

CEDI - P. I. B.  
DATA 31 12 67  
COD. K4D00007

Roberto Cardoso de Oliveira

PRÊMIO INTERNACIONAL PELA PROMOÇÃO  
DO ENTENDIMENTO HUMANO/1978

## I N D I C E

APRESENTAÇÃO .....	1
O PRÊMIO .....	4
O DISCURSO .....	6
A ENTREVISTA .....	15

## APRESENTAÇÃO

Roberto Cardoso de Oliveira iniciou a sua carreira de Antropólogo na Secção de Estudos do extinto Serviço de Proteção aos Índios, época em que iniciou as suas pesquisas junto aos Índios Terena, no sul do Mato Grosso, e Tukuna, no alto Solimões. Em 1958, demitiu-se desse Cargo, por discordar da orientação que o então Diretor do órgão protecionista vinha imprimindo no trato da questão indígena, o que também resultou no afastamento dos demais antropólogos do SPI. A convite de Luiz de Castro Faria, passou a integrar o "staff" da Divisão de Antropologia do Museu Nacional, onde além de continuar as suas pesquisas promoveu uma série de cursos de Antropologia Social, em nível de pós-graduação, o que possibilitou a formação de quase uma dúzia de novos antropólogos quase todos voltados para a problemática indigenista.

No Museu Nacional, foi responsável pela organização de dois projetos de pesquisas junto às sociedades indígenas: "Estudo Comparativo da Organização Social dos Grupos Tribais Brasileiros" e "Estudos de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil". Esses dois projetos foram responsáveis por numerosas pesquisas realizadas junto aos grupos tribais nos anos 60 e que resultaram em diversas publicações, tais como *O Índio e o Mundo dos Brancos*, de Roberto Cardoso de Oliveira, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1964; *Urbanização e Tribalismo*, do mesmo autor, Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1968; *Índios e Cartanheiros*, de Roque de Barros Laraia e Roberto Da Matta, Difusão Européia do Livro, São Paulo, 1967 (2a. edição: Editora Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1979); *Índios e Criadores*, de Júlio Cezar Melatti, Monografias do I.C.S., Rio de Janeiro, 1967; *A Integração do Índio na Sociedade Regional*, de Silvio Coelho dos Santos, Anais do Instituto de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1970; *Índios e Brancos no Sul do Brasil*, do mesmo autor, Edeme, Florianópolis, 1973; *Os Índios Makuxi do Roraima*, de Edson Soares Diniz, Coleção Teses, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília, 1972; e "Índios Camponeses (Os Potiguãra de Baía da Traição)", de Paulo Marcos de Amorim, *Revista do Museu Paulista*, 1970/1971, além de numerosos artigos.

Ainda no Museu Nacional, Roberto Cardoso de Oliveira foi responsável pelo estabelecimento do Convênio entre o Museu e a Universidade de Harvard, que resultou no projeto de pesquisa "Central-Brazil Research Project" sob a supervisão de David

Maybury-Lewis que resultou em diversas pesquisas entre índios do grupo lingüístico Gê. Assim é que foram estudados os Kayapô, Krikati, Krahô, Apinayê, Bororo, Xavante e Xerente, por antropólogos americanos e brasileiros.

Em 1968, Roberto Cardoso de Oliveira criou no Museu Nacional o Programa de Mestrado em Antropologia Social, responsável hoje por mais de 60 teses, muitas delas transformadas em livros e que marcam uma nova fase na antropologia brasileira: o objeto de pesquisa deixa de ser exclusivamente as sociedades tribais e atinge a diferentes segmentos da sociedade nacional. Com este passo de uma maior amplitude acadêmica, o Museu Nacional liberta-se de um posicionamento etnográfico muito estreito, incompatível com o desenvolvimento de nossa ciência. Um exemplo dessa nova orientação foi o projeto de pesquisa "Estudo Comparativo do Desenvolvimento Regional", co-dirigido por David Maybury-Lewis, que resultou em numerosos trabalhos de campo junto a camponeses do Nordeste e do Brasil Central. Em 1968, Cardoso de Oliveira foi nomeado para o Conselho Indigenista da recém-criada Fundação Nacional do Índio, ao lado de Noel Nutels e outros defensores da causa indígena, mas com as mudanças ocorridas no Ministério do Interior que resultou no esvaziamento do papel diretor do Conselho, o referido antropólogo demitiu-se juntamente com todos os demais membros.

Em 1971, foi convidado para "Visiting Schollar" junto ao "Department of Social Relations" da Universidade de Harvard, e em 1972, a meu convite, transferiu-se para a Universidade de Brasília, onde cooperou na criação do Programa de Mestrado em Antropologia Social.

Nos últimos 25 anos, Roberto Cardoso de Oliveira tem representado um papel importante na história da Antropologia Brasileira, quer pela sua contribuição teórica quer quando questionou o modelo de investigação, baseado no conceito de Aculturação, utilizado no Brasil e que consistia numa formulação nativa dos resultados de dois simpósios realizados nos Estados Unidos: um em 1936, com a participação de Redfield, Linton e Herskovitz, e outro em 1953, onde se destacaram Siegel, Vogt, Watson e Broom. Em contrapartida, Cardoso de Oliveira introduz a noção de fricção interétnica, na qual demonstra que as relações entre índios e brancos somente podem ser entendidas em função de sua unidade

de interesses, ainda que diametralmente opostos. Nos anos 70, a sua contribuição teórica mais importante é o desenvolvimento, entre nós, do conceito antropológico de identidade étnica. As suas contribuições teóricas e etnológicas podem ser compreendidas da leitura de seus livros e seus artigos e a "Entrevista" publicada neste volume deixa bem clara a sua posição quanto ao ofício que escolheu e que tanto vem dignificando.

Um ponto marcante de sua carreira é a sua capacidade de estimular novas carreiras, contribuindo assim para engrossar o pequeno exército daqueles que têm colocado acima de tudo os interesses dos grupos minoritários, principalmente os de nossos índios. Neste ponto, Roberto Cardoso de Oliveira tem sido bastante coerente nesse último quarto de século. Jamais tendo aceitado um cargo de governo, esteve sempre à vontade para defender os índios em todos os momentos que isto foi necessário. Tendo sido sempre um "schollar" somente pôde assim proceder com a força de sua pena e de seus argumentos.

Na qualidade de seu mais antigo ex-aluno e, portanto, na de um velho amigo, tenho a mais grata satisfação em apresentar este volume que relata a atribuição pela International Organization for the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, sediada em Londres, do International Award for Human Understanding/1978 a Roberto Cardoso de Oliveira. A solenidade de entrega realizou-se no dia 5 de julho de 1979 e, por tudo o que foi dito acima, não tenho dúvida em proclamar o acerto da escolha realizada pela EAFORD. Os índios brasileiros sempre tiveram em Roberto Cardoso de Oliveira um amigo leal. O mesmo podem dizer aqueles que, como eu, têm a satisfação de conviver com ele.

Brasília, julho de 1979

Roque de Barros Laraia  
Chefe do Departamento de  
Ciências Sociais

O PRÊMIO

## PRÊMIO INTERNACIONAL PELA PROMOÇÃO DO ENTENDIMENTO HUMANO

Dr. Edward W. Said, "Parr Professor" de Inglês e Literatura Comparada da Columbia University, e o Dr. Roberto Cardoso de Oliveira Professor Titular de Antropologia Social da Universidade de Brasília e Vice-Presidente do Conselho Internacional de Filosofia e Ciências Humanas (UNESCO), são os primeiros contemplados com o Prêmio Internacional para a Promoção do Entendimento Humano (*International Award for the Promotion of Human Understanding*) baseado em suas recentes obras de 1978.

Ao fazer a comunicação do prêmio, correspondente à quantia de US\$5,000 (cinco mil dólares) para cada um dos contemplados, o Dr. Anis Al-Qasen, Secretário Geral da Organização Internacional para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (*International Organization for the Elimination of All Forms of Racial Discrimination - EAFORD*), assinalou que a obra do Professor Said, intitulada "Orientalism" (Pantheon Books, New York, 1978), obteve alta recomendação por sua incisiva abordagem do problema do racismo na literatura que se refere ao Oriente. O Professor Cardoso de Oliveira destacou-se por sua notável contribuição ao estudo dos Índios do Brasil. Se bem que seu livro "A Sociologia do Brasil Indígena" (Tempo Brasileiro/ Editora Universidade de Brasília, Rio de Janeiro, 1978) foi especificamente citado para premiação, deve-se destacar que o Professor Cardoso de Oliveira tem uma longa série de significativas pesquisas sobre discriminação referentes aos Índios do Brasil.

Informou o Dr. Anis Al-Qasen que esses prêmios relativos a importantes livros em Inglês, Francês, Árabe, Espanhol/Português serão concedidos anualmente pela EAFORD de conformidade com seus propósitos que incluem a "confirmação de valores morais e humanos de igualdade, amizade e justiça sem discriminação em razão de raça, cor, descendência ou origem étnica ou nacional"

O DISCURSO



A notícia do prêmio que me foi conferido e que tenho a honra de receber nesta solenidade, foi-me dada às vésperas da Semana do Índio, em meados de abril, período em que se comemora entre nós o "Dia do Índio", a sua luta e a sua incrível resistência frente a todos os males criados pela Civilização. "Civilização" que paradoxalmente se assume diante das populações aborígenes através de sua face predatória, pois voltada basicamente para a apropriação dos territórios indígenas e, quando possível, da mão de obra indígena; quando não com a pura e simples eliminação de seus primitivos ocupantes. Tal quadro, ainda que permeado pela ação de instituições mediadoras — como as missões religiosas (católicas ou protestantes) ou o Estado —, exprime a essência do contato entre índios e brancos no Brasil de ontem e de hoje. A História e a Sociologia dessas relações interétnicas são por demais conhecidas para nos determos numa explanação mais ampla e sistemática. E o teor conflituoso dessas relações não constitui privilégio de nosso País, pois também é encontrada em outras latitudes, outros continentes, onde quer que sociedades etnicamente diversificadas atribuam a uma ou mais etnias majoritárias o monopólio do poder, que significa o domínio do Estado e, por suposto, a dominação de outras etnias menos favorecidas que passam a desfrutar um *status* de minorias.

A Organização Internacional pela Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Racial (E.A.F.O.R.D.) existe precisamente como uma resposta a esse fenômeno, encontrada em toda parte, tanto nos países centrais, como no 3º mundo, notadamente no Oriente Médio, na África, Ásia e América Latina. Naturalmente é apenas uma das respostas possíveis, mas nem por isso a menos eficaz. Se cabe às etnias oprimidas se organizarem em defesa de seus direitos civis, tanto quanto cabe aos setores mais inconformados, críticos e justos das majorias dominantes tomarem consciência da iniquidade moral que por sua ação ou omissão igualmente os compromete, não cabe menos a setores da comunidade internacional, imbuídos de valores de justiça social, criarem organizações que objetivem idêntica finalidade. No mundo moderno, marcado por conflitos étnicos os mais variados, particularmente em decorrência da re-emergência no Velho Mundo de na

---

\* Discurso de agradecimento proferido no dia 5/7/79, por ocasião da solenidade de entrega do Prêmio, ocorrida no Auditório da Reitoria da UnB.

ções que há muito se pensava haverem sido assimiladas a maiorias dominantes — como bem ilustram atualmente alguns países europeus —, ou no chamado Novo Mundo com a articulação política das minorias étnicas aborígenes, como tem lugar atualmente em países como os Estados Unidos da América, como bem atestam movimentos do tipo "Redpower", — o certo é que essas lutas que visam maior auto-determinação das etnias só poderão chegar a bom termo se esses três níveis de ação social e política forem articulados: as etnias dominadas, os setores que chamaremos igualitários das sociedades dominantes e a opinião pública internacional.

Portanto é com grande humildade que recebo esse "Prêmio Internacional pela Promoção do Entendimento Humano", confiante de estar representando essa parte da sociedade civil brasileira que alimenta ideais igualitários e que, pelo menos no campo das relações interétnicas, acredita que a via justa de se atingir esses ideais é a instalação definitiva no Brasil de um inequívoco *pluralismo cultural*. A saber, não apenas a aceitação pela sociedade de uma ideologia pluralista, mas a promoção pelo Estado da diversidade de modos de ser, isto é, de existir, de fazer e de pensar, como opções tão legítimas quanto aquelas consideradas expressivas do brasileiro moderno, letrado e predestinado ao desenvolvimento. Gostaria de me deter um pouco — e de modo muito breve — no significado desse pluralismo cultural como alvo de uma política indigenista que possa exprimir as aspirações menos do Estado, mais das populações aborígenes. Em outras palavras, que o Estado procure ser o intérprete também das aspirações das etnias indígenas. Há duas décadas atrás escrevíamos que seria utópico considerar as nações indígenas enquanto tais, isto é, com o mesmo respeito e tratamento simétrico que merecem nações soberanas; lamentávamos, então, a inviabilidade daquilo que nos parecia ao menos moralmente correto, ainda que reconhecendo a especificidade das nações indígenas submetidas ao Estado brasileiro. Mas hoje vemos que, sobre ser utópico tal *desideratum*, não significa que ele não possa ser tomado como um princípio de política indigenista cuja legitimidade o torna, pelo menos, passível de reflexão.

O pluralismo cultural traz, portanto, em seu bojo a necessidade de auto-determinação das nações indígenas — sem a qual a própria aceitação da diferenciação cultural não passará

de letra morta numa legislação indigenista que se queira justa. Aqui há duas questões que cremos oportuno esclarecer: a primeira diz respeito ao alcance dessa diferenciação cultural; a segunda sobre a relação entre auto-determinação e tutela. Com referência à primeira, não se trata de se admitir — i.e. a sociedade brasileira admitir — exclusivamente um único modo indígena de existir, como algo unívoco que marcasse homogeneamente o conjunto das nações indígenas e as distinguisse, como um todo, dos *mores* nacionais; trata-se, antes, de reconhecer a diferenciação cultural também no interior dessa categoria genérica chamada Índio. Isso é importante sublinhar, uma vez que tal reconhecimento exige a formulação de políticas indigenistas igualmente diferenciadas a níveis regionais e locais, onde os princípios gerais igualitários e pluralistas de uma política indigenista nacional estejam presentes em práticas assistenciais amoldadas às especificidades de tal ou qual grupo ou nação indígena em particular. Significa que sem contradizer os postulados democráticos dessa política indigenista, o Estado deve reconhecer os diferentes segmentos aborígenes sob sua proteção, em sua especificidade sócio-cultural.

Isso nos leva à segunda questão: a de como compatibilizar a auto-determinação com o estatuto da tutela. Na atual conjuntura, decorrente do recém-encerrado movimento cívico contra o projeto de "Emancipação", essa questão nos parece crucial. Haveria uma contradição de pregarmos a auto-determinação e repudiarmos o projeto de emancipação? Obviamente não é este o lugar para uma apreciação crítica desse projeto (que acreditamos, aliás, arquivado), nem mesmo de uma exposição sobre a Lei 6.001, de 19 de dezembro de 1973, mais conhecida como o Estatuto do Índio. Contudo, uma solenidade desta natureza, parece-nos ser o lugar apropriado para, ao menos, tocarmos a questão e firmarmos — mais uma vez — nossa posição. A rigor, não existe contradição. A condição de índios tutelados, conforme está garantida pelo Estatuto, constitui a única maneira, no momento atual, do Estado exercer a proteção e a assistência de que as populações aborígenes carecem, sem por em risco a posse coletiva e o usufruto permanente das terras que ocupam. Além do mais, a Lei 6.001, em seus diferentes artigos, põe sob seu abrigo — sobretudo no que tange à proteção de direitos — toda uma categoria étnica que a nível local — é preciso que se diga — sofre a mais violenta

discriminação de que se tem notícia no Brasil moderno. Contrariamente ao que ocorre nas áreas urbanas e nos centros metropolitanos, onde o índio tende a ser visto de forma favorável, muitas vezes através de lentes profundamente românticas, é nas áreas de fricção interétnica onde os índios habitam e convivem com alienígenas que vamos encontrar as mais odiosas manifestações de preconceito racial, de discriminação e, algumas vezes, de segregação. Esse é o Brasil Indígena que temos estudado nestes 25 anos de vida profissional... É nessas áreas de fricção, de conflitos étnicos, que observamos a voracidade do branco pelas terras indígenas tanto quanto pelo braço aborígine, pronto para ser reduzido a mão de obra barata e dócil. A denúncia desse estado de coisas não somos apenas nós que fazemos e nem ela está sendo feita somente agora: não só ela parte de antropólogos e sertanistas da própria Fundação Nacional do Índio (FUNAI), como está presente na literatura etnológica, fértil em ilustrações sobre o processo de dominação que tem sujeitado as etnias indígenas e as transformado em minorias dependentes e, muitas vezes, oprimidas. A descrição desse processo é, portanto, conhecida, não cabendo aqui evocar em seus detalhes. O ponto que nos parece importante acentuar é que com a intervenção mediadora do Estado, através da FUNAI, o domínio alienígena sobre eles, tanto quanto a exploração de suas terras e de seu trabalho, não logrou serem derogados. Mesmo tendo a Lei ao seu lado, o seu Estatuto — apesar de suas imperfeições —, a população indígena encontra obstáculos quase intransponíveis para vê-la amplamente aplicada; aplicá-la nos locais remotos do interior do País, afrontando interesses locais e regionais, não é empresa fácil — principalmente considerando-se os limitados recursos financeiros, e por conseguinte humanos, do órgão protetor. Mas o Estatuto do Índio está aí, é a lei ao alcance do Estado, e como tal deve ser cumprida — como um instrumento de luta contra a iniquidade. Todavia, há de se estar atento para que esta não ocorra, sorrrateiramente, ao abrigo da Lei. Isso nos leva a algumas considerações sobre a aplicação da tutela.

Como aplicar a tutela? Estou convencido de que sua aplicação não deve ser feita sem ser incluída na prática dessa tutela o conceito de *autonomia*. A saber, o reconhecimento por parte do Estado da necessidade de se ouvir contínua e sistematicamente as aspirações dos grupos indígenas submetidos a sua pro

teção. O estatuto da tutela deveria ser aplicado minimizando ao máximo a intervenção no interior da vida tribal, sobretudo sem impor os parâmetros e o estilo de vida nacional sob o eufemismo de "civilizá-los". Nesse sentido, a tutela significa assegurar essa autonomia ou auto-determinação, segundo a qual o relacionamento Estado/Comunidades Indígenas deve ser pautado pela negociação permanente entre a FUNAI e as chefias tribais. Sem a implantação do princípio de autonomia e, por conseguinte, de mecanismos de negociação, o Estado corre o risco de se tornar no Grande Patrão, que decide como bem o aprovar sobre assuntos econômicos, políticos e quaisquer outros que tenham lugar na vida indígena. A FUNAI deve estar consciente — por exemplo — dos perigos de instalar nos territórios indígenas empreendimentos econômicos, projetados tendo em mira o crescimento da tristemente famosa "Renda do Patrimônio Indígena", e que tendem a resultar em verdadeiros sistemas de patronagem — ferindo com isso frontalmente as mais caras tradições do indigenismo brasileiro que nos legou Candido Mariano da Silva Rondon. Em outras palavras, sem associar a autonomia e a tutela como dois princípios de política indigenista igualmente válidos e não-contraditórios, a FUNAI — e por meio dela o Estado — pouco se diferenciará dos empresários regionais, vizinhos às populações tribais, tradicionais e impenitentes apropriadores das terras, dos bens e, não raro, da vida dos índios deste País.

Finalmente, dizer-se que as comunidades indígenas não teriam condições de negociar com a FUNAI as decisões que dizem respeito aos seus interesses vitais, seria fechar os olhos para a situação atual das lideranças indígenas, como bem ilustram as recentes negociações entre os Xavante e a alta direção da FUNAI sobre a recuperação de antigos territórios; as reivindicações dos xinguanos sobre o seu direito de opinar sobre a escolha de administradores do Parque Indígena do Xingu; e a proliferação de Assembléias de Chefes Indígenas periodicamente promovidas sobre o patrocínio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e onde são debatidas as questões mais críticas concernentes à sua sobrevivência, dentre as quais despontam a defesa de suas terras e o direito de nelas viverem autonomamente e segundo suas tradições. Talvez o fenômeno mais significativo surgido nesses últimos cinco anos seja a capacidade demonstrada por alguns grupos indígenas de defenderem seus interesses junto ao Estado e

de se organizarem em conjuntos mais amplos, transcendendo os ho rizontes tribais, para construir uma identidade abrangente — a de *Índio* —, não o "Índio genérico" construído estereotipadamente pelo branco alienígena; mas de Índio brasileiro, como uma nova identidade engendrada por uma sorte de *pan-indianismo*, a emergir da articulação de lideranças indígenas onde quer que existam ou venham a surgir. A meu ver, a proliferação dessas as semblêias — que deveriam ser incentivadas pelo Estado e não apenas pelo CIMI — constitui um fenômeno dos novos tempos, extre mamente coerente com uma sociedade aberta, onde o controle do Estado e dessa mesma sociedade é feito preponderantemente pela liberdade de informação e de debate. E para um órgão assistencial como a FUNAI tais assembleias forneceriam o indispensável "feedback", o retorno de informações sobre a sua própria ação indigenista, e certamente da ação das Missões, dados sem os quais dificilmente se poderá praticar um saudável indigenismo.

Como conclusão do que foi dito até aqui, gostaria de extrair algumas teses — em número de sete — sobre o indigenismo brasileiro:

PRIMEIRA: o indigenismo oficial crê que pela emancipação jurídica do Índio estará libertando-o da dependência de uma tutela que seria de certo modo coibidora do desenvolvimento individual ou comunitário; entretanto, não percebe que está caindo na armadilha do formalismo, e que a tutela é um instrumento de defesa do Índio, perfeitamente adequado ao momento atual das relações entre Índios e brancos no Brasil.

SEGUNDA: a tutela, por seu lado, tem simbolizado na política indigenista um forte indicador de incompetência do Índio para resolver os seus problemas, transferindo-os para um Estado dirigido por Civilizados; esquece-se aqui o caráter meramente estratégico da tutela e deixa-se de constatar a competência do Índio, ao menos para exprimir suas aspirações e lutar por elas organizadamente, como se tem visto seja no âmbito tribal, seja no intertribal através das assembleias de chefes indígenas.

TERCEIRA: louvando-se ainda na incapacidade do Índio em tomar decisões "aceitáveis" pela sociedade nacional — razão pela qual seriam eles tutelados —, as unidades de base da FUNAI, os seus Postos Indígenas, não admitem submeter suas deliberações ao exame da comunidade indígena, preferindo agir arbitrariamente, quan

do não de forma truculenta; não percebem tais indigenistas que a incapacidade do índio é relativa: se de um lado ela oblitera os caminhos de um relacionamento direto e competitivo com fazendeiros, seringalistas e empresários os mais diversos, de outro lado há de se admitir que os índios estão em perfeitas condições para negociar suas posições com o órgão protetor, teoricamente capacitado para desobstruir os caminhos do entendimento interétnico.

QUARTA: tentando atuar na inter-face índio/regional, a FUNAI tem procurado eliminar a exploração da terra e do trabalho indígena; não vê que assim fazendo, assume com frequência o lugar e o papel do empresário e do patrão alienígena, simplesmente por colocar em primeiro lugar a "renda do patrimônio indígena", substituindo a lógica da subsistência — tradicional nas comunidades tribais — pela lógica da acumulação, inerente à sociedade capitalista envolvente.

QUINTA: assumindo que o índio somente poderá se "civilizar" pelo trabalho chamado produtivo, a FUNAI projeta sobre as comunidades indígenas ideais desenvolvimentistas correntes na sociedade nacional moderna, ao mesmo tempo que espera possam os índios — eles próprios — pagar parte de sua proteção e assistência através do *dízimo*, que lhes é descontado da exploração do patrimônio indígena; esquecem-se os responsáveis pelo indigenismo oficial que a ação indigenista, para ser independente e infensa à corrupção, não deve produzir renda, particularmente quando deve caber ao Estado — à sociedade nacional como um todo — arcar com o ônus financeiro da proteção e assistência, responsáveis que são — Estado e Sociedade — pela situação dramática em que se encontra a população aborígine do Brasil.

SEXTA: considerando a terra como geradora de valor, bem de capital que indubitavelmente é na ordem nacional, o Estado não consegue equacionar a questão indígena além desses limites; deixa assim de considerar a terra enquanto território indígena, lugar de origem e campo sagrado de enterramento dos mortos, símbolo privilegiado da identidade tribal.

SÉTIMA: ao tomar a si a tarefa de fazer as terras indígenas produzirem, por meio de projetos desenvolvimentistas, não compreende as dificuldades que encontra em mobilizar eficazmente o braço indígena; não percebe igualmente que o índio, em sua própria

visão, sente-se viver num território ocupado — ocupado por alie  
nígenas poderosos, que falam em nome do Pai Grande, do Governo,  
 cuja tarefa mais nobre seria dar-lhes autonomia para eles mes-  
 mos gerirem o seu destino, substituindo o arbítrio administrati  
vo pela introdução de práticas diplomáticas a vigorarem normal-  
 mente nas relações entre o Estado e as comunidades indígenas, a  
 ponto de nos induzir a ler a sigla FUNAI como Fundação das Na-  
 cionalidades Indígenas — seria a substituição de um "Colonia -  
 lismo interno" por uma diplomacia interna.

Ao agradecer a distinção que nos foi atribuída — a  
 mim e ao meu País — pela EAFORD, quero fazê-lo à pessoa de seu  
 Secretário-Geral, Dr. Anis Al-Qasen, aqui presente, solicitando  
 lhe seja portador de meus agradecimentos aos demais membros do  
 Conselho Executivo — e a seu Presidente — que me elegeram me-  
 recedor de um prêmio que de modo tão expressivo simboliza os  
 ideais de igualdade e fraternidade da grande maioria do povo bra-  
 sileiro. Sem dúvida alguma, esse Prêmio — recém instituído —  
 se constituirá, como desejam os seus idealizadores, num efetivo  
 incentivo à promoção do entendimento humano, parte importante  
 dessa luta mundial pela eliminação de todas as formas de discri  
minação racial.

Muito obrigado.



A ENTREVISTA

## ENTREVISTA\*

JBr - *No começo, você era filósofo. Como chegou à Antropologia?*

R - Minha formação foi muito pouca ortodoxa. Licenci<sup>e</sup>i-me em Filosofia, em 1953, na Universidade de São Paulo, recebendo a influência de um conjunto de professores franceses, como Gilles-Gaston Granger, Marcel Gueroult, Claude Lefort e Roger Bastide. Mas foi com Florestan Fernandes que me interessei pelas Ciências Sociais como área de reflexão epistemológica, já que, graças aos quatro anos de cursos consecutivos com Granger, havia me definido pelo estudo da História e da Lógica das Ciências. Lembro-me que no nosso pequeno grupo de estudantes dois outros colegas tinham estratégias semelhantes: José Arthur Giannotti havia decidido tomar a matemática como campo de reflexão filosófica e Rodolfo Azzi se decidira pela Psicologia, com o mesmo intuito. Piaget, aliás, havia dado exemplo para minha geração porque, filósofo de formação, havia entrado na Psicologia, penetrando numa ciência para construir "de dentro" uma epistemologia. Ele permaneceu 15 anos exclusivamente na Psicologia para desenvolver o que hoje conhecemos como Epistemologia Genética. Mas uma coisa são os sonhos de juventude e, outra, o que efetivamente acabamos por realizar. Giannotti, por exemplo, tornou-se um magnífico filósofo das Ciências Humanas. Eu, que pensava permanecer apenas um período razoavelmente curto na Antropologia Social, nela estou há mais de 20 anos. Mas nunca deixei de ler os filósofos e, no fundo, continuo um estudante de Filosofia. Em janeiro de 1954, a convite de Darcy Ribeiro, então o diretor do Museu do Índio, mudei para o Rio pensando ficar não mais de dois anos para então voltar à Filosofia. Aprendi, porém, que cada disciplina tem sua própria dinâmica e a Etnologia me converteu num pesquisador. Na época, Darcy Ribeiro e Eduardo Galvão, no Serviço de Proteção ao Índio, e Luiz de Castro Faria, no Museu Nacional, empreendiam o florescimento da Antropologia no Rio. Tínhamos instituições, liderança e muita imaginação, das quais um jovem licenciado em Filosofia não poderia escapar. Quatro anos no Museu do Índio e posterior transferência para o Museu Nacional, a convite de Castro Faria, e convite de Florestan

---

\*Entrevista concedida ao reporter Eclison Tito, do *Jornal de Brasília*, no dia 15/4/79, por ocasião do recebimento da notícia de haver sido escolhido pela EAFORD como merecedor do Prêmio.

Fernandes para realizar sob sua orientação meu doutoramento, tornaram-me o pouco típico antropólogo que sou.

JBr - *Pode-se falar da existência da questão indígena hoje no Brasil com a mesma pertinência com que se fala da questão agrária, por exemplo?*

R - Evidentemente. A própria celeuma levantada recentemente a propósito da emancipação demonstra a existência da questão indígena. E é muito curioso observarmos que o problema indígena, ganhando o grande público, vem repercutindo intensamente nas áreas acadêmicas com um renovado interesse da juventude pelos estudos de etnologia indígena. Sem nos limitarmos a este exemplo recente, em diversas ocasiões de nossa história o Índio ganhou grande notoriedade, seja durante a criação do antigo Serviço de Proteção ao Índio, em 1910, quando se estabeleceu uma polêmica sobre a dificuldade de pacificação dos Índios Kaingang, Rondon mostrando a viabilidade da mesma, contra a opinião de Von Irhing, que os considerava indomáveis. Nos anos 50, ressurgiu a questão indígena com um movimento de opinião pública visando a criação do Parque Indígena do Xingu. Por estes exemplos e outros, observa-se que a questão vem sendo episódica e atualmente estamos saindo de um desses episódios e não sabemos quando ressurgirá com a mesma intensidade.

JBr - *Em que medida a questão indígena se relaciona com a questão agrária?*

R - Ela se relaciona com a questão agrária pois talvez o problema central do Índio seja a posse e usufruto de suas terras. Nesse caso, poderia ser vista como um caso particular dentro da questão agrária. Como no caso dos Estados Unidos, o Brasil também já vem fazendo há muito tempo sua marcha para o oeste. Só que lá, os Índios foram dizimados pelo Estado, através do exército. O caso brasileiro é bem diferente.

JBr - *Mas o processo de extinção, fatalmente, será o mesmo...*

R - Há que se distinguir duas coisas. Primeiro a cultura do Índio tende a ser tão modificada a ponto de, ao termo de um longo processo, vir a ser substituída por outra totalmente diferente, chamada cultura moderna ou ocidental. Outro problema, é até onde a mudança da cultura resulta na desorganiza-

ção do grupo indígena e no seu conseqüente desaparecimento como homens de carne e osso. Nos Estados Unidos, por exemplo, o que ocorre é que as culturas indígenas efetivamente mudaram muito, graças ao processo intenso de aculturação, mas os grupos indígenas — pelo menos um certo número deles — lograram se reorganizar em novos termos e enfrentar o contato sistemático com segmentos da sociedade norte-americana. Movimentos como o Red Power serviram para que as lideranças indígenas modernas lutassem por seus direitos nos tribunais e conseguissem, entre outras coisas, ocupar postos importantes e de decisão no Indian's Affairs, órgão do governo ao qual cabe a coordenação e aplicação da política indigenista norte-americana.

JBr - *E no caso do Brasil, quais as perspectivas concretas?*

R - Vejo no Brasil a possível repetição, em dimensões naturalmente diferentes e específicas, do mesmo processo de organização das etnias indígenas, quase num esforço de edificarem, quem sabe, um Pan-Indianismo, como está ocorrendo nos Estados Unidos. Trata-se de uma recuperação da categoria Índio, criada pelo branco, para nela colocar todos aqueles que pudessem ser considerados aborígenes, sem diferenciá-los quanto às suas etnias específicas. No passado, o termo Índio não era bem aceito por grupos indígenas como os Terena, Tikuna e Kaingang. Hoje, o Índio recupera essa categoria residual para adquirir uma plataforma que possa reunir os diferentes grupos tribais sob uma única palavra de ordem: o direito do Índio.

JBr - *E também de uma recusa cotidiana da chamada "aculturação"...*

R - A aculturação exprime simplesmente um processo de dupla entrada. Uma perda de cultura de uma determinada sociedade que sofreria no contato com a sociedade nacional um processo de aculturação, ao mesmo tempo em que a sociedade nacional incorporaria elementos da cultura indígena, especialmente naqueles setores da sociedade brasileira que vivem em contato contínuo com os grupos tribais. Esse é um processo permanente que tem lugar sempre que o contato entre as sociedades indígena e nacional têm lugar de maneira sistemática. O problema maior não está em dizer se é bom ou mau a aculturação. O problema está em como impedir que esse processo traga em seu bojo a dominação da sociedade

de indígena pela sociedade nacional. Por isso é que o Estado deve interferir no contato entre índios e brancos, através de órgãos que sejam competentes, para regulamentar as relações inter-rêtnicas de forma a diminuir o máximo os efeitos deletérios da sociedade tecnologicamente mais poderosa sobre os grupos indí-genas.

JBr - *Há hoje uma tendência na antropologia brasileira, especialmente aquela que se faz no Museu Nacional, de se dedicar mais ao estudo da sociedade nacional do que ã pesquisa junto às populações indígenas. Por quê?*

R - Curioso como as coisas mudam! Há alguns anos atrás, os antropólogos eram distinguidos entre seus colegas das ciências humanas e sociais como "especialistas em índios" — e muitas vezes recriminados por isso. Hoje, parece que a tendência se inverte. A partir do momento em que eles fazem de sua prô-pria sociedade seu objeto de pesquisa, surgem as mais variadas interrogações. Evidentemente, nem índios nem brancos nem negros ou qualquer outra população é objeto prioritário da Antropolo-gia. A História, a Demografia, a Psicologia e outras disciplinas, apreendem a seu modo, e isso é que é importante, qualquer um destes "objetos". O "modo de pensar" da Antropologia, como diria Merleau-Ponty, é que é responsável pela construção de seu objeto. Meus colegas e alguns ex-alunos do Museu Nacional, nada mais fazem que realizar pesquisas antropológicas incidindo so-bre fenômenos sociais que lhes são prôximos, ã altura de seu ho-rizonte urbano, mas nem por isso inacessível ao modo antropoló-gico de conhecer. Ao mesmo tempo, verifica-se no Programa de Mes-trado do Museu Nacional um grande interesse em pesquisas rurais, particularmente com referência às formas camponesas de existên-cia. Isso se deve, em parte, ao projeto de pesquisa Estudo Com-parativo do Desenvolvimento Regional que iniciamos em 68 com a co-direção do professor David Maybury-Lewis, da Universidade de Harvard. Esse projeto visava, basicamente, o estudo das reper-cussões do chamado desenvolvimento rural e urbano em populações situadas nos interstícios dos sistemas sociais e institucionais, como os favelados urbanos ou os segmentos campesinos do Nordes-te e do Brasil Central. Tal projeto gerou outros, já de respon-sabilidade do atual corpo docente do Museu. Por outro lado, não se pode deixar de considerar que grande parte dos alunos do

Museu tinham seu interesse prioritário no campo da Sociologia. Procuravam o Museu porque, na época, não havia mestrado em Sociologia no Rio de Janeiro. De lá para cá, a Antropologia Social ganhou legitimidade, ou popularidade, como um instrumento hábil para o conhecimento da sociedade nacional. Não obstante, não se deixou de estudar os índios, mesmo naquela época.

JBr - *Seus primeiros trabalhos eram trabalhos de campo e rielts em pesquisa empírica. Por que este tipo de pesquisa vem sendo abandonado?*

R - Nos livros *O Processo de Assimilação dos Terêna*, de 1960, *Urbanização e Tribalismo. A Integração dos Terêna numa Sociedade de Classes*, de 68, e *O Índio no Mundo dos Brancos*, livro que mais gosto, publicado em 64, sobre os índios Tukuna, apresentei sistematicamente os resultados de minhas pesquisas de campo realizadas entre 1955 e 62. Já *A Sociologia do Brasil Indígena*, é uma coletânea de doze ensaios, escritos entre 60 e 75. O livro não tem pretensões teóricas, exceto o ensaio *Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica*, escrito em 67. Os demais são pequenos trabalhos circunstanciais, elaborados entre as atividades de investigação de campo e elaborações de material empírico obtido. Essa coletânea serviu como balanço do que eu pensava sobre as práticas indigenistas então vigentes, durante os últimos anos do Serviço de Proteção ao Índio, tanto quanto sobre as possibilidades de investigação criativa das relações entre índios e brancos no Brasil moderno. *Identidade, Etnia e Estrutura Social* é fruto de uma reflexão sobre representações que são engendradas no âmbito das relações entre majorias dominantes e minorias dominadas e aponta para alvos teóricos. Sem perder de vista essas relações sociais, a análise é conduzida ao nível das ideologias, focalizando a própria identidade étnica como uma ideologia. Eu não diria que tem havido um abandono da "pesquisa empírica". Sendo a Antropologia uma ciência empírica, mesmo a pesquisa de gabinete jamais deixou de se debruçar sobre dados, ainda quando colhidos por terceiros. Eu mesmo não deixei por completo a "pesquisa de campo". No ano de 75, voltei aos Tukuna para uma avaliação de suas condições de sobrevivência numa região dominada pelo sistema servil e pelo regime do "barracão" e observei a completa desagregação do antigo sistema de dominação e a emergência de formas novas, paralelamente ao

envolvimento desses índios num movimento messiânico-milenarista. Há alguns anos atrás, também havia estado em pesquisa de campo junto aos índios Tarascos, no estado de Michoacan, México, coordenando uma pesquisa sobre relações interétnicas. O que tem ocorrido não é um abandono da pesquisa de campo mas uma mudança na minha escala de participação cada vez mais de direção e coordenação, com um ou outro retorno aos Terêna e Tukuna, à guisa de checagem deles e de mim próprio. Afinal, não é a etnologia um modo de conhecimento através do qual conhecemos nós próprios nos outros, nossa própria sociedade no confronto com outras? Embora eu tenha um interesse crescente pelo trabalho chamado teórico, devido à minha formação acadêmica já referida, continuo na mais nada menos que um etnólogo uma vez que a Etnologia é meu campo de interesse permanente.

JBr - *O que é a "fricção interétnica"? É uma noção mais útil que a de "colonialismo interno"?*

R - Para se compreender a razão de havermos cunhado um termo tão rebarbativo como fricção interétnica, vale lembrar que nos anos 50 o modelo preferido dos etnólogos para estudarem as relações entre índios e brancos, chamava-se "aculturação". Tal modelo, de caráter funcionalista, preocupava-se com o equilíbrio dos sistemas culturais, equilíbrio este sempre suscetível de restauração. Estou simplificando o problema teórico para nos remetermos ao pólo oposto da visão funcionalista. A fricção interétnica, muda o foco de análise, deslocando-o do equilíbrio dos sistemas sócio-culturais para as contradições dos próprios sistemas e, particularmente, do sistema interétnico. A estrutura e a dinâmica desse sistema, que tem no conflito latente a manifestação entre as etnias a sua essência (pois trata-se de um conflito estrutural) passam a merecer um indispensável tratamento teórico. Não vejo no que essa noção deva ser substituída pela de "colonialismo interno", por exemplo. Ambas podem andar juntas quando a "fricção interétnica" tiver lugar num contexto de "colonialismo interno". O primeiro conceito é mais abstrato e remete para a estrutura; o segundo é mais concreto, histórico, pois remete para a ordem do acontecimento. Escrevi sobre a noção de colonialismo interno, na Antropologia, em 66, mostrando a importância da noção no estudo das relações entre índios e brancos no Brasil. Quanto ao "caráter político da dominação" chega-se a ela pela utilização de uma ou outra noção, ou melhor

ainda, por ambas.

JBr - *Quais lhe parecem ser hoje as tarefas urgentes da Antropologia no Brasil?*

R - A Associação Brasileira de Antropologia tem uma comissão, que se reuniu há 3 anos, em Salvador, incumbida precisamente de estabelecer essas tarefas. Os diversos relatórios da comissão estão por sair. Posso dizer apenas, e esta é minha opinião pessoal, que se entendermos por urgente o mesmo que entenderam os membros do Comitê Internacional de Pesquisa Urgente em Antropologia e Etnologia, sediado em Viena, segundo o qual urgente significaria o salvamento de línguas e culturas aborígenes, seria fácil estabelecer uma lista de culturas e línguas ameaçadas de extinção e promover seu estudo. Mas creio que a noção de urgente transcende essa concepção, indo além e envolvendo uma preocupação clara dos antropólogos sobre a própria sobrevivência dessas populações, com seus modos de ser e pensar, e não apenas como objetos de pesquisas.

JBr - *O que pode o antropólogo fazer em defesa das comunidades indígenas e das demais populações aborígenes?*

R - Muito e pouco. Pouco porque, não tendo poder de intervenção nas relações entre índios e brancos, como um mediador tecnicamente capacitado a advogar os interesses dos índios, sua ação fica extraordinariamente limitada, mesmo quando está no exercício de sua pesquisa de campo. Muito porque, mesmo com as limitações, sempre estará em condições de alertar as autoridades responsáveis, missionárias ou governantes, sobre as condições de vida dos grupos indígenas que se conhece, inclusive dando sugestões para o aperfeiçoamento de práticas indigenistas cotidianas com os interesses de suas comunidades. E ter sempre em mente que por mais difícil que seja solucionar o problema indígena com um todo, em escala nacional, há uma alta probabilidade de equacioná-lo — e muitas vezes resolvê-lo — a nível local. É aqui que o etnólogo, conhecedor de culturas indígenas específicas, entra com possibilidades de dar uma boa contribuição.