento (47).

Uma grande parte destas últimas três categorias encontramos no Brasil Central, em que vivem cerca de 22% da população indígena total (48).

Muitas tribos desta região são conhecidas de um grande público, como os Kawahib, Bororo e Kaduveo, através do livro popular de Claude Levi-Strauss, Tristes Trópicos (49), e as diversas tribos do Parque Nacional do Xingu, que regularmente são faladas pela imprensa nacional e estrangeira. Os Karajá de Goiás, por exem plo, têm já há bastante tempo preços fixos para serem fotografados pelos turistas, para executarem danças ou para a venda de artefatos (50).

O povoamento de Mato Grosso e Goiás, que em 1963 contavam com uma população de 4 milhões de habitantes, foi iniciado nos

séculos XVIII e XIX, quando a descoberta de ouro e diamantes atraíram grandes massas populacionais. Este crescimento durou pouco tempo. As veias de ouro eram pequenas e diamantes raros (51). Embora também atualmente no Brasil Central a exploração de minérios ainda seja importante - cassiterita, rútilo, mica em Goiás e manganês, ferro, ouro e diamantes em Mato Grosso - constitui a pecuária a principal atividade econômica. Mato Grosso e Goiás forneciam em 1964 quase 23% da pecuária nacional, com um total de mais de 18 milhões de cabeças de gado. A agricultura é de menor importância, mas apesar disto cultivava-se arroz, feijão e milho como produtos comerciais, além de outros para consumo próprio (52).

Estas atividades econômicas de Mato Grosso estão, entretanto, limitadas à região centro-sul do Estado. Na região acima do paralelo 14 quase não encontramos nenhuma aglomeração de importância, o que favoreceu o isolamento de muitas tribos, como os Erigpagtsa, Apiaka, Kawahib, Tapayuna, Kayabi e Juruna. Em Mato Grosso encontramos também o conhecido Parque Nacional do Xingu, o orgulho da FUNAI.

Naturalmente ninguém pode levar a mal que a Fundação mostre de preferência - e quase que exclusivamente - o Parque do Xingu à imprensa nacional e internacional como exemplo de como ela trata os índios. Não devemos esquecer, no entanto, que aqui se trata de um exemplo único, para o que são responsáveis vários fatores:

1º - O Parque Nacional do Xingu é geograficamente isolado do mundo exterior e praticamente só pode ser alcançado por avião. Os contatos com os brancos são em consequência disto extremamente difíceis. Só a partir de 1947 estão os índios em contato regular com a Fundação Brasil Central e a FUNAI.

2º - Até agora não demonstraram os grupos econômicos nenhum interesse nesta região, pelo que não encontramos aqui os inúmeros problemas biológicos, sociais e culturais que em outras regiões são causados pela convivência de índios e brancos.

3º - Embora no Parque do Xingu vivam onze tribos, com grandes diferenças de língua e cultura, possui uma população total de apenas 800 pessoas, um número muito reduzido quando comparado com

outros grupos, como os Potiguara, que contam com 2.500 pessoas, ou os 3.000 Makuxi de Roraima (53).

42 - Os índios do Parque do Xingu são assistidos por um pequeno grupo de idealistas com experiência de longos anos, como os irmãos Villas Boas e o médico Noel Nuttels, cuja honestidade e competência estão fora de dúvida. Uma idêntica situação ideal não encontramos em nenhuma outra região do Brasil, e a experiência do Parque do Xingu é, pois, uma exceção, e não a regra.

A situação de muitas outras tribos será antes semelhantes à dos índios Terêna, no sul de Mato Grosso. Espalhados sobre o campo ou cidades como Campo Grande e Arquidauana, vivem aqui cerca de 4.000 Terêna, que tem contato com uma frente pastoril. A pecuária nesta região data já de séculos passados, mas os Terêna tentaram durante muito tempo manter seu isolamento. Este terminou definitivamente pela guerra com o Paraguai, em 1869. Muitas aldeias indígenas foram destruídas e depois da guerra ficaram muitos soldados desmobilizados morando na região, onde iniciaram a pecuária com modernos meios, inclusive em terras anteriormente pertencentes aos Terêna. Estes se espalharam pelas fazendas e viram-se obrigados a trabalhar a serviço dos brancos, seja como fornecedores de produtos agrícolas, seja como auxiliares nas atividades pastoris. Muitos Terêna foram naquele tempo tratados como escravos; outros, embora livres, fizeram grandes dívidas no barracão de seu patrão, que de fato vendia os produtos a crédito, mas nunca pagava salários. Somente após a chegada da "Comissão Rondon" e a fundação do Serviço de Proteção aos Índios, no início deste século, iria melhorar a situação dos índios, criando-se diversas reservas, que atualmente hospedam mais de 3.000 índios. Ao mesmo tempo concluiu-se, porém, uma parte da "Estrada de Ferro Noroeste do Brasil", entre Bauru e Corumbá, o que atraiu outra vez muitos brancos. A população desta região quintuplicou entre os anos 1914 e 1940 (54).

5. O BRASIL ORIENTAL E SUL

Resta agora o Brasil Oriental e Sul, onde encontramos, respectivamente 9% e 6% da população indígena total.

Embora o Brasil, ao tempo da descoberta em 1500, era densamente povoado por indígenas - estima-se um milhão e meio

a dois milhões de habitantes - foram apenas poucas tribos capazes de sobreviver.

No início os portugueses se limitavam à exploração do pau-brasil, utilizando nisto os índios como mão-de-obra na corte e no transporte para os navios. Na segunda metade do século XVI fundaram-se no Nordeste os primeiros engenhos de açúcar, para o que era necessária a importação de escravos negros. Os missionários portugueses iniciaram logo em grande escala a conversão dos índios, segundo os métodos então em uso. Holandeses e franceses ocuparam a região durante algum tempo e tentaram ganhar os índios para sua causa, pelo que muitas tribos entraram em guerra com os portugueses ou tribos que lhes ficaram leais. Na segunda metade do século XVII começaram a florescer as primeiras cidades, a população branca e negra aumentava constantemente, vários ciclos econômicos se sucederam e aventureiros penetraram sempre mais no interior. A partir do século XIX inicia-se em grande escala a imigração europeia, estradas de ferro são construídas, a rede rodoviária se estende sempre mais. Todos estes fatores, que não podemos abordar mais amplamente no tempo limitado desta conferência, contribuíram em menor ou maior intensidade para a expulsão dos índios, seu extermínio ou sua confinamento em reservas, isoladas no meio da sociedade regional.

Nos quatro Estados do Sul do Brasil vivem, espalhados sobre um grande número de reservas, cerca de 3 a 4.000 Guarani e um número igual de índios Kaingang. Os Guarani já viviam desde muito tempo em contato com os brancos, e são conhecidos devido às suas constantes migrações, por motivos religiosos, do interior em direção ao litoral, descritos já pelos portugueses da época colonial, como também por antropólogos atuais (55). Estas migrações expuseram os Guarani às mais variadas experiências. Embora sua cultura material e sua organização sócio-econômica tenha sofrido mudanças drásticas, conservou sua cultura religiosa, que constitui a base de sua existência, quase todas suas características tradicionais (56).

Os Kaingang, ao contrário, embora residindo no mesmo território, conservaram sempre uma atitude hostil e só foram pacificados no início deste século. A expansão da sociedade nacional e dos imigrantes europeus constituiu um perigo para suas terras, que,

como caçadores e coletores, precisavam para sua subsistência. Contra eles organizaram os Governos estaduais do século passado as expedições dos "bugreiros", caçadores não de animais, mas de índios, o que, no entanto, fazia pouca diferença para a população branca daquela época. Este extermínio sistematizado de índios, pago com verbas estaduais, é uma página negra da história do Brasil e é, portanto, dificilmente encontrada nos livros históricos. Quantos Kaingang perderam nisto a vida e quantas desgraças causaram estes "bugreiros" na vida social e econômica dos índios, podemos apenas adivinhar. Somente com a criação do SPI, em 1910, terminou definitivamente esta fase e foram os Kaingang reunidos em reservas. Ainda hoje em dia sobrevive na memória tribal a lembrança do tratamento cruel pelos brancos (57).

No Sul do Brasil encontramos como atividades econômicas uma agricultura e pecuária intensivas, enquanto as florestas sub-tropicais do Paraná fornecem excelente madeira, que é explorada em grande escala. No Nordeste vivem ainda uns treze grupos indígenas, com grandes diferenças culturais entre si, tendo, porém, em comum um contato secular com a população nacional, composta principalmente de agricultores e criadores de gado. Ambas estas atividades econômicas tornam quase inevitáveis conflitos entre índios e brancos.

Em primeiro lugar deve-se dispôr de grandes extensões de terras, certamente quando a agricultura e a pecuária são extensivas, como é o caso em grandes partes do Brasil. A presença do índio será sempre indesejada, em especial durante os primeiros contatos quando, fiel à sua cultura tradicional, ainda não pode ser utilizado como mão-de-obra e constitui um obstáculo para a expansão econômica. Isto porque também o índio tem de obter alimentação, que naturalmente deve ser fornecida pela terra em que vive. A presença do branco e as mudanças ecológicas causadas pelo cultivo de plantas estranhas ou pela criação de gado, destroem quase sempre as tradicionais fontes alimentícias do índio: a caça desaparece aos olhos vistos, o gado do branco come talvez seus produtos agrícolas desprotegidos, ou o branco julga que estes lhe pertencem, pelo fato de serem cultivados em "sua" terra. Eventuais frutos silvestres ou outras plantas comestíveis serão também apreciadas pelo branco e seus operários e deste modo vê-se o índio paulatinamente obrigado a obter sua alimentação de outras maneiras. Nada

mais fácil do que "caçar" o gado solto ou considerar também como seus os produtos agrícolas do branco, mais ainda porque êste de qualquer modo não pode consumir tudo isto sozinho. O branco vê-se portanto diante da escolha de expulsar os índios, com ou sem violência, ou utiliza-los como mão-de-obra. Ambas as soluções causam profundas mudanças para o índio e sua cultura, e seja como fôr, terá de adaptar-se a esta nova situação para poder sobreviver (58).

Das muitas tribos indígenas do Nordeste, de que temos notícia através de fontes escritas a partir do século XVI, poucas foram capazes desta adaptação. Uma depois de outra desapareceram, e as sobreviventes mantêm atualmente pouco de sua cultura tradicional. Vários grupos, como, por exemplo, os Potiguara, esqueceram já há muito tempo sua língua indígena; em outros grupos esta é ainda falada apenas pelas gerações mais velhas. No Sul, povoado muito depois, vivem os Kaingang praticamente ainda nesta fase de adaptação biológica e cultural, que, em termos gerais, será o assunto da próxima conferência.

/vap.

NOTAS

1. Veja, por exemplo, o Correio da Manhã, 20.01.1970, Cad.I, pág. 7.
2. Fernandes, 1959 : passim.
3. Silva, 1962 : 137-170. Veja também Azevedo, 1966 : 57-59.
4. Ribeiro, 1962 : 136-138; Oliveira, 1966 : 44, 49-52; Telles, 1958 : passim.
5. Moonen, 1969 : 7-8.
6. Ribeiro, 1957a : 35; Campos, 1969 : 12-13; Melatti, 1970 : 30-36.
7. Ribeiro, 1957a : 36-38.
8. Em folheto, divulgado na Semana do Índio, em 1970, a FUNAI estima a população indígena em 120.000 pessoas. Já em pequena apostila mimeografada Os índios do Brasil e a FUNAI, refere-se à existência de 90.000 índios aldeados e 70.000 arredios, ou seja um total de 160.000 pessoas. Aparentemente são meras estimativas, sem fundamento científico.
9. Ribeiro, 1957a : 41-42.
10. Diégues Junior, 1960 : 192 e segs.; Figueiredo, 1970 : passim e bibliografia ali citada.
11. Wagley, 1957 e Galvão, 1955.
12. VEJA, nº 104, de 02.09.1970, págs. 28-30.
13. Andrade, 1968 : 55-57.
14. Diégues Junior, 1960 : passim.
15. Ribeiro, 1957a : 22.
16. Andrade, 1968 : 40.
17. Soares, 1963 : 139-142; Wagley, 1957 : 123-135.
18. Wagley, 1963 : ibidem; Galvão, 1955 : 34.
19. Wagley, 1957 : 135-147.
20. Oliveira, 1964 : 34-35.
21. Ribeiro, 1957a : 23.
22. Las-Casas, 1964 : 29-30.
23. Schultz, 1964 : 224.
24. Schaden, 1969 : 182.
25. Oliveira, 1964 : 43-54.
26. Dias e Guerra, 1959 : 249-250.
27. Lagenest, 1958 : 476-477.
28. Laraia e Matta, 1967 : 75-80, 99-101; Arnaud, 1964 : 2-10.
29. Laraia e Matta, 1967 : 29-31.
30. Laraia e Matta, 1967 : 31-35; Arnaud, 1961 : 6-8.
31. Frikel, 1963 : 147-149.
32. IBGE, 1959, Fig. 167, págs. 316-317.

33. Wagley e Galvão, 1961 : 27-28, 46-47.
34. Arnaud e Galvão, 1969 : 5-9.
35. Oliveira, 1964 : 36-39.
36. Andrade, 1968 : 47-48.
37. Andrade, 1968 : 86-100.
38. IBGE, 1959, Fig. 167.
39. Diniz, 1966 : 5-10.
40. Diniz, 1966 : 16-22.
41. Quatro Rodas, Ano XI, nº 121, agosto de 1970, pág. 24.
42. VEJA, nº 104, de 02.09.1970, pág. 28.
43. *ibidem*, págs. 28-30.
44. VEJA, nº 110, de 14.10.1970, pág. 21.
45. VEJA, nº 104, pág. 30.
46. *ibidem*, págs. 28-30.
47. Ribeiro, 1957a : 22.
48. Ribeiro, 1957a : 41-42.
49. Lévi-Strauss, C., Tristes Tropiques, Paris, 1955, traduzido para o inglês, alemão, italiano, holandês, polonês, suéco e japonês. A tradução em língua portuguesa foi publicada em São Paulo, 1957.
50. Schaden, 1969 : 169.
51. Diégues Junior, 1960 : 272-281.
52. Andrade, 1968 : 181-195.
53. Galvão, 1953 : 1-7; Villas Boas, 1970 : 18.
54. Oliveira, 1960 : 57-70; 1968 : 39-51.
55. Queiroz, 1965 : 142-192; Schaden, 1962 : Cap. VIII e X; 1969 : Cap. III.
56. Schaden, 1962 : *passim*.
57. Santos, 1964 : 71-74.
58. Ribeiro, 1957a : 23-24.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ANDRADE, Manuel Correia de
1968 - Paisagens e problemas do Brasil, São Paulo.
- ARNAUD, Expedito
1961 - "Breve informação sobre os índios Asurini e Parakanan: Rio Tocantins, Pará", Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia, nº 11, Belém.
1964 - "Notícia sobre os índios Gaviões de Oeste - Rio Tocantins, Pará", Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia, nº 20, Belém.
- ARNAUD, Expedito e GALVÃO, Eduardo
1969 - "Notícias sobre os índios Anambé (Rio Caiari) - Pará", Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia, nº 42, Belém.
- AZEVEDO, Thales de
1966 - Cultura e situação racial no Brasil, Rio de Janeiro.
- CAMPOS, José de Queiroz
1969 - Discurso aos Nórdicos (Conferência realizada no Clube da Dinamarca), Rio de Janeiro (ed. min.)
- DIAS, C.V. e GUERRA, A.T.
1959 - "Indústria extrativa vegetal", IM: IBGE, Geografia do Brasil: Grande Região Norte, Rio de Janeiro.
- DINGENS JUNIOR, Manuel
1960 - Regiões culturais do Brasil, Rio de Janeiro.
- DINIZ, Edson Soares
1966 - "O perfil de uma situação interétnica - Os Makuxi e os regionais do Roraima", Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia, nº 31, Belém.
- FERREIROS, José Loureiro
1959 - "Os índios da Serra dos Dourados", Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia, Recife.
- FIGUEIREDO, Arthur Napoleão
1970 - "Groupes indigènes et fronts pionniers de pénétration dans l'Etat de Pará", Bulletin de la Société Suisse des Americanistes, nº 34.
- FRICKEL, Protásio
1963 - "Notas sobre a situação atual dos índios Kikrin do Rio Caeteté", Revista do Museu Paulista, N.S. Vol. XIV, págs. 145-158, São Paulo.
- GALVÃO, Eduardo
1953 - "Cultura e sistema de parentesco das tribos do Alto Xingu", Boletim do Museu Nacional, N.S. Antropologia, nº 14, Rio de Janeiro.
1955 - Santos e visagens, São Paulo.
- IBGE
1959 - Geografia do Brasil: Grande Região Norte, Rio de Janeiro.

- LAGENEST, Barruel de
1958 - "Marabá, Cidade e Habitantes", ANHEMBI, Ano VIII, nº 87, Vol. XXIX, págs. 465-485, São Paulo.
- LARAIA, R. de Barros e MATTA, Roberto da
1967 - Índios e castanheiros, São Paulo.
- LAS-CASAS, Roberto Dócio
1964 - "Índios e brasileiros no vale do rio Tapajós", Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia, nº 25, Belém.
- MOOREN, Francisco José
1969 - "Os Potiguara de Baía da Traição", Separata do Boletim do Departamento de Ciências Sociais, UFPB, nº 1, págs. 7-17, João Pessoa (ed. min.)
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de
1960 - O processo de assimilação dos Terêna, Rio de Janeiro.
1964 - O índio e o mundo dos brancos, São Paulo.
1966 - "O índio na consciência nacional", América Indígena, Vol. XXVI, nº 1, págs. 43-52, México.
- QUEIROZ, M. Isaura Pereira de
1965 - O messianismo no Brasil e no mundo, São Paulo.
- RIBEIRO, Darcy
1957a: "Línguas e culturas indígenas no Brasil", Educação e Ciências Sociais, Ano II, Vol. 2, nº 6, págs. 1-102, Rio de Janeiro.
1962 - A política indigenista brasileira, Rio de Janeiro.
- SANTOS, Sílvio Coelho dos
1964 - "Os índios Xokleng e o antropólogo", Arquivos do Instituto de Antropologia, Vol. I, nº 2, Natal.
- SCHADEN, Egon
1962 - Aspectos fundamentais da cultura Guaraná, São Paulo.
1969 - Aculturação indígena, São Paulo.
- SCHULTZ, Harald,
1964 - "Informações etnográficas sobre os Erigpagtsá (Canoeiros) do alto Juruena", Revista do Museu Paulista, N.S. Vol. XV, págs. 213-314, São Paulo.
- SILVA, P. Alcionílio Brüzzi Alves da
1962 - A civilização indígena do Uaupés, São Paulo.
- SOARES, Lúcio de Castro
1963 - Amazônia, Rio de Janeiro.
- TELLES, I. Fagundes
1958 - "O indianismo, origens e influências", ANHEMBI, Ano VIII, nº 88, Vol. XXX, págs. 9-29, São Paulo.
- VILLAS BOAS, Orlando e Claudio
1970 - Xingu: os índios, seus mitos, Rio de Janeiro.

WAGLEY, Charles

1957 - Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos, São Paulo.

WAGLEY, Charles e GALVÃO, Eduardo

1961 - Os índios Tenetehara, Rio de Janeiro.

Para leitura complementar, recomenda-se em especial:

MELATTI, Júlio Cezar

1970 - Índios do Brasil, Coordenada Editôra de Brasília, Brasília.

RIBEIRO, Darcy

1970 - Os índios e a civilização, Editôra Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

SCHADEN, Egon

1969 - Aculturação indígena, Livraria Pioneira Editôra, São Paulo.

Apresentamos neste trabalho a tradução da primeira conferência, pronunciada na Holanda, em janeiro de 1971, no Centro para Orientação sobre a América Latina (COLAM) de Roermond, e no Instituto de Estudos Luso-Brasileiros, da Universidade Católica de Nijmegen.

COLEÇÃO TEXTOS
DIDÁTICOS IV
ANTROPOLOGIA

O PROBLEMA INDÍGENA DO BRASIL

II - EXTERMINIO E ASSIMILAÇÃO

FRANCISCO JOSÉ MOONEN

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
INSTITUTO CENTRAL DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
JOÃO PESSOA - 1971

EXTERMÍNIO E ASSIMILAÇÃO

29

Introdução

"O Brasil cúmplice de assassinato. Extinção de índios quase concluída". Com estas e semelhantes exclamações acusava Lars Persson o Governo do Brasil em primeiro lugar de genocida, ou seja, no caso, o extermínio biológico dos seus índios. (1). A esta acusação acrescentam Jacques Menuier e Anne Marie Savarin, no seu livro Le Chant du Sibaco, ainda a de etnocida. Sob este termo entendem "a tentativa de integrar o índio numa cultura que não é a sua", o que poderíamos brevemente definir como extermínio cultural, embora este conceito não apareça nos Códigos Penais e por isso também não esteja sujeito a punição (2). Também Persson fala de etnocida, quando diz que "o Governo do Brasil tenta sistematicamente destruir a cultura indígena" (3). Trataremos então aqui sobre o que estes antropólogos e escritores europeus classificam como extermínio biológico e cultural dos índios no Brasil.

1. As causas da mortalidade indígena

Em 1900 existiam no Brasil aproximadamente 230 grupos indígenas, dos quais em 1957 sobreviviam apenas 143, com uma população de 68.100 a 99.700 pessoas, ou seja, uma população média de 500 a 700 pessoas por grupo (4). Se atribuirmos aos 87 grupos extintos uma média igual, significa isto que em pouco mais de cinquenta anos o número de índios provavelmente tenha diminuído com 40.000 a 60.000 pessoas. Vejamos alguns motivos desta grande mortandade.

a. Guerras inter e intratribais

Já antes da descoberta do Brasil, viviam muitas tribos constantemente em guerra com seus vizinhos, sobre o que nos informam os primeiros cronistas e viajantes. Florestan Fernandes, num estudo profundo sobre este assunto, enumera os seguintes motivos, entre outros: disputas de território, pilhagens, vingança e canibalismo, seja em sua forma real ou ritual (5). Com exceção do último motivo, são todos os outros ainda hoje em dia válidos.

Guerras intertribais não têm sido raridade na região do Xingu, e apenas num passado muito recente terminaram definitivamente,

principalmente por causa da intervenção pacificadora do SPI (6). Os índios Txikão, que há muitos anos constituíram uma ameaça para as outras tribos, só foram pacificados em 1964 (7). Embora neste caso não saibamos exatamente os motivos desta hostilidade, sabemos com certeza que dois pequenos grupos de índios Kahyana foram praticamente extintos por motivos de vingança. Estes índios formavam em 1948 apenas uma pequena tribo, subdividida em dois grupos, A e B, respectivamente com cerca de 10 e 20 membros. Durante uma visita familiar, violou o líder do grupo A uma mulher dos hospedeiros, tendo sido envenenado logo em seguida pelo marido da vítima. Na pequena guerra que resultou, sobreviveram apenas três fugitivos do grupo A e cerca a metade do grupo B. Segundo informações de tribos vizinhas, era este tipo de hostilidade já anteriormente muito comum entre os Kahyana (8).

Entre os Suruí, ao contrário, houve um grande despovoamento por causa de guerras, em especial com os Kayapó. Em consequência disto surgiram conflitos internos - sempre por causa de mulheres - que aumentaram ainda mais o número de vítimas, enquanto os sobreviventes em 1960 foram atacados por uma gripe, que causou outros tantos mortos. As vítimas eram principalmente mulheres, de modo que finalmente só restaram 14 homens e 7 mulheres, duas das quais já na menopausa. Para evitar futuras brigas sobre mulheres, tiveram os Suruí de regular necessariamente as relações sexuais: todas as mulheres casadas podem manter relações sexuais com dois homens: com seu marido e com seu "amuteheá", de preferência quando o primeiro está ausente. Também duas viúvas tem seu "amuteheá". Este não é um segundo marido, nem tem os deveres atribuídos a este status. Seu único direito é ter relações sexuais com determinada mulher, direito este que o marido legítimo mais aceita do que reconhece. Os Suruí não consideram esta a situação ideal. Assim aconteceu, por exemplo, que um índio ofereceu sua filha ainda jovem a um homem casado, em troca da esposa deste, troca esta aceita como uma boa solução por ambas as partes interessadas. Apesar desta situação de emergência quanto às relações sexuais, continuam válidas as tradicionais regras exogâmicas, também com relação ao "amuteheá". Os Suruí conseguiram deste modo evitar outros conflitos internos e sobreviver como grupo (9).

Os índios Kaapor, por sua vez, fazem guerra por motivos totalmente diferentes. Estes índios conhecem dois tipos de depressões,

emocionais, para os quais a tradição tribal oferece uma solução. Quando um Kaapor está triste ou por algum motivo muito irritado, declara-se iñaron. Logo seus familiares o deixarão só em casa e se hospedam nas casas de outros membros da tribo. A pessoa que está iñaron, procura agora curar-se, descarregando suas tensões psicológicas nos objetos domésticos: quebra potes e panelas e outros utensílios, mata os animais domésticos, corta as rêdes e destrói eventualmente a casa toda. Ninguém lhe proíbe isto. Logo que seu acesso de raiva tenha passado, voltam os familiares, que concertam a casa ou constroem outra, providenciam novos utensílios e a vida continua tranquilamente como antes. Um método talvez caro, mas muitas vezes eficiente para evitar conflitos dentro do próprio grupo.

Nem sempre, porém, tem êste método o resultado desejado. A depressão pode voltar ou até piorar, e o Kaapor declara-se apiay. Neste caso o remédio deve ser mais forte: o doente visita aldeias vizinhas, à procura de outros homens em estado de apiay, e juntos saem para atacar outras tribos ou os brancos.

Após sua pacificação, em 1928, perderam os Kaapor mais de duas terças partes de sua população, devido à doenças, transmitidas pelos brancos. Muitos índios ficaram apiay e tentaram descarregar suas tensões emocionais na única tribo que ainda lhes resta para tal: os seus vizinhos Guajá, que tiveram em consequência muitas vítimas. Isolamento e guerra servem, por tanto, para os Kaapor para restabelecer seu equilíbrio emocional (10).

Guerras inter e intratribais sempre existiram no Brasil, tanto antes da chegada dos brancos quanto depois. O número de vítimas destas guerras não sabemos, mas não deve ter sido pequeno.

Ainda hoje em dia, embora em escala sempre menor, considera a FUNAI como uma de suas finalidades a pacificação de tribos guerreiras. Em 1968, por exemplo, tentou a pacificação dos Atroari e Waimiri, que, no entanto, não foi coroada de êxito. Da expedição, dirigida por um padre italiano há pouco tempo residindo no Brasil, morreram nove pessoas, enquanto apenas um homem conseguiu escapar (11).

b. Relações hostis com os brancos

O progresso do Brasil é um fato: sempre mais rodovias são construídas, ladeadas por centros de colonização; agricultores e

pecuários penetram o interior, à procura de maiores e melhores terras; minérios, ouro e diamantes são explorados; novos centros industriais surgem e, para não esquecer, a população brasileira aumenta cada dia.

Principalmente por causa destes fatores, torna-se para o índio sempre mais difícil escapar do contato com os brancos, e dentro de relativamente pouco tempo pertencerá o índio totalmente isolado ao passado.

Os primeiros contatos entre índios e brancos nem sempre se são amistosos e conflitos armados que se prolongam durante muitos anos não são raridade. Exemplos disto já vimos na conferência anterior. O branco tem em geral um enorme medo pelo índio e suas flechas, sempre quando entra na mata à procura de latex ou castanha-do-pará. No primeiro encontro muitas vezes utiliza logo sua arma de fogo e ataca. Os índios naturalmente reagem para defender suas vidas e suas terras o melhor possível. Em outros casos é o índio de fato quem ataca primeiro. De um dia para outro vê seu território, de que é o dono tradicional, ocupado e explorado por invasores brancos, que não apenas diminuem suas reservas alimentícias, mas também muitas vezes exigem que ele trabalhe a seu serviço gratuitamente ou em troca de uns poucos objetos. Agricultores e pecuários causam mudanças drásticas na ecologia local, o gado come os produtos agrícolas dos índios, cujos roçados não são cercados, enquanto os agricultores incendiam grandes superfícies da floresta, para transformá-las em campos agrícolas. A caça diminui ou se torna impossível. Privados ou prejudicados em sua alimentação tradicional, vêem-se os índios obrigados a utilizar as reservas do branco, ou seja, na opinião deste, a roubar produtos agrícolas ou abater cabeças de gado que não lhes pertencem.

As relações entre índios e brancos são por isso muitas vezes caracterizadas por uma hostilidade latente ou aberta, e em geral esta situação só termina depois de terem caído muitas vítimas, principalmente do lado dos índios.

Também aqui tenta a FUNAI intervir para terminar estes conflitos. Os métodos de aproximação, desenvolvidos pelo General Rondon e desde então seguidos até hoje praticamente sem modificações, podem ser consideradas clássicas. Em regra proibe-se primeiramente aos brancos o acesso à região, enquanto um grupo da FUNAI se

aproxima o mais possível dos índios. Regularmente colocam presentes na floresta, e com todos os meios possíveis tenta-se esclarecer aos índios que estão em contato com um outro tipo de **branco**, um amigo e não um inimigo, como antes. Os ataques dos índios não são respondidos: os membros da FUNAI se retiram passivamente numa casa fortificada e uma vez desaparecido o perigo, reúnem as flechas que, junto com presentes, são devolvidas aos índios. O famoso lema de Rondon: "morrer se preciso fôr, matar nunca", foi nestas aproximações muitas vezes seguido ao pé da letra, e muitos funcionários da FUNAI pereceram nelas (12).

Infelizmente nem sempre são possíveis estas aproximações, que podem prolongar-se durante meses. A autoridade da FUNAI no interior às vezes não é suficiente para impedir o avanço dos brancos ou o território é demasiadamente grande, de modo que todas suas tentativas são em vão. Em outros casos não há tempo para isto, como, por exemplo, no caso da construção de estradas, sobre o que já falamos anteriormente, ao tratarmos da Transamazônica, e exige o progresso do Brasil infelizmente vítimas, tanto entre os brancos quanto entre os índios, quando estes últimos tentam defender suas terras. Não se pode entretanto falar da existência de uma política de extermínio adotada pelo Governo do Brasil, porque com todos os meios possíveis tenta-se evitar as consequências nefastas do contato para o índio, apesar das palavras do Ministro Costa Cavalcanti, de que os índios não podem constituir um obstáculo para o desenvolvimento, palavras estas que, se interpretadas erroneamente por Lars Persson, equivaleriam a extermínio. Tanto o Ministro quanto as companhias construtoras não exigem nem desejam o massacre dos índios. Ao contrário, também eles pensam em soluções, que, porém na prática talvez não sejam possíveis ou até possam aumentar mais ainda os problemas dos índios. Que eles não vêm isto, ou não PODEM vêr, deve-se principalmente à sua falta de conhecimentos antropológicos. Dificilmente pode-se esperar de economistas e engenheiros que também estejam ao par das experiências da antropologia aplicada e da ajuda que esta poderia oferecer para a solução dos problemas indígenas.

Que portanto no Brasil muitos índios são vítimas da ignorância ou da atitude hostil dos brancos, é um fato que todos admitem, e em especial neste último caso pode-se muitas vezes falar de crime. Como crime considera a FUNAI, por exemplo, uma expedição

armada de um grupo de latifundiários contra os Canela do Maranhão, em 1963, em que morreram seis índios, como também o massacre de dez índios Cintas-Largas por três brancos, no mesmo ano (13), enquanto recentemente demitiu e puniu doze dos seus próprios funcionários, sob acusação de seviciamento, escravização, desterro, sedução, rapto e encarceramento privado de índios, vendas irregulares de bens indígenas ou da própria FUNAI (14).

Somente já em 1968 solicitou a FUNAI a abertura de inquéritos policiais de quase quarenta pessoas, entre as quais figuram muitos de seus próprios funcionários, um general de divisão, um major da Aeronáutica, um coronel da polícia do Paraná e o Diretor da Importadora Mundial de Ferragens S.A. (15), fatos estes que testemunham que também no Brasil o crime contra o índio nem sempre fica impune, conforme quer fazer acreditar Lars Persson.

c) Doenças

Darcy Ribeiro distingue quatro etapas que o índio percorre sucessivamente antes de ser assimilado pela sociedade nacional: isolamento, contato intermitente, contato permanente e integração. Em isolamento vivem não apenas os grupos cujo território nunca foi penetrado pelos brancos, mas também os que evitaram qualquer contato através de uma atitude hostil ou fugindo do invasor branco. Seja como for, após algum tempo torna-se este isolamento impossível e surgem os primeiros contatos esporádicos com os brancos, representados em geral por um pequeno grupo: extratores de produtos vegetais, missionários ou funcionários da FUNAI, todos interessados em obter a amizade do índio: os primeiros para possibilitar suas atividades econômicas, eventualmente utilizando o índio como mão-de-obra, o segundo para poder iniciar a conversão e os últimos durante suas tentativas de aproximação e pacificação, cujo resultado final será a criação de um Posto Indígena, destinado a regular as relações entre índios e brancos ou dos índios entre si.

Em 1900 viviam 105 grupos em isolamento; em 1957 eram ainda 33, dos quais 60% em regiões inexploradas. Nestes últimos grupos ainda está ausente a aculturação - isto é, a modificação da cultura indígena através de um contato prolongado e intensivo com a sociedade nacional - embora talvez alguns elementos materiais sejam introduzidos através de relações com tribos vizinhas em contato

com os brancos. Suas instituições sociais, econômicas e religiosas, entretanto, continuam intatas. Os outros 40% vivem em constantes guerras com os brancos. Também eles incorporam em sua cultura elementos da cultura material ocidental, principalmente através de saques, mas além disso está toda sua cultura tradicional sujeita a modificações, por causa das guerras e as mudanças necessárias que perturbam a vida tribal. Regularmente tem de fugir dos brancos, deixando suas aldeias e roças, que serão destruídas, os homens tem menos tempo para se dedicar à caça e à agricultura e muitos morrem em combate, a construção de grandes malocas torna-se impossível e não há mais tempo ou motivo para ainda pensar em festas ou cerimônias religiosas, que quase sempre exigem uma longa preparação. Não há aculturação, mas sim mudanças culturais, em menor ou maior quantidade, de acordo com a intensidade das relações hostis entre eles e os brancos.

Dos 57 grupos que em 1900 viviam em contato intermitente com os brancos, apenas 27 continuavam em 1957 na mesma situação. Nesta segunda fase inicia a troca de presentes e recebe o índio utensílios metálicos, roupas, adôrnos, eventualmente armas de fogo e outros objetos. Sua organização social e religiosa não é ainda atingida por estas mudanças, que se limitam principalmente à cultura material e, eventualmente, à organização econômica quando, após algum tempo, estes objetos devem ser obtidos através do escambo ou trabalho para os brancos. As primeiras palavras portuguesas são incorporadas à língua indígena, à qual ainda são acrescentados novos termos para exprimir as novas experiências (16).

A aculturação em ambas estas fases é portanto totalmente ausente ou apenas reduzida. A composição demográfica, entretanto, está sempre sujeita a grandes modificações. A mortalidade aumenta, não tanto pelas guerras, se houver, mas principalmente devido às doenças transmitidas pelos brancos, na primeira fase através do contato indireto, na segunda já pelo contato direto com a sociedade nacional.

As doenças mais nefastas para o índio são a gripe e o sarampo, que causam poucos problemas para os brancos, mas que, até então desconhecidos entre os índios, para estes podem ser fatais.

Devido a uma epidemia de gripe perdeu um grupo de índios Kaingang, no primeiro ano após seu contato com os brancos, a metade

de sua população; um outro grupo desta tribo extinguiu-se completamente dentro de alguns dias (17). O sarampo é uma doença normal que volta anualmente em muitas regiões do Brasil, sem fazer muitas vítimas entre as crianças brancas. Gripe e sarampo juntos diminuíram entretanto um terceiro grupo Kaingang de 1200 pessoas em 1912 para 200 quatro anos depois. Um grupo Tupari foi, junto com alguns outros grupos, exterminado pelo sarampo logo após seu contato com missionários, em 1954. Ainda no mesmo ano foram os índios do Xingu atacados pela mesma epidemia, mas graças à intervenção do SPI morreram apenas 108 dos 698 doentes (18). Esta lista negra poderia ser aumentada à vontade, porém os exemplos acima já mostram com bastante clareza quais podem ser as consequências trágicas destas doenças para os índios.

Como terceira doença pode ser mencionada a tuberculose. Uma pesquisa com tuberculina entre os índios Karajá, em 1952, resultou em 71,1% reações positivas e 15,8% reações flictenulares (19). Segundo o médico Biocca era esta doença em 1930 ainda desconhecida entre os índios do Rio Negro. Em 1944 classificou-a como a mais difundida e mais perigosa, para o que enumera as seguintes razões:

1) a reunião, pelos padres Salesianos, de centenas de indígenas jovens em grandes internatos, onde, acostumados à grande liberdade de movimento ao ar livre, estão mais sujeitos à esta doença. Nas férias voltam para suas casas e transmitem a doença aos outros membros do grupo, embora estes às vezes não tenham nenhum contato com os brancos.

2) o tratamento nos hospitais da missão, onde tuberculosos e outros doentes são colocados nas mesmas salas. Todos comem com os mesmos talheres, os lençóis são lavados na mesma lavanderia etc.

3) a substituição das grandes malocas familiares por pequenas casas para facilitar a conversão. A convivência de muitas famílias numa só maloca, sem divisões internas e onde todo mundo vê o que os outros fazem, também era considerada imoral pelos padres. As malocas tinham a vantagem de serem amplas e bem ventiladas, enquanto as pequenas casas, construídas segundo modelo "civilizado" são escuras, úmidas, fechadas, cheias de insetos e antihigiênicas.

4) o uso obrigatório de roupas, porque os padres condenam a nudez. As roupas ficam molhadas pela transpiração, chuvas ou

banhos no rio, e ninguém ensinou aos índios lavar as roupas, que são usadas até caírem em pedaços. Com razão propõe Biocca a reeducação dos padres, todos estrangeiros, para acostumá-los a andar em parte despidos, como fizeram antes seus "protegidos" indígenas, o que nas condições locais é mais saudável e prático.

5) subnutrição, principalmente por três motivos. Os padres importam novos tipos de alimentação, em especial nos internatos, à qual o índio não está acostumado e da qual não conhece o valor nutritivo. Além disso sentem os padres uma **grande** repugnância por certos alimentos indígenas, por exemplo cobras, larvas, formigas e gafanhotos. O índio, na ânsia de ser considerado "civilizado" também, passa a ter vergonha de comê-los, certamente na presença do branco, porém não os substitui por outros alimentos. Enquanto sua dieta tradicional continha todas as vitaminas, fosfatos e calorias necessárias, não é este o caso após as mudanças introduzidas pelos padres, propositalmente ou não. Em segundo lugar, para obter agora roupas e outras "necessidades" criadas pelo contato, devem os índios produzir um excedente ou, na impossibilidade disto, trocar suas próprias reservas alimentícias. Finalmente moram os índios agora em residências fixas, em redor da missão, o que impossibilita as mudanças regulares de seus roçados. O solo tropical fica logo esgotado, as colheitas diminuem e a subnutrição aumenta (20).

Subnutrição foi também a causa de grande mortalidade em muitos outros grupos. Os Kaapor, em numero de 1000, foram reduzidos à metade de sua população. Segundo Darcy Ribeiro foram muitos deles não vitimados diretamente pela doença em si, mas antes pela falta de alimentos e bebida. Isto porque a epidemia de gripe atacou logo o grupo inteiro, de modo que ninguém dispunha sobre bastante força para ir às roças distantes, os homens não podiam caçar e até não havia água para beber. Um e outras possuíam os Kaapor apenas para uso imediato, e uma doença prolongada de todos os membros do grupo ao mesmo tempo foi para muitos fatal, não tanto por causa da doença, mas devido à fome e à sede que resultou de fraqueza geral (21).

A grande mortalidade causada por estas e outras doenças, se prolongará até a fase de integração, na qual os índios se tornam paulatinamente imunes às enfermidades que então tem apenas os

mesmos efeitos como para os brasileiros comuns. Uma epidemia de sarampo entre os Potiguara, em 1970, atacou quase tôdas as crianças da aldeia São Francisco, porém uma a duas semanas depois tôdas estavam novamente com saúde, sem ter tomado nenhum remédio. As únicas vítimas foram duas crianças de uma aldeia vizinha, às quais foi dado um remédio errado, com consequências funestas. Nenhum adulto ficou doente, porque todos já tiveram sarampo em sua juventude. Também o gripe é banido aqui por um melhoral ou outro remédio popular.

Por outro lado são nesta última fase de integração comuns a subnutrição e anemia. Em parte deve-se êste fato à abolição da dieta tradicional, por causa das mudanças ecológicas, a presença dos brancos ou motivos psicológicos, enquanto nenhum ou apenas poucos alimentos são introduzidos como substitutos (22). Em parte também devido à presença de muitas verminoses, um fenômeno normal no interior do Brasil. Anemia é uma doença comum entre os Potiguara e uma pesquisa entre 100 crianças da aldeia São Francisco, de 1 a 15 anos de idade, revelou a presença das seguintes verminoses: 88 crianças com ascaris lumbricoides, 65 com trichocephalus triciuris, 81 com ancylostomidae sp., 9 com strongyloides stercoralis, 30 com endomoeba coli e 17 com endomoeba histolytica, ou seja uma média de três verminoses por criança, proporção esta também válida para os adultos. Embora as verminoses não sejam mortais, pioram o estado geral de saúde, causam fraqueza, diminuem a produtividade e aumentam a suscetibilidade para outras doenças.

Assim vemos que a grande mortandade entre os índios se deve principalmente a três fatores: guerras inter e intratribais, embora sempre menos frequentes graças à intervenção da FUNAI, a atitude hostil dos brancos, representados em especial pelos grupos econômicos, e finalmente as doenças por êstes transmitidas.

2. Aculturação

a) Mudança cultural e aculturação

A grande e repentina mortalidade em grupos indígenas terá quase sempre consequências secundárias no campo cultural. Já vimos o caso dos índios Suruí, onde o número de homens superava duas vezes o das mulheres, obrigando-os a criar a figura do "Amuteheá",

uma espécie de concubina masculina. Também entre os Tapirapé, que em 1959 contavam apenas 54 pessoas, surgiram problemas matrimoniais: sete homens adultos não tem possibilidade de encontrar esposas dentro do próprio grupo, enquanto o número de rapazes é três vezes maior do que o das moças, podendo se prevêr dificuldades futuras. Por motivos culturais atrai pouco um casamento com mulheres dos vizinhos Karajá, entre outros, porque então terão de ir morar na aldeia de suas esposas. Tais casamentos são portanto raros (23). Apesar de tudo conseguiram os Tapirapé um aumento populacional através de casamentos intratribais, porque em 1966 contavam 80 pessoas (24).

Uma das primeiras mudanças terá geralmente lugar na frequentemente complexa organização social indígena. Em tribos endôgenas talvez não haja bastante mulheres, ou vice-versa, como nos casos acima, e devem as regras matrimoniais ser adaptadas à nova realidade. Casamentos com determinadas pessoas do próprio grupo, até então tabu, serão permitidos, como também casamentos com pessoas de outras tribos. Grupos monôgamos permitirão talvez a poligamia ou relações sexuais de solteiros com mulheres casadas, o que teria sido impossível antes. A divisão em grupos de idade torna-se talvez impraticável, porque simplesmente não existem mais membros de determinados grupos. O mesmo vale para a organização econômica. A tradicional divisão de trabalho terá de ser modificada, as mulheres executarão talvez trabalhos anteriormente considerados masculinos, ou vice-versa. Em outros casos deverá um grupo reduzido realizar os mesmo trabalhos anteriormente feitos por muitos, as antigas formas de cooperação e distribuição dos bens não serão mais praticáveis, festas, ligadas aos ciclos econômicos, não podem mais ser realizadas por falta de participantes ou ausência de motivação. Às vezes morrem repentinamente todos os velhos da tribo, e com eles desaparecem também de vez a tradição tribal, como pode ser ilustrado pelos índios Gavião.

Um grupo de 85 índios Gavião viveu durante três meses com os habitantes da cidade Itupiranga, onde mais de 70% deles foram vitimados por gripe, pneumonia e sarampo. Após esta grande baixa demográfica, voltaram os sobreviventes para suas residências antigas, para retomar sua vida tradicional. Evidenciou-se, porém, que isto já era impossível. Todos os velhos tinham morrido e não tiveram tempo para ensinar as tradições tribais aos jovens que, por

exemplo, só conheciam alguns fragmentos da complexa mitologia tribal (25). Também faleceram os pajés, sem terem iniciados seus substitutos (26). Muitas tradições perderam-se deste modo definitivamente, porque não houve tempo para transmissão verbal.

Além disso foram os Gavião obrigados a reorganizar seu sistema matrimonial, porque o número de homens era superior ao das mulheres. Fizeram uma redistribuição das mulheres, em que homens solteiros e viúvos de média idade foram contemplados com mulheres de homens mais idosos ou as noivas dos rapazes, enquanto também foram permitidos casamentos entre primos e primas, anteriormente proibidos (27).

Em todos estes casos trata-se de mudanças culturais causadas por modificações na estrutura demográfica, e estas podem verificar-se também em tribos que nunca tiveram contato com os brancos. Entretanto, as mudanças culturais podem resultar também do contato direto e prolongado entre brancos e índios, em que são vividas novas experiências e os índios ficam conhecendo novos objetos e costumes que, espontânea ou obrigatoriamente, incorporarão em sua própria cultura. Neste caso falamos de aculturação.

A aculturação se processará principalmente nas fases de contato permanente e integração. Na fase de contato permanente ainda serão conservados certos elementos culturais, mas mudanças na organização social e econômica serão sempre mais frequentes. Muitos já falam fluentemente português e a volta às antigas tradições tribais não será mais possível. O número de grupos em contato permanente aumentou entre os anos 1900 e 1957 de 39 para 45. Na fase de integração desaparece até a lembrança da cultura tradicional. Sobrevive apenas um ou outro traço cultural, embora em forma modificada e a língua indígena será esquecida por completo. As reservas são em geral pequenas ilhas no meio da sociedade nacional, que utiliza o índio com mão-de-obra e mantém com êle relações comerciais. Casamentos inter-étnicos tornam-se mais frequentes, muitos índios deixam a reserva e vão trabalhar no campo ou nas cidades grandes. Seu modo de vida é em quase tudo idêntico ao dos outros camponeses da região em que vivem. Em 1900 existiam 29 grupos integrados, em 1957 seu número tinha aumentado para 38 grupos (28).

Como exemplo podemos citar os Potiguara de Baía da Traição. No verão atrai este município um grande número de veranistas

residentes, como também, aos sábados e domingos, muitos banhistas ocasionais. Poucos dêles sabem que ali estão em contato com remanescentes potiguara, que o proprietário do florescente Baía-Hotel, até há pouco tempo o único existente, é indígena puro nascido na aldeia São Francisco, como outros tantos habitantes do lugar, e que a belíssima praia pertence a uma reserva indígena. Algumas pessoas mais instruídas ousarão talvez penetrar nervosamente no que êles consideram a reserva, à procura de índios. Depois de ter atravessado um povoado e uma aldeia potiguara, perguntarão no cruzamento na aldeia São Francisco onde moram êstes índios. Decepcionados voltarão, após ter visto e ouvido que os Potiguara não falam mais nenhuma palavra indígena, desde tempos inenoriais não usam mais arcos e flechas, não produzem nenhum artefato, nem executam danças "indígenas", brevemente: em nada diferem dêles mesmos. Os Potiguara e outros grupos nesta fase são índios, não devido à sua cultura diferente, mas pelo fato que êles mesmos se consideram descendentes de uma tribo de origem pré-colombiana, o que de fato são, e como tais são tidos pela sociedade nacional com a qual estão em contato permanente.

Embora superficialmente, trataremos em seguida de mudanças que a cultura indígena sofre no campo material, social, econômico ou religioso, e os motivos que levam o índio a aceitar a cultura ocidental, espontânea ou obrigatoriamente (29).

b) Aculturação espontânea

A aceitação espontânea de novos elementos culturais terá lugar principalmente na esfera da cultura material, muitas vezes já através de contatos indiretos com os brancos. Entre os presentes ou os saques de guerra descobrirá o índio muitos objetos superiores aos instrumentos até então por êle usados: facas cortarão melhor do que suas lascas de pedra ou madeira, machados de ferro cortam uma árvore em muito menos tempo do que seus machados de pedra, panelas metálicas substituirão as suas, feitas de barro e facilmente quebráveis, fósforos tornam desnecessário a fricção cansativa de pedaços de madeira para a obtenção de fogo, outros objetos metálicos podem ser transformados em pontas de lanças e flechas, o índio experimenta talvez no próprio corpo a eficiência das balas de chumbo, que matam e ferem melhor do que suas flechas de taquara. Além disso possuem os objetos a atração normal que também

sôbre nos exerce o novo ou o belo. Também outros artigos que vêm na posse dos brancos gostarão de possuir, não por causa de sua utilidade prática imediata, porém antes pela posse em si ou para usá-los como adôrnos. Roupas, panos e sapatos terão durante muito tempo esta função e não serão ainda considerados como meios para proteger o corpo contra o frio ou insetos, ou para cobrir o sexo. Espelhos, contas, chapéus e outros artigos afins serão acrescentados aos adôrnos tradicionais. A muitos objetos atribui-se, dêste modo, uma outra função ou um outro significado, desconhecido na sociedade nacional. As mudanças não se limitam entretanto apenas à cultura material. Estendem-se também ao campo econômico, social e político.

Como já vimos, iniciam as tentativas de aproximação da FUNAI, missionários, antropólogos ou exploradores de terras indígenas sempre com a troca de presentes, o método normal para estabelecer os necessários laços de amizade. No início o índio obtém com relativa facilidade estas novidades, muitas vêzes até sem dar nada em retribuição. Após algum tempo terminará esta fase: o antropólogo volta para casa, o missionário só aparece algumas vêzes por ano, o Pôsto Indígena não dispõe mais de verbas e os exploradores não podem distribuir eternamente presentes de graça. O índio vê-se agora obrigado a obter êstes objetos de outra maneira, e as duas possibilidades principais para isso são: produzir um excedente ou trabalhar a serviço dos brancos, isto se êle agir pacificamente e não quizer garantir a posse através de saques. Nos dois primeiros casos deverá ser adaptada sua organização econômica. Produzir um excedente significa fazer roças maiores, caçar ou pescar mais frequentemente, o que talvez seja possível devido ao melhoramento técnico pelos novos instrumentos metálicos. Nem sempre, todavia, pensa o índio logo nesta possibilidade. Como antes cultivará roças bastante grandes apenas para sua própria subsistência, utilizando para o escambo suas reservas alimentícias. Ao trabalhar para os brancos terá de deixar talvez atividades tradicionais, descuidará de suas roças, não terá mais tempo para a caça e atividades afins.

Concomitantemente serão perturbadas as tradicionais formas de cooperação, o individualismo aumenta e lentamente penetra uma nova mentalidade econômica, em que cada um quererá reunir para si a maior quantidade possível de bens. Isto porque a posse dêstes

aumenta igualmente o prestígio, seja dentro do próprio grupo ou nas relações com os brancos. Possuir os mesmos objetos como os brancos, significa até certo ponto ser igual a eles, também ser "branco". Enquanto dentro do grupo anteriormente o prestígio era obtido, por exemplo, pelos melhores caçadores, os donos das maiores roças ou os vencedores nas lutas desportivas é agora o prestígio atribuído de acordo com a posse de objetos industrializados. Os tradicionais métodos para o julgamento da personalidade modificam. O líder da aldeia será talvez a pessoa que melhor fala a língua portuguesa ou que saiba melhor do que os outros tratar com os brancos. Por sua vez intitulam os membros da FUNAI ou missionários, insatisfeitos com os líderes tradicionais ou desconhecendo sua existência, muitas vezes um índio qualquer como capitão ou chefe, utilizando-o como intermediário na esperança de melhorar suas relações com a tribo. Resultarão mudanças sociais e políticas.

Em especial a posse de armas de fogo poderá modificar profundamente as relações políticas intertribais. Muitas tribos hostis aproveitarão a oportunidade para demonstrar sua superioridade ou inverter a ordem e vencer seus antigos opressores. Outras, ainda, tirarão vantagem da situação, iniciando em maior escala as trocas econômicas com tribos vizinhas, que deste modo ficam delas dependentes para a obtenção dos artigos ocidentais, da mesma forma como elas próprias o são dos brancos.

Utensílios serão, portanto, em geral facilmente incorporados à cultura indígena, não somente por causa de sua efetividade, beleza ou raridade, mas também devido a suas vantagens econômicas, sociais e políticas, ou seja: maior produtividade, prestígio e poder, tanto dentro do próprio grupo quanto fora deste.

c) Aculturação forçada

Muitas mudanças culturais, ao contrário, são devidas à intervenção direta dos brancos, em especial no campo econômico e religioso.

Já vimos acima exemplos de mudanças econômicas espontâneas, como sejam a utilização de produtos tradicionais ou a própria força de trabalho para a troca de produtos industriais. A situação modifica-se o branco exigir determinados produtos que anteriormente

eram desconhecidos ou não possuíam valor na economia tribal. O branco transforma então o índio de um agricultor em criador de gado ou coletor de borracha e castanhas-do-pará, de um caçador ou coletor primitivo num agricultor, o que exige do índio não apenas uma adaptação econômica, mas também psicológica, que nem sempre se realiza sem dificuldades.

Este tipo de mudança cultural obrigatória será em regra o resultado do contato com grupos econômicos da sociedade nacional e com membros da FUNAI. Ainda veremos na próxima conferência como os Pôstos Indígenas nas últimas duas fases de contato muitas vezes são transformados em emprêsas autônomas: os encarregados dos Pôstos se transformam em latifundiários, os índios serão seus empregados e trabalharão em atividades que na região dão maiores lucros: borracha, castanhas-do-pará, madeira, pecuária etc. Não se tenta melhorar as atividades econômicas tradicionais, ao contrário, estas são destruídas pela introdução em larga escala do cultivo de produtos novos, mais lucrativos para o Pôsto Indígena. Embora a intenção secundária da FUNAI seja a de acostumar o índio a este tipo de trabalho, de dar um exemplo para facilitar sua integração e assimilação econômica, não supera o índio na prática nunca o nível de operário do Pôsto Indígena. As possibilidades de executar pessoalmente estas atividades em escala maior são nas das condições quase sempre ausentes.

Uma descrição da atitude dos missionários para com os índios nos é dada por Curt Nimuendajú. Alguns padres alemães levaram para educar em sua casa três meninos Kayapó, um dos quais logo morreu. Nimuendajú, êle próprio de origem alemã, diz então o seguinte:

"Nem os padres nem os irmãos leigos possuem a menor aptidão para dar qualquer educação a êsses meninos que apenas lhes servem para certos servicinhos de casa. Assim, levam grande parte do seu tempo vadiando com outros meninos civilizados pela rua. Perguntei abertamente ao Pe. Júlio o que êle pretendia fazer dêstes meninos. Não recebiam educação dêle, e sim dos moleques da rua, de maneira que não devia estranhar depois o resultado final. Que eu achava que devia devolvê-los quanto antes à sua tribo, pois, daí a um ano ou dois - se ainda estivessem vivos - nem para índios de aldeia êles prestariam mais. O padre me olhou com ar pensativo:

"Então seria preferível que morressem logo aqui entre nós, porque na hora da morte seriam batizados e receberiam os sacramentos". Portanto: Antes um índio cristão morto que um índio pagão vivo!" (30).

Esta experiência Nimuendaju viveu em 1940, ano em que teve contato também com o americano Horace Banner, pastor entre os Kayapó-Gorotire. Da descrição de Nimuendaju conclui-se que Banner era uma ótima pessoa: falava fluentemente a língua dos Kayapó que, embora muito temidos pela população branca da região, entravam e saíam em sua casa sem que surgissem dificuldades. Amável, calmo, sincero e atencioso tinha os índios em alta consideração e era igualmente por eles estimado (31). Depois de ter citado estas e outras qualidades de Banner, afirma o antropólogo literalmente:

"Que conhecimentos etnológicos preciosíssimos este homem não deveria possuir! Infelizmente isto não se dava, antes pelo contrário. Porque Horace Banner não era nenhum etnólogo, mas, exclusivamente, missionário e missionário daquele tipo que já tive ocasião de observar por diversas vezes entre os seus colegas ingleses. Para esta gente a obra missionária parece sobretudo uma experiência religiosa e emocional toda pessoal: A ordem de Cristo 'ide e ensinai' é executada por MIM (ou por NÓS), onde, em que, mesmo com que resultado não importa, porque EU recebo por isto as graças divinas, tanto se EU viver e obtiver um bom resultado como também se EU morrer num fracasso. (...) Mesmo reconhecendo a boa vontade de sacrificar-se por uma idéia, esta orientação parece-me por demais egocêntrica, e a indiferença para com o resultado prático - que não sejam as graças divinas concedidas a MIM - é a sua consequência natural. Também Horace via nos Gorotire pouco mais que um mero pano de fundo para a experiência religiosa DÊLE. Tinha-os em conta de seres humanos e não de "bichos", mas as manifestações da cultura indígena lhes pareciam na melhor hipótese disparates caprichosos que não mereciam atenção nem serem tomadas a sério, sendo preferível varrê-las o quanto antes para o lixo do passado tenebroso destes futuros cristãos. Para dizer a verdade, êle só notava aquilo que se chocava com os seus sentimentos cristãos" (32).

Não é de admirar que Banner, depois de ter descrito amplamente a casa-dos-homens Gorotire como a base de toda sua vida social finalmente propõe substituir a força e o domínio desta casa pelas influências cristãs, e matricular os jovens numa escola (33).

Embora não possamos afirmar que todos os missionários e pastores tenham uma idêntica mentalidade etnocêntrica e tamanha falta de conhecimentos antropológicos como o padre Júlio e Horace Banner, infelizmente acontece isto com demasiada frequência.

Um padre holandês, que uma vez por semana celebra missa em Baía da Traição, e de vez em quando, desde que bem pago, realiza os casamentos e batismos na aldeia São Francisco, é, quanto a isto, pior do que Banner, porque não lhe falta apenas o respeito pela cultura dos remanescentes potiguara, porém também por sua personalidade, como ainda veremos mais adiante. Durante uma visita rápida aos Tenetehara de Barra do Corda (Maranhão), em 1968, encontrei ainda um jovem pastor, também europeu, que, apesar de já trabalhar entre estes índios há anos, não sabia informar acerca de sua cultura. Uma moderna cópia de Horace Banner, que, além de não conhecer a cultura Tenetehara de experiência própria, também não sabia da existência da excelente monografia sobre estes índios, de autoria de Wagley e Galvão.

Sem conhecer e reconhecer a cultura indígena, substituíam-na os missionários, em seu zelo religioso, muitas vezes pela cultura cristã. A destruição de casas-de-homens, a retirada de crianças da coletividade tribal para educá-las em internatos, a substituição de malocas por pequenas casas para famílias nucleares, de aldeias redondas por casas situadas ao longo de estradas retas, o uso do vestuário, a mudança de dieta e dos métodos tradicionais de trabalho, a proibição de festas ou cerimônias religiosas, a expulsão de pajós, a proibição de determinados tipos de casamento e a introdução de outros, proibidos pela tradição tribal, são apenas alguns exemplos de mudanças culturais impostas ao índio por estes representantes da cultura cristã.

Não é nossa intenção culpar disso os missionários e pastores em pessoa. Quase todos agem com boas intenções e serão incapazes de maltratar um índio propositalmente. O erro está na instrução por eles recebida, que não lhes ensinou respeitar as culturas

alheias é perceber as consequências nefastas de seu zêlo religioso. Talvez não seja exagerado afirmar que a maioria dêles, devido à sua falta de conhecimentos antropológicos, nunca será capaz de reconhecer e remediar os danos por êles causados tanto no campo biológico quanto na cultura indígena.

4. Assimilação

Resta finalmente a pergunta se os índios no Brasil estão condenados ao extermínio. Quanto ao aspecto puramente biológico desta pergunta, já vimos que o número de índios tem diminuído constantemente desde a descoberta do Brasil, em 1500. Somente entre os anos de 1900 e 1957 extinguiram-se por completo 87 grupos e foram outros reduzidos a uma décima parte de sua população original. Isto principalmente porque nas primeiras fases de contato muitos são vitimados por doenças, subnutrição e relações hostis com os brancos ou outras tribos. Apenas na última etapa torna-se sempre mais imunes a estas doenças. Enquanto na terceira fase sobreviviam apenas três em cada dez grupos, aumentou êste número na última fase para seis em cada dez grupos (34).

Tendo conseguido sobreviver, poderá ser constatado em geral um lento aumento populacional, como aconteceu, por exemplo, entre os Potiguara, cujas pirâmides demográficas permitem afirmar que, em condições normais, êste crescimento demográfico continuará em proporções e ritmo sempre maiores. O número de índios puros, todavia, diminui. Apenas 10% dos Potiguara consideram-se ainda índios puros, enquanto cêrca de 90% classificam a si mesmos como mestiços (35).

Por enquanto a população indígena brasileira continuará diminuindo e muitos grupos ainda serão extintos, total ou parcialmente. Chegará, porém, o dia em que o crescimento demográfico dos grupos integrados igualará à mortalidade nos outros, após o que a população indígena aumentará em ritmo sempre crescente, embora então composta principalmente de mestiços. A sociedade nacional cresce, porém, num ritmo mais rápido, de modo que os índios, apesar de seu futuro aumento populacional, constituirão uma percentagem sempre menor da população brasileira total.

Uma outra pergunta é se os índios não serão finalmente assimilados à sociedade nacional. A assimilação de uma pessoa ou

de um grupo como um todo, significa: a) a perda das características culturais, que os diferenciam da sociedade nacional e b) a perda da identificação étnica anterior, o que, neste caso, significa que os índios ou a tribo deixam de considerar-se indígenas e não são mais identificados como tais pela sociedade nacional (36).

Segundo Schaden é no Brasil até a assimilação individual ainda uma raridade, e quase só presente nos casos de mestiços ou índios que, ainda jovens, deixaram o convívio tribal e foram educados por membros da sociedade nacional. O índio ou mestiço adulto não seria, depois de sua socialização à vida tribal, capaz de uma completa assimilação (37).

Não é de estranhar portanto que até hoje esta assimilação completa não foi constatada em nenhum grupo. Ou o grupo com tal se extinguiu, ou seus membros continuaram a identificar-se como índios, apesar do alto grau de aculturação e integração na sociedade brasileira.

Os remanescentes indígenas que, ao nosso ver, estão mais perto desta assimilação, são os Potiguara, mais ainda do que os Terêna e Kayová-Guarani, citados por Schaden. Em primeiro lugar, estão os Potiguara conscientes de terem perdido tôdas suas características culturais tradicionais. Até há pouco tempo esta identificação cultural ainda era possível graças ao toré, uma dança que teria sido de origem indígena. Esta foi executada pela última vez cêrca de oito anos passados, não na aldeia, porém numa praça em João Pessoa, a pedido das autoridades municipais, para dar às festividades folclóricas um colorido "indígena". Os homens dançaram vestidos apenas com um calção curto, lhes especialmente dados para isto, embora nas aldeias dançassem sempre normalmente vestidos. O texto do toré era composto de 34 quadros e 6 refrãos que deviam ser cantadas numa ordem determinada. Com muita dificuldade conseguiram os habitantes da aldeia São Francisco - os mais tradicionais da reserva - ainda reunir 14 quadras e alguns refrãos, mas não se lembraram mais da ordem exata. Os instrumentos para acompanhamento são uma flaute, uma caixa e um maracá, mas o flautista mora mora distante e só toca desde que pago, o tocador de caixa já está velho e doente e a pessoa encarregada do maracá não possui o mínimo sentido de ritmo. O toré, para os Potiguara o único elemento que possibilitava sua identificação indígena, caiu em

esquecimento e passou a ser dançado esporadicamente e em condições especiais, à pedido de pessoas estranhas à comunidade. Desapareceu definitivamente em sua forma tradicional e presentemente ninguém pensa em conservar o pouco que restou ou em substituir esta dança por outra coisa qualquer. Os Potiguara satisfariam dêstempo à primeira exigência para assimilação (38).

Cardoso de Oliveira enumera os seguintes fatores que ainda impossibilitam, por enquanto, a assimilação dos índios Terêna: 1) sua aparência física, que logo denuncia sua origem indígena; 2) sua pronúncia defeituosa da língua portuguesa ou o domínio incompleta da mesma; 3) a falta de documentos oficiais exigidos na sociedade nacional e 4) a presença do Pôsto Indígena (39).

Quanto ao primeiro fator afirma também Schaden: "Se o avanço do processo aculturativo não se acompanha de um número crescente de uniões mistas entre índios e caboclos, que levem a tribo a transformar-se em população mestiça, são muito fracas as expectativas de uma verdadeira assimilação" (40). O Censo demográfico realizado, em 1966, na reserva potiguara pelo encarregado daquele Pôsto Indígena, forneceu, segundo apuração nossa, os seguintes dados sobre a composição étnica: 2.408 habitantes, sendo 251 índios puros, 2.046 mestiços e 111 particulares (sic), sob o que entendem no local pessoas sem qualquer cruzamento com índios e mestiços (41). Quanto ao aspecto físico são os habitantes da reserva praticamente iguais à população regional, salvo raras exceções, em especial na aldeia São Francisco. Já vimos que todos falam fluentemente a língua português, sem sotaque, e que não sabem mais uma palavra indígena. Além disso podem todos, se necessário, obter um atestado de nascimento, possuem os casados o respectivo atestado civil ou religioso, e quase todos os adultos, como também muitas pessoas com menos de 18 anos, analfabetos ou não, o título eleitoral, o que é mais do que suficiente para conseguir, na cidade, os outros documentos necessários. Êstes fatores não prejudicam portanto a assimilação dos Potiguara, como é o caso entre os Terêna e muitos outros grupos. Resta, porém, também aqui a presença do Pôsto Indígena, o principal e talvez único fator que impede a assimilação, e isto principalmente por dois motivos.

Como ainda veremos na próxima conferência, é uma das funções da FUNAI proteger o índio contra as consequências nefastas do contato com os brancos, seja no campo biológico, seja no cultural.

Para conseguir isto ela separa ambas as etnias, criando reservas que, em teoria, pertencem exclusivamente aos índios e nas quais a presença dos brancos é proibida na medida do possível.

Não resta dúvida de que esta segregação seja útil e até às vezes necessária, especialmente nas primeiras fases de contato. Todavia a situação modifica quando o índio alcança o nível de integração dos Potiguara. Até o ano passado podia-se encontrar, perto da casa do encarregado, o seguinte aviso: "Pôsto Indígena Potiguara: entrada expressamente proibida". Uma porteira, e posteriormente ainda um cabo de aço atravessando a rua, impediam o acesso de veículos motorizados a várias aldeias, entre as quais a aldeia São Francisco, a não ser com permissão especial do encarregado que se sempre ausente. Tratava-se no caso exclusivamente de uma ostentação de poder por parte dêste encarregado e seus antecessores, porque o visitante, ao descobrir o referido aviso, já tinha atravessado algumas dezenas de quilômetros da reserva, sem o saber, e tem acesso a um grande número de aldeias que estão fora do controle do encarregado. Mas infeliz a pessoa que não obedecia às determinações do encarregado e ousava passar sua casa sem pedir a vida autorização. Louvável é a atitude do atual encarregado que logo determinou a retirada dêste aviso e do cabo de aço, ficando apenas a porteira para impedir a saída do gado.

O resultado da atitude de seus antecessores porém tem sido que o Pôsto Indígena sempre lembrava aos Potiguara e à população regional a descendência dos primeiros. Enquanto nada lembrava aos paraibanos que estavam em contato com remanescentes indígenas, ficaram agora com vontade de conhecer "verdadeiros" Potiguara, justamente porque era proibido. Muitos obtêm autorização para visitar a aldeia São Francisco, cujos habitantes sempre de novo tem de responder às perguntas dos bem intencionados, porém ignorantes turistas e banhistas: se ainda caçam com arco e flecha, o que comem e bebem, se trabalham, como dornem, para falar algumas palavras in indígenas, se não tem artefatos "indígenas" para vender, se já falam português etc.

A reação dos Potiguara posso comparar com minha própria experiência de holandês no Brasil. Como sulista, que apenas uma vez visitou os campos de tulipas no Norte, em casa nunca usava tanancos, não vestia roupas "de Volendam", e conhece moinhos e diques

apenas de cartões postais, tive de ouvir e responder inúmeras vezes perguntas sobre tamancos, tulipas, moinhos e outras "exclusividades" holandesas, ou tive de explicar que um dique não é uma parede simples de tijolos, conforme desenhado nos antigos livros escolares, e que a Holanda não deve sua salvação a um misterioso menino Hans, que teria tampado um buraco num dique com um simples dedo. Não sei quantas vezes já passei por este sofrimento, nas foram tantas que já há muito tempo evito as pessoas que com toda a possibilidade quererão falar destes assuntos.

Uma reação idêntica pude observar muitas vezes entre os Potiguara. Logo que pessoas estranhas entram na aldeia e, portanto, se pode esperar outra vez as perguntas de sempre, modifica por completo a atitude dos habitantes da aldeia: as conversas param até passar o perigo, os rostos endurecem e ficam frios, ninguém ri mais, não se cumprimenta os visitantes de modo algum, mas aguarda-se as perguntas inevitáveis que serão respondidas, se possível, apenas com monossílabas. Poucos visitantes conseguem por causa disto demorar mais de cinco minutos na aldeia São Francisco e batem logo em retirada sem terem ficado mais sabidos, mas apesar disto plenamente convictos que a atitude desconfiada, fria e pouco hospitaleira dos habitantes é uma prova de que realmente se trata de índios. Não podem saber que esta atitude é o resultado de sua própria ignorância e que os Potiguara já cansaram de responder, sempre de novo, às suas perguntas que eles classificam de "bêstas" e "idiotas". Logo após terem desaparecido os visitantes, volta a alegria e continua a vida normalmente. Sem o aviso "Entrada expressamente proibida" ninguém teria tido interesse em visitar a aldeia e ninguém teria sabido que estava em contato com remanescentes indígenas. A presença do Pôsto Indígena em si, lembra brancos e índios constantemente a descendência destes últimos.

Além disto existem dentro da reserva situações privilegiadas não desfrutadas pelos camponeses regionais, para só citar: a posse coletiva da terra, plantando cada pessoa sua roça e seus coqueiros e bananeiras onde quiser, desde que seja num pedaço de terra até então inproveitado. Os Potiguara recebem assistência médica e gozam de outros privilégios, pelo que se encontram muitas vezes numa situação melhor do que os camponeses não-indígenas. Em quanto ao status de índio estão ligados certos benefícios, e as vantagens disto superam as desvantagens, quererão os habitantes da

reserva conservar sua identidade étnica, e não haverá estímulos para sua assimilação. É neste contexto que Darcy Ribeiro afirma que "a assimilação depende menos de uma política indigenista que das condições de vida da população total do País. Quando o lavrador gozar de maior amparo, fôr dono da terra que trabalha e libertar-se das condições de exploração em que hoje estiola, estará alcançada ~~uma~~ das condições básicas para a assimilação do índio já aculturado" (42).

O desenvolvimento do Brasil não causa, portanto, apenas vítimas entre os indígenas. Ao contrário, êste desenvolvimento será necessário para que melhore também o destino dos índios aculturados e semi-assimilados.

Um estudo mais prolongado e amplo demonstrará provavelmente que a assimilação dos Potiguara à sociedade nacional será possível dentro de um tempo limitado, e quais as exigências que devem ser satisfeitas. Uma destas exigências será sem dúvida que a FUNAI deverá tornar supérflua sua presença entre êstes remanescentes, sem que êstes sejam prejudicados pela sociedade nacional, uma idéia que até hoje talvez nunca lhe tenha ocorrido.

Pode-se prevêr, portanto, que os índios, e entre êles também os Potiguara, ainda durante muito tempo constituirão uma das muitas subculturas da sociedade brasileira.

NOTAS

1. Volkskrant, 24 e 25 de outubro de 1969.
2. Campos, 1969 : 28-29.
3. Volkskrant, ibidem.
4. Ribeiro, 1957a : 38.
5. Fernandes, 1952 : 48-50.
6. Simões, 1963 : 76-88; Villas Boas, 1970 : 31 e segs.
7. Galvão e Simões, 1965 : 3-6.
8. Frikel, 1966 : 11-12, 32-34.
9. Laraia, 1963 : 71-75.
10. Ribeiro, 1957b : 22-26.
11. Campos, 1969 : 22; O Cruzeiro, 20.02.1969, págs. 84-86; Manchete, 14.12.1968, págs. 4-15.
12. Ribeiro, 1962 : 41-99.
13. Campos, 1969 : 10.
14. Jobim, 1970 : 17-19.
15. Jobim, 1970 : 21-23.
16. Ribeiro, 1957a : 7-12; 18-19.
17. Ribeiro, 1956 : 4.
18. Ribeiro, 1956 : 7-10.
19. Ribeiro, 1956 : 6.
20. Biocca, 1963 : 203-210.
21. Ribeiro, 1956 : 5, 9.
22. Ribeiro, 1956 : 12.
23. Oliveira, 1959b : 5-7.
24. Shapiro, 1968 : 1, 15, 25.
25. Laraia e Matta, 1967 : 104.
26. Arnaud, 1964 : 30.
27. Laraia e Matta, 1967 : 138-139; Laraia, 1965 : 74-75.
28. Ribeiro, 1957a : 12-14, 18.
29. Para leitura complementar recomenda-se Schaden, 1969.
30. Nimuendaju, 1952 : 434.
31. Nimuendaju, 1952 : 431, 442-446, 450-451.
32. Nimuendaju, 1952 : 445-446.
33. Banner, 1952 : 459.
34. Ribeiro, 1957a : 45.
35. Moonen, 1969 : 12.
36. Oliveira, 1960 : 111; Schaden, 1967 : 11.
37. Schaden, ibidem.
38. O toré potiguara foi executado pela última vez a pedido dos integrantes da III Operação Marinha-Saúde da Paraíba, em 3 e 4 de junho de 1971. Os remanescentes, que pensaram que seu trabalho ia ser remunerado, queixaram-se depois ao Autor, sobre a pequena gratificação lhes dada em forma de comidas e bebidas.

39. Oliveira, 1960 : 142-148.
40. Schaden, 1967 : 14.
41. Moonen, 1969 : 10-12.
42. Ribeiro, 1962 : 142.

BIBLIOGRAFIA CITADA

- ARNAUD, Expedito
1964 - "Notícia sobre os índios Gaviões de Oeste - Rio Tocantins, Pará", Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia, nº 20, Belém.
- BAKNER, Horace
1952 - "A casa-dos-homens górotire", Revista do Museu Paulista, N.S. Vol. VI, págs. 455-460, São Paulo.
- BIOCCA, Ettore
1963 - "A penetração branca e a difusão da tuberculose entre os índios do Rio Negro", Revista do Museu Paulista, N.S. Vol. XIV, págs. 203-212, São Paulo.
- CAMPOS, José de Queiroz
1969 - Discurso aos Nórdicos (Conferência realizada no Clube da Dinamarca), Rio de Janeiro (ed. mim.).
- FERNANDES, Florestan
1952 - "A função social da guerra na sociedade tupinambá", Revista do Museu Paulista, N.S. Vol. VI, págs. 7 - 426, São Paulo.
- FRIKEL, Protásio
1966 - "Os últimos Kayana", Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, nº 1, págs. 7-36, São Paulo.
- GALVÃO, Eduardo e SIMÕES, Mário P.
1965 - "Notícia sobre os índios Xikão, Alto Xingu", Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia, nº 24, Belém.
- JOBIM, Danton
1970 - O problema do índio e a acusação de genocídio, Ministério da Justiça, Boletim nº 2.
- LARAIA, Roque de Barros
1963 - "Arranjos poliândricos na sociedade Suruí", Revista do Museu Paulista, N.S. Vol. XIV, págs. 71-75, São Paulo.
1965 - "A fricção interétnica no médio Tocantins", America Latina, Vol. 8, nº 2, págs. 66-76, Rio de Janeiro.
- LARAIA, R. de Barros e MATTA, Roberto da
1967 - Índios e castanheiros, São Paulo.
- MOONEN, Francisco José
1969 - "Os Potiguara de Baía da Traição", Separata do Boletim do Departamento de Ciências Sociais, UFPb., nº 1, págs. 7-17, João Pessoa (ed. mim.)
- NIMUENDAJU, Curt
1952 - "Os Górotire", Revista do Museu Paulista, N.S. Vol. VI, págs. 427-454, São Paulo.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de
1959b- "A situação atual dos Tapirapé", Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia, nº 3, Belém.
1960 - O processo de assimilação dos Terêna, Rio de Janeiro.

- RIBEIRO, Darcy
 1956 - "Convívio e contaminação", Sociologia, Vol. 18, nº 1, págs. 3-50, São Paulo.
 1957a- "Línguas e culturas indígenas no Brasil", Educação e Ciências Sociais, Ano II, Vol. 2, nº 6, págs. 1-102, Rio de Janeiro.
 1957b- "Uirá vai ao encontro de Maira", ANHEMBI, Ano VII, nº 76, Vol. XXVI, págs. 21-35, São Paulo.
 1962 - A política indigenista brasileira, Rio de Janeiro.
- SCHMIDEN, Egon
 1967 - "Aculturação e assimilação dos índios do Brasil" Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, nº 2, págs. 7-16, São Paulo.
 1969 - Aculturação indígena, São Paulo.
- SHAPIRO, Judith
 1968 - "Tapirapé kinship", Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia, nº 17, Belém.
- SIMÕES, Mário E.
 1963 - "Os Txikão e outras tribos marginais do Alto Xingu", Revista do Museu Paulista, N.S. Vol. XIV, págs. 76-104, São Paulo.
- VILLAS BOAS, Orlando e Claudio
 1970 - Xingu: os índios, seus mitos, Rio de Janeiro.

Apresentamos neste trabalho a tradução da segunda conferência, pronunciada na Holanda, em janeiro de 1971, no Centro para Orientação sobre a América Latina (COLAN) de Roermond, e no Instituto de Estudos Luso-Brasileiros, da Universidade Católica de Nijmegen.

COLEÇÃO TEXTOS
DIDÁTICOS V
ANTROPOLOGIA

O PROBLEMA INDÍGENA DO BRASIL

III - A POLÍTICA INDIGENISTA

FRANCISCO JOSÉ MOONEN

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAIBA
INSTITUTO CENTRAL DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
JOÃO PESSOA - 1971

A POLÍTICA INDIGENISTA NO BRASIL

I - O SERVIÇO DE PROTEÇÃO AOS ÍNDIOS

O Serviço de Proteção aos Índios deve sua origem a vários conflitos que, no início deste século, existiam entre índios e brancos no Sul do País. Os Kaingang tiveram dificuldades com os funcionários da Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, enquanto em Minas Gerais imigrantes italianos tentaram cultivar terras dadas a eles pelo Governo brasileiro, mas que, naquele tempo, ainda eram habitadas pelos índios Botocudo. Um problema idêntico existiu entre os índios Xokleng e imigrantes alemães e italianos no Paraná e em Santa Catarina. Em especial, as queixas e exigências destes imigrantes e seus respectivos Governos obrigaram o Brasil a tomar uma posição oficial diante do problema (1).

A opinião pública sobre este problema estava naquele tempo dividida. De um lado se encontravam principalmente os habitantes do interior, junto com os imigrantes europeus que, considerando o índio um obstáculo para seus projetos colonizadores, exigiram seu extermínio sistemático. Como porta-voz deste grupo podemos mencionar Hermann von Ihering, zoólogo de origem alemã, então diretor do Museu Paulista. Adepto do evolucionismo, defendia o ponto de vista que os índios, como seres inferiores, deviam ser exterminados, para que seus conterrâneos superiores pudessem iniciar e desenvolver suas atividades agrícolas em paz e tranquilidade.

Do outro lado, estava a população citadina que, sem contato e portanto também sem problemas com índios, pleiteava uma solução pacífica. Influenciada pelas idéias românticas da época, apresentava o índio como o orgulho nacional, o primeiro habitante heróico do Brasil, que, de qualquer maneira, devia ser conservado no seu estado primitivo e protegido contra o contato com os brancos (2).

Estas duas opiniões foram felizmente destruídas pelo General Cândido Mariano da Silva Rondon, a quem devemos dedicar algumas palavras à parte.

Rondon, engenheiro militar e geógrafo, foi em 1906 encarregado da construção de uma linha telegráfica entre Cuiabá e

Acre. Para esta tarefa teria de percorrer côrca de 1.500 quilômetros do interior de Mato Grosso e uma distância ainda maior da floresta Amazônica. Nasceu a famosa "Comissão de Linhas Telegráficas e Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas", mais conhecida como a "Comissão Rondon" (1907-1917). A pedido de Rondon foi a comissão acompanhada por um grupo de cientistas, entre os quais geógrafos, geólogos, linguistas, zoólogos, botânicos e, também, um antropólogo. Na realidade foi uma expedição científica, à qual devemos contribuições valiosas para os vários ramos de ciência (3).

Rondon e sua comissão provaram aos brasileiro, em primeiro lugar, que com os índios podem ser mantidas relações amistosas, o que até então muitas pessoas consideraram impossível. Provaram, ainda, que também os índios podem ser bons, desde que sejam bem tratados, e, em terceiro lugar, mostrava que o índio não é a figura romântica, o selvagem bom e afável dos romances da época, mas que, quando maltratado, também pode ser agressivo e hostil; que o índio não é um "filho da natureza", que tem aversão natural a tudo que lembra civilização, mas que tem um grande interêsse pelos produtos industriais ocidentais, que, de bom grado, incorpora à sua própria cultura (4).

Estas experiências da Comissão Rondon significaram o fim das teorias de Von Ihering e seus adeptos. A solução do problema indígena deveria ser uma solução humanística. Restava, apenas, saber se o índio devia ser protegido e assistido por um órgão particular, no caso a Igreja Católica, ou oficialmente, pelo Governo.

Argumentava-se que a Igreja Católica, que já há séculos tratava com índios, seria a mais capaz para solucionar os problemas indígenas. Infelizmente, a história da Igreja Católica em contato com indígenas brasileiros nos séculos XIX e XX ainda deve ser escrita, mas provavelmente será uma história triste, salvo raras exceções. Darcy Ribeiro menciona que os missionários no século XIX não pacificaram nenhuma tribo indígena, enquanto se tem conhecimento de muitas outras experiências menos agradáveis, enumerando êle, entre outras, as seguintes:

1) inumeros pedidos de órgãos oficiais, feitos no século XIX, a ordens e congregações religiosas para trabalhar entre

índios, foram recusados, alegando-se a falta de recursos humanos;

2) os poucos missionários enviados mostraram-se totalmente incapazes para êstes trabalho e muitos deixaram depois de algum tempo os índios para se dedicar à assistência religiosa da população não-indígena, entre a qual o trabalho era mais fácil e confortável;

3) apesar da assistência dos missionários, foram os índios Krahô e Xerente expulsos de suas terras por criadores de gado, sem que a Igreja interviesse em seu favor;

4) os índios Bororo deixaram, no fim do século XIX, uma colônia no rio São Lourenço, devido a desentendimentos com os missionários;

5) em Barra do Corda mataram os Guajajara (Tenetchara) em 1901 cinco padres franciscanos e nove freiras. O motivo dêsse massacre era a separação violenta das crianças indígenas de seus pais, para facilitar a conversão. A população branca organizou, junto com os índios Canela, uma expedição punitiva, que causou muitas vítimas indígenas (5).

A Igreja Católica, com seu etnocentrismo aparentemente indestrutível, mostrou-se, dêste modo, pelo menos no Brasil, o órgão talvez menos apto para solucionar os problemas indígenas. Outra pergunta é se ela, hoje em dia, seria capaz disto. Pessoalmente acho que não, mais ainda devido à minha própria experiência entre os Potiguara.

Também êstes remanescentes receberam, ainda neste século, assistência de um padre e várias irmãs, até que, num certo dia, a madre superiora não pôde mais ocultar sua gravidez. Mesmo antes de nascer o filho, a culpa foi logo atribuída unicamente aos Potiguara, embora a madre superiora tivesse mais contatos com a população não-indígena do que com os remanescentes. O padre e as freiras desapareceram sem deixar vestígios, e até hoje vivem os Potiguara sem assistência social ou religiosa por parte da Igreja Católica, não obstante todos serem católicos tradicionais. Um padre holandês, que dirige uma paróquia a apenas 25 quilômetros de distância - e no Brasil isto é pertíssimo - recusa-se a celebrar missa para os remanescentes em suas aldeias,

e os casamentos e batismos realiza apenas quando bem pagos e em dias convenientes para êle próprio. Atribui-se, além disso, o direito de recusar o batismo se o nome escolhido pelos pais lhe parece estranho ou ridículo. Neste caso escolhe êle mesmo um nome: João, Pedro ou Maria, por exemplo. Em t̄rmos científicos denominamos esta atitude de etnocentrismo, que é encontrada, principalmente, entre os missionários estrangeiros e que impossibilita praticamente uma contribuição positiva da Igreja para a solução do problema indígena.

Não é de estranhar, portanto, que em 1910, sob influência das idéias positivistas de Rondon e seus adeptos, a proteção dos índios fôsse atribuída a um órgão oficial, o Serviço de Proteção aos Índios, cujos princípios básicos eram os seguintes:

1) as tribos indígenas devem ser respeitadas como povos autônomos, que têm o direito de possuir uma cultura própria e de escolher o ritmo de seu desenvolvimento, sem pressões exteriores, por motivos políticos, religiosos ou de outra natureza;

2) os índios têm o direito à posse das terras que habitam e que são necessárias à sua sobrevivência;

3) os índios têm direito à assistência pelo Governo, não por motivos de caridade ou como favor, mas devido à sua incapacidade de competir com a sociedade nacional, dotada de tecnologia muito superior;

4) os índios têm os mesmos direitos como qualquer outro brasileiro, porém na atribuição dos deveres deve ser levada em consideração a condição social em que se encontram. (6).

Luís Bueno Horta Barbosa, uma das grandes figuras do SPI, nos primeiros anos de sua fundação, expressa a finalidade do órgão nas seguintes palavras:

"O Serviço não procura nem espera transformar o índio, os seus hábitos, os seus costumes, a sua mentalidade, por uma série de discursos ou de lições verbais, de prescrições, proibições e conselhos; conta apenas melhorá-lo, proporcionando-lhe os meios, o exemplo e os incentivos indiretos para isso (...). E de todo êsse

trabalho resulta que o índio torna-se um melhor índio e não um mísero ente sem classificação social possível, por ter perdido a civilização a que pertencia sem ter conseguido entrar naquela para onde o queriam levar" (7).

Apesar de tôdas as boas intenções, não se tomaram realidade estas palavras otimistas de Horta Barbosa. Como já vimos, apenas poucas tribos tem sido capazes de integrar-se na sociedade nacional. A maior parte pereceu antes de que isto acontecesse ou perdeu rapidamente sua cultura tradicional, sem uma assimilação satisfatória da cultura brasileira. Vejamos, portanto, alguns fatores responsáveis pelo fracasso do SPI.

1) Falta de pessoal qualificado

Os profissionais mais indicados para acompanhar o índio no caminho difícil de integração e assimilação na sociedade brasileira, seriam, evidentemente, os antropólogos, cuja instrução os habilita a isso. Por motivos vários, entretanto, nunca pôde o SPI contar com a colaboração dos mesmos. No início deste século, era a antropologia ainda uma ciência puramente teórica, sem utilidade prática alguma. A antropologia aplicada só se desenvolveu no continente americano por volta de 1940, quando foram fundadas a Sociedade para Antropologia Aplicada, nos Estados Unidos, e o Instituto Indigenista Interamericano, no México. Também no Brasil seriam, pelo menos, desde então os antropólogos as pessoas mais recomendadas para figurar no quadro do SPI. Com uma pequena exceção, durante os anos de 1950-54, isto jamais se verificou.

Em primeiro lugar, devido ao número extremamente reduzido de antropólogos existente no Brasil e, entre estes, a ausência total de pessoas que se dedicam à antropologia aplicada. Sem incluir os poucos antropólogos ligados a museus, são quase todos os outros professores universitários, profissão que, no Brasil, exige mais a atenção dos problemas teóricos do que das aplicações práticas desta ciência, que ainda não conquistou seu lugar nos currículos universitários. Isto porque no Brasil a Antropologia não é ensinada em cursos e em institutos especializados, como na Europa e nos Estados Unidos, porém apenas como

disciplina obrigatória ou optativa em cursos como Ciências Sociais, História e Geografia, nos quais se ensina apenas durante um ano Antropologia Geral e em outro Antropologia Brasileira.

Além disto não é o problema indígena o único assunto da Antropologia Brasileira. A maior parte dos antropólogos dedica sua atenção principalmente aos estudos da integração dos negros e imigrantes europeus, à sociedade camponesa e problemas de urbanização e industrialização. Praticamente não existem, portanto, no Brasil atual, antropólogos que gostariam ou poderiam trabalhar para o Serviço Indígena.

Em segundo lugar, segue a experiência dos anos 1950-54. Neste período contratou o então Diretor do SPI, José de Gama Malcher, vários antropólogos, entre os quais, por exemplo, Eduardo Galvão, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira, cujos estudos foram muito citados nestas conferências.

Como facilmente se pode imaginar, muitas vezes, não pode o antropólogo aprovar os métodos empregados para a solução dos problemas indígenas por funcionários sem a mínima preparação científica ou humanística para isto. A função do antropólogo é apenas orientar, mas também criticar e concertar os erros, o que evidentemente prejudica consideravelmente as relações entre funcionários e antropólogos. Os primeiros vêem no antropólogo não o cientista - ou, se quiser, o médico da vida social - mas antes uma espécie de fiscal de seu trabalho, alguém que se intromete em assuntos onde não é chamado, um pessimista que, a seu ver, não faz nada mas gosta de comentar sobre o que os outros fazem erradamente. Os funcionários de sua parte não estão por causa disto, quase nunca, dispostos a seguir os conselhos e indicações dos antropólogos. Em muitas publicações estes criticam os funcionários do SPI e condenam seus métodos. Ainda hoje em dia existe um grande abismo, quase intransponível, entre os antropólogos e a atual FUNAI.

Devemos, ainda, considerar que, anualmente, o antropólogo que se dedica a pesquisas em tribos indígenas precisa renovar a devida autorização, que, em teoria, é dada pelo Conselho Nacional de Pesquisas, mas na prática pela FUNAI, o que lhe obriga a manter boas relações com a mesma. Evidentemente esta situação dificulta enormemente sua situação. De um lado, é êle

praticamente o único que pode emitir uma crítica construtiva e dar orientação, mas, por outro lado, deixa atualmente, muitas vezes, de fazer isto para não prejudicar suas pesquisas científicas. De experiência própria entre os Potiguara, sei que, na realidade, um funcionário pouco instruído e quase diariamente embriagado pode prejudicar, durante meses, uma pesquisa e, finalmente, impossibilitá-la temporariamente. Enquanto perdura também esta situação, não se deve nem se pode esperar dos antropólogos brasileiros uma contribuição prática.

Há quem pense na contratação de antropólogos estrangeiros. Também aqui surgem dificuldades. Como já vimos, anteriormente, tem o problema indígena relações com muitos outros problemas nacionais. Para dar uma contribuição positiva deveria o antropólogo estrangeiro não apenas ter noções da situação do Brasil indígena, mas também da realidade brasileira total. Teria de ser especialista não apenas na indíologia brasileira, mas na antropologia brasileira total, o que exige estudos prolongados e uma presença in loco durante muitos anos, antes de, na qualidade de antropólogo aplicado, poder se dedicar aos problemas indígenas. O antropólogo estrangeiro teria de integrar-se antes na sociedade brasileira para não agir e julgar como um Lars Person, um Jacques Menuier ou uma Anne Marie Savarin. Provavelmente dispõem apenas poucas universidades ou instituições estrangeiras de tais especialistas ou quererão cedê-los durante um longo período. O antropólogo estrangeiro, sem esta especialização, como os três citados acima, correria o perigo de querer manter o status quo ou levar os índios de volta a um isolamento completo, o que não beneficiaria nem o desenvolvimento do Brasil nem os próprios índios (8).

2) Burocratização

Como segundo motivo da decadência do SPI, podemos mencionar sua crescente burocratização, em especial a partir de 1938. No início, o SPI vivia praticamente do idealismo de Rondon e seus seguidores, entre os quais militares e cientistas de grande mérito. Muitos dêles deixaram seus emprêgos anteriores, para dedicar-se totalmente às suas novas funções. Aos poucos desapareceram quase todos êstes idealistas, por causa de velhice, mortalidade, falta de recursos financeiros, a convocação de

militares para outros cargos, etc. A grande queda veio, porém, com a criação do Departamento de Administração de Servidores Públicos (DASP), que a estes atribuía o direito de solicitar transferência para outras repartições públicas, de acordo com seus desejos e interesses pessoais. O resultado disto tem sido funesto para o SPI. Dentro de poucos anos estavam seus escritórios nas cidades lotados de funcionários que nada sabiam, nem queriam saber de problemas indígenas, além de não possuir o idealismo de Rondon. Os postos difíceis, no interior, ficaram ainda, durante algum tempo, ocupados pelos idealistas da geração anterior, mas porque o SPI era dirigido das cidades, por burocratas, eram inevitáveis conflitos e tensões. Os planos e orçamentos do interior não eram aprovados na cidade ou passavam durante meses de uma gaveta para outra, enquanto as orientações dos burocratas não podiam ser seguidas no interior, ou, muitas vezes, até prejudicavam os índios.

Os adeptos de Rondon deixaram, um depois do outro, seus cargos, reconhecendo a impossibilidade de trabalhar com o novo Serviço. Um destes idealistas, porém, José de Gama Malcher, se revoltou contra esta situação. Os quatro anos em que dirigiu o SPI, entre 1950 a 1954, e nos quais confiou a antropólogos a direção dos principais departamentos, foram um dos pontos mais altos do SPI, apesar da crise financeira em que este se encontrava naquele período (9). Nos anos seguintes decaiu o Serviço constantemente até que, em 1967, foi transformado na atual Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Todavia, o problema continua o mesmo, porque a FUNAI herdou do SPI mais de 500 funcionários, classificados pelo jornalista Queiros Campos, primeiro presidente do órgão, como "pouco habilitados para a missão e muitos escolhidos por critérios políticos" (10).

Uma das primeiras exigências para o bom funcionamento da FUNAI seria, portanto, uma profunda reestruturação, uma simplificação de sua organização burocrática, que faria desnecessária a permanência de muitos destes 500 funcionários incapazes, e a instrução, por antropólogos, dos outros funcionários, para habilitá-los a exercer mais efetivamente seus trabalhos realmente difíceis. É um fato muito significativo que em 1968 e 1969 a FUNAI tenha gasto muito mais dinheiro com os salários dos seus funcionários do que com a assistência social, econômica e médica dos índios (11).

3) Falta de recursos financeiros

Recursos financeiros não faltarão ao SPI nos primeiros anos de sua criação, devido ao grande prestígio de Rondon. De 1915 a 1930 aumentou o orçamento anual de 27 a 161 milhões de cruzeiros (valor de 1960). Deve-se considerar, ainda, que o número de tribos assistidos pelo Serviço era relativamente pequeno e que nem tampouco abrangia todo o Brasil. Também esta situação terminou em 1930, pois Rondon não participou a revolução daquele ano. No novo Governo passou o SPI a pertencer ao Ministério do Trabalho, oscilando seu orçamento anual entre 25 a 35 milhões de cruzeiros. Após um contato pessoal do Presidente Getúlio Vargas com uma tribo indígena, em 1940, subiu o orçamento para quase 48 milhões, mas depois de 1945 foi baixando novamente, para chegar, em 1955, ao seu ponto mais baixo: quase 14 milhões, ou seja nem a décima parte do ano de 1930, enquanto o número de tribos assistidas tinha aumentado. Até sua extinção, em 1967, nunca conseguiu o SPI superar esta crise financeira (12).

Após a criação da FUNAI, melhorou constantemente a situação financeira: Cr\$ 4.834.000,00 em 1968; Cr\$ 8.200.000,00 em 1969 e Cr\$ 12.000.000,00 em 1970, enquanto a produção dos Postos Indígenas, que em 1968 era de apenas Cr\$ 300.000,00, em 1969 devia render Cr\$ 1.400.000,00 e em 1970 Cr\$ 3.000.000,00 (13).

4) Falta de autoridade

Jacques Lambert distingue dois Brasis: um desenvolvido, urbano, industrial, moderno, e outro subdesenvolvido, rural, agrário, arcaico. Nesse primeiro Brasil o Governo Central e os respectivos Governos Estaduais têm realmente autoridade, são as leis cumpridas, as decisões oficiais respeitadas. Quem tem, porém, o poder no segundo Brasil?

No interior a população escolhe os prefeitos locais e seus deputados para os governos estaduais e federais. Grande parte desta população não possui terras próprias, mas trabalha a serviço de latifundiários. Os políticos do interior provêm, deste modo, das famílias tradicionais ou dos grupos econômicos. Estes não dominam apenas a política local, mas, muitas vezes, a de um Estado inteiro, especialmente quando os deputados estaduais têm interesses comuns. Quando as leis do Governo Central não

estão de acordo com seus interesses pessoais, estas são negligenciadas e seguem as leis próprias (14). Segundo Lambert: "A comunidade rural do interior vive fora do alcance da lei e segue seus próprios costumes; a desobediência à lei, ou melhor, o desconhecimento da lei, constitui um ótimo meio de defesa das liberdades locais, não só contra o Governo Federal, como ainda contra qualquer espécie de governo. Isto explica porque o Brasil, e muitos outros países sul-americanos, podem assinar as mais modernas convenções internacionais de trabalho e adotar medidas que países mais adiantados hesitam em adotar: ficam no papel na maior parte do país, mas como, entretanto, são aplicadas em algumas grandes cidades, alargam o abismo que separa a civilização urbana da civilização rural, o país novo do país velho. As mesmas leis não têm a mesma significação nas duas partes da sociedade dualista" (15).

A legislação específica para a proteção do índio não tem sido exceção à regra, e, muitas vezes, viu o SPI negada sua autoridade por estas forças econômico-políticas locais ou regionais (16). Vejamos alguns exemplos:

Os índios Kaduveo fizeram, em 1971, com a Corôa Portuguesa uma aliança de eterna paz e amizade. A pedido de Rondon foi-lhes em 1899 cedido um pedaço de terra pelo Estado de Mato Grosso, resolução esta ratificada em 1931. Anos depois, entretanto, tentou a Assembléia Legislativa declarar devolutas as terras Kaduveo, que passariam a pertencer ao domínio do Estado. Sua tentativa foi frustrada pelo Governador do Estado. Em 1958 a Assembléia reuniu-se, outra vez, e utilizando meios fraudulentos, conseguiram seu intento, sem que o Governador, o SPI e outros órgãos governamentais pudessem impedi-lo. Logo os membros da Assembléia e seus familiares compraram as terras Kaduveo por 10 cruzeiros por hectare, para revendê-las, logo depois, por 1000 a 2000 cruzeiros por hectare. Somente em 1961 reconheceu o Supremo Tribunal a ilegalidade destas transações e receberam os Kaduveo suas terras de volta (17).

Darcy Ribeiro afirma por isso que "muito mais do que as garantias da lei, é o desinterêsse econômico que assegura aos índios a posse de suas terras. A descoberta de qualquer elemento suscetível de exploração... equivale à condenação dos índios, que são pressionados a desocupá-las ou nelas morrem chacinados (18).

Dois outros exemplos fornecem os Potiguara. Segundo in formações colhidas no Pôsto, seria uma grande fazenda, que em parte se situa dentro da Reserva, obtida da seguinte maneira. Um Potiguara A possuía um coqueiro no fim da Reserva. Como esta árvore estava longe de sua casa, vendeu-se a um branco B, que cercou o coqueiro e vendeu a C. Êste possuía uma vaca, que prendeu no cercado. Pouco depois cercou também a vaca e vendeu tudo a D, D a E etc., e cada novo dono aumentava um pouco o cercado. O simples coqueiro cresceu dêste modo "legalmente" até o tamanho de uma fazenda.

Até 1962 fazia a Reserva Potiguara parte de um grandemunicípio. Naquêl ano, porém, elevou-se a vila de Baía da Traição à categoria de cidade e sede de um novo município homônimo, situado em sua totalidade dentro da Reserva Indígena, que perdeu cêrca de uma quarta parte de sua superfície (19).

Dois casos, um particular, outro oficial, de desapropriamento "legal" de terras indígenas, que hoje dificilmente podem ser solucionados pela FUNAI.

Também em questões particulares está a Lei, muitas vezes, ao lado do branco e o índio é a vítima. Um exemplo disto nos é dado por Cardoso de Oliveira. Em 1956 um latifundiário mandou prender um índio Tukuna, embora a lei proíba isto. Após alguns dias, o índio foi sôlto, porque não constava acusação contra êle, além de êle estar doente e de lhe faltar alimentação. Quando poucos dias depois o juiz soube quem tinha mandado prender êste índio, logo mandou prendê-lo de novo, mas o Tukuna já tinha desaparecido. Numa carta bem humilde pediu o juiz desculpas ao latifundiário, alegando que não teria agido desta forma se antes tivesse sabido quem tinha mandado prender êste índio e "o que senti mais, foi pensar o que o Sr. não devia pensar de minha pessoa" (20). Ninguém precisa de muita imaginação para saber qual teria sido o resultado de um julgamento do índio por êste juiz.

Vemos, portanto, que, no passado, faltava ao SPI principalmente três coisas: pessoal habilitado, recursos financeiros e autoridade, que foram a razão de sua substituição, em 1967, pela atual FUNAI.

Esta conseguiu melhorar o problema financeiro, porém, lamentavelmente, os problemas de pessoal e de autoridade continuam praticamente os mesmos como antes.

II - A FUNDAÇÃO NACIONAL DO INDÍO

A FUNAI foi criada pela Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, como substituto dos antigos Serviço de Proteção aos Índios, Conselho Nacional de Proteção aos Índios e Parque Nacional do Xingu (21). Em janeiro do ano seguinte foram aprovados seus Estatutos, que contem um total de 32 artigos. Desde outubro de 1970 encontra-se no Congresso Nacional, para apreciação, um novo Estatuto do Índio, que, em 67 artigos, parece tratar mais amplamente dos vários problemas indígenas. Até hoje seu texto ainda não foi publicado no Diário Oficial da União, pelo que temos de nos limitar aos antigos Estatutos, que continuam válidos (22).

Segundo o Estatuto de 1968, tem a FUNAI as seguintes finalidades (23):

1) Estabelecer as diretrizes e garantir o cumprimento da política indigenista.

Para esta tarefa baseia-se em quatro princípios básicos que são praticamente idênticos aos de Rondon e do antigo SPI, já mencionados anteriormente, a saber: a) respeito à pessoa do índio e às instituições e comunidades tribais; b) garantia à posse permanente das terras habitadas pelos índios e ao usufruto exclusivo dos recursos naturais e de todas as utilidades nelas existentes; c) preservação do equilíbrio biológico e cultural do índio, no seu contato com a sociedade nacional e d) resguardo à aculturação espontânea do índio, de forma a processar-se sua evolução sócio-econômica a salvo de mudanças bruscas (24).

2) Gerir o patrimônio indígena, no sentido de sua conservação, ampliação e valorização.

A FUNAI considera como uma de suas finalidades promover o desenvolvimento econômico dos índios, que, em sua opinião, é necessário para sua integração na sociedade nacional. Campos, ex-presidente da FUNAI, enumera vários planos que visam a melhorar a situação econômica do índio, alguns dos quais já foram realizados, como, por exemplo, no Sul, a instalação de serrarias e clarias, 500 hectares plantados com trigo selecionado, a criação de suínos e gado vacum, a construção de 50 casas etc. No Nordeste, a construção de uma escola num grupo de índios pernambucanos, uma casa de farinha motorizada no P.I. Petiguara, onde brevemente se espera aproveitar 500 hectares para a rizicultura (25). A

primeira vista, dão êstes e outros exemplos uma boa impressão da atuação da FUNAI. A realidade, porém, às vezes é outra. Vejamos o exemplo dos Potiguara.

De fato reformou-se, em 1969, uma velha casa de farinha com a introdução de uma moenda elétrica, uma prensa manual, e dois fôrnos de tijolo, conforme o tipo padrão no Nordeste. Muitas vezes, porém, falta energia, em especial à noite, pelo que o atual encarregado pretende adquirir um motor-diesel, para que a fabricação de farinha possa continuar dia e noite, se necessário.

Esta casa de farinha, muito mais eficiente do que as antigas instalações de madeira, beneficia realmente os Potiguara que residem perto e nela se trabalha quase constantemente. A farinha serve para uso próprio ou para venda em feiras próximas. A casa de farinha é, portanto, sem dúvida uma contribuição para o desenvolvimento econômico dos remanescentes indígenas. A mesma coisa pode ser dito do caminhão do Pôsto, também aquisição recente, que facilita o transporte da produção excedente para os centros consumidores.

Por outro lado, possui o Pôsto mais de cem cabeças de gado vacum, que ocupam as melhores pastagens da Reserva, e inúmeros coqueiros e bananeiras. Para êstes trabalhos têm o Pôsto a seu serviço permanente sete Potiguara, mas, se necessário, pede ajuda de outros habitantes de aldeias vizinhas. Apenas um ou outro habitante da Reserva possui algum gado, geralmente criação "de meia", enquanto quase todos possuem algumas dezenas de coqueiros e bananeiras, de modo que, quanto a isto, o Pôsto pode ser considerado até um concorrente forte, já que o mercado consumidor é relativamente pequeno. Há poucos anos um órgão governamental doou aos Potiguara um touro para incrementar a criação de gado. Na realidade o animal foi incorporado ao estábulo do Pôsto e não teve nenhuma utilidade direta para os remanescentes indígenas.

Cardoso de Oliveira cita uma situação idêntica entre os índios Terêna. Segundo êle, existe uma tendência para transformar os Pôstos indígenas em empresas autônomas e economicamente autosuficientes, sejam estas fazendas agrícolas ou pecuárias, seringueis, castanhais ou outras, mas quais o índio trabalha não como produtor autônomo, mas a serviço dos Pôstos Indígenas. Êste

modo visam estes últimos, às vezes, mais o lucro próprio do que a elevação do nível geral da comunidade indígena. A assistência que é dada pela FUNAI e por outros órgãos governamentais - e de que Campos cita alguns exemplos - beneficia, muitas vezes, apenas à FUNAI e não diretamente aos índios (26).

Arnaud constatou estas dois tipos de assistência econômica - a que beneficia ao índio e a que beneficia exclusivamente ao Pôsto Indígena - no Amapá, entre os índios Palikur e Galibi (27). No rio Tapajós, ainda, dedicam-se os Pôstos Indígenas quase que exclusivamente à exploração da borracha, da mesma maneira como qualquer outro latifundiário, utilizando em lugar de braços os índios como mão de obra, (28).

Os lucros assim obtidos devem ser enviados pelos Postos à FUNAI, em Brasília, e em 1969 esperava Campos o seguinte resultado:

Arrendamentos	Cr\$	400.000,00
Produção agrícola	Cr\$	300.000,00
Produção pecuária	Cr\$	100.000,00
Extração de madeiras	Cr\$	550.000,00
Outras receitas	Cr\$	50.000,00
TOTAL		Cr\$ 1.400.000,00

A produção dos quase cem Pôstos Indígenas da FUNAI era, portanto, igual a quase à sexta parte das verbas recebidas do Governo, que, como já vimos, em 1969 eram Cr\$ 8.207.000,00. Embora esta produção não beneficie diretamente os índios, acontece isto, em parte, indiretamente, porque do total acima mencionado seriam Cr\$ 940.000,00 destinados à assistência ao índio, e Cr\$ 460.000,00 a investimentos não especificados (29).

3. Promover levantamentos, análises, estudos e pesquisas científicas sobre o índio e os grupos sociais indígenas.

Como já vimos, os antropólogos trabalhavam para o SPI apenas durante a direção de José de Gama Malcher, êle mesmo autor de uma indispensável obra de consulta sobre o indígena brasileiro (30).

De uma instituição que não dispõe de cientistas dificilmente se pode esperar uma contribuição científica. Se os poucos antropólogos que a FUNAI atualmente mantém em serviços burocráticos podem melhorar esta situação, mostrará o futuro.

Até agora não publicou a FUNAI nenhum trabalho científico sobre os índios brasileiros, e sua pequena brochura, distribuída no Dia do Índio de 1970, não nos leva a ter muitas esperanças para o futuro.

O estudo do índio é por isso quase que exclusivamente realizado por cientistas nacionais e estrangeiros, ligados a Universidades e Instituições de pesquisa. Destas últimas devemos mencionar, no Brasil, o Museu Paulista (São Paulo), o Museu Nacional (Rio de Janeiro) e o Museu Paraense Emílio Goeldi (Belém do Pará).

Em muitas Universidades a pesquisa etnográfica encontra dificuldades peculiares, que vão desde o excesso de burocracia na aprovação dos projetos de pesquisa, dificuldades para a obtenção antecipada de recursos financeiros, a falta de tempo devido às atividades docentes até à má compreensão por parte de colegas ou administradores que valorizam apenas a pesquisa com utilidade prática comprovada, ou que, não familiarizados com a pesquisa etnográfica, após apenas alguns meses, começam a "cobrar" impacientemente os resultados.

Enquanto em algumas Universidades, como, por exemplo, a Universidade Federal do Pará, os antropólogos ensinam apenas durante quatro meses e dispõem, portanto, de oito meses para pesquisas, exigem as circunstâncias em outras, como a Universidade Federal da Paraíba, que dispõe de apenas um antropólogo entre seus professores, a presença do mesmo durante 8 a 9 meses por ano. Apesar do interesse e o apoio financeiro desta Universidade para a pesquisa etnográfica, torna-se esta praticamente impossível ou deve ser realizada em vários períodos pequenos, o que não é uma situação ideal. A pesquisa se prolonga quase indefinidamente, e a publicação dos resultados é retardada, enquanto tudo passa a custar muito mais. Uma solução para muitas Universidades menores seria o exemplo da Universidade Federal do Pará. Que no Brasil muitos antropólogos não se dedicam à pesquisa indígena, não é apenas uma questão de querer, mas principalmente de poder.

4. Promover a prestação de assistência médico-sanitária aos índios.

Sobre as doenças a que o índio está exposto no seu contato com os brancos já falamos anteriormente. O problema de saúde, que no antigo SPI foi bastante negligenciado, entre outros motivos, por falta de recursos financeiros, parece ser um dos pontos melhorados pela FUNAI. O Posto Indígena Potiguara pode, novamente, servir como exemplo.

Até 1969 recebiam os Potiguara assistência médica do município de Baía da Traição, que, em casos de emergência, colocava à disposição transporte para hospitais, e, de vez em quando, fornecia remédios, quando a pequena reserva do Posto esgotava. O Posto médico, na aldeia São Francisco, não era mais utilizado já durante muitos anos e o enfermeiro, que residia na aldeia, não recebia mais salário, pois oficial -

mente não era mais considerado funcionário do Pôsto.

Em 1969 recebeu o Pôsto Indígena um caminhão que, se necessário, também pode ser utilizado para o transporte de docates. Uma garagem, no lugar onde reside o encarregado, foi transformado em pôsto médico, onde trabalham, algumas horas por semana, um dentista e um médico. De fato, a assistência ainda não é grande; muitos voltam para casa sem terem sido tratados, mas seja como fôr, a situação é melhor do que antes.

Em 1970 organizou a FUNAI um curso de três meses para enfermeiros e parceiras, de que participaram o já citado enfermeiro e a professora da aldeia São Francisco. O primeiro trabalha atualmente no Pôsto médico da aldeia, enquanto a segunda exerce o cargo de parceira no outro pôsto médico. Ambos recebem um salário que, na região, pode ser considerado como bom. Além disso fez a FUNAI convênios com vários hospitais da região, para os casos de doentes graves. Embora não seja possível acabar logo com tôdas as doenças, fez a FUNAI o primeiro passo para melhorar o estado de saúde dos índios, não apenas entre os Potiguaras, mas em muitos outros grupos.

Neste trabalho conta a FUNAI com a colaboração de organizações particulares e oficiais; pode contar com o apoio de muitos hospitais de cidades grandes, como, por exemplo, Belém, Manaus e Guanabara, como também da Escola Paulista de Medicina que, com médicos e remédios, assiste aos índios do Parque Nacional do Xingu. Devido às grandes distâncias, colabora ainda a Aeronáutica Brasileira para o transporte de doentes para os hospitais e de remédios e médicos para as áreas atingidas, o que, durante a existência da FUNAI, já tem acontecido cinco vezes (31).

5. Promover a educação de base apropriada ao índio, visando à sua progressiva integração na sociedade nacional.

Num artigo, escrito em 1948, criticava Herbert Baldus o ensino escolar em grupos indígenas, porque êste separaria culturalmente os filhos dos pais e colocaria em perigo a unidade familiar (32).

De fato, surgirá êste perigo em grupos que tiverem apenas pouco contato com os brancos e ainda conservam sua cultura tradicional, mas êste fato não deve ser motivo para condenar o ensino entre índios como tal, porque, além de eventuais prejuízos sociais, pode ter também muitas vantagens.

Como já vimos, criou-se a FUNAI não para separar os índios da sociedade brasileira, porém, ao contrário, para promover sua integração

nesta sociedade. Não precisa aqui ser explicado que, no Brasil, qualquer analfabeto, independente de sua procedência étnica, sempre mais se está tornando uma figura marginal, com sempre menos possibilidades para uma emancipação econômica e social. As campanhas de integração nacional estão cientes disto. Uma educação básica, adaptada à vida indígena, será portanto uma das primeiras exigências para facilitar e possibilitar sua integração econômica e social na sociedade nacional. Os índios que sabem falar, ler e talvez até escrever português, serão tratados como brancos, sem qualquer discriminação, se também culturalmente se comportam como o brasileiro comum. Muitos Potiguara, atualmente residindo em João Pessoa, são exemplos disto. O índio que sabe somar, subtrair e multiplicar, escapará mais facilmente de exploração pelo branco do que quando está totalmente entregue a este último. Oliveira afirma que os Terêna, por causa disto, desejam a tal ponto esta educação para seus filhos, que deixam seus roçados distantes e vão morar perto da escola (33).

Infelizmente constitui o ensino primário no Brasil ainda um problema nacional, tanto nas cidades como no interior. A falta de recursos humanos e financeiros, espaço físico insuficiente, uma população extremamente rarefeita no interior e demasiadamente aglomerada nas cidades e a ausência quase total de modernos meios educacionais são apenas algumas das múltiplas dificuldades com as quais luta o ensino no Brasil. As dificuldades da FUNAI neste campo, são, pois, as do Brasil em geral.

Os Potiguara dispõem de duas escolas, em parte mantidas pela FUNAI, em parte pelo município. A primeira era dirigida, até há pouco tempo, pela atual parteira. Apesar de ter frequentado o segundo ano ginasial, estão suas cartas cheias de erros, enquanto os homens, no curso noturno, corrigiam seus erros de matemática. Não é de admirar que muitos alunos, que já há anos frequentam esta "escola", ainda não sabem ler nem escrever. Na outra escola da Reserva a situação é melhor, porém o exemplo da aldeia São Francisco não é exceção no Brasil, tanto entre índios como entre não-índios.

6. Exercitar o poder de política nas áreas reservadas e nas matérias atinentes à proteção do índio.

O novo Estatuto do Índio, a ser publicado, deverá tratar, no seu segundo capítulo, sobre os direitos civis e políticos dos índios. Como este assunto ainda não é tratado no atual Estatuto, de 1968, limitar-nos-emos aqui a algumas observações sobre a Guarda Rural Indígena, recém fundada.

Em 1970 terminaram cêrca de noventa índios Karajá, Krahô, Xerente, Maxacali e Gavião um curso de instrução militar. Juntos formam a primeira turma da GRIN, incumbida do policiamento de suas respectivas reservas (34).

À primeira vista merece esta iniciativa da FUNAI apenas louvores, porém o futuro ainda deverá mostrar se as vantagens compensam as desvantagens.

Sôbre a invasão das terras indígenas e as consequências destas disto para o índio, já falamos anteriormente. Se a GRIN pudesse evitar tais invasões, seria êste fato talvez uma justificativa forte para sua existência. Também a manutenção da ordem dentro das reservas e o impedimento de conflitos intertribais seriam uma contribuição positiva.

Já vimos exemplos de como os grupos econômico-políticos no interior, muitas vêzes, se opõem frontalmente às decisões da FUNAI. Evidentemente êstes não considerarão um índio, mesmo armado e fardado, um obstáculo para sua expansão econômica, e ainda é uma pergunta como os soldados da GRIN, na prática, possam solucionar os problemas decorrentes disto. Provavelmente os brancos acusarão os índios de agressão, arbitrariedades ou outro crime qualquer ou recorrerão, por sua vez, à polícia branca da região. Teoricamente não é impossível que um soldado indígena e um branco se prendam mutuamente, ao mesmo tempo, em nome da Lei brasileira, que dá a ambos razão. A criação da GRIN melhorou o problema de autoridade no interior, mas, apesar disto, não o resolveu ainda definitivamente. Novos problemas surgirão em que índios e brancos disputarão o poder.

As desvantagens da GRIN serão principalmente internas. Em primeiro lugar, a escolha dos candidatos será feita pelos funcionários da FUNAI, baseada em relações de amizade ou em critérios que não precisam corresponder necessariamente aos do grupo. Sabe-se que os amigos dos funcionários são, muitas vêzes, justamente as pessoas que dentro do grupo ocupam uma posição marginal, como foi o caso, por exemplo, entre os Potiguara, em 1968/69. Os soldados da GRIN não podem ser dados à bebida, devem ser obedientes ao funcionário, pertencer a um determinado grupo de idade, falar e talvez escrever bem a língua portuguesa, enquanto o grupo escolhe seus líderes segundo critérios totalmente diferentes, ou até mesmo contrários. Os soldados, são, portanto, concorrentes potenciais da liderança tradicional, que pode ver diminuída sua autoridade, ou, por sua vez, anular a autoridade dos primeiros. Desorganização política e social poderá ser o resultado, eventualmente seguida pela divisão do grupo em dois partidos, um dos quais fiel a seus líderes tradicionais.

Nem sempre surgirá este problema. Os Potiguaras, por exemplo, já, há muito tempo, não conhecem mais a liderança tradicional. Cada uma das sete aldeias maiores da reserva vive isoladamente. Também dentro da aldeia São Francisco não se encontra ninguém que poderia **ser apontado** como um verdadeiro líder, o que dificulta enormemente a tomada de **qualquer** decisão coletiva. Apesar disto, também neste grupo encontraria a GRIN resistências. Justamente devido à ausência de qualquer tipo de liderança, considera cada um o outro seu igual e ninguém obedece às ordens alheias. Em condições normais, aliás, estas ordens nunca são dadas. Além disto é quase todo membro da comunidade, de uma ou outra maneira, **aparentado** com um grande número de outras pessoas e seria impossível que alguém prendesse seu padrinho ou primo por causa de embriaguez ou outro motivo mais sério. O padrão local, ao contrário, prescreve que, neste caso, a pessoa até tenha de ajudar e proteger seu parente.

Laços de amizade e parentesco podem causar no soldado da GRIN um conflito emocional, de que ele próprio será a maior vítima. A escolha diante da qual é colocado não é fácil: exercer sua autoridade como a FUNAI exige, o que o torna automaticamente uma pessoa marginal, ou comportar-se conforme os padrões locais, o que lhe poderá causar dificuldades com a FUNAI e, eventualmente, sua demissão.

O salário fixo dos soldados, que, em geral, será maior do que a renda dos outros membros da comunidade, poderá **ainda** ser responsável por fenômenos de desorganização econômica e social, como sejam o abandono das atividades econômicas tradicionais, a introdução da noção de riqueza para a obtenção de status social, o abandono dos métodos tradicionais de distribuição da caça, pesca e produtos agrícolas, um individualismo sempre crescente etc. Ainda não é oportuno, contudo, dar uma opinião definitiva sobre a GRIN. A prática mostrará, nos próximos anos, seus prós e contras.

7. Despertar, pelos instrumentos de divulgação, o interesse coletivo para a causa indigenista.

O brasileiro comum tem, em geral, um conhecimento muito limitado dos problemas dos seus conterrâneos indígenas. Este conhecimento é **haurido**, além disso, quase que exclusivamente de artigos populares e nem sempre bem informados de jornais e revistas. A maioria dos brasileiros nem sabe que realmente existe um problema indígena, nem, tampouco, será

capaz de opinar sobre os aspectos positivos e negativos da política indigenista da FUNAI, cuja atuação passa despercebida do grande público (35).

Após as acusações na imprensa estrangeira, a FUNAI parece ter percebido a importância da opinião pública, pois, em julho de 1970, criou o Departamento de Relações Públicas (36). Pode-se esperar que também neste ponto sejam introduzidos melhoramentos e que a população brasileira fique ^{sabendo} sempre mais a verdadeira situação em que vivem seus conterrâneos indígenas. Sob o antigo SPI isto só parece ter sido o caso durante sua direção por José de Gama Malcher, quando se publicava, anualmente, um relatório das atividades e dificuldades do SPI, incluindo, ainda, estudos antropológicos. Um exemplo digno de ser seguido pela FUNAI.

Neste contexto, ainda devemos dedicar algumas palavras a um tipo de publicidade que dificilmente pode contar com a aprovação de muitos antropólogos. Trata-se da exibição de índios nas grandes cidades, como espetáculos turísticos ou folclóricos. Este é o caso, principalmente na semana de 19 a 26 de abril, dedicada ao Índio. Em 1970 acampavam, naquela semana, vários grupos indígenas do Nordeste no jardim zoológico do Recife, onde, mediante pagamento, podiam ser admirados pelo público. Em Brasília constavam do programa as seguintes festividades: um jogo de futebol entre as equipes dos Carajá e Xavante, desfile da GRIN pelas ruas centrais da cidade, exibição de lutas e danças pelos índios do Xingu. Em João Pessoa foi exibida, no jardim do Museu do Estado, uma família Canela.

Tais exibições de índios foram condenadas por Herbert Baldus já em 1960, criticando ele seus organizadores com as seguintes palavras: "Não tomam em consideração que o silvícola não tem a nossa imunidade ou resistência contra determinadas doenças, morrendo delas facilmente nas cidades ou levando o vírus contagioso para contaminar os seus em casa. Ignoram o impacto emocional sobre um índio recém-pacificado atirado, repentinamente em meio ao turbilhão de forças ameaçadoras dum centro da nossa civilização. E, evidentemente, não podem compreender que arrancar de um conjunto cerimonial de determinada sociedade humana certos componentes para as apresentar por mero gáudio de outra sociedade incapaz de entender o seu verdadeiro significado, é sempre e de qualquer forma uma profanação, mesmo em se tratando das cerimônias de silvícolas" (37).

As consequências nefastas para o índio não serão, evidentemente, iguais para todos os grupos, e até talvez estejam ausentes em alguns, mas, apesar disto, estranha-se que a FUNAI promova este tipo de publicidade e não a proíba, como seria de esperar de uma organização

que tem como finalidade proteger o índio contra as más consequências do contato com os brancos, seja no interior, seja nas cidades.

Com razão, Baldus compara por isso os organizadores de tais festivais com "cirurgiões que nunca ouviram falar em anatomia e nunca tiveram bisturi na mão. Ignoram corpo e alma de seus "protegidos" por não possuírem os necessários conhecimentos de medicina e etnologia. Sem nunca terem feito a menor tentativa de vencer os próprios preconceitos etnocêntricos, fecham-se num complexo de superioridade que, no melhor dos casos, os faz considerar os índios como sendo "crianças". Assim, em vez de favorecer o desenvolvimento orgânico da cultura alheia com que se defrontam, contribuem para sua dissolução" (38).

Que estes conhecimentos faltam aos brasileiros comuns, é normal, porém pior é que a ignorância e a mentalidade etnocêntrica acima citadas, são encontradas em muitos missionários e funcionários da FUNAI (39). Somente despertar o interesse coletivo não é, pois, bastante. Será necessário, ainda, que a FUNAI e os centros de formação de missionários católicos ou protestantes reedudem e instruem seus membros. Enquanto em cada profissão se exige, e, primeiro lugar, conhecimentos profissionais especializados, opina-se que o bem estar do índio pode ser cuidado por pessoas sem nenhuma instrução básica em Antropologia Geral e Etnologia Brasileira. Em sua opinião, basta-lhes apenas uma maior ou menor dose de idealismo. Muitos dos pontos negativos da FUNAI e das Igrejas, citados neste trabalho, não se devem à falta de boa vontade, porém justamente a esta falta de conhecimentos profissionais.

A FUNAI e os antropólogos devem lembrar as palavras de Egon Schaden que : "enquanto o índio continua a identificar-se e a ser identificado como tal, a melhor ajuda que se lhe pode dar será, por certo, combater os preconceitos de que é vítima e que em grande parte ele próprio aprendeu a endossar" (40).

Para este combate, entretanto, será necessária uma alinagem entre os antropólogos e a FUNAI. A guerra fria que existe entre ambos, e que ainda piorou por causa da atuação de antropólogos estrangeiros do tipo Lars Persson, deverá terminar para possibilitar uma colaboração positiva. Que o índio pacifique a FUNAI e os antropólogos, para que ambos possam ajudá-lo a se tornar um índio deveras respeitado e integrado.

NOTAS

1. Ribeiro, 1962 : 7-8.
2. Ribeiro, 1962 : 9-12.
3. Ribeiro, 1959 : 19-22.
4. Ribeiro, 1959 : 22-23.
5. Ribeiro, 1962 : 13-17.
6. Ribeiro, 1962 : 24-25; 1962 : 17-25
7. Ribeiro, 1962 : 26.
8. Campos, 1969 : 28-29.
9. Ribeiro, 1962 : 29, 33, 37-38.
10. Campos, 1969 : 11.
11. Campos, 1969 : 32.
12. Ribeiro, 1962 : 35-37.
13. Campos, 1969 : 32.
14. Lambert, 1959, Cap. V e X
15. Lambert, 1959 : 247-248.
16. Ribeiro, 1962 : 33-34.
17. Ribeiro, 1962 : 108-112.
18. Ribeiro, 1962 : 101-102.
19. Moonen, 1969 : 7-8.
20. Oliveira, 1964 : 115-116.
21. Lei nº 5.371 de 05 de dezembro de 1967.
22. Jornal do Comércio, 10.10.1970, Cad. I, pág. 2.
23. Estatutos da Fundação Nacional do Índio, Decreto 62.196 de 31 de janeiro de 1968, Art. 2.
24. ibidem.
25. Campos, 1969 : 16.
26. Oliveira, 1966 : 51-52; 1968 : 51-53.
27. Arnaud, 1969 : 10 e segs.
28. Las Casas, 1964 : 10-14.
29. Campos, 1969 : 32.
30. Malcher, 1964.
31. Campos, 1969 : 23-25.
32. Baldus, 1948 : 163-165.
33. Oliveira, 1959a : 215.
34. O Cruzeiro, 03.03.1970, pág. 9-14.
35. Oliveira, 1966 : 44-46.
36. FUNAI, 1970 : 1.
37. Baldus, 1960 : 259.
38. Baldus, 1960 : 258.
39. Baldus, 1962 : 27; Schaden, 1967 : 9.
40. Schaden, 1967 : 14.

BIBLIOGRAFIA

- ARNAUD, Expedito
1969 - "Os índios da região do Uaçá (Oiapoque) e a Proteção Oficial Brasileira", Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia, nº 40, Belém.
- BALDUS, Herbert
1948 - "Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios", Revista do Museu Paulista, N.S. Vol. II, págs. 137-168, São Paulo.
1956/58 - "Cândido Mariano da Silva Rondon: 1865-1958", Revista do Museu Paulista, N.S. Vol. X, págs. 283-294, São Paulo.
1960 - "Antropologia aplicada e o indígena brasileiro", ANHEMBI, Ano X, nº 119, Vol. XL, págs. 257-266, São Paulo.
1962 - "Métodos e resultados da ação indigenista no Brasil", Revista de Antropologia, Vol. 10, nº 1 e 2, págs. 27-42, São Paulo.
- CAMPOS, José de Queiroz,
1969 - Discurso aos Nórdicos, Rio de Janeiro (ed. mim.)
- FUNAI
1970 - O índio na imprensa brasileira, Vol. II, Brasília
- LAMBERT, Jacques
1959 - Os dois Brasis, Rio de Janeiro
- LAS-CASAS, Roberto Décio
1964 - "Índios e brasileiros no vale do rio Tapajós", Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, N.S. Antropologia, nº 23, Belém.
- MALCHER, José M. de Gama
1964 - Índios: grau de integração na comunidade nacional grupo linguístico, localização, Rio de Janeiro.
- MOONEN, Francisco José
1969 - "Os Potiguara de Baía da Traição", Separata do Boletim do Departamento de Ciências Sociais, UFPb., nº 1, págs. 7-17, José Pessoa (ed. mim.)
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de
1959a - "Aspectos demográficos e ecológicos de uma comunidade Terena", Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia, págs. 209-216, Recife.
1964 - O índio e o mundo dos brancos, São Paulo
1966 - "O índio na consciência nacional", América Indígena, Vol. XXVI, nº 1, págs. 43-52, Mexico.
1968 - Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes, Rio de Janeiro
- RIBEIRO, Darcy
1959 - "Cândido Mariano da Silva Rondon", Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia, págs. 19-26, Recife
1962 - A política indigenista brasileira, Rio de Janeiro
- SCHADEN, Egon
1967 - "Aculturação e assimilação dos índios do Brasil", Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, nº 2, págs. 7-16, São Paulo.