

Darcy Ribeiro  
Os índios  
e a civilização

A integração  
das populações indígenas  
no Brasil moderno



301.20981  
8484  
1996

MS: 949053

A Rondon,  
o humanista

Copyright © 1970, 1977, 1996 by Darcy Ribeiro

Capa:

*Helio de Almeida*

Preparação:

*Maria Amélia Dutra*

Índice remissivo:

*Ortilda Teruya*

Revisão:

*Denise Gutierrez*

*Rosemary Cataldi Machado*

*Isabel Cury*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
(Classe Brasileira de Livros, sr. Brasil)

Ribeiro, Darcy, 1922-

Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno / Darcy Ribeiro. — São Paulo: Companhia das Letras, 1996.  
545 p. — (Série 7164-563-9)

1. Antropologia 2. Civilização 3. Etnologia 4. Índios da América do Sul — Brasil — História. I. Título.

96-1889 CIP-980 41

Índices para catálogo sistemático:

- 1. Brasil: Índios e civilização 980.41
- 2. Índios e civilização: Brasil 980.41

1996

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA STHWACZ LTDA.  
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 72  
04532-002 — São Paulo — SP  
Telefone: (011) 866-0801  
Fax: (011) 866-0814

DEDALUS - Acervo - FELCH-FIL



21000046706

Fizeste-nos descer para junto de ti, só para nos matar com tantas doenças. Antigamente nos matavam a bala, mas nós também matávamos. Agora, tu nos matas com *kozurro* (gripe), sarampo, malária, coqueluche e outras doenças. Os *zug* (brancos) são culpados da desgraça em que caímos.

Em diversas ocasiões, esses desaforos não foram simples lamentos, mas ameaças de acabar com o pessoal do SPI e voltar às matas para guerrear os brancos, o que já era impossível, quando mais não fosse porque só junto aos civilizados encontraríamos médicos para as pestes que os matavam.

Sobre a eficiência da medicina dos brancos, em relação aos recursos de que antes dispunham, algumas tribos desenvolveram toda uma teoria. Encarando as doenças como seres sobrenaturais, que podiam ser evocados ou exorcizados, diziam que só os remédios dos brancos podiam curar a gripe, o sarampo e outras moléstias, porque elas eram provocadas pelos próprios brancos. Como argumento indiscutível mostravam que essas moléstias só faziam vítimas entre eles.

Não fosse o risco de transformar este livro num catálogo de casos, poderíamos multiplicar os exemplos não só da ocorrência das várias moléstias citadas em outras tribos como da amargante de vários índios para com aqueles que os chamaram à paz, após o ataque das epidemias, quando se tornaram conscientes do preço que pagam pelas ferramentas supercortantes, pelos panos com que começam a cobrir uma velha nudez da qual ainda não aprenderam a envergonhar-se e pelo sal que faz mais apetecida uma comida cada vez mais escassa.

## 10 AS COERÇÕES SÓCIO-ECONÔMICAS

Examinamos até aqui o processo de sucessão ecológica e interação biótica a que são submetidos os grupos indígenas alcançados pelas fronteiras de expansão da sociedade brasileira, antes mesmo que se estabeleçam contatos diretos e contínuos entre índios e civilizados. Simultaneamente a esse processo opera um outro no nível sociocultural, determinando uma intensificação da interação e dando lugar a profundas mudanças que acabam por afetar toda a vida tribal.

Vimos como as tribos indígenas são subjugadas e desorganizadas através da imposição do convívio pacífico, da restrição do território tribal, da subjugação étnica, e dos efeitos dissociativos da depopulação e do debilitamento físico consequente de moléstias. Cumprir examinar, neste capítulo e no seguinte, o processo através do qual os índios, em muitos casos tornados inermes por aquelas compulsões, são integrados nos estilos de vida e na estrutura econômica da sociedade nacional, como consumidores, como produtores ou como reserva de mão-de-obra. Aqui veremos como elementos culturais estranhos, tais como os instrumentos de metal e outros, uma vez introduzidos no equipamento tribal de ação sobre a natureza, atuam de duas formas sobre a cultura: criando necessidades cuja satisfação imporá relações de subordinação

com agentes da civilização e provocando mudanças culturais mais ou menos profundas.

#### O EQUIPAMENTO CIVILIZADOR

O índio vê o civilizado que avança sobre sua aldeia como representante de uma tribo poderosa e cruel, mas também como o detentor de um equipamento que lhe impõe o maior respeito e é motivo da mais viva cobiça. São as armas de fogo, os instrumentos supercortantes, os panos, os adornos e uma série de outros bens que vão sendo revelados aos índios à medida que se estreitam os contatos. Em todas as pacificações esse equipamento desempenhou papel capital. Foi "cevando" os índios, acostumando-os a um suprimento fácil e regular desses bens, que o Serviço de Proteção aos Índios realizou suas espetaculares pacificações. Em muitos casos os índios já conheciam alguns desses elementos, obtidos indiretamente, o que facilitou a aproximação graças ao prestígio que os detentores de tais maravilhas adquiriam aos seus olhos, malgrado toda a experiência tribal que ensinava a encarar gente tão bem aquinhoadá como feroz e traíçoera.

Eduardo de Lima e Silva Hoerhen ouviu dos Xokleng uma narração meio mística, meio histórica referente ao primeiro encontro da tribo com representantes da civilização, a qual ressaltava a importância do instrumental de ferro. Aquelles índios viviam nas matas ricas de pinhais do estado de Santa Catarina, tirando sua subsistência da caça e da coleta exclusivamente. Essa economia primária exigia a cobertura de áreas enormes, que as várias horas de cerca de quarenta indivíduos percorriam continuamente, acampando num lugar enquanto houvesse frutos a colher e até que decidissem ir adiante, em perseguição a um bando de porcos selvagens ou em busca de outra caça. Periodicamente desciam ao longo dos rios que demandavam a costa, provavelmente para colher ostras e mariscos.

Numa dessas andanças um bando deparou, com enorme espanto, uma estrada diferente de todas as que tinha visto até então: uma simples picada; porém tinha de extraordinário a forma como os arbustos haviam sido cortados. Em vez do simples torcimento — que era o único modo que eles conheciam de afastar os ramos — que vedavam a passagem — ali os ramos estavam decepados de uma maneira nova. Juntaram-se para comentar o fato, fizeram conjecturas e prosseguiram, com cuidado, à procura dos responsáveis por aquela obra. Adiante, na mesma picada, encontraram algo mais extraordinário: uma árvore de porte regular tombada pelo mesmo processo. Examinaram detidamente o corte, conjecturaram novamente com maior fantasia e foram para a frente, com cuidados redobrados. A picada ia ter na praia, mas antes de alcançá-la viram um rastro ainda mais estranho que os cortes — que animal o teria deixado? Na praia admiraram vários deles impressos recentemente na areia. Aumentaram a cautela e puseram-se a pesquisar; as pegadas tanto se dirigiam para o oceano, parecendo ir mar adentro, como se espalhavam pela costa. Só podiam explorar estas últimas, mas, temendo fazê-lo a descoberto, procuraram a orla da mata e prosseguiram, vagarosamente, atentos, prontos para o encontro. De vez em quando um deles se destacava mais para ver se as pegadas continuavam pela praia afora. Ao entardecer, foram chegando a um lugar muito marcado de rastros e logo depois divisaram uma casa de pano, vindo de muito longe estranhos bípedes andando em torno dela. Discutiram longamente quando deveriam atacar e, decidindo pela madrugada como a hora mais propícia, puseram-se a esperar.

Mas a noite era longa demais para conter a curiosidade em torno daqueles seres e seus instrumentos supercortantes. Avançaram antes do amanhecer, e era ainda noite quando rodaram a barreira e mataram todos os seus ocupantes. Em seguida puseram-se à procura dos instrumentos supercortantes, tateando toda a barraca; logo um deles encontrou um machado que, experimentado ali

mesmo, mostrou suas qualidades; outros encontraram facões e facas. Aguardavam com igual ansiedade o amanhecer para examinar os cadáveres e melhor vasculhar o abrigo. Por fim, às primeiras luzes da manhã puderam ver a gente barbada e cabeluda que haviam matado. Despiram os cadáveres para examinar com todo o cuidado cada palmo dos corpos e, não satisfeitos com isto, os colocaram de pé, sustentando-os com varas para olhar de mais longe o aspecto que tinha gente tão estranha. Examinaram deitadamente o toldo, os panos em que estavam envolvidos os corpos e as bolsas que escondiam os pés tão delicados, responsáveis por aqueles rastros estranhos. Exploraram todo o acampamento e acharam panelas feitas do mesmo material que os machados e facas. Essas, não lhes parecendo ter utilidade, meteram medo e foram quebradas. Levaram somente os machados, os facões, as facas pequenas e outras facas longas, finas, provavelmente espadas não cortantes que quebraram em pedaços para afeiçoá-las aos seus misteres. Depois, esfacelaram o crânio dos mortos para que não tomassem a viver, puseram fogo em tudo e se dirigiram ao mato mais próximo para pôr à prova a nova riqueza conquistada. Experimentaram demoradamente os instrumentos em toda sorte de madeiras, cada vez mais encantados com sua eficiência. Pareciam dotados de uma força extraordinária e nunca se cansavam de usá-los. Todo aquele dia os índios passaram cortando, cortando sem cessar.

Dali voltaram a toda a pressa para onde estava o grosso da tribo, levando a grande notícia e as provas de sua façanha. Em breve, todos os bandos desciam ao longo dos rios que demandavam o mar, para conhecer o local do encontro e, talvez, conquistar também algumas daquelas maravilhas. A essa altura já não estavam vivos e ileso todos os conquistadores de tão extraor-dinários troféus. Guerreiros mais fortes sentiram-se com mais direito a eles e fizeram valer suas convicções. Durante muito tempo mantiveram-se na costa, explorando toda a extensão que podiam alcançar, à procura de novos encontros. Outros brancos

vieram, novas lutas se travaram e mais instrumentos supercor-tantes foram conquistados.

Por essa época, começou a acirrar-se o ódio entre os diferentes bandos e os conflitos tornaram-se mais frequentes e mais sangrentos. A cada ataque correspondia uma vindita, aprofundando ainda mais os ressentimentos. Agora, para a guerra aos estranhos ou aos irmãos de tribo, além do estímulo de alcançar o galardão de herói e de aprisionar as mulheres dos vencidos, surgira um novo: tomar-lhes as ferramentas supercortantes conquistadas ao estranho povo de pele branca coberta de pêlos. As peças de metal, obtidas por apropriação direta e sem a mediação de contatos propriamente culturais, levaram a formas próprias de adoção e afeiçoamento dos instrumentos de corte. Assim é que os índios Xokleng, antes da pacificação, já estavam armados de garantas, que eram pesados tacapes dotados de enormes lâminas de aço numa das extremidades, e usavam flechas com ponta de metal. Supriam-se desses materiais atacando civilizados, principalmente os colonos alemães aos quais tinham sido entregues as terras daqueles índios.

Em muitos casos, a conquista de utensílios de metal alcançava um valor de troféu de guerra que chegava quase a superar a sua utilidade. Isto se deu com os índios Parintintin do rio Madeira, que se supriam de ferramentas atacando os seringueiros. De tal modo valorizavam essa espécie de troféus que, embora as turmas de pacificação do SPI se esforçassem por ofertar-lhes ferramentas a mancheias, faziam todo o possível para dar um aspecto de combate aos encontros, a fim de que esses bens tão cobiçados tivessem o caráter de presas de guerra e não de meros e prosaicos brindes.

Em seus relatórios, Curt Nimuendaju narra os ingentes esforços despendidos para dissuadir os Parintintin de seu empenho em dar um aspecto de pilhagem ao simples recolhimento de brin-des. Durante os primeiros meses de trabalho, os jiraus peçados de ferramentas e outros bens, dispostos nos pontos de passagem da-

queles índios, eram acintosamente assaltados em meio a correrias barulhentas. Embora não tivessem dúvidas sobre seu caráter de dádivas espontaneamente ofertadas, os Parintintin preferiam um fação ou um colar de miçangas "conquistado" em combate ao inimigo que as mesmas peças caritativamente doadas.

Para esses grupos indígenas hostis ou arredios as ferramentas tinham um duplo valor: sua inigualável utilidade e troféus dos mais apreciados. Cada objeto de metal que conseguiam era usado até um ponto que parecia impossível a um civilizado. O bem mais precioso de um pequeno bando paím em guerra com o grosso da tribo parintintin e com os civilizados, quando foi pacificado pelo SPI, em 1929, era uma estreita lâmina de aço de 1,5 polegada de comprimento, engastada em cera, que o dono trazia pendurada ao pescoço. Sem ter jamais alcançado a metalurgia, esses índios vieram a conhecer os metais e se tornaram tão carentes deles que estavam dispostos a qualquer sacrifício para obtê-los.

Encontramos nas aldeias urubu algumas lâminas de flechas que haviam sido fabricadas a partir de grossas chapas de aço e até de velhos machados. Isto significa que foram necessários meses de árduo trabalho para dar a forma desejada, pois os Urubu o faziam simplesmente martelando as peças de metal uma sobre a outra e polindo-as com pedras. Deste modo conseguiram transformar um machado, uma foice ou uma enxada numa lâmina longa e cortante, com a forma aproximada de suas antigas flechas de taquara.

Outros implementos industriais eram disputados pelos índios por seu mero valor simbólico, independente de qualquer vantagem que lhes pudesse trazer. Mais de um viajante encontrou, em aldeias remotas, balas de carabina 44 enroladas em enormes novelos de fibras e que lhes foram exibidas com a maior reverência, como quem mostra o que há de mais precioso e mais raro. E esses índios não tinham armas com que deflagrar as balas tão cuidadosamente conservadas.

Os índios Xikrin, pacificados pelo SPI em 1953, fornecem outro exemplo dessa tendência. Assim que se apresentaram no posto de atração, manifestaram um desejo veemente de obter tesouras, preferindo-as a facões, machados, facas e tudo o mais que lhes era oferecido. Pediam e exigiam tão insistentemente que foi necessário mandar por avião uma carga de dúzias de tesouras de todas as formas e tamanhos para satisfazê-los. Hoje devem ser o grupo humano percentualmente mais rico desses implementos. Como explicar tão decisiva preferência? Conjeturamos que durante anos só possuíram uma ou tão poucas tesouras que sua posse deve ter emprestado ao dono um prestígio muito maior que a sua utilidade para cortar cabelos, único uso que lhes dão. O que desejavam, nesse caso, não era simplesmente a tesoura-instrumento, mas o prestígio de que fora investida e que a pacificação desmoralizaria com uma verdadeira inflação de tesouras. Esses índios tinham algumas armas de fogo, facões e outras ferramentas e contavam com um meio mais ou menos satisfatório de obtê-las, que era a guerra aos seringueiros e castanheiros, mas o que lhes movia o coração eram as tesouras, peças raras na carga dos sertanejos com que se defrontavam.

Um bando da mesma tribo, os Kubenkranken, obteve em 1935 a primeira carabina, deixada por um missionário em troca de uma criança destinada à catequese. O menino fugiu do primeiro pouso, mas a arma multiplicou-se. Hoje têm dezenas delas e sabem utilizá-las à perfeição. Para esses índios, envolvidos por um cerco invasor que dia a dia se fechava e avançava à força das mesmas carabinas, obtê-las a qualquer custo era uma questão vital. Sua fonte de suprimento tanto das armas como das munições foi, até recentemente, a guerra contra os seringueiros, que assumiu, desta forma, o caráter de um empreendimento econômico, pois não tinham outro modo de obter aqueles artigos tomados essenciais. Os índios da região do rio Xingu exemplificam uma

situação particular em que tribos de cultura homogênea recebem instrumentos de metal e os integram ao seu patrimônio com pequenos reajustamentos. Segundo o testemunho de Eduardo Galvão e Mário Simões,

a introdução de ferramentas de ferro trouxe aos xinguanos um aumento de produtividade, reforçando uma economia de subsistência que, pelas observações de Steinen, já era bem equilibrada naquela época. Por outro lado, determinou o desaparecimento no comércio intertribal do monopólio mantido pelos Trumai e Suyá da fabricação de machados de pedra, obrigando aqueles a lançar mão de outro produto de troca, como o "sai", também fabricado pelos Waurá. Idêntica alteração ocorreu com a cerâmica utilitária das tribos Aruak (Waurá e Mehinaka), pois, com exceção das grandes panelas para manipulação da mandioca, as demais têm sido substituídas por recipientes de folha-de-flandres e alumínio. Essa importação de implementos de ferro e alumínio alterou o comércio intertribal dos artigos de pedra e barro, o qual proporcionava aos Trumai, Waurá e Mehinaka um certo acúmulo de riquezas e prestígio.

Ao mesmo tempo nota-se um enfraquecimento no artesanato indígena no que se refere às peças de adorno, não obstante a solicitação crescente promovida pelas visitas de forasteiros. Assim, colares de conchas, capacetes de penas, braçadeiras, bancos de madeira zoomórficos, panelas e vasos zoomórficos, que antes constituíam importantes elementos no comércio intertribal, hoje deixaram de ser especialidade de alguns grupos tribais, para passar a ser artesanato individual de determinados representantes dessas tribos. Tais artefatos não mais funcionam como produtos de troca ou escambo entre as aldeias, e sim entre esses indivíduos e elementos de fora. Isso provocou ainda uma reformulação nos valores tradicionais desses elementos de troca, porquanto se trocavam no comércio intertribal arcos, panelas e outros objetos, à base do elemento de maior valia naquela época, que eram os colares de conchas fabricados pelas tribos karib, hoje superados inteiramente pelas miçangas de origem européia ou por armas de fogo. Consequentemente, redundou no fato de todo o artesanato ficar fora do poder aquisitivo do índio, passando a ser do índio para o visitante de fora. (Galvão & Simões, 1966: 47)

A aquisição de ferramentas representa para os índios uma vantagem objetiva imediata, simplificando e tornando menos cansativa uma série de tarefas que antes deviam executar com instrumentos de pedra, ossos, dentes, conchas etc. O trabalho de derrubar, cortar, serrar, alisar, que se apresenta desde a confecção dos artefatos mais simples até a construção da casa e a derrubada da mata para o roçado, torna-se incomparavelmente mais fácil.

Os poucos reajustamentos que a adoção desse instrumental exige são feitos sem dificuldades. Algumas técnicas desaparecem, tais como a de confeccionar os antigos instrumentos de pedra. Artesãos especializados nesses misteres perderão alguma parcela do prestígio que o virtuosismo lhes assegurava aos olhos de sua gente. Mais graves conseqüências advêm, entretanto, da alteração do ciclo anual de atividades, provocada por esse instrumental mais eficiente. Com ele, a derrubada da mata, por exemplo, que devia ocupar meses de árduo trabalho, se realizada com machados de pedra, passa a ser feita em alguns dias apenas, fazendo anteceder largamente o tempo da colheita. No caso de tribos cujas atividades agrícolas estejam intimamente relacionadas com um ciclo cerimonial fixado no tempo através de fenômenos cosmológicos (como o aparecimento das Pleíades), essa mudança pode exigir readaptações mais profundas, que atingirão eventualmente os valores religiosos. Tais casos, se ocorrerem, devem ter sido extremamente raros.

Herbert Baldus, analisando os efeitos da introdução dos implementos de ferro, assinala seu papel na alteração da divisão do trabalho entre os sexos:

Com os instrumentos de ferro, o homem consegue hoje em poucas horas o mesmo para que, antigamente, necessitava dias e semanas; enquanto que os trabalhos da mulher não são de maneira alguma influenciados por eles. E desde que não existe mais necessidade de o homem estar sempre pronto para a luta contra vizinhos inimigos, ainda mais a divisão de trabalho entre os sexos tornou-se absurda. Em

tais situações culturais perturbadas, os homens aparecem muitas vezes como indolentes e as mulheres como a única parte trabalhadora ou a parte que tem o trabalho mais pesado. (*Baldas, 1937: 102*)

Apesar desses efeitos dissociativos ocasionais, as disponibilidades de tempo criadas pelo uso de ferramentas mais eficientes não chegam a constituir problema, porque elas se anulam prontamente nas novas tarefas que se apresentam ao grupo, a começar por aquelas necessárias à obtenção do próprio instrumental.

Contudo, cada elemento cultural adotado encerra exigências específicas de reajustamento e se elas não são muito traumatizadoras no caso das ferramentas, por exemplo, porque suas vantagens objetivas em relação ao equipamento anterior compensaram os desajustamentos, o mesmo não ocorre com outros elementos menos úteis, ou mais impregnados de valores, ou mais difíceis de conciliar no contexto da cultura tribal. E nenhum grupo indígena se contentou com os instrumentos de metal; todos foram adiante, adotando vasilhames, panos, condimentos, excitantes, adormos e uma série de outros bens da indústria civilizada, além de novas formas compulsórias de organização social para a produção de bens e novas idéias sobre o mundo e sobre si próprios.

Vejamos o caso das vestimentas. Para um grupo que vive no trópico elas não representam conquistas importantes, como proteção ao corpo. Quem visitar um grupo recém-pacificado pode constatar que as roupas são para eles meros símbolos de prestígio. É o envoltório do povo todo-poderoso que eles adotam como ornamento e como extravagância. A princípio aceitam e até pedem panos como qualquer outro adorno e os usam de acordo com a moda tribal. Assim, podem-se ver velhos líderes indígenas que se despojam da dignidade de sua nudez para amolecer em camisas-de-meia, sem calças; mulheres que se envolvem em camisolões

mas de momento a momento as arregaçam até a cabeça, para amamentar os filhos, ou simplesmente para se coçar.

Só aos poucos as idéias de pudor associadas à vestimenta vão abrindo caminho. Alguns grupos só depois de décadas de convívio aprenderam a se envergonhar, diante dos brancos, de uma nudez que sempre lhes pareceu natural. Mas, via de regra, ainda então faltam certos elementos do complexo vestimenta, como as técnicas de limpeza e conservação. Acostumado a banhar-se amudadamente, o índio parece imaginar que, uma vez vestido, pode dispensar as abluções, ou, o que é mais freqüente, usar as roupas até que literalmente se esfarrapem, uma vez que não sabem como lavá-las. Um meu amigo urubu tinha grande desejo de ganhar uma calça listrada que eu usava na sua aldeia; dei-lhe a calça, que dias depois estava irreconhecível, porque ele fizera pregar sobre a fazenda imitações de remendos feitos com retalhos de cores vivas. Para ele, uma calça remendada como a dos carregadores que viajavam comigo oferecia maiores atrativos. Durante os meses seguintes tive ocasião de vê-lo com a calça cada vez mais suja, contrastando com seu busto vigoroso, primorosamente pintado de vermelho e preto segundo os cânones tribais. E sob a calça jamais deixou de usar o arranjo de decoro dos homens da tribo — um amarrinho na ponta do prepúcio, que mantém parte da glândula escondida dentro do saco escrotal. Em verdade, por este amarrinho e não pelas calças é que se sentia vestido.

A nova geração urubu-kaapor está aprendendo a usar calças de forma mais adequada, porque estas peças assumiram para os jovens o sentido que têm para os civilizados. Muitos deles nem chegaram a adotar os arranjos tribais de decoro, negando-se a deixar que um tuxaua lhes amarrasse o prepúcio na cerimônia a que antigamente se submetia cada jovem e era a experiência mais marcante da passagem da adolescência à vida adulta. Hoje, o jovem kaapor, ao sentir que lhe irrompem os pêlos e diante dos comentários chistosos dos adultos que falam em preparar-lhe o ar-

ranjo de decoro, adquirir um par de calças e esconde sob elas "sua vergonha", escapando assim aos ditos jocosos com que os adultos importunam os jovens nessa quadra de transição.

A adoção de vestimentas leva os índios ao abandono das pinturas de corpo que, em muitos casos, estão associadas a certos valores assim invalidados. Este é o caso dos Bororo e das tribos jê, cujas pinturas de corpo, altamente elaboradas, simbolizam a filiação clânica. Os Kaapor acreditam que suas pinturas lhes foram ensinadas pelo herói cultural Maíra, e seu abandono vale como um enfraquecimento desse núcleo de intensificação da solidariedade tribal graças à idéia de uma origem divina e de uma ancestralidade comum. Na maioria dos casos, porém, se os índios não são compelidos pelos agentes da civilização com que estão em contato, jamais chegam a interiorizar as idéias de pudor associadas à vestimenta. Só diante dos brancos se apresentam vestidos com roupas; quando sozinhos na aldeia, se despem delas e se portam como seus antepassados, conservando suas próprias regras de decoro. Assim fazem os Karajá, os Timbira, os Bororo e muitos outros, depois de séculos de convívio com civilizados e de esforços para fazê-los adotar o hábito de cobrir a nudez com os trapos que podem adquirir. Um jovem bororo recusou, certa vez, meu convite para um banho no rio porque, segundo disse, "estava nu debaixo da calça". Ou seja, não tinha o hábito de, que para ele era o arranjo de decoro que o fazia sentir-se "vestido".

A aquisição mais deletéria para os indígenas foi, seguramente, a aguardente de cana. Neste caso, ao fascínio exercido sobre diversas tribos, como bebida muito mais forte que as suas, soma-se a propensão à embriaguez, quase fatal no caso de grupos humanos submetidos a tensões e frustrações como as experimentadas pelos índios no curso da aculturação. Acresce ainda que a aguardente, devendo também ser obtida dos brancos, foi larga-

mente utilizada como o principal aliciente para induzir os índios a trabalhar para estranhos; e, nas etapas mais avançadas da desgregação moral, para obter favores das mulheres indígenas.

Outros elementos que invadem as aldeias indígenas logo após os primeiros contatos são o sal,<sup>1</sup> a gordura e o açúcar, seguidos de alguns alimentos novos que, aos poucos, se fixam em hábito, mudando a dieta do grupo. Entre estes últimos, contam-se algumas plantas cultivadas, como a banana; e alguns animais domésticos, como os cães e as galinhas, que se adaptaram aos próprios brancos, passando de tribo a tribo. Essas mudanças são quase sempre seguidas da redução da disponibilidade de certos alimentos, antes obtidos através da caça e da coleta, que se tornam cada vez mais raros, resultando em desvantagem, como se pode constatar pela perda de vigor físico que se segue à adoção dos novos hábitos alimentares. Neste campo, como nos demais, influem fatores psicológicos que nada têm a ver com as características dietéticas dos alimentos. Nos relatos dos viajantes, missionários e até etnólogos, encontram-se comumente referências às comidas repelentes dos índios e descrições enojadas do hábito de muitas tribos de comer rãs, lagartos, larvas, gafanhotos e outras coisas que parecem repugnantes ao observador.

Um ilustre oficial brasileiro, que foi dos primeiros brancos a visitar os Akwé-Xavante recém-pacificados, nos contou penalizado que, quando se viu pela primeira vez diante de Apoena, o principal líder da tribo, este trazia uma cesta cheia de gafanhotos e de momento levava alguns à boca e mastigava gostosamente. O oficial, condoído da miséria que levava aquele índio a comer gafanhotos torrados, mandou trazer uma lata de biscoitos cream cracker, abriu-a e ofereceu a Apoena. Este experimentou uma ponta de biscoito e incontinenti os jogou fora, passando os gafanhotos para a lata. Continuou a mastigá-los gostosamente. Para Apoena, a boa comida era o gafanhoto e só a lata brilhante tinha para ele algum valor.

Os Xavante, como os Nambikwara e outros grupos que vivem em regiões de cerrados áridos, têm nesses insetos uma de suas principais fontes de alimentos proteicos durante certos meses do ano. O hábito de comê-los, bem como a uma série de outras coisas que o civilizado jamais incluiria em sua dieta, é que lhes garante o admirável vigor físico que apresentam, numa região onde dificilmente outro grupo humano poderia sobreviver. A maior parte das "histórias de índios" contém referências a "extravagâncias alimentares". Todavia, nesse campo, o único critério de julgamento é o resultado biológico de seu uso — se com essa comida é possível construir corpos saudios e bem desenvolvidos —, porque gosto e até requinte de paladar são matérias muito controversas.

Não obstante, as idéias dos civilizados sobre a qualidade desses alimentos acabam afetando os índios, em virtude do prestígio e do poder de quem as defende. Assim, o índio aprende a ver o que sua gente sempre comeu como o símbolo mesmo de sua inferioridade, como "comida de bicho". Daí ao abandono das velhas fontes de alimento vai apenas a distância necessária para a obtenção de outras fontes, escolhidas não segundo seu valor dietético, mas de acordo com o prestígio que a civilização lhes atribui. Deste modo, são abandonados ou evitados alguns alimentos, sem substituição possível nas condições tribais e no ambiente ecológico em que se assenta a tribo. Os índios Ofaié do sul de Mato Grosso, que tinham uma de suas principais fontes de proteínas nas larvas que faziam crescer nos troncos podres, chegaram a se envergonhar tanto desse alimento que só o consumiam quando sozinhos, embora lhes parecesse um petisco raro.

Os Xokleng de Santa Catarina e os Kaingang do Paraná, que vivem junto aos grandes pinheirais, têm nos pinhões sua principal fonte de alimento nos meses em que amadurecem. Conso-mem-nos de preferência sob a forma de um bolo fermentado que preparam imergindo sacos cheios de pinhões em água corrente, durante dias. Os velhos continuam comendo esses bolos, mas eles

já não apetecem aos jovens, que se envergonham dessa "fedorenta comida dos bugres".

O estilo da casa e sua forma de utilização são também afetados após os contatos com civilizados; espontaneamente em alguns casos, compulsoriamente em outros. Do primeiro caso, tivemos uma experiência ilustrativa. Depois de percorrer várias aldeias Kapor vendo os casarões amplos e bem adaptados que constroem, chegamos a um grupo, exatamente o mais isolado, que jamais havia sido visitado por civilizados ou mesmo por índios Tembé, que são os principais intermediários da civilização para aqueles índios. Exatamente ali deparamos com as construções mais esdrúxulas: uma palafita armada em terreno alto e seco e um miserável casebre com paredes de barro sustentado por uma armação de varas. Ambas me foram exibidas com o maior orgulho pelos donos, que, aliás, mal se acomodavam nelas. A palafita era provida de uma escada rangente, feita de varas amarradas com cipós, e ameaçava ruir cada vez que a obesa dona da casa entrava ou saía. A casa de barro era úmida e sombria porque lhe faltavam janelas, e as paredes tinham buracos em vários pontos, à altura do chão, para dar livre passagem aos cachorros e xerimbabos.

Indagando da origem das inovações, soubermos que dois índios daquele grupo haviam empreendido uma viagem de cerca de mil quilômetros a pé no rumo de São Luís do Maranhão para conhecer o grande mundo dos brancos e, de volta, resolveram construir casas iguais às que viram para mostrar à sua gente e para experimentar o conforto que proporcionavam. A palafita fora vista nos arrozais dos campos alagadiços do Pindaré, onde constitui a única residência praticável para os sertanejos pobres; a choça barrada era uma versão Kapor das casas vistas nas vilas maranhenses. A novidade interessava a todos, mas não fazia adeptos; provavelmente ficará naquelas amostras.

Em outros casos, tribos que contavam com meros pára-ventos ou simples abrigos de folhas contra a chuva, após os primeiros contatos com a civilização aprenderam a construir casas melhores e se afeiçãoaram a elas. Naturalmente, esta transição importou reajustamentos às vezes difíceis. Os Kaingâng de São Paulo, que receberam do SPI boas casas de tijolos e telhas, viveram por anos ao lado delas, amontoados em ranchos, até que se habituaram a morar ali dentro. Não obstante, souberam sempre que aquelas casas eram melhores que as suas e punham o maior empenho em se manter em sua posse, ainda que adiando a ocasião da mudança definitiva para dentro delas.

O contrário também ocorreu. Comparando a casa em forma de colméia dos Nambikwara, documentada por Roquete Pinto, com os pára-ventos, em que encontrou aqueles índios 26 anos após aquela visita, Luís de Castro Faria observa que a ruptura do equilíbrio econômico levou esses índios a uma mobilidade maior, o que os fez abandonar um tipo de habitação denunciadora de certo sedentarismo para adotar os pára-ventos construídos nos eventuais pousos de caça e coleta (Faria, 1951: 24).

Já fizemos referência às sobebras malocas do rio Negro, que constituíram um dos objetivos prediletos do fanatismo salesiano na Amazônia. Aquelas construções cobriam áreas de vinte por trinta metros, por oito a dez de altura, representando excelente adaptação à floresta tropical. Eram solidamente construídas, sua cobertura oferecia toda a garantia contra o mais violento aguaceiro e proporcionavam um ambiente fresco e agradável. Sob a alegação de que eram focos de promiscuidade, os salesianos obrigavam os índios a destruí-las para passarem a viver em choças, cada uma delas para uma família conjugal. O resultado foi a destruição da unidade sócio-econômica fundamental daqueles índios, que era o clã local unificado pela ascendência comum registrada unitariamente. Com a queda das sobebras malocas, subverteu-se a organização tribal, desorganizando-se suas formas tradicionais de

cooperação e lançando os índios indefesos nas mãos de seus exploradores. Entretanto, eram casas excelentemente construídas, que ofereciam condições de higiene muito superiores às choças que as substituíram por uma razão inexistente: evitar uma promiscuidade que jamais se praticava, porque em cada maloca vivia um clã exogâmico, isto é, um grupo de pessoas que não podiam casar, nem manter intercuro sexual umas com as outras (Nimendaju, 1950 e Galvão, 1959).

Ainda mais graves parecem ter sido as conseqüências da interferência dos salesianos na forma da aldeia bororo, na qual a posição relativa de cada casa estava de tal modo enquadrada na organização social que se tornou impraticável a vida social em casas arruadas ou amontoadas arbitrariamente, como as que lhes deram as missões.

Estas interferências desastrosas apenas antecipam alterações que ocorreriam fatalmente com o tempo. A construção de grandes malocas representa um esforço enorme, só praticável por grupos que conservam seu sistema de trabalho coletivo. E sua utilização só tem sentido enquanto subsistir o sistema social tribal. Uma vez compelidos a integrar-se no sistema econômico regional, como coletores de drogas da mata, como lenhadores ou assalariados, desintegram-se as antigas instituições sociais fundadas no parentesco e as antigas formas de cooperação, para dar lugar a famílias nucleares isoladas, só capazes de construir e utilizar choupanas miseráveis como as dos estratos populacionais mais pobres em que se inserem.

A tralha civilizada que invade mais rapidamente as aldeias é o vasilhame de metal e de vidro; são as latas e as garrafas que vão substituindo os trançados e a cerâmica de fabricação tribal. Em qualquer aldeia, mesmo a mais remota, pode-se ver essa tralha e, à medida que se estreitam os contatos com civilizados, ela cresce até superar as indústrias tribais e, com elas, grande parte da oportunidade de manifestação estética com que contava o grupo.

O que mais distancia o equipamento doméstico de uma tribo isolada do de uma aldeia de índios civilizados ou duma palhoça de sertanejos é a ausência ou a pobreza, nos últimos, de objetos que indiquem uma preocupação estética. No nível tribal, essa vontade de beleza pode exprimir-se em campos muito diversos, mas quase sempre está presente em algum ramo do artesanato.

Muito embora não se possam considerar como altas expressões artísticas da humanidade as produções estéticas dos índios silvícolas, não podemos ignorar sua importância para eles próprios, como oportunidade de criação estética e como motivo de orgulho tribal. A manufatura de um vaso de barro, de um arco e flecha, de uma rede ou de uma esteira é presidida por uma vontade de beleza que torna a tarefa muito mais custosa. Em geral, nelas é empregado muito mais trabalho e esforço do que o exigido para que cumpram sua função de utilidade (Ribeiro & Berta G. Ribeiro, 1957).

Só quem viveu numa aldeia indígena isolada pode avaliar a importância que os índios atribuem ao virtuosismo técnico, o orgulho com que exibem suas obras-primas, que afinal constituem toda a sua riqueza e a fonte do alto prestígio que desfrutam seus melhores artífices. A atitude de desprezo do civilizado diante dessas indústrias, tidas como "coisa de bugre", sua curiosidade leiga, incapaz de apreciar a mensagem artística que contém, e a retribuição irrisória que lhes dão quando objeto de troca quebram um dos valores fundamentais da cultura indígena. Depois disso, é difícil conseguir do índio vontade de perfeição em qualquer outra tarefa. Seu espírito estará quebrantado em algum aspecto recôndito, mas fundamental. Sem embargo, a vida "civilizada" não só lhe negará a oportunidade de exercer qualquer vontade de beleza — porque ela não tem lugar no seringal ou na fazenda —, mas também desestimulará a antiga produção artística, como futilidade.

Alguns desses elementos, entretanto, conservaram-se por seu valor de troca, passando a representar uma fonte de renda. É o caso dos cestos e peneiras trançadas, das raladeiras de mandioca

e das redes de dormir dos índios do rio Negro, bem como das bonecas de barro dos índios Karajá, dos colares de conchas do Xingu, dos adornos plumários kaapor. Quando os índios são colocados em contato com correntes de turismo ou têm oportunidade de conviver com camadas da população mais capazes de apreciar sua arte, ainda que como exotismo, todas essas peças artesanais passam a insuflar seu orgulho e podem, por isso, sobreviver. Não obstante, também essa receptividade degrada a arte indígena, afeiçoando-a ao gosto do civilizado e industrializando-a. Lembro-me dos esforços de uma velha Karajá para me impingir uma boneca de ancas anêmicas, que ela conformara imitando uma de nossas bonecas, quando eu procurava licocós esteatopígeos, que são as estilizações mais altas do ser humano na cultura karajá (D. Ribeiro, 1959).

Os grupos tribais têm o caráter de sistemas culturais autônomos, resultantes do esforço por organizar formas coletivas de adaptação especializada a determinados ambientes. Quando a mudança cultural desses grupos se processa através da aculturação intertribal provocada pela conjugação de dois ou mais destes sistemas autônomos, os respectivos patrimônios culturais se fundem, ou se selecionam os elementos que cada qual deseja adotar. Uma vez adotados, porém, cada grupo é sempre capaz de produzi-los com seus próprios recursos, sem estabelecer relações de subordinação. Mesmo nos casos em que um complexo cultural uniforme se dissemina entre várias tribos de uma área contígua ou que um grupo assume atribuições produtivas específicas para atender aos demais através do escambo, preserva-se a autonomia étnica de cada tribo. Este é o caso do complexo do curare, no alto Amazonas, ou da uniformização cultural seguida da especialização de algumas tribos em certos artesanatos convertidos em objetos de troca, como ocorre na área do alto Xingu. Mesmo nesses casos de interdependência econômica e complementa-

ridade, cada grupo conta com um equipamento consistentemente organizado e ajustado à exploração da natureza circundante, cuja mudança, tanto por inovações internas como por adoção de traços estranhos, é sempre introduzida para melhorar sua adaptação e ressaltar sua autonomia.

No caso da conjunção de culturas tribais com a sociedade nacional, entram em jogo os poderes de compulsão da cultura dominante, enormemente mais evoluída, e uma série de co-fatores tendentes a impor condições de subordinação e de dependência às tribos que se integram na economia regional. Essa dependência será mais rápida ou mais demorada segundo a maior ou menor receptividade dos grupos indígenas à adoção da inovação, segundo o caráter dos agentes de contato que atuam como intermediários, e segundo a face da sociedade nacional que é apresentada aos índios, isto é, sua variante agrícola, extrativa ou pastoril. Em todos os casos, porém, desemboca na subordinação que acaba por anular o caráter de sistema cultural autônomo das etnias tribais para convertê-las em modos de participação diferenciada na sociedade nacional.

Conquanto seja óbvio que, para qualquer grupo humano, o enriquecimento de seu equipamento de ação sobre a natureza presente um progresso efetivo, o modo como se incorpora esse equipamento e a forma de supri-lo ulteriormente pode ter importância crucial na determinação do destino posterior do grupo receptor. Uma coisa é um grupo humano adquirir uma nova técnica, como a cerâmica ou a metalurgia, com os prazos necessários para experimentar as alterações estruturais que sua adoção impõe. Outra coisa é tornar-se dependente de um grupo estranho, provedor desses bens. No primeiro caso, temos um processo de aceleração evolutiva, que faz um povo subir um degrau numa escala de evolução técnico-produtiva com seus concomitantes sociais e ideológicos. No outro caso, trata-se de um processo de incorporação ou atualização histórica, processo que tornou acessíveis aos

Xavante, por exemplo, os frutos de uma tecnologia metalúrgica ao preço de engajá-los num sistema econômico regional como reservas de mão-de-obra.

Em certos casos, a adoção de inovações foi francamente positiva, como ocorreu com a introdução de novas plantas cultivadas, de animais domésticos, que proporcionam alimentação mais farta e abundante, além de toda uma série de outros elementos. Entre muitos outros casos, os cavalos permitiram aos grupos guaikuru ampliar suas atividades de caçadores e coletores seminômades, dotando-os, ao mesmo tempo, de uma arma de guerra que propiciou o domínio de muitas outras tribos. Para qualquer grupo caçador, os cães representam uma aquisição preciosa e uma confirmação disto se encontra no fato de terem eles "conquistado" a América mais rapidamente que os brancos; passando de tribo a tribo, atingiram regiões só muito mais tarde alcançadas pelas sociedades nacionais.

A adoção de elementos culturais estranhos não é dissociativa em si mesma. Qualquer cultura representa o resultado, em certo lugar e em certo momento, de um semi-número de mudanças que se processaram tanto por adoção como por descoberta, invenção ou redefinição de antigos elementos. Toda cultura, mesmo a mais estável, está permanentemente envolvida nesta substituição de valores, técnicas e equipamentos, tornados arcaicos no próprio desenvolvimento da vida social. Entretanto, conforme vimos, essa substituição deve fazer-se livremente e com tempo suficiente para que os novos elementos sejam experimentados pela competição com os que antes preenchiam os mesmos fins e para que o grupo receptor tenha oportunidade de selecionar o que convém adotar e aprender a supri-los ele próprio. Só nessas circunstâncias os membros de uma sociedade podem adestrar-se no uso, aquisição ou expressão do novo elemento, de modo que o trabalho de redefinição em termos dos valores tradicionais e de conciliação com o contexto cultural se faça progressivamente.

Entretanto, nas condições de conjunção entre povos muito defasados em seu nível evolutivo, o processo natural de mudança cultural tende a complicar-se — por ser induzido por desígnios alheios à sociedade tribal —, dando lugar a uma traumatização pela impossibilidade de conciliar os valores em choque e de proporcionar aos indivíduos as motivações indispensáveis para o exercício de seus papéis na vida social. É o que parece ter ocorrido com certos grupos indígenas submetidos a uma multiplicidade de mudanças impostas pelas situações de conjunção que afetaram ao mesmo tempo diversos setores da cultura. Geram-se, assim, sérios traumas, quando os elementos introduzidos são incompatíveis com o contexto antigo e exigem drásticas redefinições nas formas de comportamento preexistentes e em impulsos solidamente estabelecidos. Em nenhum caso concreto, porém, o colapso da vida tribal e o desaparecimento do grupo podem ser explicados por esta causa somente. Todavia, não cabe dúvida de que a acumulação de desajustamentos desta ordem contribuiu ponderavelmente para a desagregação de muitos grupos indígenas. Sobretudo quando às compulsões de ordem propriamente cultural se somam as sócio-econômicas, como veremos no capítulo seguinte.

Assim é que a aquisição maciça de novos elementos, independentemente de sua eficiência, pode dar lugar a dificuldades e, naturalmente, contribuir para um colapso cultural. Por isso mesmo, de um ponto de vista prático, assistencial, devem-se distinguir nos elementos adotados um valor operativo, que é sua capacidade de contribuir para uma ação mais eficiente sobre a natureza, e um valor funcional, isto é, sua capacidade de combinar-se com o contexto cultural anterior sem afetar setores capitais da vida social. É o caso da adoção, imposta por missionários, de uma forma de casa que, a seus olhos, era melhor porque construída mais solidamente e de qualidade superior como abrigo. E, como vimos, essa casa “melhor” pode levar a um desajustamento fatal da vida social, determinando dificuldades no funcionamento das unidades

sociais através das quais o grupo provia a subsistência e garantia a procriação e o adestramento das novas gerações.

Assim, podemos considerar como efeitos positivos e negativos da mudança tecnológica aculturativa e da sua influência sobre outros aspectos da cultura, os seguintes:

1. Proporciona maior eficiência nas tarefas produtivas, principalmente na agricultura e na caça, pesca e coleta, mas gera condições de dependência econômica fatais para a autonomia cultural.
2. Aumenta a eficiência pessoal, tomando os indivíduos independentes das formas coletivas de trabalho, desfazendo, assim, antigas unidades como os clãs unilineares e a família extensa.
3. Cria disponibilidade de tempo para o lazer, em virtude da eficiência do instrumental para a consecução das tarefas produtivas tradicionais, mas logo depois os absorve em novas tarefas, sobretudo na produção mercantil.
4. Obriga a especialização dos indivíduos, principalmente dos homens, minando o sistema tradicional de divisão do trabalho por sexo e agravando a posição social da mulher.

A esses efeitos diretos se acrescentam vários outros, indiretos, conducentes, todos, à desintegração dos grupos tribais como sistemas econômicos autônomos e ao engajamento dos indivíduos no sistema produtivo regional, na condição de produtores e consumidores. Dentre esses efeitos simultâneos, não explicáveis pelas inovações tecnológicas tão-somente, mas também inexplicáveis sem a sua concorrência, destacam-se:

1. A individualização decorrente do incremento das relações de dependência para com os agentes da civilização e, correlativamente, de independência em face do grupo.
2. O desenvolvimento de atitudes racionalistas e competitivas nas relações intergrupais em prejuízo dos antigos sistemas de sanções e recompensas.

3. A estratificação étnica pela diferenciação das funções e retribuições dadas aos índios em relação aos agentes da civilização.
4. A desorganização social, decorrente da multiplicação das pessoas desocupadas e em consequência da difusão do alcoolismo e da delinqüência.
5. O predomínio progressivo de uma visão mais objetiva do mundo, mediante a aprendizagem de novos e mais completos sistemas de mensuração e de novos sistemas de troca e retribuição, principalmente o uso da moeda.
6. A introdução do conceito de propriedade e de herança, com a consequente quebra de todo o sistema coletivista em que se assentava a economia tribal.

Até que ponto é legítimo presumir que uma etnia pode ser levada ao colapso por força de impulsos de mudança que ocorrem nesse nível? Os efeitos aqui estudados se combinam e se acumulam com os da competição ecológica e com a interação biótica já estudados e com as coerções que passaremos a analisar: a integração econômica e sócio-psicológica. Operando em conjunto é que eles podem conduzir a colapsos em cada etapa do processo integrativo, conforme a combinação particular de fatores deletérios e dissociativos que se conjuguem em um dado grupo. Em qualquer caso, as forças compulsórias decorrentes da inovação tecnológica são, sozinhas, suficientes para provocar profundas alterações no modo de ser e de viver dos grupos indígenas. E são também suficientemente diferenciadas para que se justifique tratá-las como uma instância do processo de transfiguração étnica através do qual o índio tribal é levado à condição de índio genérico, como integrante diferenciado da sociedade nacional.

#### ENGAJAMENTO COMPULSÓRIO

A maior parte dos estudos de aculturação se circunscreve à análise da difusão e adoção seletiva de traços culturais estranhos por parte dos grupos indígenas, salientando as consequên-

cias de sua integração nos contextos culturais originais. Entretanto, esta é apenas uma face do problema das relações de povos em nível tribal com sociedades nacionais e, seguramente, não constitui sua feição fundamental. A principal falha desta abordagem é falsar a realidade por tratar os traços culturais como realidades independentes, só passíveis de análise em suas peculiaridades ergológicas e em seus atributos funcionais. Pode ter utilidade em si mesmo um estudo da adoção da indumentária européia ou dos instrumentos de metal pelos povos indígenas do Brasil, como o que acabamos de fazer. Mas a soma dos estudos de difusão e adoção desses traços culturais e de seus efeitos não nos proporciona uma visão realística do processo de integração das etnias tribais na vida nacional.

Na realidade, esses traços culturais passam de um contexto a outro através das relações entre os homens. E essas se processam entre homens enquadrados em sistemas econômicos específicos. O que mais importa, pois, para a compreensão daquele processo é o estudo das relações entre a estrutura econômica tribal e a nacional. Mais relevante que a análise das peculiaridades de um traço cultural é o estudo do mecanismo econômico através do qual ele se introduz na vida tribal e suas consequências sobre as relações sociais dentro da tribo, e entre esta e a sociedade nacional.

A introdução de instrumentos de metal representou, como vimos, um papel da maior importância na vida dos grupos indígenas, revolucionando sua tecnologia. Constituiu um elemento novo no equipamento de produção da tribo, diferente de todos os anteriores por suas qualidades específicas, mas sobretudo porque não podia ser produzido pelo grupo. Seus efeitos fundamentais foram a criação de novas necessidades que só podiam ser satisfeitas pelo comércio com os civilizados, o que obrigou, desde muito cedo, os grupos indígenas a diversificar a economia tribal, a fim de produzir artigos para troca ou a se alugarem eles próprios como mão-de-obra assalariada. Menos como fatores culturais e mais

como mercadorias é que aqueles instrumentos atuaram sobre os indígenas e contribuíram para configurar o seu destino.

O processo básico constituiu, portanto, uma violentação da vida econômica tribal e resultou na sua subordinação a uma economia mais ampla de caráter mercantil. Desde que tem início esse trânsito da autarquia à dependência, o destino das tribos passa a ser regido por uma vinculação externa tendente a se consolidar e a se tornar cada vez mais opressiva. A isto é que chamamos engajamento compulsório para salientar seu caráter de dominação e sua natureza coercitiva.

Aparentemente, seria um progresso a passagem do nível de economia tribal fechada e auto-suficiente para um sistema econômico mais aberto, de caráter mercantil, dotado de meios de produção incomparavelmente mais eficientes. Como se explica, então, que esse ascenso no tipo de economia resulta em condições de vida mais precárias? Obviamente, a causa de tantos males não pode ser encontrada na passagem, em si mesma, de uma etapa cultural mais singela para outra mais complexa. Encontra-se, efetivamente, na forma particular de contingenciamento dos índios ao novo sistema econômico, no seu caráter compulsório e, sobretudo, no tipo de relações que se estabelecem entre índios — como segmento especial e autônomo das forças produtivas — e os demais segmentos da estrutura social total. A diferença fundamental entre os dois tipos de economia e de cultura, a tribal e a nacional, quanto às condições de vida que criam não reside na diferença entre a capacidade teórica de ação sobre a natureza peculiar a cada uma delas, mas na forma de produção e de distribuição dos produtos do trabalho; ou seja, na participação dos trabalhadores no produto por eles criado. A principal fonte de traumas na vida tribal não vem do desajustamento provocado pelas dificuldades de conciliar novos elementos em velhos contextos, mas dos obstáculos que se opõem ao ajustamento dos índios — com seus ideais, valores e expectativas — ao papel de pequenos produtores de artigos de comércio ou de assalariados.

É verdade que estamos diante de uma das formas de transição da economia tribal auto-suficiente para a economia mercantil. Entretanto, no caso concreto que examinamos, esse processo opera de modo completamente diferente daquele através do qual uma sociedade qualquer, respondendo a impulsos internos ou externos, realiza transformações autônomas em sua estrutura econômica, mas conserva sua autonomia étnica. No nosso caso, trata-se antes da integração de um grupo tribal em certos estratos do sistema econômico nacional como consumidor e, portanto, também como produtor especializado e como reserva de mão-de-obra. O caráter capitalista-mercantil da economia nacional em face do qual se encontra o índio assume, portanto, uma importância maior que a peculiaridade dos elementos que essa economia encerra. Nessas circunstâncias, os fatores determinantes passam a ser: a natureza de mercadoria dos elementos culturais que transitam de uma sociedade para a outra; a instituição da propriedade privada, que possibilita a apropriação legal dos territórios indígenas; e as formas de engajamento da população indígena na força de trabalho, seja como escravos, seja como serviços sem direitos, seja como assalariados do tipo mais elementar.

Quando se fala do avanço da civilização em face dos grupos indígenas, o que se tem em mente, em geral, é a enorme distância entre a técnica e o equipamento de domínio da natureza de uma tribo silvícola e de uma nação industrial moderna. Assim, a "civilização" parecerá um destino desejável para qualquer tribo, porque representaria o acesso a toda a "herança social da humanidade".

Na prática, porém, para uma tribo qualquer — para os índios Kaapor, por exemplo — a civilização que lhes é acessível representa coisa bem diversa do progresso industrial e dos requintes da ilustração. Para eles, civilizar-se é ser engajado na vida familiar do seringueiro, do castanheiro, do remador; é ser brutalizado pelo guante do patrão. É perder a fatura da aldeia, com seus extensos roçados, suas caçadas e pescarias coletivas, suas horas de lazer

após cada trabalho extenuante, seu gosto de viver, proporcionado pelo convívio com uma centena de pessoas que vêem o mundo como ele próprio e cultivam uma rica fantasia para interpretá-lo alegoricamente. Civilizar-se é viver a vida do seringueiro, isolado com a mulher e os filhos em sua choça num braço de rio, vendo as mesmas pessoas que sempre vêm na mesma canoa para lhe trazer os mesmos mantimentos e levar a mesma produção de borracha. Suas oportunidades de gozar os benefícios da civilização são praticamente nulas.

Para os índios da Amazônia, civilização é a condição de seringueiro, de castanheiro, de remador, como para outros índios é a do mais pobre vaqueiro nos campos do rio Branco, ou do ervateiro no sul de Mato Grosso, ou do lenhador no Paraná, do sertanejo na Bahia, no Nordeste, do caipira de Minas e de São Paulo, e do matuto do Sul.

Mas os índios Kaapor, como todos os outros, morrem de amores pelas bugangas da civilização. Quarenta anos de convívio pacífico já lhes custaram mais de quatro quintas partes da tribo; começam a suspirar do mau negócio que fizeram confraternizando-se com os brancos e já se nota o ressentimento em um ou outro índio. Com o tempo o rancor vai crescer, mas então já será tarde demais, porque não poderão prescindir das ferramentas, dos panos, do sal, e para obtê-los será preciso encontrar um lugar na economia regional, um lugar de seringueiro, talvez.

O fundamental não é, pois, o atraso do índio em face do progresso do branco, ou seja, a disparidade objetiva do equipamento civilizador, mas as oportunidades que o sistema econômico nacional realmente lhe oferece de participar das vantagens da civilização. Para a compreensão do destino dos grupos alcançados pela expansão da sociedade brasileira, o que importa não é a diferença de nível tecnológico, mas o sistema de estratificação em que serão engajados.

Na vida tribal, a unidade econômica é a borda, a aldeia ou a família extensa em que cooperam todos os seus membros para o

provimento da subsistência do grupo. Esse sistema se fundamenta na utilização coletiva das matas onde caçam, plantam e coletam, dos rios onde pescam e de toda a natureza circundante, como fonte comum dos materiais com que o grupo cria os artigos de que necessita. O ritmo de trabalho e de lazer obedece às necessidades do grupo e é mais ou menos intenso nas várias estações do ano, conforme as dificuldades que se apresentam para a consecução de tarefas socialmente determinadas.

Cada membro é habituado desde a infância a operar dentro desse sistema, como integrante igual a todos os outros quanto ao direito às fontes de subsistência oferecidas pela natureza ou criadas pelo trabalho coletivo. Não somente é adestrado na realização das tarefas produtivas, mas também estimulado a realizá-las com perfeição porque sua posição social, seu prestígio aos olhos do grupo decorrem em grande parte do virtuosismo que demonstre no domínio das técnicas tribais. Ao lado das tarefas coletivas, há lugar para as individuais. Assim, cada membro deve fabricar seus objetos de uso pessoal, desde as armas até os adornos que lhe pertencerão duplamente, tanto por serem fruto do próprio trabalho como por exprimir sua personalidade, seu estilo pessoal. Numa aldeia indígena, cada pessoa é capaz de distinguir, pelo simples exame de uma flecha ou outro artefato o seu dono — isto é, quem a fabricou —, tal como nós podemos reconhecer a caligrafia das pessoas conhecidas.

O sistema econômico das sociedades pioneiras que avançam sobre território onde vivem tribos arredias e hostis tem sua unidade na empresa, que tanto pode ser o seringal como a fazenda ou o criatório que se organizaram sobre o território tribal; ou o barracão, aos quais os índios devem servir como assalariados ou levar sua produção para trocas. Em qualquer de suas formas, a empresa é movida pelo interesse de obter lucros, fazendo produzir o máximo de artigos destinados a um mercado distante. Para isto investe todos os recursos humanos de que pode dispor, ape-

nas deixando margem à produção dos artigos de consumo mais indispensáveis à reposição da energia dispendida. Comumente nem assegura esse mínimo, exaurindo progressivamente o grupo que lhe está sujeito.

A transição da economia tribal para a nacional se processa, na realidade, dentro desses quadros. É a passagem da vida cooperativa da aldeia, toda voltada para a criação de condições de sobrevivência do grupo, para a economia do barracão, orientada para produzir lucros em função de necessidades alheias e com o desgaste da força de trabalho que consegue aliciar. Isto equivale não só à degradação da unidade tribal, ao engajamento de seus membros na massa de dependentes da empresa, mas também na sua consumição como uma espécie de combustível humano usado no mecanicismo empresarial.

Exemplifiquemos com casos concretos como esse engajamento se processa, que forças levam o índio a abandonar a segurança relativa da vida tribal pela aventura no estranho mundo dos brancos.

Alguns grupos indígenas desenvolveram, ainda em nível tribal, os germes de uma produção mercantil. É o caso, já examinado anteriormente, das populações indígenas da região dos formadores do rio Xingu. Trata-se de várias tribos, linguisticamente distintas, que se concentraram há séculos naquela área, provavelmente fugindo ao choque com as fronteiras de expansão da sociedade brasileira ainda no período colonial e com outras tribos por ela deslocadas. Isolados naquele refúgio comum, estiveram a salvo de contatos com a civilização até o último quartel do século passado. Nesse período, se influenciaram profundamente, de modo que chegaram a estandarizar seu equipamento cultural, conservando, todavia, a independência étnica de cada tribo.

Mercê dessa homogeneidade cultural, os índios xinguanos desenvolveram um sistema de trocas baseado na especialização de cada tribo no fabrico de certos produtos. Assim, os índios Waurá produzem a cerâmica usada por todos os outros, trocando-a pelos

arcos kamayurá, pelos colares de conchas dos Kalapalo e diversos produtos com que outras tribos concorrem, como as canoas de casca e as pontas de pedra para os propulsores. À força de comerciar, essas tribos acabaram estabelecendo uma tabela de valores relativos dos vários artigos, de modo a regulamentar as trocas. Assim, por exemplo, um índio Kalapalo que precisa de uma canoa sabe de antemão quantos colares ou que comprimento de couro deve preparar para obtê-la.

O escambo se faz em reuniões periodicamente organizadas para esse fim, durante as quais, ao lado das trocas, realizam jogos esportivos, tão impregnados da hostilidade guerreira que ainda os separa que até parecem mecanismos de redução das tensões que se poderiam exprimir de forma realmente dissociativa (veja Galvão, 1953; Lévi-Strauss, 1942).

Os índios xinguanos tiveram maiores facilidades de estabelecer comércio com civilizados porque já possuíam regras culturalmente prescritas para disciplinar as trocas. Neste sentido, os artigos da indústria civilizada representaram para eles apenas uma nova mercadoria, que passou a ser oferecida por um branco ou por um índio, nas reuniões destinadas a escambo ou em outra ocasião qualquer. Durante os primeiros anos de contato, essa nova mercadoria alcançava altíssimas cotações que vieram caindo com o aumento das disponibilidades e a satisfação das necessidades. Praticamente só as miçangas de vidro não alcançaram um limite de saturação e ainda representam papel de moeda porque podem ser trocadas por qualquer objeto.

Mas os índios xinguanos são um caso excepcional de elaboração do escambo; as outras tribos, em geral, tinham formas muito mais simples de trocar bens e serviços. Mesmo para eles, porém, o aspecto menos dissociativo das relações mercantis se explica principalmente pelo isolamento em que são artificialmente mantidos, e pela proteção oficial orientada criteriosamente pelos irmãos Villas Boas, com base na compreensão dos riscos que

importaria qualquer intensificação dos contatos. Ainda assim, como vimos capítulos atrás, a introdução de instrumental estranho mediante a troca conduziu a uma supervalorização de artefatos e adornos tribais, antes disponíveis para todos os índios e hoje só fabricados para o comércio com estranhos.

Entre os índios Urubu, alguns homens e mulheres são conhecidos e reverenciados pelo virtuosismo que alcançaram em certas técnicas. Os objetos por eles fabricados são muito disputados, mas passam de uma pessoa a outra como regalos. Há, entretanto, a expectativa de que aquele que recebe um presente o retira de alguma forma no futuro, o que dá ao costume de presentear um caráter de troca com retribuição retardada. Ao entrar em contato com civilizados para obter os objetos que desejavam, aqueles índios só podiam comportar-se segundo essas normas tribais, as únicas que conheciam. Vale dizer, só podiam pedir, prometerem implicitamente uma retribuição futura. E assim procederam realmente. Os relatórios da pacificação estão cheios de referências aos esforços daqueles índios para retribuir os objetos que ganhavam com outros de sua própria indústria, geralmente trazidos mais tarde, mas entregues sempre pela pessoa que recebera um brinde àquela que o havia oferecido. Com a intensificação das relações e o aumento da quantidade e variedade de objetos trocados, novas formas de escambo surgiram, estas já tendo em vista o valor do objeto trocado. Mas, ainda hoje, para um índio Urubu é extremamente constrangedor ouvir pedidos insistentes de alguns caboclos que os visitam porque, segundo as tradições tribais, quando alguém realmente deseja um objeto, este lhe deve ser dado. Ora, logo depois dos primeiros contatos, aqueles índios verificaram que seu sistema não era aplicável aos caboclos que lá apareciam uma vez e jamais voltavam, frustrando toda possibilidade de retribuição futura.

Hoje, os índios Urubu mantêm ativo sistema de trocas, que já é mais importante como forma de obtenção de artigos indus-

triais que as doações do sr, pois estas vêm sendo sistematicamente restringidas. O principal artigo de troca são as flechas com ponta de metal, as quais, aliás, já não são fabricadas pelos Urubu há vários anos. Não obstante, por todo o vale do Gurupi — cuja população, mesmo civilizada, costuma pescar com flechas — se encontram exemplares delas. Colecionadores também andaram pelas aldeias arrecadando vultosas coleções para museus, alguns com um exagero criminoso, pois chegaram a despojar dessas flechas todos os homens das aldeias que percorreram, trocando-as por miçangas, anzóis e outras miudezas. Essas trocas se processaram sem qualquer relação com o valor dos objetos ou pelo menos com a quantidade de trabalho neles investido. É comum ver caboclos do rio Gurupi trocarem com os índios Urubu-Kapor parselhas de arcos e algumas flechas — inclusive as de ponta de metal — por calças e camisas velhas que, para um grupo que vive nu, só têm valor simbólico.

Tamanha disponibilidade de flechas para comércio se deve, em primeiro lugar, à enorme depopulação que deixou aos remanescentes maior quantidade de flechas do que poderiam utilizar, desvalorizando-as, portanto, em vista do prestígio dos objetos oferecidos em troca. Em segundo lugar, à cessação da principal frente de guerra — a luta contra a penetração dos civilizados —, uma vez que aquelas flechas, embora usadas para a caça, se destinavam principalmente à guerra. O desfalque, porém, já se faz sentir; e os índios Urubu hoje exigem mais pelas flechas que lhes restam.

O segundo produto de troca são os adornos plumários, que constituem o principal campo de atividade estética dos índios Urubu. Destinam-se ao uso por ocasião das cerimônias e somente essas motivações tribais são capazes de estimulá-los a fabricar aqueles adornos. Depois de usá-los nas cerimônias estão quase sempre dispostos a trocá-los, mas é extremamente difícil conseguir que façam um diadema ou outro adorno dos mais elaborados,

especialmente para troca. Novos campos de atividades estão se abrindo para esses índios, agora por força da necessidade de obter ferramentas, panos, sal e outros artigos que hoje constituem utilidades vitais. Para isto trabalham na roça do posto do SPI, coletam breu e resinas e estão muito interessados em aprender os métodos de preparar outros produtos florestais, como óleos vegetais. Apesar disso, a distância entre uma economia de consumo e uma economia mercantil está longe de ser superada pelos índios Urubu. Argumentam eles freqüentemente com o pessoal do SPI (que não recebe mais objetos para doar, mas tão-somente para comerciar) que trouxeram pouco ou nada para trocar, mas precisam muito. E ainda se comportam segundo os velhos padrões, aceitando comumente retribuição desproporcionada ao que produzem, quando suas principais necessidades já estão satisfeitas, a fim de que sejam atendidos outros mais necessários.

Mas já vão surgindo certos comportamentos típicos de uma atitude assimilacionista. Conhecemos um velho líder Urubu, extraordinariamente inteligente, artista exímio na confecção de adornos plumários, que tinha uma mala cheia de panos, vários terçados, machados e facas. Com essas riquezas iniciou uma atividade inteiramente nova na vida da tribo: conseguiu que índios de aldeias distantes, menos aquinhoados, lhe viessem fazer uma casa e uma roça em troca de algumas daquelas riquezas. Este é o elemento novo na vida dos índios Urubu-Kaapor, a atitude individualista e mercantilista que gradativamente atingirá todo o grupo, frustrando o funcionamento do sistema tradicional de relações dentro da tribo. Isto ocorrerá à medida que forem crescendo suas necessidades de artigos de nossa indústria. Então só lhes restará aumentar a produção de drogas da mata em que se estão iniciando. Para isto terão de dedicar menos tempo às suas roças, às caçadas e pescarias coletivas, ao fabrico de artefatos e adornos, o que significa que comerão menos e serão mais pobres. Mas todo esse sacrifício ainda não será suficiente e um dia se verão obrigados a alugar sua força de traba-

lho. Aliás, vários rapazes urubu já se mostram desejosos disto, invejando os jovens tembé que perambulam pelo grande mundo dos brancos. Por enquanto é um simples desejo que não corresponde a qualquer necessidade econômica. É apenas uma tentativa de ocupar de alguma forma o tempo que a cessação da guerra deixou livre e de substituir, por outra ordem de experiências, o desejo de autoafirmação que ela satisfazia.

Dia chegará, entretanto, em que aquilo que hoje parece aventura será uma compulsão, cujo preço é fácil adivinhar, por que muitos povos indígenas já o pagaram. Será a desorganização do sistema tribal de satisfação de necessidades fundamentais; o engajamento numa economia mercantil em que terão de investir mais energias do que poderão recuperar com o produto do trabalho. O passo seguinte será o estabelecimento de relações mercantis dentro do próprio grupo, a troca ou venda de produtos dentro da própria aldeia, o que subverterá inteiramente a ordem antiga. Assim se passará de um sistema tribal regulamentado pelo parentesco e por outros poucos tipos de associação e classificação de pessoas para um sistema inteiramente novo, em que as pessoas são tratadas como coisas, valem pelo que produzem ou pelo que possuem. Ou, em outras palavras, um sistema baseado no controle dos bens, que estratificará o grupo em segmentos de pobres e ricos ou pelo menos de detentores dos bens indispensáveis, em quantidade maior do que a que podem usufruir, e indivíduos inteiramente carentes desses mesmos bens.

A autoridade hoje em mãos dos chefes de parentelas e de líderes de aldeia será desmoralizada e substituída por tutores estranhos, detentores dos bens de que necessitam, e cuja força sobre os membros da tribo crescerá cada vez mais. Com a queda dessa autoridade que governa baseada no prestígio da tradição, mais do que no seu próprio, todo o sistema de controle social estará roto. Já ninguém saberá o que esperar dos outros, em situações antes perfeitamente definidas. Proibições tribais começarão

a decair e se verá que a força de sanção de que eram dotadas não passava de uma ilusão, desmoralizando assim o corpo de valores que motivam a conduta.

No mesmo vale do Gurupi, vivem os índios Tembê, vizinhos dos Urubu, que progrediram mais ainda nesse caminho comum da integração no sistema econômico nacional. Além de ferramentas, panos, linha, agulhas e sabão, que já constituem necessidades para os índios Urubu, os Tembê têm necessidade de outros artigos, chumbo e pólvora, para umas poucas armas de fogo que são sua grande riqueza, fósforos, panelas e vasilhames de metal, querosene, aguardente, chapéus, anzóis e algumas miudezas mais.

Os Tembê do rio Gurupi formam com os Guajajara do vale do Pindaré uma só tribo que designa a si própria como Teneteta. Os primeiros contatos da tribo com civilizados se deram há mais de três séculos, quando foram vítimas de descimentos tanto para as missões jesuíticas como para a escravização em mãos dos colonos. Desta época data provavelmente o deslocamento dos Tembê para as matas a oeste, e a divisão da tribo. Assim, encontramos em torno do vale do rio Gurupi três tribos de filiação linguística e cultural tupi: os Urubu-Kaapor, que estiveram em guerra com os civilizados até 1928; os Tembê, que desde há mais de um século se viram submetidos a contatos, primeiro intermitentes, depois contínuos, com agentes da civilização; e, finalmente, os Guajajara, que, alcançados e envolvidos mais cedo pela expansão da sociedade brasileira, vivem há um século em contato com os vilarejos do sertão maranhense. Uma quarta tribo, os Guajá, habita a mesma região, porém vive ainda acolhada, fugindo a contatos tanto com sertanejos quanto com os outros índios.

As relações dos Tembê com civilizados foram estabelecidas pelos célebres regatões da Amazônia, cujo negócio consiste em acercar-se de tribos arredias, criar nelas necessidades e se pôr de

pois a explorá-las como intermediários entre as fontes de produção e as de comercialização. Assim, os Tembê não passaram pela fase inicial em que ainda vivem os Urubu; desde os primeiros contatos foram compelidos a diversificar sua economia para produzir artigos de troca. Já em princípios do século constituíram um segmento especializado do sistema econômico regional: a principal reserva de mão-de-obra do alto e médio curso do rio Gurupi. Eram e ainda são os remeiros de todas as embarcações que descem e sobem o rio, conduzindo regatões com suas bugiangas para trocar com o que produziam os núcleos tribais independentes.

Como remeiros, os Tembê trabalham continuamente dez e até catorze horas, só interrompidas por breves paradas, conduzindo a remo e a vara tudo que transita pelo rio. Esse trabalho, além de extenuante pelas suas próprias exigências, faz-se ainda mais exaustivo porque em cada dia de viagem só se pára geralmente uma vez, o tempo mínimo para preparar as refeições sempre deficientes. E sobretudo porque, para atender aos esforços exigidos pelos patrões, os índios são habituados a consumir estimulantes, como aguardente e maconha. Essa forma de levar o remeiro tembê do rio Gurupi, como o Guajajara do rio Pindaré e tantos outros na Amazônia, à extenuação de suas forças, em sucessivas etapas de trabalho redobrado, através do uso de estimulantes, já se generalizou de tal forma naquelas regiões, que a ração de pinga e de maconha é parte indispensável e insubstituível na carga das canoas.

Considere-se, agora, que os índios submetidos a esse regime são os escapos das epidemias que logo após os primeiros contatos grassaram entre eles, matando muitos, estropiando vários e enfraquecendo a todos. Por isso mesmo, aqueles que conhecem esses remeiros da Amazônia observam que eles constituem uma população extremamente jovem. Raramente se encontra um remador com mais de trinta anos e estes mesmos quase sempre trabalhando ao leme. Esta tarefa é mais leve, embora exija aptidões especiais, além de um perfeito conhecimento de todo o curso do

rio, para desviar a embarcação de cada pedra submersa e conduzi-la seguramente através das perigosas corredeiras, que só podem ser transpostas por certos canais. A juventude dos remeiros indígenas espelha as exigentes condições de trabalho a que são submetidos; depois de alguns anos dessa árdua labuta, envelhecidos precocemente, recolhem-se à aldeia, encostados como incapazes para as tarefas da civilização.

Outra fonte de trabalho para os Tembê foi, durante vários anos, o engajamento nos grupos de madeireiros que se internavam nas matas da margem do Gurupi para procurar madeiras de lei, derrubá-las e fazer carreiras por onde as pudessem arrastar até a barranca e conduzi-las através do rio até a foz. Essa indústria — bem como a exploração da borracha e do óleo de copaíba, que foi considerável no passado — desapareceu em grande parte, que foi deu cabo da mão-de-obra com que se contava para operá-la. Hoje já não há mais índios Tembê em número suficiente para empregar-se nessas tarefas. Eram trabalhos tão exigentes em energias, tão pouco compensadores quanto o de remeiro, e de conseqüências ainda mais funestas porque, enquanto o remeiro trabalhava sozinho, deixando a mulher junto à aldeia onde pode garantir sua subsistência e a dos filhos, o madeireiro desvinculava-se da aldeia, levando consigo a mulher. No local de trabalho ela é desrespeitada por quantos homens sozinhos ali se encontrem, a começar pelo patrão. No último desses barracões que encontramos no Gurupi, em 1950, pertencente a um L. Tavares, regatão que se dedicava também à extração de madeira de lei, vimos duas jovens tembê, suas amásias. E naquele ano, para uma população de 120 Tembê do Gurupi havia apenas dezenove pessoas em idade de casamento, sendo quatro mulheres, exceto as de L. Tavares, para quinze homens. Ocorre, ainda, que as atividades dos madeireiros, bem como a de outros núcleos da indústria extrativa, coincidem com o período de plantio das roças, de modo que os índios nelas alicia-dos se vêem privados de sua principal fonte de alimento e ficam

ainda mais dependentes do patrão. O índio geralmente se vê obrigado a aceitar aquele trabalho para pagar dívidas de compras de panos, sal e outros artigos, manhosamente oferecidos pelo regatão. Uma vez engajado, não pode mais sair, porque a conta antiga — mais a nova do fornecimento de ferramentas e outros artigos necessários ao próprio trabalho e à sua subsistência, inclusive alimentos — jamais se salda segundo as anotações do patrão.

São extremamente limitadas as oportunidades de trabalho oferecidas ao índio da Amazônia. Têm de entregar-se ao patrão mais próximo da aldeia, quase sempre o único existente, que se apossa da foz do rio e lá mantém, presa pela violência física e pelas descidas forçadas, toda a população. As alternativas de trabalho ou de produção e venda de artigos produzidos pelo índio enquadram-se num sistema montado para explorá-lo até a exaustão. Este sistema restringe a possibilidade de escolha de trabalho, quase sempre impondo um único, assim como artigos que pode adquirir, entre os poucos que lhe são oferecidos. Estes são selecionados pelo patrão, tendo em vista a sua capacidade de motivar o índio, tal qual ele é, sem lhe facultar qualquer progresso. Entre esses artigos destacam-se os instrumentos para a consecução das tarefas encomendadas: aparelhagem de pesca e coleta, para os grupos ribeirinhos; instrumental de coleta, para os índios seringueiros e coletores de piaçaba; roupas, artigos de "luxo" como brilhantina, perfume, fitas coloridas, batom, miçangas e, sobretudo, aguardente, o estímulo por excelência.

O desconhecimento, pelo índio, das técnicas de coleta de drogas da mata, mesmo as mais rudimentares já dominadas pelo civilizado, faz com que sua produtividade seja inferior à do caboclo. Só é capaz de executar as tarefas mais simples, auferindo um salário irrisório que mal dá para saldar as dívidas do barracão. As próprias empresas da floresta tropical são, em sua maioria, deficiências e mantêm-se à custa da mais desenfreada exploração do índio e do trabalhador nacional que conseguem aliciar. Este só as

Procura em último caso, fingido de hecatombes como as secas do Nordeste. O lucro do seringal é auferido pela extrema compressão dos gastos indispensáveis à recuperação da energia comprida por seus trabalhadores. Apesar de tudo, esta atividade despendi-favor, destinados a ativar a única atividade econômica da região. O Serviço de Proteção aos Índios nunca teve uma organização capaz de controlar o trabalho assalariado dos indígenas na Amazônia. Para isto precisaria de uma rede de postos que abrangesse todo o território, cercando cada seringal. Porém, o ódio que lhe voltam os patrões naquela área bem demonstra quanto eles tem controlado. Pioneiro pela imposição da lei em vastas regiões desassistidas, único órgão do governo a impor a legalidade para brancos e para índios — impedindo a escravização, obrigando o pagamento de salários, controlando as contas, brando monopólios sobre regiões inteiras —, a reação contra ele tem sido a odiosidade, os ataques e até os assassínatos de agentes do spr. Não faltam, infelizmente, os casos em que os funcionários do spr se convertem, eles próprios, em exploradores desenfreados da mão-de-obra indígena ou em intermediários na sua submissão aos patrões vizinhos.<sup>2</sup>

Nesse processo de engajamento compulsório, não só se rompe o sistema econômico tribal, mas toda a vida social se subverte. O grupo perde seu poder de polarizar os membros e controlar suas atividades. Surgem tensões entre as gerações e entre os sexos com a queda dos princípios que regulavam suas relações. A família extensa decompõe-se em famílias conjugais (porque agora já não se depende dela para a subsistência) e a unidade econômica transfere-se da aldeia para o barracão com o qual cada indivíduo se relaciona diretamente. Assim cai por terra a autoridade dos chefes de família, dos chefes de aldeia, dos líderes tribais. A autoridade cabe agora a quem controla os bens, a vida econômica e mercantil, e não a quem comanda na guerra, preside

os rios de passagem ou rege os cerimoniais religiosos. Desaparece a divisão de trabalho baseada em atribuições perfeitamente definidas para as pessoas de sexos e idade diferentes. Muitas das tarefas da civilização, como a condução da carga, o cuidado das roças, a confecção de certos artefatos, eram antes atribuições femininas. Agora os homens são aliciados para realizá-los, somando à exploração a humilhação que sentem por ter de aceitá-las.

As experiências das várias gerações tomam-se tão diversas que todo entendimento entre elas é precário. O passado é para os mais velhos uma época que eles alcançaram, em que a tribo vivia independente, orgulhava-se de seu valor e proporcionava a todos os seus membros um corpo de crenças e valores coerentes que lhes permitia cooperar com eficácia. Para os homens maduros, o passado não vai além dos primeiros anos de contato com os civilizados, época em que viram sua gente morrer como moscas, atacada por epidemias, e presenciaram toda a desmoralização e todos os desajustamentos decorrentes das violentas transformações operadas nos modos tradicionais de viver. Para os mais jovens, a realidade atual é a única experiência. Foram educados sem grandes ilusões, sabendo que são índios diante dos civilizados e que todo um mundo de diferenças os separa. Por isso, desde cedo desenvolveram uma atitude de amarga reserva para com os brancos.

É neste mundo sem leis, sem normas, que os Tembê e outros grupos caem completamente na desmoralização e, incapazes de reação, abandonam-se nas mãos dos dominadores. Todavia, concomitantemente com esse processo de desorganização, que alcançou um ponto extremo no caso dos Tembê, registram-se esforços de reorganização da vida tribal. Aqui já não se trata do fato de que toda adoção de elementos estranhos seja presidida por um esforço de interpretação, na base dos valores tradicionais, e de conciliação no contexto cultural. Trata-se, agora, de esforços essencialmente autodefensivos, que operam não apenas a partir do contexto cultural primitivo e no sentido de preservá-lo, mas como

ingentes tentativas de encontrar modos de sobreviver num mundo em que a existência tribal se tornou impraticável e a expectativa de fusão na sociedade tribal se tornou impraticável e a expectativa, se viu obliterada.

Os Guajajara do vale do Pindaré avançaram-se aos Tembé nessa reação autodefensiva. Dependem ainda mais que Tembé últimos da indústria dos civilizados, e sua integração na economia regional é mais orgânica. Sua vida já se marca por períodos de crise ou de relativa largueza, segundo caiam ou subam as cotações do coco babaçu — sua principal produção para comércio — e mercado internacional. Enquanto os Tembé ainda se permitem andar nus em suas aldeias mais remotas, os homens guajajara sem- pre usam roupas, falam o português fluentemente e ganham a vida pelos mesmos processos dos sertanejos vizinhos, comprando as vendas dos vilarejos os mesmos artigos. Todavia, barreiras intransponíveis os separam daqueles sertanejos.

Quando visitamos a região em que vivem esses Guajajara em 1952, indagando — como fizemos em relação aos Tembé —, nas vilas sertanejas secularmente habitadas por eles, sobre seus descendentes civilizados, apenas nos puderam indicar uns quantos netos de mulheres índias, antigas amásias de brancos. Não existia nem um exemplo do que procurávamos: famílias e grupos locais guajajara que deixaram de ser índios para se identificar como caboclos.

Ao revés, entre os índios Guajajara das aldeias do rio Pindaré, tivemos ocasião de conhecer mais de um "índigena" desajustado no esforço frustrado de alcançar a assimilação no mundo dos brancos. É o caso de um filho de índia com branco que vivia no Posto Indígena Gonçalves Dias. Recolhera-se ali pedindo abrigo depois de toda uma vida de remeio no Pindaré, de que restou um reumatismo agudo que mal lhe permitia andar. Era em tudo semelhante aos caboclos: na linguagem, nos hábitos, nas aptidões, exceto pela comunidade de origem. E esta diferença marcou seu destino. Por ser identificado como índio, jamais pôde obter uma

mulher cabocla para casar-se e envelheceu sozinho. Seus irmãos, filhos do mesmo pai com uma mulher tida como cristã, viviam nos vilarejos, casados e considerados por todos como iguais. Mas mesmo eles o tinham na conta de índio e, portanto, de imaturo, de dependente, não o aceitando como igual. Esses Guajajara, que após percorrer todo o caminho da aculturação, quando já quase nada os distingue do não-índio, esbarram com os obstáculos imprevistos da assimilação não reconhecida. Então, só têm um caminho: a conservação da identificação tribal e o retorno à vida da aldeia, única que lhes proporciona um tratamento simétrico e um sentimento de grupo.

Como se vê, o exame das condições de vida e de trabalho dos índios Tembé e Guajajara de nossos dias repete a análise que fizemos da situação dos índios da Amazônia, nos alvares do século xx. Realmente, eles vivem ou morrem hoje como aqueles índios há meio século, como tantos outros há dois, três e quatro séculos. O processo foi o mesmo através de todas as zonas pioneiras. No passado, essas fronteiras corriam pela costa, onde hoje se assentam as grandes cidades brasileiras; daí avançaram até atingir os Tembé, os Urubu e avançam ainda hoje sobre outros grupos que serão, por sua vez, chamados a reviver o mesmo drama.

Existe, porém, uma diferença fundamental. Os Tembé e Guajajara contam com um posto do SPI para o qual, bem ou mal, podem apelar a fim de não serem aprisionados e escravizados por dívidas. E contam com um território tribal, onde sempre se podem recolher para plantar suas próprias roças e viver independentemente. Ocorre que o regatão dispõe de outras armas: é o fornecedor da aguardente e da maconha, que são as mais altas motivações para o Tembé e o Guajajara civilizado. Embora a vida de remeio — perambulando pelo rio, tão livres para se embriagarem como para serem explorados até a exaustão — já não atraia como uma aventura, os jovens tembé vêm nela a única fuga possível à monotonia da aldeia, de cultura rota, com os valores desmorali-

zados diante do prestígio e da força que a civilização tem a seus olhos. E privá-los dessa liberdade, embora ela lhes seja fatal, seria impor-lhes um paternalismo opressivo e igualmente odiável. Por outro lado, o controle do regatão exigiria a transformação do sistema econômico da Amazônia e isto exorbita das forças do SPI.

Como vemos, o processo de integração dos Tembés na sociedade nacional não foi apenas a passagem da economia tribal à mercantil: foi principalmente sua inclusão nas camadas mais pobres da população do Gurupi, para cuja vida eles não estavam preparados, nem biológica, nem culturalmente. Por esta razão, seu destino é hoje o mesmo das massas de trabalhadores da indústria extrativa da região. E ainda pior, por ser menor sua capacidade de defesa, conseqüente de sua integração incompleta no sistema sócio-econômico, devido à conservação de costumes, hábitos, lealdades e associações emocionais que os vinculam à tradição tribal. Já não lhes é aproveitável a copiosa legislação que deveria ampará-los como índios; e a legislação social que lhes garantiria direitos, enquanto trabalhador nacional, não os atinge. Estão nas fronteiras da civilização, em regiões demograficamente semidesertas onde a vida não se disciplina pela lei porque ainda não foram alcançadas pelo aparelho legal e jurídico do Estado. Do mesmo modo o caboclo, que é a configuração amazônica do brasileiro rural, se encontra entregue à sua própria sorte sob o domínio desse patronato primitivo.

Não é somente a circunstância de estar em contato com frentes pioneiras de economia extrativa que explica o destino dos Tembés e Guajajara. A relativa facilidade com que foram engajados se deve, em grande parte, à semelhança cultural entre estes índios e os caboclos com que se defrontam. E este fato pode ser observado ainda hoje nas aldeias Kaapor. Embora esses índios conservem praticamente toda a sua cultura, um caboclo amazonense não encontrará grandes dificuldades de viver entre eles. Ambos têm a alimentação baseada na farinha de mandioca, que é cultivada e

preparada pelos mesmos processos. Além dessa semelhança, aquele caboclo identificaria vários outros elementos comuns: chamaría pelos mesmos nomes diversas plantas e animais, temeria os mesmos entes sobrenaturais e se valeria de muitas formas rituais comuns para controlar aqueles seres. As divergências que mais avullam são as motivações para a ação, as práticas cerimoniais e certos usos, como a couvade. Nessas condições, desde os primeiros contatos, índios e caboclos dispõem uma ponte que lhes permite estabelecer relações e logo depois manter convívio. Essas relações não conduzem, todavia, à assimilação, mas à fixação de um *modus vivendi* amargo que mantém o índio aculturado na condição de "índio genérico", sem lhe ensejar, jamais, a incorporação na sociedade nacional.

Vejamos, agora, as condições em que vivem o destino dos "índios civilizados" outros grupos do extremo oposto da Amazônia: as tribos do rio Negro. Curt Nimuendaju, de quem colhemos os elementos para essa caracterização, visitou aqueles grupos indígenas em 1927, deixando uma preciosa exposição sobre as suas condições de vida e as relações com a população civilizada.<sup>3</sup> Re-latando suas dramáticas tentativas para estabelecer relações cordiais com as tribos do rio Negro, Nimuendaju traça o perfil do índio civilizado, pondo a nu o resultado de dois séculos de civilização e catequese:

[...] mais do que em qualquer outra parte do Brasil por mim conhecida, achei no Içana e Uaupés as relações entre índios e os civilizados — os brancos como ali se diz — irremediavelmente estragadas: um abismo se abriu entre os dois elementos, à primeira vista, apenas perceptível, encoberto pelo véu de um *modus vivendi* arranjado pelas duas partes, mas mostrando-se logo em toda sua profundidade intransponível assim que se trata de conquistar a confiança dos índios e de penetrar no íntimo da psique deles. Claro está que a maioria dos civilizados, não compreendendo nem precisando de nada disto, nun-

ca chega ao conhecimento desse abismo, dando-se por muito satisfeita com o *modus vivendi* e o apresentando muitas vezes orgulhosamente como resultado dos seus processos civilizadores.

O índio de hoje vê em qualquer civilizado com que depara o seu algoz implacável e uma fera temível. É trabalho perdido querer conquistar sua confiança por meio de um tratamento fraternal e justiciero. Mesmo os atos mais desinteressados ele atribui a motivos sujos, convencido de que só por uma conveniência qualquer o civilizado distar-se ocasionalmente a sua natureza de fera. Para mim pessoalmente, acostumado à convivência íntima com índios das tribos e regiões mais diferentes, a permanência entre os do Içana e Uaupés foi muitas vezes um verdadeiro martírio, vendo-me sem mais nem menos e com a maior naturalidade tratado como criminoso perverso e bruto. Muitos civilizados consideram esse tratamento como manifestação da brutalidade inata da raça primitiva, mas basta observar uma vez o trato que os índios se dão entre si, para reconhecer em semelhante explicação uma daquelas calúnias com que o "branco" costuma envilecer a sua vítima. Sempre notei com inveja a urbanidade com que eram recebidos os índios meus remadores assim que eu entrava com eles numa maloca: o dono da casa os cumprimentava na entrada, oferecia-lhes assentos e trocava com eles cerimoniosamente as frases de estilo. Para mim ele tinha apenas um olhar cheio de medo e desconfiança, depois do que me virava as costas na certeza de não encontrar da parte do "branco", devasso e brutal, a menor compreensão para um tratamento cortês. E por isso, mais de uma vez, enquanto mulheres e crianças fugiam pelos fundos, o dono da casa, encolhido num canto, deixava a recepção do "branco" aos cachorros do terreiro. Aos meus remadores, a dona da casa trazia a panela de quinhapira e beijos, mas, salvo raras exceções e já por aviso dos meus companheiros índios, nunca me convidavam, porque se o fizessem com qualquer outro, este com certeza repeliaria com indignação o "desaforo" de ser assim igualado aos índios.

Essas relações amargas são apresentadas com orgulho, pelos regatões, como provas da eficácia dos seus métodos de "civilização" dos índios. Eles se têm na conta de paladinos do que chamam progresso, incumbidos da nobre tarefa de amansar o índio, tirá-lo de uma vida "inútil e improdutiva" para integrá-lo na economia

regional. E não só os traficantes e coletores de drogas da mata mas toda a população que vive em contato imediato com os índios estão imbuídos dessa autodesignação de "civilizadores" que, a seus olhos, justifica todas as intervenções na vida dos índios.

Nessas condições, desenvolveram-se verdadeiras técnicas de amansamento de índios, que vão desde o ataque e a subjugação da tribo até os processos mais suaves da ceva, através dos quais os acostumavam a certos artigos — a começar pela aguardente —, cujo fornecimento posterior se faz através de trocas, cada vez mais escorchantes. Voltemos ao relatório de Nimuendaju, que ilustra tão bem as condições de vida dos índios, não só do rio Negro mas de toda a Amazônia:

Distribuí na minha viagem, sempre que chegava numa aldeia, alguns pequenos presentes, mas em caso nenhum a minha liberalidade contribuiu para melhorar as relações, antes pelo contrário. Se eu tivesse maltratado os índios, mesmo fisicamente, eles provavelmente pouco caso teriam feito, na convicção de que o modo do branco tratar índios é esse mesmo. Fazer ao índio, porém, um presente é quase sempre o meio mais seguro para afluente-lo. Como ele não acredita em atos desinteressados do "branco", fica logo atemorizado pela idéia de que novos planos ocultos e traiçoeiros não esteja tramando a respeito de sua pessoa e que despropósito não irá exigir mais tarde em troca do tal presente, e evita, daí em diante, aparecer-lhe. Quis tirar a prova disto, e durante minha visita à aldeia *Caruru* não dei o mínimo presente a ninguém: o desembaraço dos índios desse lugar foi notavelmente maior do que o dos *Yuruca*, onde eu adotara ainda a praxe de liberalidade. Só uma família em *Caruru* mostrou-se retratada, escondendo-se de mim o mais possível. Foi aquela com que já me tinha encontrado em viagem no *Ayari*, tendo-lhe feito alguns presentes por essa ocasião.

Quando a acumulação de compulsões chega ao ponto de desfazer as formas originais de organização da vida tribal, impõe-se, imperativamente, a criação de novos mecanismos capazes de coordenar as atividades interna e externa, pela fixação de um tipo qualquer de autoridade. Nas primeiras etapas, essa autoridade é às vezes fundada na própria tradição tribal com a utilização de

caciques ou tuxaas na função de "capitães", seja como agentes de imposição do domínio externo sobre a tribo, seja para coibir formas de ação tomadas indesejáveis, como as guerras intertribais, seja para aliciar índios a serviço de um patrão.

Os Urubu-Kaapor, que viam ruir suas antigas formas de controle societário quando visitamos suas aldeias, já pediam que se lhes indicassem "capitães", isto é, chefes que servissem de intermediários entre eles e os brancos. Pediam-no, porém, os indivíduos mais atilados que buscavam força numa atribuição externa de poder para desfrutar de prestígio dentro do próprio grupo. E compreendiam "culturalmente" a nova forma de autoridade, já que, interpretando a palavra portuguesa "capitão" como *akang-piang* (cabeça vermelha), o que desejavam eram bonés de pano vermelho que os definissem aos olhos dos forasteiros como "capitães" — pelos quais estes sempre perguntavam — e que os destacassem, dentro da tribo, como eleitos pela enorme tribo dos brancos.

Curt Nimuendaju verificou entre os Tukuna que uma posição de liderança apoiada na tradição — os te'ti, antigos cabeças de clãs ou famílias — foi utilizada pelos seringalistas para a conscrição dos índios para o trabalho. Mais tarde, desmoralizados talvez pelo exercício dessa função, os velhos te'ti foram substituídos por tuxaas ou curacas escolhidos por suas qualificações para serem utilizados como instrumentos de dominação da tribo.

Esses pobres-diabos eram condenados a mentir a seus subordinados para agradar a seus senhores, e a mentir a estes últimos para não serem completamente desprezados pelos companheiros. (*Nimuendaju, 1952a: 64-5*)

Anos mais tarde, Roberto Cardoso de Oliveira, estudando a mesma tribo, registra que

[...] a importância do tuxaau para a manipulação da situação intertribal era tal, que desse tipo de líder não dispensou o próprio Serviço de Proteção aos Índios ao se instalar em Tabatinga. (*R. C. Oliveira, 1964: 87*)

Generalizando sua afirmação, aquele etnólogo mostra como tais atribuições de autoridade são prática comum da intervenção protecionista que, necessitando agentes tribais para exercer sua influência, não tem dúvida em designá-los e legitimá-los com base em sua autoridade.

Os Munduruku do rio Cururu, no alto Tapajós, estudados por Robert Murphy (1954, 1960), oferecem um exemplo de consolidação de uma nova forma de chefia tribal numa primeira etapa da transfiguração étnica, posteriormente alterada. A estrutura original era um complexo sistema de clãs locais, organizados principalmente em função da guerra e da caça de cabeças, e regida por chefes de guerra. A primeira transfiguração consistiu, essencialmente, numa reestruturação da família que, de patrilocal, passou a matrilocal, com o desenvolvimento de uma economia de produção de farinha de mandioca para o mercado. Nessa fase, os Munduruku alcançaram certo equilíbrio, instituindo uma autoridade tribal que coordenava as atividades produtivas de sua parentela e realizava a comercialização, retribuindo cada pessoa de acordo com critérios fundados na tradição. A incorporação posterior dos Munduruku à economia extrativista, como produtores de borracha, rompeu esse equilíbrio porque as novas tarefas, já não podendo ser realizadas pelas antigas unidades familiares extensas, tiraram a base de sustentação das chefias. Simultaneamente as famílias extensas se atomizam e desaparecem as chefias locais, à medida que os produtores passam a se vincular diretamente aos agentes externos da economia extrativa, como trabalhadores individuais a serviço do "patrão" do seringal. Tanto o spi quanto a missão religiosa que atuam junto aos Munduruku procuraram preservar as antigas chefias, mas em face de sua inviabilidade, tiveram, eles também, de agir como "patrões" na regência da economia extrativista dos índios que permaneceram sob seu controle.

A integração do indígena na sociedade nacional importa, portanto, na ruptura dos larvares sistemas de poder que operavam

durante a existência tribal independente. Incapazes de prosseguir desempenhando seu papel, porque doravante são chamados a regular relações de exploração, desaparecem as antigas formas de liderança. As novas são necessariamente estranhas, como é o caso do funcionário do SPI, do missionário, do patrão; ou, mesmo sendo tribais, tiram seu poder dessas autoridades externas e o exercem para servi-las e para atender a seus desígnios de dominação.

O engajamento compulsório que acabamos de examinar conduz o índio tribal à condição de índio genérico, através de uma série de compulsões incluíveis. Na primeira fase de contatos predomina a tendência desorganizativa, em virtude da atitude receptiva e até entusiástica dos índios diante de uma sociedade esmagadoramente superior. Mas, à medida que os contatos prosseguem, começam a surgir esforços reorganizativos, na forma de reações contra-aculturativas de retorno às instituições tribais. Estas raramente alcançam sucesso e, mesmo neste caso, só por breves períodos. É que as primeiras experiências da civilização os marcam tão profundamente que jamais voltam a ser o que eram como povo, por mais que se refugiem num conservantismo hostil a toda mudança, e por mais que se esforcem por reorganizar a vida em novas bases, mantendo sua autonomia étnico-cultural.

Finalmente, quando os índios tomam consciência do lugar e do papel que lhes cabe na grande sociedade dos brancos e do caráter inextricável da interação com esta, se definem atitudes de fatalismo, de reserva e de precaução que, por vezes, tendem a crescer até impregnar todas as ações do grupo, configurando-se como um *modus vivendi* amargo, mas viável.

Muitas tribos, traumatizadas nesses primeiros passos do engajamento, são levadas a tamanha desorganização sociocultural que jamais conseguem recuperar-se. Desaparecem como povo sem deixar marcas na população que as sucede, a não ser alguns genes em filhos de índias e pais brancos, que se identificam com o pai e, na realidade, apenas geneticamente seriam meio indígenas. Outras

tribos, passada a primeira fase de intensa confraternização e dissolução e a segunda fase de reação contra-aculturativa, recuperam-se para viver o destino de "índios civilizados". Estes continuarão repetindo sempre, embora cada vez menos entusiasticamente, ingêntes esforços de assimilação inexoravelmente barrados por uma série de fatores. No capítulo seguinte veremos como operam as forças constritoras do engajamento ocupacional que conduzem o indígena àquele amargo *modus vivendi*.

#### A INCORPORAÇÃO NA FORÇA DE TRABALHO NACIONAL

As fronteiras de expansão avançam dando lugar a regiões econômicas que se articulam cada vez mais organicamente na vida nacional. São cortadas por estradas e a população civilizada aumenta e se estrutura em bases mais estáveis e mais policidadas. Os remanescentes das populações indígenas que conseguem manter-se na posse de suas terras se vêem ilhados em meio a um mundo estranho e hostil. Esta é a situação dos índios de língua kaingáng do sul do país; dos grupos timbira do sul do Maranhão e oeste de Goiás; dos Maxakali do nordeste de Minas Gerais; dos Karajá do rio Araguaia, em Goiás; dos Bororo do centro de Mato Grosso; dos Kadiwéu, Terena, Guarani do sul de Mato Grosso e de muitas outras tribos, todas elas já distantes das primeiras fases de confraternização, em que tudo que simbolizasse a civilização tinha, a seus olhos, o maior prestígio. Superaram, há muito, as fases de "namoro" e a seguinte, de abandono diante do civilizado, que tem lugar quando a vida tribal é traumatizada pela adoção de elementos culturais incongruentes e incompatíveis com a existência tradicional. Nesta terceira fase, alguns grupos procuram voltar atrás, em movimentos contra-aculturativos. A maioria, porém, assume uma atitude de resignação e de amarga reserva para com a civilização.

Este é o caso das tribos acima citadas. O que melhor as caracteriza é o esforço consciente de reorganização da cultura, de

concliação do novo com o tradicional, de conservação de todos os aspectos do velho patrimônio tribal suscetíveis de sobrevivência em sua condição de "índios civilizados", quase sempre recolhidos em postos de proteção do governo e vivendo sob tutela. Oferecem um exemplo dessa capacidade de auto-recuperação os índios Timbira, em particular os Canela ou Ramkokamekra da aldeia do Ponto, no vale do Itapicuru, no sul do Maranhão. São tribos linguisticamente filiadíssimas aos Jê e de cultura especializada para a vida nos cerrados entrecortados de matas em galeria e extensos palmares de buriti situados nos limites da floresta amazônica e da caatinga do Nordeste.

Os Canela viviam da caça e da coleta, praticando uma agricultura incipiente, mas própria, baseada no cultivo de certos tubérculos e de um cipó cuja parte alimentícia não são as raízes, mas o próprio caule, formado por uma massa rica em fécula. Como não tinham cerâmica nem canoas, foram tidos pela etnologia clássica como povos mais rudes que os Tupi da floresta tropical, quando de fato se tratava apenas de culturas especializadas. Graças aos estudos de Nimuendaju, sabemos que aqueles grupos desenvolveram uma organização social altamente elaborada, muito mais completa que a dos grupos tupi, por exemplo. Confinados a um hábitat de cerrados, tinham uma adaptação comparável à do esquimó e do fogueiro nas geleiras glaciais. Dele tiravam a subsistência, ostentando um vigor físico admirável. Embora desprovidos de cerâmica, da lavoura de mandioca, da canoa e de outros elementos culturais, constituíam grandes grupos com extraordinária capacidade de resistência ao branco, num ambiente em que não sobreviveria nucleado em grupos compactos o próprio sertanejo com suas técnicas agrícolas, sua cerâmica e suas canoas. Seu hábitat é que os obrigou a abrir mão de qualquer equipamento mais pesado, de qualquer tralha que lhes atrasasse a marcha em busca do alimento. Quando se consideram seus notáveis trançados — campo a que deram maior atenção por ser o mais útil em sua vida de coletores —, pode-se

compreender a relatividade do progresso cultural nesse patamar prévio ao desenvolvimento da civilização e a impropriedade de escalar a evolução dos povos tribais segundo um critério absoluto, de presenças e ausências de certos elementos de cultura material, sem considerar os fatores ecológicos.

Os índios Canela foram alcançados pela expansão pastoril na primeira metade do século passado, por ela envolvidos e avassalados depois de longo período de guerra a que já nos referimos. A paz que sobreviveu a essas lutas jamais passou de um *modus vivendi* impregnado de hostilidade recíproca que apenas permite relações formais. Índios e vaqueiros tratam-se como "compadres", mas uma barreira intransponível os separa como gente que se considera reciprocamente diversa e imiscível.

Vitimados pelas doenças e pela miséria resultante da redução de seu território de caça e de coleta, os Timbira diminuíram tanto que nem puderam manter as terras que lhes restaram quando da pacificação. À custa de tramóias, de ameaças e de chacinas, os criadores de gado usurparam a maioria das terras em que eles viviam, obrigando-os a juntar-se a outros grupos que ainda conservavam parcelas do seu território original, todas insuficientes para o provimento da subsistência à base da caça, da coleta e da agricultura rudimentar praticada por esses índios. Mesmo essas parcelas, porém, uma após outra, lhes foram sendo tomadas, e diversos grupos timbira se viram compelidos a mudanças constantes. Onde quer que se estabelecessem eram alcançados pelos criadores e renovavam-se os atritos, as acusações de roubo de gado e de produtos das roças e, por fim, o choque, a chacina.

De trucidamentos, chacinas e uma vida diária de opressão consiste a crônica de todos os grupos timbira. Quem quer que tenha observado as relações desses índios com os sertanejos maranhenses, paraenses ou goianos com que convivem, não pode ter dúvidas de que um abismo intransponível os separa, tornando impossível qualquer confraternização maior que as palavras de sa-

dação, quase sempre eivadas de ironia e preconceito. Essa a situação que suscitou a Silvio Fróes Abreu estas palavras sombrias:

Raros são os que vêem neles representantes do mesmo gênero e da mesma espécie. Acham que não são brasileiros, são índios. Talvez fosse ainda oportuno apregoar a bula de Paulo III (1537) explicando aos cristãos que os indígenas da América são também filhos de Deus! (1931: 177)

Provavelmente em nenhuma outra região brasileira haja tão grandes ressentimentos entre índios e não-índios como nessa zona de campos ocupados por uma economia pastoril. Embora convivam intimamente, uma muralha de preconceitos os separa, impedindo que formem juízo objetivo uns dos outros. Em cada vila próxima de aldeias indígenas, pode-se ouvir um enorme repertório de anedotas sobre os índios, em que são descritos como bichos, mais que como gente, como perversos, vingativos, covardes, traícoiros, desconfiados, dissimulados, brígões, violentos, preguiçosos, ladões, mendigos, estúpidos, ignorantes, infantis, mal-agraçados, nojentos, cachaceiros, indecentes, dissolutos etc. Através desses casos é que cada pessoa aprende a ver os índios. Por isso mesmo, qualquer procedimento de um índio que discrepe das normas habituais é interpretado segundo esse juízo.

Esse consenso acaba afetando o índio: e muitos deles, criados por civilizados, aprendem a se considerar desse ponto de vista, perdendo todo o respeito por si mesmos. Como esses estereótipos são irrecorríveis, ninguém cogita ajudar os índios a lutar contra a embriaguez ou a se familiarizar com os padrões de comportamento tidos como desejáveis. Um ou outro índio submisso parece constituir exceção, sendo considerado "tão bom que nem parece índio". Mas esses mesmos somente o são enquanto se deixam explorar sem qualquer queixa e se colocam invariavelmente no papel que lhes atribuem, de bicho arreado, infantil, que só presta para trabalho grosseiro. A menor reação desse índio "bom" a um abuso de qualquer quilate é vista como

uma confirmação dos estereótipos. Ninguém jamais cogita saber se, nas suas aldeias ou quando vivem independentes, eles eram preguiçosos, brígões, cachaceiros, mendigos ou ladões, ou qualquer outro de tantos qualificativos que lhes aplicam referentes a defeitos que realmente alguns deles chegaram a adquirir, porém somente depois do convívio com os brancos. Para os sertanejos, o índio ou é bravo — e neste caso um animal feroz que deve ser tratado a bala — ou manso, e então preguiçoso e ladrão que só trabalha à custa de castigo ou estimulado pela promessa de uma garrafa de cachaca.

A tantas vezes proclamada capacidade da expansão pastoril para assimilar populações indígenas, integrando-as em seu sistema como vaqueiros, não encontra confirmação nos dados disponíveis. Assim, todas as tribos de regiões ocupadas por criadores, cuja história ficou registrada, ou foram desalojadas à custa de toda sorte de violências para dar lugar ao rebanho e sobreviverem nos terrenos mais inóspitos, ou se extinguiram à margem das fazendas. Nessas zonas de campos, os índios — acoitados nos restos de seu território que o *spr* consegue defender — saem, às vezes, para trabalhar como peões nas fazendas, mas sempre se conservam vinculados ao núcleo tribal, suportando a pressão constante sobre as terras que lhes restam e toda a carga do preconceito e da predisposição unânime contra sua simples existência.

Conforme vimos, a população pastoril brasileira, como uma expansão secundária a partir das primeiras matrizes, desenvolveu-se vegetativamente. Já nos primeiros séculos constituía núcleos relativamente organizados que contavam com mulheres, não precisando tomar as dos índios. A expansão pecuária não se fez, portanto, com homens faltos de mulheres, como ocorreu com as protocélulas brasileiras da costa e os núcleos extrativistas e mineradores. Estes, sim, dependiam dos índios como mão-de-obra para a empresa predatória e da Índia para a procriação.

Assim a expansão pastoril comporta-se em face das tribos com que depara, movida principalmente pelo interesse de limpar os campos de seus moradores humanos para entregá-los aos rebanhos. Correspondendo a esse motor econômico, desenvolve-se uma atitude de hostilidade e preconceito contra o índio, que serve pelo menos para racionalizar as chacinas. Essas barreiras resultam em parte, conforme demonstramos, da distância cultural entre os caboclos — com sua cultura de base essencialmente tupi — e os Timbira, com sua adaptação especializada à vida nos campos. Basta comparar o conservantismo dos Canela, após quase um século de convívio com a civilização, com a receptividade dos Urubu, só pacificados em 1928, para se aguilatar os efeitos dessa barreira. Hoje, apesar de toda a pressão aculturativa que sofreram, os Canela vivem a vida de seus antepassados, naquilo que lhes é possível conservá-la. A organização social ainda atuante daqueles índios é um exemplo desse conservantismo extremado.

Habitam aldeias circulares de cerca de trezentos metros de diâmetro que, vistas de cima, parecem uma enorme roda de carro, devido aos caminhos radiais que partem de cada casa para o pátio central. Têm uma organização social altamente complexa, baseada numa divisão dual composta de duas fratrias exogâmicas, cada qual subdividida em sete clãs matrilineares, cuja disposição na aldeia obedece a regras de orientação de acordo com os pontos cardeais. Esta estrutura se complica, ainda, com um critério classificatório que divide não só a tribo, mas todo o universo em duas bandas distintas: uma delas domina o sol, o fogo, a terra, o este, o vermelho; à outra pertencem, a lua, a noite, a lenha, a água, o oeste, o preto. Mas não é só. Os Canela reconhecem, ainda, quatro classes de idade que constituem, provavelmente, a estrutura mais operativa de sua organização social. Essas quatro classes, divididas em pares, uma do nascente, outra do poente, são formadas pelos grupos de homens que foram iniciados juntos. A iniciação prolonga-se através de dez anos, durante os quais instrutores especialmente destacados ensi-

nam aos jovens tudo que um Canela precisa saber para bem desempenhar as atividades que será chamado a exercer durante a vida. É um processo formal de educação que inclui o ensinamento tanto das técnicas como do complicado cerimonial da tribo. Desse modo, cada uma dessas classes inclui indivíduos de idades que variam até dez anos. Cada dez anos, uma nova classe, integrada por indivíduos de quinze a 25 anos, entra na vida ativa da tribo, ocupando na parte norte do pátio da aldeia um lugar onde permanecerá durante vinte anos. Para isto, desloca outra classe para a parte sul, e esta, por sua vez, toma o lugar da mais antiga, cujos remanescentes se recolhem ao centro do pátio. São os aposentados que, depois de permanecerem quarenta anos no pátio, se retiram das atividades econômicas e guerreiras para se dedicar apenas ao governo da aldeia, como um senado.

Esse complexo sistema social continua regendo a vida dos Canela civilizados, depois de mais de um século de convívio com sertanejos. Foi reajustado em muitos aspectos para se adaptar à sua existência atual, mas conserva praticamente tudo quanto se possa exprimir em comportamento nos quadros de sua vida de índios civilizados (veja Nimuendaju, 1946; Crocket, 1961).

A aldeia do Ponto é hoje uma ilha cultural no mar montante de fazendas de criação dos campos do Itapicuru. Às vezes, um Canela se emprega como assalariado numa delas para ganhar algum dinheiro, mas só o faz quando é de todo inevitável, embora seja cada vez mais difícil sua vida de caçadores sem caça, de coletores reduzidos a uma nesga de terra incrustada entre latifúndios, onde pouco se pode encontrar. Mesmo tendo roupas, os Canela preferem andar nus; só as mulheres usam uma tanga em volta da cintura, que despem por ocasião das cerimônias. Homens e mulheres usam cabelos longos aparados de acordo com a tradição, pinturas de corpo e adornos de palha. Os homens ainda furem as orelhas e distendem os lóbulos para levar o adorno tribal mais característico: um disco de madeira que às vezes alcança dez

centímetros de diâmetro. A maior parte da alimentação é hoje tirada da lavoura, mas ainda têm no cupá o seu prato preferido; comem-no assado sobre um monte de pedras aquecidas que cobrem com terra. Há uns trinta anos os Canela mantêm uma população entre trezentos e quatrocentos índios, com pequenas variações para mais ou para menos. É quanto resta de uma tribo numerosa. Mesmo assim reduzidos, conservam, na medida do possível, a cultura tradicional.<sup>4</sup>

Outro grupo indígena timbira, os Krahô, exemplifica uma situação de interação mais satisfatória com seus vizinhos, fundada na propriedade incontestada de sua reserva territorial e num respeito maior por parte da população circundante imposto pela autoridade do sr. Paradoxalmente, esses dois fatores se devem a uma chacina ocorrida em 1940 e que, chamando a atenção do governo para aqueles índios, propiciou a demarcação do seu território e certas sanções contra os chacinadores. J. C. Melatti, que estudou a interação entre os índios Krahô e o contexto da economia pastoril em que estão imersos, assinala que

na tentativa de sobreviverem, os Krahô lançam mão de tudo aquilo de que se podem valer pelo fato de serem índios. Isso significa que, malgrado toda a hostilidade e os preconceitos com que os vêem os regionais, em certas circunstâncias é proveitoso afirmarem-se como índios. [...] [Os civilizados,] embora de má vontade, reconhecem o território como pertencente aos índios. O Posto Indígena ali instalado representa uma contínua ameaça para o sertanejo que nele levanta sua casa clandestinamente, pois pode ser convidado a retirar-se do território a qualquer momento. Os indígenas sabem que eles são os verdadeiros proprietários daquelas terras e disso tentam aproveitar-se. [...] [Os Krahô] permitem que os regionais plantem em suas terras, criem gado, mediante pagamento em dinheiro, em reses, em produtos vegetais, em certos favores ou mesmo em troca de permissão de caçarem fora do território tribal. (1967: 132-3)

Desse modo, a intervenção protecionista assegura aos Krahô vantagens objetivas que não apenas lhes permitem escapar do

destino de mendigos e dependentes a que estariam condenados se não tivessem terras, mas também lhes possibilitam desenvolver uma ordenação das relações com o mundo dos brancos que lhes é mais favorável. E, ainda, lhes assegura condições de manter sua autonomia étnica, o que, de outra forma, seria impraticável.

Nos índios Xokleng de Santa Catarina, temos um exemplo de um processo de aculturação e dos esforços de assimilação de um grupo que se encontrou com uma frente agrícola das fronteiras já civilização em circunstâncias completamente diferentes daquelas já examinadas. Do mesmo modo como os Bororo e os Timbira, esses índios estavam separados da população civilizada pelas distâncias de uma cultura completamente diferente. A peculiaridade no caso xokleng consiste em que, após a pacificação, eles se viram envolvidos por uma população tão densa que, para cada lado em que se moviam, deparavam com moradores civilizados.

Os Xokleng falam uma língua da família-jê, mas, ao contrário das tribos da mesma filiação que viviam nas zonas de cerrados do Brasil central, tinham seu hábitat nas matas frias do Sul onde crescem os pinheirais do Paraná e de Santa Catarina. Viviam da caça e da coleta exclusivamente, não dispondo de canoas nem de técnicas de pesca, embora seu território fosse cortado por vários rios caudalosos que eles eram obrigados a atravessar frequentemente. A tribo dividia-se em diversas hordas de trinta a quarenta pessoas, aparentadas umas às outras.

Embora hostilizados pelos brancos que durante décadas mantiveram tropas de bugreiros armados para exterminá-los, esses bandos xokleng jamais se unificaram. Ao contrário, viviam em constantes lutas uns com os outros. A onda invasora que avançou sobre suas terras era constituída principalmente de imigrantes alemães, italianos e poloneses, aos quais o território da tribo havia sido concedido para colonização. Após a pacificação, esses índios



do padrão de vida dos índios: passaram a comer menos e a vestir-se pior, mas nada os faria abandonar a liberdade de aplicar o tempo conforme o indicasse sua própria vontade. Só então, acossados pela penúria em que se viram submersos, iniciaram um movimento de retorno, voltando a aceitar a liderança do posto naquelas tarefas. Para isto concorreu também o fato de que a avidez de confraternizar — com que acorriam ao chamamento de cada zug (branco) — fora tantas vezes repelida com a mais clara hostilidade, que acabou fazendo-os tomar consciência da barreira que os separa dos brancos.

Atualmente mantêm comércio com os civilizados, vendendo o produto de suas lavouras. Mas esse comércio assume, muitas vezes, a aparência de uma operação marcada de hostilidade. É uma acomodação entre dois grupos opostos em que cada qual procura lesar o outro de todas as formas. Na realidade, esse modo de comerciar lhes foi ensinado pelos brancos, sempre prontos a comprar os artigos dos índios por preços irrisórios. Hoje eles agem da mesma forma, sempre que surge uma oportunidade, e comentam depois com o maior gosto o logro que passam nos zug (brancos). Como exemplo, vejamos o caso que nos foi narrado: a um comerciante que lhes comprara uma safra de milho, eles “venderam” outro tanto, com um simples expediente: quando o comprador mandava que eles próprios depositassem no paiol o milho já pesado e pago, simplesmente derramavam o saco, tornavam a enchê-lo e voltavam para vender.

Numa única ocasião puderam aplicar na prática o que aprenderam sobre a forma de padrões tratarem os assalariados. O fato se deu com uma trupe italiana que tocava nas festas da colônia. Encantados com os bailes que haviam visto, os Xokleng convidaram os músicos para ir à aldeia tocar para eles. Antes se haviam colizado para pagar. A trupe chegou num sábado à tarde e entrou logo em função, tendo de continuar tocando noite adentro até o amanhecer e prosseguir pelo domingo afora enquanto lhe sobrou

alento. Cada vez que falavam em parar ou descansar eram rodeados por um magote de índios ameaçadores que lhes repetiam as frases de xingamento que tantas vezes tinham ouvido dos que empregavam os seus serviços: “Trabalha preguiçoso, nós pagamos, trabalha”.

Os mecanismos da integração sócio-econômica que vimos examinando constituem o capítulo indígena e brasileiro de um processo muito mais amplo: o da expansão da Europa ocidental, sua transfiguração em macroetnia brasileira e o avanço desta ao encontro de índios arreios ou hostis de regiões inexploradas. Para os índios, a civilização significa a passagem da vida de aldeia à canoa do regatão ou ao barracão de um bando explorador de produtos tropicais, ou à de peão das fazendas de criação. É o choque entre uma cultura autônoma, adaptada à vida em certas regiões, com aglomerados humanos desvinculados de suas matrizes originais, deculturados e incorporados à força de trabalho de uma economia regulada pela bolsa de Nova York, pelas fábricas de pneus de São Paulo ou pelos estaleiros ingleses.

Embora a civilização nas zonas de fronteira seja algo tosca e desconjuntada, é sempre a civilização ocidental que avança através da sua encarnação na sociedade brasileira. O que oferece aos índios não são, naturalmente, as conquistas técnicas e humanísticas de que se orgulha, mas a versão degradada destas, de que são herdeiros os proletariados externos dos seus centros de poder. A civilização que se apresenta ao índio é a que configurou os brasileiros como um povo que não existe para si, mas para servir à prosperidade de minorias locais e de núcleos longínquos, ao custo de seu próprio desgaste. E, se aos próprios brasileiros ela confere essa posição subalterna, aos indígenas que experimentam a expansão civilizadora a partir deles condena a tamanho desgaste que mal permite a sobrevivência física de uns poucos.

O encontro do Brasil nação com o Brasil indígena, na forma em que realmente se efetua, não representa nem mesmo um progresso reflexo, como o experimentado pela sociedade nacional através da atualização histórica. Representa, ao contrário, uma acumulação de compulsões que os leva à simples degradação: biológica, porque transmite doenças que minam os organismos ou impõe condições de trabalho que conduzem ao esgotamento, ao envelhecimento precoce e à morte; econômica, porque resulta num engajamento na força de trabalho nacional que só representa maior miséria e fome; moral, porque ensina o índio a olhar a si próprio do ponto de vista do branco, isto é, como um pária, semi-animal.

Na verdade, foi esse o processo pelo qual se produziram as próprias frentes neobrasileiras que avançam sobre as aldeias: a deculturação que desentraçou os escravos negros e índios de suas tradições; e a aculturação posterior numa protocultura simplificada ao extremo para servir a um objetivo central — condicioná-los ao trabalho, primeiro como mão-de-obra escrava, depois como trabalhadores ditos livres.

Que vantagens objetivas tiveram as tribos que escaparam à escravização dos primeiros séculos e só agora enfrentam a mó da civilização? A vantagem única foi poderem manter por algum tempo mais a sua autonomia étnica, antes só praticável pelo isolamento ou através da fuga. Quando as antigas formas de contingenciamento da mão-de-obra, como o escravismo, se tornaram obsoletas, surgiram novas, igualmente eficientes. Na prática, o resultado é o mesmo: a formação de novos contingentes da população brasileira mediante o desgaste de povos tribais e o aproveitamento como genes daqueles poucos que chegam a incorporar-se à macroetnia nacional como parte dela indistinguível. Com uma diferença: agora, mercê da intervenção protecionista ou mesmo sem ela, um grupo indígena pode sobreviver, tanto fisicamente como enquanto etnia, criando os filhos na tradição dos avós, pa-

decendo por serem índios, mas ao menos sobrevivendo para alcançar um futuro que talvez lhes abra melhores perspectivas.

Com efeito, são o caráter capitalista do sistema econômico vigente e a ordenação sócio-política a ele correspondente que lançam a sociedade nacional contra as etnias tribais. São também essas características que a fazem incapaz de implantar-se, de operar e de crescer em áreas onde sobreviviam grupos indígenas sem condená-los à desagregação e à extinção. Tais características são, fundamentalmente: a nucleação das atividades produtivas em empresas privadas destinadas a gerar lucros e não a preencher as condições de existência da mão-de-obra que alicia; a forma individual de apropriação da terra e dos instrumentos de produção; e, finalmente, a exploração dos produtos do trabalho alheio com uma atitude de completa irresponsabilidade do patrão para com seus assalariados.

Enquanto perdurar esse sistema, o indígena só poderá sobreviver se lhe for assegurado um amparo especial, compensatório de suas carências, para a livre interação dentro do ambiente conflitivo, impessoal e brutalizador das economias mercantis privatistas. Esse mesmo amparo compensatório, porém, importa para o índio num agravamento de suas condições de desajustamento social e psicológico, como veremos a seguir.

penosa que concilia certa participação na vida nacional com a perpetuação da identidade étnica discrepante.

Dentro desse tipo de ajustamento recíproco, os dois grupos em confronto se comunicam e se isolam através do estabelecimento de um *modus vivendi* que, evitando o conflito aberto, permite a coexistência, mas também as distâncias sociais, e frustra a fusão de ambos num só. Tal é a natureza desses sistemas interétnicos de entendimento que, distinguindo cada comunidade, uma aos olhos da outra, permitem que convivam às vezes em condições de simbiose, mas as situam como entes imiscíveis. É de assinalar que esse tipo de ajustamento constitui, provavelmente, o requisito essencial à preservação dos atributos de singularidade étnica dos índios civilizados. Só através desse *modus vivendi* podem subsistir, mas, persistindo, perpetuam sua indianidade.

Assim é que o índio civilizado, ao término de sua história aculturativa e apesar de todas as suas transfigurações étnicas, se vê diante de uma barreira construída dentro dele e fora dele que o condena a permanecer indígena. Nenhum grupo pôde escapar a essa realidade. Só através da fuga individual se pode sair dela, mimetizando-se em "não-índio", se esta simulação não chega a ser percebida e denunciada.

Entretanto, é de se supor que uma mudança revolucionária na estrutura social global, que altere radicalmente a composição de classe e as normas compulsórias de contingenciamento da força de trabalho, erradicando desse modo as bases sociais da discriminação e do preconceito, possa transfigurar tanto aos brasileiros quanto aos índios. Nesta nova ordem de relações interétnicas, o índio civilizado tanto poderá viver em liberdade seu destino de microetnia, porque liberto das perseguições e da odiosidade que hoje o oprimem; como poderá romper, eventualmente, com sua identificação étnica para mergulhar na etnia nacional.

## 12 CONCLUSÕES

### POPULAÇÃO INDÍGENA BRASILEIRA

A população indígena do Brasil, cujo montante se encontrava em 1957 entre um mínimo de 68 100 e um máximo de 99 700, não alcança, mesmo na hipótese mais otimista, 0,2% da população nacional. Distribuídos pelas diversas regiões do país, os valores médios destas avaliações nos dão um montante provável de 52 550 índios (61%) para a Amazônia; de 18 125 (21,6%) para o Brasil central; de 7 700 (9%) para o Brasil oriental, e de 5 525 (6,5%) para a região Sul.

Distribuídas por categorias correspondentes aos graus de contato, estas médias nos dão os seguintes números: 23 925 índios para os grupos isolados (28,5%); 10 275 para os que estão em contato intermitente (12,2%); 18 175 para os que vivem em contato permanente (21,6%); e 31 525 para os grupos integrados na sociedade nacional (37,6%). A discriminação dos grupos linguísticos com mais de 100 mil pessoas indica a existência provável de 13 825 índios do tronco linguístico aruaq; 12 775 de língua jê; 12 400 tupi e 12 200 karib, em território brasileiro.

### GRAUS DE INTEGRAÇÃO

As populações indígenas do Brasil moderno são classificáveis em quatro categorias referentes aos graus de contato com

a sociedade nacional, a saber: isolados, contato intermitente, contato permanente e integrados. Estas categorias representam etapas sucessivas e necessárias da integração das populações indígenas na sociedade nacional. Alguns grupos desaparecem, porém, antes de percorrer todas elas e cada grupo permanece mais ou menos tempo numa etapa, conforme as vicissitudes de suas relações com os civilizados, certas características culturais próprias e as variantes econômicas da sociedade nacional com que se defrontam.

1. *Isolados*. São os grupos que vivem em zonas não alcançadas pela sociedade brasileira, só tendo experimentado contatos acidentais e raros com "civilizados". Apresentam-se como simplesmente arredios ou como hostis. Nesta categoria se encontram as tribos mais populosas e de maior vigor físico e, também, as únicas que mantêm completa autonomia cultural.

2. *Contato intermitente*. Corresponde àqueles grupos cujos territórios começam a ser alcançados e ocupados pela sociedade nacional. Ainda mantém certa autonomia cultural, mas vão surgindo necessidades novas cuja satisfação só é possível através de relações econômicas com agentes da civilização. Freqüentemente têm relações de ambivalência motivadas, por um lado, pelo temor ao homem branco e, por outro lado, pelo fascínio que exerce sobre eles um equipamento infinitamente superior de ação sobre a natureza. Suas atividades produtivas começam a sofrer uma diversificação pela necessidade de, além das tarefas habituais, serem obrigados a dedicar um tempo crescente à produção de artigos para troca ou a se alugarem como força de trabalho. Sua cultura e sua língua começam já a refletir essas novas experiências através de certas modificações que a acercam das características da sociedade nacional.

3. *Contato permanente*. Incluímos nesta categoria os grupos que já perderam sua autonomia sociocultural, pois se encontram em completa dependência da economia regional para o suprimento de artigos tornados indispensáveis. No entanto, ainda conservam os costumes tradicionais compatíveis com sua nova condição, embora profundamente modificados pelos efeitos cumulativos das compulsões ecológicas, econômicas e culturais que experimentaram. O número de índios capazes de exprimir-se em português aumenta, alargando assim os meios de comunicação com a sociedade nacional. A população indígena tende a diminuir, chegando algumas tribos a índices tão baixos que tornam inoperante a antiga organização social.

4. *Integrados*. Estão incluídos nesta classe aqueles grupos que, tendo experimentado todas as compulsões referidas, conseguiram sobreviver, chegando a nossos dias ilhados em meio à população nacional, a cuja vida econômica se vão incorporando como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados em certos artigos para o comércio. Em geral vivem confinados em parcelas de seus antigos territórios, ou, despojados de suas terras, perambulam de um lugar a outro. Alguns desses grupos perderam sua língua original e, aparentemente, nada os distingue da população rural com que convivem. Igualmente mestiçados, vestindo a mesma roupa, comendo os mesmos alimentos, poderiam ser confundidos com seus vizinhos neobrasileiros, se eles próprios não estivessem certos de que constituem um povo à parte, não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem definidos, vistos e discriminados como "índios" pela população circundante.

5. A etapa de integração não corresponde à fusão dos grupos indígenas na sociedade nacional como parte indistinguível dela, pois essa seria a assimilação grupal que não ocorreu em

nenhum dos casos examinados. Aquilo com que nos defrontamos e que foi designado como estado de integração ou como condição de índio genérico representa uma forma de acomodação que concilia uma identificação étnica específica com uma crescente participação na vida econômica e nas esferas de comportamento institucionalizado da sociedade nacional.

#### AVALIAÇÃO DOS RESULTADOS DA INTEGRAÇÃO

Uma apreciação numérica dos efeitos do impacto da civilização sobre as populações tribais no curso do século XX mostra que:

1. No trânsito da condição de isolamento à de integração, 87 grupos indígenas foram levados ao extermínio e quase todos eles sofreram grandes reduções demográficas e profundas transformações nos seus modos de vida. Enquanto na relação de tribos indígenas existentes em 1900 sobressai a coluna correspondente aos grupos isolados, com 45,6% do total, na relação de 1957 sobressai a última, dos grupos extintos, com 37,8% do total.
2. O vulto do extermínio em número de pessoas foi muito mais ponderável. Aos 105 grupos isolados de 1900, correspondia, segundo uma avaliação grosseira, uma população de 50 mil índios. Aos seus sobreviventes, classificáveis nas diferentes categorias de integração (exceto os ainda isolados), correspondia, em 1957, tão-somente uma população de 13320. A proporção do extermínio no período considerado foi, portanto, de 73,4%.
3. A proporção de tribos desaparecidas nos primeiros embates com a civilização, nesse meio século, indica que as chances de sobrevivência para os isolados foram pouco superiores a 50%, uma vez que 33 deles desapareceram, enquanto 39 conseguiram sobreviver, passando a outras condições de interação. Foram algo maiores, de cerca de 85%, as chances de sobre-

vivência dos grupos em contato intermitente, pois dos 53 existentes em 1900 desapareceram catorze. Os principais fatores de extinção que operam nessas primeiras etapas de integração são a morte em conflitos com os civilizados e, sobretudo, a depopulação provocada por epidemias de gripe, sarampo, a queleche e outras enfermidades desconhecidas.

4. Os grupos indígenas que alcançaram, no período examinado, a etapa de convívio permanente, sobre os quais se acumularam, ademais das compulsões de ordem ecológica e biótica, as do processo de aculturação, tiveram suas chances de sobrevivência reduzidas a 28,2%, conforme se comprova pelo fato de terem desaparecido 28 das 39 tribos nestas condições. Os grupos que já se encontravam integrados em 1900 suportaram melhor as vicissitudes do contato, sobrevivendo na proporção de 58,6%, uma vez que de 29 grupos desapareceram doze. No total, desapareceram quatro de cada dez tribos existentes em 1900, sendo de se prever que, a prevalecerem as mesmas condições, 57 dos atuais 143 grupos hoje existentes desaparecerão até o fim do século.

#### AS FACES DA CIVILIZAÇÃO

A sociedade nacional apresenta características tão diversas e tão relevantes para o processo de integração das populações indígenas, conforme assumam a forma de economia extrativa, agrícola ou pastoril, que não podemos tratá-la como uma constante. Estas diferenças se explicam pela forma específica de ação de cada frente de expansão sobre os grupos indígenas, decorrente de seu caráter de empresas capitalistas especializadas na utilização de certos recursos do território e, em consequência, integradas por populações diferenciadas em suas características socioculturais.

1. A *economia extrativa* impõe a dissolução dos grupos tribais mais densos e sua dispersão pela mata através do engajamento dos homens como remeiros e tarefeiros e das mulheres como amásias e produtoras de mantimentos. O baixo grau de organização da vida social e de imposição das instituições nacionais que prevalecem nessas áreas coloca os índios diante de grupos instáveis extremamente agressivos e de formas particularmente arcaicas e despóticas de engajamento da mão-de-obra para a produção.

2. A *economia agrícola* já não se interessa pelo índio como mão-de-obra e como produtor, mas simplesmente disputa as terras que ele ocupa para estender as lavouras. Suas variantes principais — a grande lavoura comercial e a economia granjeira — operam de forma distinta sobre os índios. Ambas o fazem, porém, de modo menos agressivo que evitativo em face dos índios com que se defrontam.

3. A *economia pastoril* age diante do índio movida pela necessidade de limpar os campos de seus ocupantes humanos para entregá-los ao gado e evitar que o indígena, desprovido de caça, a substitua pelos rebanhos que tomaram seu lugar. Aqui, como no caso da frente agrícola, o que mais afeta os índios é a tendência ao monopólio da terra para sua conversão em pastagens. A defesa do gado contra os índios torna as frentes pastoris particularmente agressivas, levando-as a promover chacinas tão devastadoras quanto as das frentes extrativistas.

4. As diferenças entre o impacto que cada uma dessas frentes de expansão desencadeia sobre os grupos tribais não podem ser medidas pela proporção de 60% de extinção dos grupos que se defrontam com frentes de economia agrícola; 45,7% dos que são atingidos por economias extrativas e 30,2% dos

que foram alcançados pelas frentes pastoris. Estas diferenças exprimem, essencialmente, o caráter de fronteiras novas de expansão civilizatória da frente extrativista e de algumas frentes agrícolas, em contraste com as pastoris, que constituem, em geral, áreas de antiga ocupação. A proporção de grupos indígenas nas áreas de economia extrativa (48,9%), pastoril (20,9%) e agrícola (2,8%) confirma essa asserção, refletindo o grau de penetração e domínio da sociedade nacional em cada uma delas. Esta análise impõe a conclusão de que o determinante fundamental do destino dos grupos indígenas é a dinâmica da sociedade nacional. Esta, avançando inexoravelmente sobre as poucas faixas inexploradas do território brasileiro onde ainda sobrevivem grupos isolados, atua dizimadoramente sobre eles e, à medida que consolida a ocupação e ascende a maiores concentrações demográficas, envolve a todos os grupos, fazendo baixar o número de tribos e seu montante populacional.

#### REAÇÕES ÉTNICAS DIFERENCIAIS

O rumo e o ritmo do processo de transfiguração étnica podem ser alterados de acordo com certas variantes correspondentes a características das populações tribais, dentre as quais ressaltam:

1. A magnitude das populações em confronto, ou, em outras palavras, o vulto demográfico da sociedade nacional em relação ao diminuto volume das populações tribais. Essa desproporção decorre das respectivas etapas evolutivas que, no caso das etnias tribais, apenas permite aglutinar núcleos de população limitada e tendente a desdobrar-se em novos grupos à medida que crescem; mas, no caso das sociedades nacionais, possibilita um crescimento quase ilimitado. Este se processa tanto pelo incremento vegetativo quanto pelo poder de desenraizar, deculturar e aculturar indivíduos tomados das etnias tribais e

engajados num sistema sócio-econômico global, cujos descendentes se fundem na etnia nacional.

O efeito crucial dessas disparidades foi impossibilitar os indígenas de enfrentar unificadamente aos brasileiros como duas entidades de magnitude equivalente. Ao contrário, compeliu cada microetnia a opor-se, sozinha, aos agentes locais de uma enorme sociedade nacional em expansão. O resultado foi o desaparecimento da maior parte dos grupos indígenas e a condenação dos sobreviventes à condição de microetnias incapazes de alcançar um montante populacional suficiente para poder aspirar à independência como Estados nacionais autônomos.

## 2. A atitude das populações indígenas para com os agentes da sociedade nacional:

a) uma atitude aguerrida de defesa enérgica contra a invasão de seus territórios e de agressividade contra as frentes pioneiras, explica a preservação de alguns grupos indígenas que, assim, puderam manter sua autonomia, embora sofrendo pesadas perdas e profundas transformações em seus modos de vida. Entretanto, em virtude da disparidade das massas em confronto, os índios só podem deter as frentes pioneiras por algum tempo, à custa de um tremendo desgaste da própria população e até que provoquem, com sua resistência, uma concentração dessas frentes que as torne capazes de avançar sobre eles como uma avalanche irresistível.

b) uma atitude dócil e de receptividade por parte dos índios, facilitando os contatos e criando condições para uma rápida sucessão de etapas de integração, provoca uma acumulação dos efeitos dissociativos de cada uma delas que os condena a um pronto desaparecimento.

## 3. A predisposição dos grupos indígenas à aceitação ou rejeição de inovações permite classificar as culturas tribais como re-

lativamente flexíveis e maleáveis ou como rígidas e conservativas. Entretanto, uma postura aberta tanto pode facilitar as alterações necessárias ao enfrentamento da nova situação e a conquista de um novo equilíbrio, como pode acelerar o processo de transfiguração, acumulando compulões que, em certos casos, levam os grupos indígenas a um colapso. Por outro lado, uma atitude conservadora pode conduzir tanto a uma conduta evitativa que preserve o grupo, como a uma incapacidade, igualmente fatal, de mudança, em consonância com as exigências da nova situação de existência.

## 4. A distância relativa entre a cultura tribal, sobretudo seu sistema adaptativo, e a da sociedade nacional. Com efeito o sistema adaptativo das populações rurais brasileiras é, em grande parte, uma herança dos métodos de luta pela subsistência das costas pelos primeiros colonizadores, especialmente os grupos tupi. Em consequência, esses grupos encontram maior facilidade de aculturação e integração porque têm, de partida, uma série de elementos comuns que permitem maior grau de compreensão recíproca e facilitam o escambo e, depois, o comércio. Já as tribos de filiação cultural diversa enfrentam obstáculos muito maiores ao se defrontarem com a sociedade nacional, porque tudo para elas é diferente, desde os hábitos alimentares e os métodos de produção até a concepção do mundo. Pode-se afirmar, portanto, que um dos fatores que atavam ou entravam o processo de integração é a distância cultural, tanto absoluta — entre o nível de desenvolvimento tecnológico dos índios (agrícolas e pré-agrícolas) e o da sociedade nacional — quanto relativa, vale dizer, entre as diversas variedades de culturas indígenas e a sociedade rural brasileira com sua preponderante herança tupi. Essa atavização tem como consequência principal a rápida dissociação e a

pronta extinção dos grupos mais habilitados para o convívio com a civilização. Uma confirmação do peso deste fator nos é dada pelo fato de que os grupos tupi foram os mais vulneráveis às compulsões a que todos se viram submetidos, uma vez que perderam uma proporção muito maior de seus representantes registrados em 1900.

#### A INTERVENÇÃO PROTECIONISTA

Um dos condicionantes fundamentais do curso do processo de transfiguração étnica é a interação intervencionista conduzida, seja com o objetivo de simples proteção, seja com propósitos de catequese.

1. A proteção oficial aos índios só prestou serviços efetivamente relevantes na pacificação das tribos hostis, em que dava solução aos problemas da expansão da sociedade nacional e não aos problemas indígenas que lhe competia amparar. As formas mais eficazes de amparo da intervenção protecionista consistem:
  - a) na criação de condições artificiais de interação que, através da sucessão de etapas de integração, assegura aos índios mais tempo e maior liberdade de resistência às diversas compulsões a que são submetidos.
  - b) na garantia aos grupos indígenas da posse indisputada de um território onde possam manter uma economia comunitária. Graças a estas formas de intervenção, puderam sobreviver muitas tribos que teriam desaparecido se estas belecesssem relações livres e espontâneas com agentes da sociedade nacional, perdendo suas terras e sendo enganchadas na força de trabalho regional nas precárias condições que lhes são oferecidas. Lamentavelmente, ela não pôde operar — ou operou deficientemente — em todo o país, fazendo sentir sua ausência em áreas como o Jurua-Purus,

o Guaporé e outras, por mais altas proporções de grupos desaparecidos no século XX.

2. A ação missionária, sendo conduzida com propósitos de incorporação do indígena à cristandade e, por esta via, à sociedade e à cultura nacional, operou frequentemente de forma mais negativa que a proteção oficial. Para isto contribuíram a intolância dos missionários diante da cultura indígena, como a despreocupação das missões em garantir aos índios a posse do seu território e, ainda, as práticas de desmembramento da família indígena pela intimação dos filhos nas escolas missionárias a fim de receberem educação orientada no sentido de destribilizá-los. Em todos estes casos, a competição entre missionários católicos e protestantes provocou a ruptura da solidariedade tribal.

#### FATORES CAUSAIS DA TRANSFIGURAÇÃO ÉTNICA

As diversas etapas de integração correspondem a passos do processo de transfiguração étnico-cultural que, operando através de compulsões de natureza ecológica, biótica, de coerções de natureza tecnológico-cultural, sócio-econômica e ideológica, conduzem os indígenas da condição de índios tribais à de índios genéricos.

Cada uma dessas compulsões corresponde a um fator causal específico que produz efeitos também específicos, embora eles se somem uns aos outros, acarretando às populações indígenas condições cada vez mais precárias de sobrevivência biológica e de existência como etnias autônomas.

1. As *compulsões ecológicas* afetam os grupos indígenas em duas formas básicas. Primeiro, como uma competição entre populações que disputam recursos diferentes de um mesmo território e culmina com a dizimação intencional dos índios ou a transformação do seu hábitat de forma tão drástica que tor-

na inoperante seu antigo sistema adaptativo, ameaçando-os, também por isso, de extinção. Segundo, como um mecanismo de miscigenação que, assegurando aos não-índios o papel de reprodutores, mediante a tomada de mulheres indígenas, resultam na identificação da prole com a etnia paterna e contribuem para reduzir o substrato humano indispensável para a preservação da etnia tribal.

2. As *compulsões bióticas* de maior relevância consistem na incorporação dos índios indenes nos circuitos de contágio de moléstias de que são portadores os agentes da civilização e têm como efeito a depopulação e o debilitamento dos sobreviventes em níveis tais que, muitas vezes, importam na sua completa extinção física.

3. As *coerções tecnológico-culturais* resultam da adoção de novos instrumentos e técnicas de produção que, apesar de mais eficazes, têm efeitos nocivos porque impõem a dependência da tribo em relação aos provedores desses bens que não podem produzir, e porque provocam uma série de efeitos dissociativos sobre a vida tribal.

4. As *coerções sócio-econômicas* consistem essencialmente no engajamento dos índios em um sistema produtivo de caráter capitalista-mercantil que, possibilitando a apropriação privada de suas terras e a conscrição dos indivíduos na força de trabalho regional, anulam a autonomia cultural e provocam profundos desequilíbrios na vida social dos indígenas.

5. As *coerções ideológicas* consistem, principalmente, na tramatação cultural e em frustrações psicológicas resultantes da desmoralização do ethos tribal e da compulsão de redefinir, passo a passo, todos os corpos de crenças e valores, assim

como as próprias consciências individuais de acordo com a alteração das suas condições de existência.

#### SEQUÊNCIA TÍPICA DA TRANSFIGURAÇÃO ÉTNICA

As relações da sociedade nacional com as tribos indígenas se processam como um enfrentamento entre entidades étnicas mutuamente exclusivas. Dada a desproporção demográfica e de nível evolutivo que existe entre elas, a interação representa uma ameaça permanente de desintegração das etnias tribais. A reação destas consiste, essencialmente, num esforço para manter ou recuperar sua autonomia e para preservar sua identidade étnica, seja através do retorno real ou compensatório a formas tradicionais de existência, sempre quando isto ainda é possível; seja mediante alterações sucessivas nas instituições tribais que tornem menos deletéria a interação com a sociedade nacional. Esta reação não é, obviamente, um propósito lucidamente perseguido, mas antes uma consequência necessária de sua natureza de entidade étnica. As uniformidades mais gerais do processo de transfiguração étnica podem ser assim sumariadas:

1. Ao primeiro contato pacífico com a sociedade nacional, o indígena lhe empresta um enorme prestígio em virtude de sua imensa superioridade técnica e, geralmente, se faz receptivo aos elementos culturais que lhe são apresentados de forma indiscriminada, adotando tanto os que possam ser de utilidade imediata como outros, supérfluos e até inconvenientes.

2. Após essa primeira fase, vem outra em que se definem preferências e idiossincrasias, se estabilizam hábitos novos e se fixam necessidades econômicas conducentes a um convívio cada vez mais intenso com os agentes locais da sociedade nacional.

3. Quando a mortalidade e a desorganização interna do grupo conseqüente das compulsões ecológicas e bióticas começa a alertá-los para o preço que estão pagando pelo convívio pacífico com os civilizados, sobrevêm, geralmente, fases de violenta contra-aculturação. Quase sempre já é tarde para voltar atrás, seja porque a fuga se torna impraticável, seja porque a própria cultura tribal já está traumatizada pelas dívidas, condições e interesses em conflito. Alguns grupos encontram expressão para o seu desengano em movimentos messiânicos que se reiteram periodicamente; outros, na exacerbação da conduta religiosa, como uma reação compensatória. A maioria, porém, cai numa atitude de resignação e de amarga reserva para com a sociedade nacional.
4. Em todos os casos, se o grupo sobrevive, prossegue o processo de aculturação e de transfiguração étnica, regido agora pelas compulsões decorrentes da satisfação de necessidades adquiridas que exigem uma interação cada vez mais intensa com o contexto regional e a incorporação progressiva dos índios na força de trabalho, como a camada mais miserável dela.
5. O destino de cada grupo dependerá, fundamentalmente, do ritmo em que opera a transfiguração étnica. Quando é muito intenso, acumulam-se tensões que condenam a tribo ao extermínio pela perda de seu substrato populacional e pelo colapso de sua estrutura sociocultural. Quando é mais lento, enseja redefinições do patrimônio cultural, recuperação dos desgastes biológicos e o estabelecimento de formas de acomodação entre a tribo e seu contexto regional de convívio que possibilitam prolongar a sobrevivência e a persistência da identificação étnica.
6. Uma vez fixados os vínculos de dependência econômica para com o contexto regional, a tribo só pode conservar os

elementos da antiga cultura que sejam compatíveis com sua condição de índios integrados, embora não assimilados. Isso importa numa aculturação que culminará por configurar-los como índios genéricos que quase nada conservam do patrimônio original, mas permanecem definidos como índios e identificando-se como tais. O convívio desses índios genéricos com a população brasileira é mediatizado por um corpo de representações recíprocas que, figurando uns aos olhos dos outros da forma mais preconceituosa, antes os isola que os comunica, perpetuando sua condição de alter-nos em oposição.

#### PERSPECTIVAS FUTURAS

O presente estudo do processo de transfiguração étnica permite fazer as seguintes previsões com respeito às populações indígenas brasileiras:

1. Prevê-se uma redução progressiva da população indígena, à medida que os diversos grupos passem da condição de isolamento à de integração. Esta redução não condenará a parcela indígena da população ao desaparecimento como contingente humano, porque os grupos indígenas, ao alcançarem a integração, tendem a experimentar certo grau de incremento demográfico. Este incremento, que, presentemente, permite a alguns grupos refazer parte do seu montante original, poderá levar muitos outros grupos a aumentar sua população, desde que lhes sejam asseguradas condições de vida adequadas.
2. As línguas indígenas, embora modificadas em seu vocabulário para exprimir as novas experiências do grupo e em sua estrutura pela coexistência com outra língua, devida ao bilinguismo, continuarão sendo faladas, exceto nos casos de dispersão dos grupos falantes ou de sua fusão com outras tribos.

3. Contudo, as culturas indígenas, somente podendo sobreviver autônomas nas áreas inexploradas ou de penetração recente e fraca ou nas condições artificiais da intervenção protecionista, constituem obsolescências destinadas a se descaracterizarem na medida em que a sociedade nacional cresça e ganhe homogeneidade de desenvolvimento.

4. Qualquer previsão sobre o destino dos grupos indígenas brasileiros deve levar em conta que, entre as várias formas de compulsão mercê das quais a sociedade nacional os afeta, sobressaem as de caráter sócio-econômico. Estas não são, porém, intrínsecas à sociedade nacional, mas decorrentes de sua forma de ordenação institucional. Com efeito, é como uma formação capitalista de caráter neocolonial que a sociedade brasileira mais afeta os grupos indígenas, pela apropriação de suas terras para a exploração extrativista ou para formar novas fazendas agrícolas e pastoris e pelo seu aliciamento como mão-de-obra barata para ser desgastada na produção de mercadorias. O caráter histórico e circunstancial dessas instituições abre aos grupos tribais que consegue sobreviver a elas, certas perspectivas de assimilação ou de persistência como etnias minoritárias dentro de um novo contexto étnico nacional multi-étnico, mais capacitado a assegurar liberdade e bem-estar a seus componentes.

## SUMÁRIO

O copioso material examinado neste estudo demonstra que os grupos indígenas que classificamos como integrados percorreram todo o caminho da aculturação, no curso do qual suas peculiaridades culturais se alteraram e uniformizaram tanto que já não são substancialmente maiores que as das outras variantes da sociedade nacional, em sua feição rústica. Apesar disso, permanecem índios porque sua aculturação não desembocou numa assimilação,

mas no estabelecimento de um *modus vivendi* ou de uma forma de acomodação. Isto significa que o gradiente da transfiguração étnica vai do índio tribal ao índio genérico e não do indígena ao brasileiro. Significa, também, que as entidades étnicas são muito mais resistentes do que se supõe geralmente, porque só exigem condições mínimas para perpetuar-se; e porque sobrevivem à total transformação do seu patrimônio cultural e racial. Significa, ainda, que a língua, os costumes, as crenças, são atributos externos à etnia, suscetíveis de profundas alterações, sem que esta sofra colapso ou mutação. Significa, por fim, que as etnias são antes de representações recíprocas e de lealdades morais do que de especificidades culturais e raciais.

As conclusões a que chegamos no exame da interação entre os índios e a civilização no século XX são provavelmente válidas para os períodos anteriores. Sua generalização exige, porém, pesquisas específicas em que esta hipótese seja acuradamente analisada.