

CIBEC/INEP



B0027629

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO



CADERNOS DA TV ESCOLA

Índios no Brasil 1

16.356.4(=98)

39in

.1

SECRETARIA DE EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL
SECRETARIA DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA

C A D E R N O S D A
TV ESCOLA

ESTE CADERNO COMPLEMENTA A SÉRIE DE VÍDEOS DA TV ESCOLA

ÍNDIOS NO BRASIL 1

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SECRETARIA DE EDUCAÇÃO A DISTÂNCIA
SECRETARIA DE EDUCAÇÃO FUNDAMENTAL

Presidente da República
Fernando Henrique Cardoso

Ministro da Educação
Paulo Renato Souza

Secretário de Educação a Distância
Pedro Paulo Poppovic

Secretária de Educação Fundamental
Iara Glória Areias Prado

Departamento de Políticas da Educação Fundamental
Walter Kiyoshi Takemoto

Coordenação Geral de Apoio às Escolas Indígenas
Ivete Campos

Diretor de Produção e Divulgação de Programas Educativos
José Roberto Neffa Sadek

Coordenação Geral
Vera Maria Arantes

Projeto e Execução Editorial
Elzira Arantes (texto) e Alex Furini (arte)

Informações:
Ministério da Educação

Secretaria de Educação a Distância
Esplanada dos Ministérios, Bloco L, sobreloja, sala 100 CEP 70047-900
Caixa Postal 9659 - CEP 70001-970 - Brasília/DF - Fax: (061) 410.9158
e-mail: seed@seed.mec.gov.br
Internet: <http://www.mec.gov.br/seed/tvescola>

Índios do Brasil 1 / Secretaria de Educação a Distância,
Secretaria de Educação Fundamental. - reimpressão.
Brasília MEC, SEED SEF, 2001
96 p.: il., - (Cadernos da TV Escola, ISSN 1517-
2333)

1. População indígena 2. Educação indígena.
3. História I Título II. Série

CDU 316.343.43 (=81-82)

SUMARIO

Apresentação	5
Índios: passado, presente e futuro	
<i>Luís Donisete Benzi Grupioni</i>	7
Anexo	
Biblioteca básica sobre a questão indígena	29
Formas sociais e políticas, ontem e hoje	
<i>Carlos Fausto</i>	37
História	
<i>Carlos Fausto</i>	49
Trabalho e lazer	
<i>Vincent Carelli</i>	77
Fontes das ilustrações	95

APRESENTAÇÃO

Ao chegar a esta terra que hoje chamamos Brasil, os portugueses encontraram uma população estimada em mais de 6 milhões de pessoas. Eram muitos povos diferentes que se distribuía por todo o território, nas mais distintas paisagens. Por um equívoco, esses habitantes foram identificados como 'índios', e até hoje são assim conhecidos.

Com frequência, todos os índios são vistos como se fossem um só povo, em oposição ao que se identifica como 'brancos'. No entanto, é enorme no Brasil a riqueza de povos, etnias e culturas, que se comunicam por meio de inúmeras línguas e dialetos.

Essa diversidade é respeitada pela própria Constituição brasileira, que assegura às comunidades indígenas o uso de suas línguas maternas, pondo em prática a proposta de uma escola indígena diferenciada, bilíngue, com parâmetros curriculares específicos.

O Ministério da Educação, considera fundamental desmistificar os preconceitos e ampliar os conhecimentos de todos seus alunos, professores e diretores a respeito da questão indígena. A série *Índios no Brasil* trata de assuntos ligados aos índios, a suas culturas e a seu relacionamento com a sociedade envolvente.

Os textos aqui publicados, que serviram de base para a elaboração dos roteiros dos vídeos, que são veiculados pela TV Escola, foram escritos por respeitados antropólogos dedicados à questão indígena. De sua execução participou também a antropóloga Virgínia Valadão, a quem queremos prestar uma homenagem especial, pois ela faleceu sem chegar a ver o fruto de seu trabalho.

Secretaria de Educação Fundamental
Secretaria de Educação a Distância

ÍNDIOS: PASSADO, PRESENTE E FUTURO

Em 1952, o antropólogo Darcy Ribeiro iniciou uma pesquisa, a pedido da Unesco, a respeito de índios e brancos no Brasil. Os resultados dessa pesquisa foram publicados no livro *Os índios e a civilização*, no qual o antropólogo analisou as relações mantidas por várias sociedades indígenas com as frentes de expansão da sociedade nacional, nos primeiros setenta anos deste século. Nessa obra, Darcy Ribeiro fazia uma denúncia e prenunciava um processo.

A denúncia era dramática: 87 grupos indígenas haviam deixado de existir entre 1900 e 1957. O prenúncio não era menos assustador: o processo de incorporação do índio à sociedade nacional não resultaria na assimilação do índio - como se esperava naquela época -, mas na transfiguração étnica, processo pelo qual os diferentes grupos indígenas perderiam suas peculiaridades culturais, transformando-se em 'índios genéricos'.

Mais de trinta anos depois da realização dessa pesquisa, podemos encontrar sinais de um novo tempo na vasta bibliografia atual sobre as relações dos índios com a sociedade envolvente. Dois aspectos merecem ser destacados.

O primeiro é que, diferentemente das previsões elaboradas pelos historiadores, antropólogos e mesmo pelo governo, que supunham o desaparecimento

das populações indígenas ou sua absorção pela sociedade nacional, os dados atuais mostram que o contingente populacional indígena no Brasil tem crescido de forma constante nos últimos anos.

O segundo é que, apesar do impacto - quase sempre altamente destruidor e desestabilizador - de agentes da sociedade envolvente, muitos dos grupos indígenas resistiram, elaboraram estratégias de convivência e estão buscando formas menos conflituosas de relacionamento com nossa sociedade. Isto pode ser atestado pela presença de grupos indígenas em quase todos os estados brasileiros (exceto no Piauí e no Rio Grande do Norte), ocupando áreas que correspondem a quase 11 por cento do território nacional.

Mesmo assim, uma grande parcela da sociedade brasileira ainda acredita que os índios não têm futuro em nosso país, ou que constituem apenas uma herança cultural, algo do passado.

No entanto, pelo menos para alguns setores de nossa sociedade, está se tornando cada vez mais evidente que os índios não só fazem parte de nosso presente, como farão parte de nosso futuro.

Qual é a população indígena no Brasil?

Há duas diferentes estimativas da atual população indígena brasileira:

- Instituto Socioambiental (ISA), 1997:
280 mil indivíduos;
- Fundação Nacional do índio (Funai), 1997:
329 mil indivíduos.

Por que essa diferença? Há duas explicações. A primeira é que não existe de fato um censo confiável dessa

população. Na verdade, grande parte dos dados corresponde a estimativas, muitas vezes produzidas de forma precária.

A segunda explicação é que a população referida pela Funai inclui índios que abandonaram suas **aldeias** e hoje vivem na periferia de centros urbanos. Seja qual for o número considerado, o total não chega a 0,1 por cento da população total do Brasil.

Remanescentes de um grande contingente populacional - as estimativas históricas indicam que haveria cerca de 6 milhões de indígenas quando da chegada dos europeus, no século 16 -, os inúmeros grupos vivenciaram processos históricos distintos e são portadores de tradições culturais específicas.

Cada um desses grupos indígenas tem um modo próprio de ser e uma visão de mundo específica. A diversidade **se** manifesta nas tradições, nos cantos, nos mitos, na arte, na economia, na história e nas línguas. E, assim, varia muito a atitude de seus membros diante da vida e da morte, do feio e do bonito, do possível e do impossível.

Apesar de suas diferenças culturais, os grupos indígenas atuais têm se dado conta de que compartilham uma mesma história de exploração e de violação de seus direitos mais elementares.

A partir da tomada de consciência da possibilidade de construir uma identidade comum ('ser índio'), os grupos têm se organizado e aluado de forma ativa no cenário político nacional. Paralelamente à organização do movimento indígena, cada vez mais têm surgido setores não-índios interessados em apoiar a luta desses povos pela manutenção de suas identidades e de suas visões de mundo.

Todavia, é preciso reconhecer que é num contexto de conflito que devemos procurar entender a pre-

sença indígena no Brasil de hoje - um contexto permeado por desinformação, preconceito e intolerância.

De um lado, há um incipiente movimento indígena e uma opinião pública favoráveis a um melhor destino para os índios; de outro, estão os setores que vêem os índios como entraves ao progresso brasileiro, como representantes fósseis do desenvolvimento humano.

O Brasil ainda não conhece a realidade indígena, e sabe muito pouco a respeito dos índios e de suas sociedades, suas histórias e seus modos de vida. São muitas as ideias equivocadas a eles associadas.

ÍNDIOS: idéias do senso comum

Em seu artigo publicado no livro *A temática indígena na escola* (Silva & Grupioni, 1995), o antropólogo Carlos Alberto Ricardo assim resumiu o problema:

O Brasil, que vai completar quinhentos anos no ano 2000, desconhece e ignora a imensa sociodiversidade nativa contemporânea dos povos indígenas. Não se sabe ao certo sequer quantos povos nem quantas línguas nativas existem. O (reconhecimento ainda que parcial dessa diversidade não ultrapassa os restritos círculos acadêmicos especializados. Hoje, um estudante ou um professor que quiser saber algo mais sobre os índios brasileiros contemporâneos, aqueles que sobraram depois dos tapuias, tupiniquins e tupinambás, terá muitas dificuldades (p. 29).

Segundo esse antropólogo, tal dificuldade se deve a várias razões. A primeira delas é que há um grande abismo de comunicação cultural entre os índios e os brancos no Brasil, pois os índios não dispõem de canais regulares de comunicação e de expres-

são política no cenário nacional.

O segundo obstáculo está no conhecimento fragmentado e parcial que existe acerca das sociedades indígenas. Apenas metade das etnias indígenas conhecidas já foi pesquisada por especialistas, mas os trabalhos resultantes nem sempre são de fácil compreensão para o público leigo - embora existam exceções (*ver referências bibliográficas no anexo da página 29*).

Outra dificuldade reside na forma pela qual a imprensa e os livros didáticos tratam a questão indígena. Muitas informações incorretas são publicadas na imprensa, bem como nos livros que utilizamos na escola.

Apesar de alguns esforços mais recentes, os índios continuam sendo pouco conhecidos e são muitos os estereótipos veiculados a seu respeito.

A imagem de um índio genérico, que vive nu na mata, mora em ocas e tabas, cultua Tupã e Jaci e fala tupi ainda predomina no senso comum. É também muito comum a ideia de que os índios viviam em paz entre si e em harmonia com a natureza até a chegada dos portugueses, em 1500, quando começou um processo de extermínio que resultou no desaparecimento de muitos povos; os sobreviventes estariam se aculturando, ou deixando de ser índios.

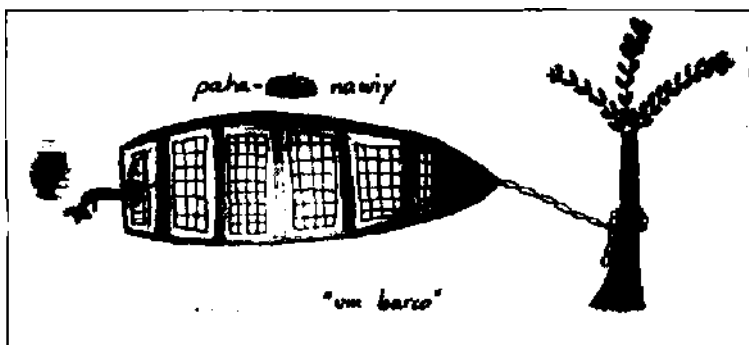
No entanto, por trás dessas ideias se esconde uma série de equívocos.

Em geral, pensamos nos índios como um todo homogêneo. Assim, ao encontrar alguém que esteve em contato com os índios, a curiosidade mais comum faz com que a maioria das pessoas indague de **que** maneira eles vivem, o que comem, como namoram, como são suas festas etc. - como se todos fossem iguais.

Mas, na realidade, o termo 'índio' é definido em oposição a 'branco'. O índio genérico não existe: existem povos distintos, com identidades próprias. Existem os bororó, os pataxó, os sateré-mawé e muitos outros grupos, cada um com seu próprio modo de ser e com sua maneira de ver o mundo.

Embora sejam remanescentes das populações encontradas aqui pelos portugueses, as sociedades indígenas não fazem parte apenas do passado. Alguns livros de história chegam a mencionar os índios somente no século 16, na época da colonização, deixando a impressão de que eles não existem mais.

Em noticiários de televisão, jornais e revistas, a presença dos índios com frequência é mencionada em situações de violência e conflito; porém, ao contrário do que isso pode sugerir, eles não estão acabando.



Outra ideia equivocada é que, ao aprender a falar português e a escrever, ao utilizar produtos industrializados como painéis de alumínio, roupas, relógios, gravadores e filmadoras, esses povos estariam deixando de ser índios.

As culturas indígenas não são paradas no tempo. Como todas as culturas, vão se transformando em função de novos acontecimentos e novas situações.

À medida que a realidade se transforma, o homem busca novos símbolos que possam traduzir o significado das novas realidades. O fato de consumir produtos industrializados, de dominar novas técnicas e novos conhecimentos, não faz com que uma sociedade deixe de ser indígena.

Os próprios índios estão conscientes das dificuldades de se relacionar de maneira mais digna com nossa sociedade e reivindicam, de diferentes formas e em diferentes esferas, novas formas de relacionamento com o Estado e com os segmentos da sociedade com os quais têm contato.

Esse tema tem sido levantado nos encontros de professores indígenas que ocorrem em todo o território nacional. No documento final do I Encontro Estadual de Educação Indígena do Mato Grosso, realizado em maio de 1989, os professores indígenas registraram como uma de suas conclusões que "a sociedade envolvente deve ser educada no sentido de abolir a discriminação histórica manifestada constantemente nas suas relações com os povos indígenas".

Os professores indígenas de Rondônia, também reunidos por ocasião de seu I Encontro, em 1990, encaminharam documento aos senadores da República solicitando a colaboração destes "para que se respeite os índios e suas culturas nas escolas não-indígenas e nos livros didáticos".

Na "Declaração de Princípios dos Povos Indígenas do Amazonas, Roraima e Acre", escrita em julho de 1991 pelos professores indígenas e reafirmada em outubro de 1994, está firmado como princípio que "nas escolas dos não-índios será corretamente tratada e veiculada a história e a cultura dos povos indígenas brasileiros, a fim de acabar com os preconceitos e o racismo".

PASSADO: os livros didáticos e os índios

Sabemos da importância da escola no processo de formação dos referenciais básicos. Durante a infância e a adolescência, período em que frequenta a escola, a pessoa recebe o maior volume de informações sistêmicas a respeito de outras culturas e outros povos. Depois disso, a maioria não tem mais oportunidades de aprofundar e enriquecer seus conhecimentos acerca de 'outros' por meio de viagens, leituras e filmes, ou da continuidade dos estudos.

Nesse contexto, sobressai a importância do livro didático, que às vezes é o único material impresso de que os alunos dispõem e a única fonte para a formação da imagem do 'outro'.

O livro didático representa para o aluno uma autoridade, tanto em sala de aula quanto em seu universo letrado.

Com textos e imagens, são passadas ideias a respeito de como a sociedade chegou a ser o que é, como ela se constituiu e se transformou até os dias atuais (ver Telles, 1987).

E como o livro didático trata a temática indígena? Qual é a imagem do índio que ele transmite? Como ele informa a respeito de outras culturas e outros povos?

Com grande frequência, os manuais escolares incluem afirmações, às vezes contundentes, contra o racismo e o preconceito, exprimindo o incentivo a uma visão de respeito e tolerância em relação a grupos etnicamente diversificados.

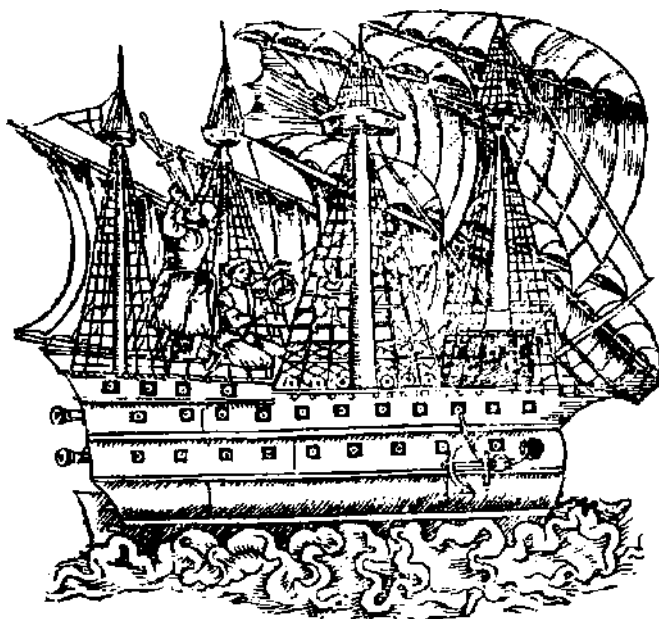
Em quase todos os manuais, há uma valorização da "nacionalidade que surge da diversidade". Sempre

é lembrada a contribuição de três raças - brancos, negros e índios - para a formação do povo brasileiro.

No entanto, uma leitura mais atenta desses textos revela a dificuldade dos autores em lidar com a existência de diferenças étnicas e sociais na sociedade brasileira atual. O que se faz normalmente é recalculas no passado (ver Almeida, 1987, p. 14).

Esta é a primeira crítica ao livro didático: quase sempre o enfoque dado a índios e negros se concentra no passado. Falar em índios é falar do passado, e isso de uma forma secundária, pois eles aparecem apenas em função do colonizador. Mas, que passado é esse?

E aqui a segunda crítica: a história é abordada como se não fosse algo em progresso, que acumula e se transforma, mas sim algo estanque, marcado pelos eventos significativos de uma historiografia basicamente europeia.



Como é possível entender as datas de 1492, ou de 1500, como uma descoberta? Quando os europeus aqui chegaram, o continente americano estava mais que descoberto e explorado, sendo habitado há milhares de anos. Não havia um mundo a ser criado, ou à espera de seu descobridor. O conceito de 'descoberta' só faz sentido dentro da historiografia europeia, ignorando a história local (ver Telles, 1987).

Ao desconsiderar a história do continente, os manuais didáticos erram por omissão, redução e simplificação, pois não consideram relevante o processo histórico em curso no continente.

Outro mecanismo de simplificação consiste em apresentar de forma isolada e fora de contexto documentos históricos que falam a respeito dos índios. Assim, cartas, alvarás ou relatos de cronistas e viajantes são oferecidos como testemunhos do passado, mas de forma fragmentada, recortados e às vezes até adulterados. Não se fornece ao aluno instrumentos para que ele possa filtrar as informações e compreendê-las dentro do contexto em que foram geradas.



Fora de seu contexto, fatos etnográficos e representações iconográficas da época, gerados pelos europeus, criam um quadro de exotismo, com detalhes incompreensíveis, tornando impossível entender e, portanto, aceitar a diferença.

Basicamente, as informações apresentadas na maioria dos livros didáticos foram produzidas nos primeiros séculos da colonização por cronistas, viajantes e missionários (ver Rocha, 1984, p. 29).

Outra falácia consiste em encarar os índios sob um paradigma evolucionista: eles fariam parte de uma 'comunidade primitiva', representante da origem da humanidade, em uma escala temporal dentro da qual a sociedade europeia estaria no ápice do desenvolvimento humano.

Ao entrar em contato com informações desse tipo, os alunos podem ser levados a ver as sociedades indígenas como algo do passado e, além do mais, como povos inferiores.

A contribuição dos índios para nossa cultura acaba se reduzindo a uma lista de vocábulos e à transmissão de técnicas e conhecimentos a respeito da floresta.

Além de apresentar os índios como pertencentes a um tempo pretérito, os manuais escolares transmitem imagens fragmentadas e contraditórias. Entre outras coisas, produzem a mágica de fazer os índios aparecerem e desaparecerem da história do Brasil, ao sabor da história da colonização.

Ao jogar os índios no passado, os livros didáticos não preparam os alunos para entender a presença indígena no presente e no futuro, apesar de os meios de comunicação divulgarem cotidianamente informações acerca dos índios de hoje.

Desse modo, os estudantes não têm condições de enfrentar uma sociedade multiétnica na qual os índios, parte de nosso presente e também de nosso futuro, enfrentam problemas experimentados igualmente por outras parcelas da sociedade brasileira (ver Pinto & Myazaki, 1985).

Não obstante essa multiplicidade de imagens, as informações existentes nos manuais escolares são recorrentes e redundantes: em todos, elas são muito semelhantes, privilegiando os mesmos aspectos da sociedade tribal. Contam que os índios fazem canoas, andam nus, gostam de se enfeitar e comem mandioca; mas nada falam a respeito da complexidade de sua vida ritual, das relações com sua concepção de mundo, ou da riqueza de seu sistema de parentesco e descendência (ver Rocha, 1984, p. 27).

Os manuais didáticos operam com a noção de um índio 'genérico', ignorando a diversidade que sempre existiu entre os inúmeros grupos.

É evidente que as sociedades indígenas compartilham um conjunto de características comuns - são essas características que as diferenciam de nossa sociedade e de outros tipos de sociedade. Mas, ao mesmo tempo, elas são extremamente diversificadas entre si: cada uma habita uma área ecológica distinta, tem sua lógica própria e sua história específica, tendo experimentado situações peculiares de contato e de troca com outros grupos humanos.

Cada sociedade indígena tem sua própria identidade, se pensa e se vê como um todo homogêneo e coerente e procura manter suas especificidades, apesar dos efeitos destrutivos do contato. Essa verdade - a de uma rica diversidade sociocultural indígena - não aparece nos livros didáticos.

As imagens diversas e contraditórias presentes em muitos manuais didáticos colocam uma dicotomia que perpassa toda a história: ou há índios vivendo isolados na Amazônia e protegidos no Xingu, ou já estão 'contaminados' pela civilização e a aculturação é seu caminho sem volta.

Essa dicotomia também aparece sob outras formas: ou estão no passado, ou vão desaparecer em breve; ou são bons e precisam ser protegidos, ou são maus e é preciso trazê-los logo à 'civilização'.

São imagens fortes, que não devemos tomar de forma tão polarizada ou monolítica. Nesse sentido, os livros didáticos são criativos, pois ao mesclar imagens diferentes e contraditórias dão uma certa sensação de unicidade.

Apesar da ressalva, nossa sociedade representa os grupos indígenas com imagens contraditórias, que simplificam a questão e demonstram nossa incapacidade em compreender, em seus próprios termos, um 'outro' que é **diferente**.

Enfim, a conclusão geral que podemos tirar disso tudo é que os manuais escolares continuam a trabalhar com formulações esquemáticas, ignorando as pesquisas feitas pela história e pela antropologia no conhecimento do 'outro'.

Assim, os livros se mostram deficientes ao tratar a diversidade étnica e cultural existente no Brasil, dos tempos da colonização aos dias atuais, bem como a viabilidade de outras ordens sociais.

E é com esse material equivocando e deficiente, baseado em pressupostos ultrapassados, que professores e alunos têm encontrado os índios na sala de aula.

PRESENTE: a imprensa e os índios

O tratamento equivocado da questão indígena não se resume à escola e aos manuais didáticos. A grande imprensa também encontra dificuldades para entender a complexidade da questão indígena e não tem conseguido dar conta da extrema diversidade e da heterogeneidade de situações, agentes, propostas e desafios das sociedades indígenas contemporâneas.

Segundo a jornalista Priscilla Siqueira (1992), a opinião geral dos próprios jornalistas é que "a notícia relacionada com a questão indígena é sempre factual. Sobre ela não há maior reflexão de suas causas e consequências, que se traduziriam por editoriais, artigos ou mesmo as 'suites', ou seja, o tratamento continuado dessas matérias".

Nos últimos anos, os índios e seus problemas têm ocupado um pouco mais de espaço no noticiário nacional; por outro lado, a mídia brasileira costuma se mostrar, de modo geral, sensível às causas humanistas. Apesar disso, a cobertura dada pela imprensa aos dramas e problemas vivenciados pelos povos indígenas em contato com segmentos da sociedade nacional é fragmentada e superficial.

Quero, aqui, me restringir a um único exemplo, o relato de uma experiência dos índios Waiãpi em Brasília e de sua repercussão na imprensa.

Em junho de 1997, os waiãpi, povo tupi que habita o estado do Amapá, estiveram em Brasília para discutir um projeto de recuperação ambiental de porções de seu território - degradado por mercúrio deixado por grupos garimpeiros que haviam invadido a área - e denunciar a atuação conjunta de vários segmentos da sociedade amapaense contra os projetos de

autonomia desenvolvidos conjuntamente pelo Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e pelo Conselho das Aldeias Waiãpi (Apina).

Uma verdadeira campanha difamatória havia se disseminado nos rádios e jornais locais, alimentada pelo procurador da República naquele estado, um deputado federal, funcionários do órgão indigenista e missionários protestante expulsos da área waiãpi.

A tônica geral consistia em desacreditar o trabalho desenvolvido pela ONG indigenista junto aos waiãpi e impedir o prosseguimento de projetos de desenvolvimento sustentável e de controle dos limites do território indígena, que havia sido recentemente demarcado pelos próprios índios.

A versão divulgada pela imprensa local em nenhum momento tratou de ouvir os waiãpi ou incorporar o que eles tinham a dizer a respeito do assunto.

Sem canais para se fazer ouvidos, tanto pela imprensa quanto pelos órgãos governamentais locais, as lideranças waiãpi partiram em caravana para Brasília, para um diálogo direto com a presidência dos órgãos envolvidos.

Na Capital Federal do país, os representantes indígenas foram recebidos por deputados federais e senadores da República, pelo Ibama, pela Secretaria da Amazônia do Ministério do Meio Ambiente, pela Procuradoria Geral da República, pelo Presidente da Funai e pelo então ministro da Justiça. Ali conseguiram expor seus pontos de vista, denunciar a atuação de funcionários desses órgãos no Amapá e reclamar providências contra aquilo que denominavam de 'mentiras' e 'palavras falsas'.

E qual foi a cobertura da imprensa? O que foi publicado a respeito de uma comitiva de índios recebida por um grupo de procuradores federais, pelo Presidente da Funai, por uma senadora da República e

por um ministro de Estado? Uma única nota, no jornal de circulação nacional *Folha de S. Paulo*, nada explicou da situação.

O jornalista que deu a notícia não se preocupou em saber o motivo da presença dos índios em Brasília, não procurou ouvi-los e saber o que faziam por lá, tão distantes de suas aldeias e de seus afazeres cotidianos. Deteve-se naquilo que considerou um acontecimento, segundo uma lógica jornalística de difícil compreensão. Sua nota apresentava como título: "índios participam sem querer".

A notícia registrava que, em um dos corredores do Congresso Nacional, um grupo de waiãpi passara por um grupo de simpatizantes homossexuais, defensores do projeto de união civil entre pessoas do mesmo sexo, em discussão naquela casa. A matéria descrevia a aparência dos índios: tangas vermelhas, coxas nuas e colares de miçangas com as cores do arco-íris. E mais nada!

Esse exemplo é paradigmático das relações entre a imprensa e as sociedades indígenas, pois demonstra a pouca densidade com que o tema indígena é tratado nas redações de jornais e nos noticiários televisivos. Analisando o noticiário da imprensa sobre os índios no Brasil, um antropólogo concluiu:

O que se informa, e portanto, o que se 'consome' sobre o assunto, são fatos fragmentados, histórias superficiais e imagens genéricas, enormemente empobrecedoras da realidade. A coisa mais comum de se ler ou de se ouvir na imprensa são notícias com o nome das 'tribos' trocado, grafado ou pronunciado de maneira aleatória. Não raro um determinado povo indígena é associado a locais onde nunca viveu, ou ainda a imagens que, na verdade, são de outro povo indígena (Ricardo, 1995).

FUTURO: um novo momento, repleto de desafios

Desinformação, preconceito e intolerância são resultados mais que esperados desse quadro. É urgente, portanto, buscar caminhos e alternativas que permitam a reflexão sobre ideias e noções fortemente arraigadas no senso comum, para dar lugar a novas posturas e atitudes.

É preciso um novo olhar sobre aqueles que são diferentes de nós por partilhar de outras crenças, pertencer a outras classes sociais, ter raízes históricas distintas, enfim, por se guiar por suas lógicas e seus valores próprios.

Somente na medida em que reconhecermos a diferença, seja em que grau for, como valor positivo, será possível atribuir aos índios um lugar efetivo e digno como cidadãos de um país, cuja plena cidadania só pode ser definida e construída por um viés plural.

É importante registrar a presença indígena cada vez mais qualificada no cenário político nacional e internacional. lá é corriqueira a presença de lideranças indígenas em mesas de negociação, tanto com prefeitos e autoridades locais - reivindicando escolas, atendimento à saúde e apoio para projetos econômicos, ou lutando contra propostas de exploração predatória de seus territórios -, quanto em grandes fóruns e discussões internacionais.

Não são poucas as organizações e associações indígenas que atuam em diferentes regiões do país, defendendo formas mais autênticas de relacionamento com variados segmentos da sociedade brasileira.

A vitalidade indígena e sua expressão no mundo moderno e contemporâneo nos levam a pensar na

importância de buscarmos uma nova ética, a ser construída de forma conjunta, na qual seja possível afirmar a verdadeira convivência com a diferença.

A questão central a que nos remete a reflexão acerca dos povos indígenas hoje no Brasil é: quais são as condições necessárias para que, de um lado, se garanta a igualdade entre todos os cidadãos e, de outro, se respeite o direito à diferença?

Na introdução do livro *A temática indígena na escola* (Lopes da Silva & Grupioni, 1995, pp. 17-18), colocamos essa questão:

O desafio que se nos coloca, então, é o de como pensar a diferença. Diferença entre povos, culturas, tipos físicos, classes sociais: estará fadada a ser eternamente compreendida e vivida como desigualdade? Como relações entre superiores e inferiores, evoluídos e primitivos, cultos e ignorantes, ricos e pobres, maiores e menores, corretos e incorretos, com direitos e sem direitos? [...] Respeito à diferença, saber conviver com os que não são exatamente como eu sou ou como eu gostaria que eles fossem e fazer das diferenças um trunfo, explorá-las em sua riqueza, possibilitar a troca, o aprendizado recíproco, proceder, como grupo, à construção [...] Tudo isto descreve desafios.

Tais desafios estão postos hoje à sociedade brasileira como um todo, mas aos professores e seus alunos em especial. À escola cabe combater compreensões limitadas da realidade social, construídas com base em pressupostos ultrapassados.

Algumas ideias - como a de que os índios estão acabando e que, cedo ou tarde, irão desaparecer, ou a de que os remanescentes que conservam seus traços distintivos estão congelados em uma etapa evolutiva passada - precisam ser substituídas por outras novas.

É indispensável uma visão do mundo em que vivemos que seja mais complexa e menos empobrecedora, sugerindo formas alternativas de interpretação e de conhecimento da realidade.

Para reduzir ou acabar com o preconceito e a discriminação e assumir uma postura mais tolerante diante daquele que é diferente, é preciso gerar ideias novas, tanto em nível individual como coletivo. Isso depende de informações corretas e atualizadas, que levem as pessoas a refletir acerca de suas posturas e atitudes cotidianas.

Atitudes preconceituosas sempre implicam apreensões baseadas em informações insatisfatórias e fragmentadas. Assim, parece lógico esperar que o aprimoramento da informação gere mudanças de atitude (ver Klineberg, 1976, p. 427).

Por outro lado, a explicitação dos mecanismos do preconceito e da discriminação, ou da repetição de informações fragmentadas e ultrapassadas, deve nos levar a analisar também as práticas coletivas de discriminação, que incluem o fato de, individualmente, admitir as posturas discriminatórias e preconceituosas do dia-a-dia e conviver com elas sem questioná-las.

Cabe, então, nos perguntarmos, diante da deficiência com que os livros didáticos e a grande imprensa tratam do tema da diversidade étnica no Brasil, tanto em termos históricos como atuais:

Como a escola, que desempenha um papel fundamental na formação de nosso referencial explicativo da realidade, pode colaborar para a construção de uma sociedade pluriétnica e pluricultural, capaz de respeitar e conviver com diferentes normas e valores?

Bibliografia

- ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. "O racismo nos livros didáticos", in Lopes da Silva, 1987, pp. 13-71.
- FDE/COMISSÃO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO. *A escola na luta contra a discriminação*. São Paulo, FDE, 1987.
- FOLHA DE S. PAULO. "índios participam sem querer". São Paulo, 26/06/97.
- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *índios no Brasil*. Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, São Paulo, 1992.
- . "Livros didáticos e fontes de informações sobre as sociedades indígenas no Brasil", in Lopes da Silva & Grupioni, 1995.
- KLINBERG, Otto. "Prejuicio", in *Enciclopédia Internacional de las Ciencias Sociales*. Madri, Aguilar, 1976, Vol. 8, pp. 422-429.
- LAPLANTINE, F. *Aprender Antropologia*. São Paulo, Brasiliense, 1988.
- LOPES DA SILVA, Aracy (org.). *A questão indígena na sala de aula - Subsídios para professores de 1º e 2º graus*. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- LOPES DA SILVA, Aracy & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). *A temática indígena na escola - Novos subsídios para professores de 1ª e 2ª graus*. Brasília, MEC/Mari/Unesco, 1995.
- MEC/FAE. "Estudos Sociais", in *Definição de critérios para avaliação dos livros didáticos, 1ª a 4ª série*. 4 volumes. Brasília, MEC, 1994.
- PINTO, Regina Pahim & MYAZAKI, Nobue. "A representação do índio nos livros didáticos na área de Estudos Sociais", in *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, Vol. 20X. São Paulo, USP, 1985, pp. 165-191.
- RICARDO, Carlos Alberto. "Os 'índios' e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil", in Silva

& Grupioni, 1995, pp. 29-56.

ROCHA, Everardo Pereira Guimarães. "Um índio didático: nota para o estudo de representações", in Everardo Pereira Guimarães Rocha et al., *Testemunha ocular - textos de Antropologia Social do cotidiano*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

SIQUEIRA, Priscila. "Imprensa e questão indígena: relações conflituosas", in Grupioni, 1992, pp. 227-230.

TELLES, Norma. "A imagem do índio no livro didático: equivocada, enganadora", in Lopes da Silva, 1987.

BIBLIOTECA BÁSICA SOBRE A QUESTÃO INDÍGENA

Livros

Apresentamos abaixo um conjunto de fontes de informações a respeito das sociedades indígenas no Brasil. Não se trata de um levantamento exaustivo, mas de uma seleção de livros escritos por especialistas, em linguagem acessível, para um público amplo. Destina-se a pessoas e grupos sensibilizados pela questão indígena e pelo convívio mais simétrico entre os diversos segmentos da população brasileira.

Os títulos listados abaixo são facilmente encontráveis em livrarias e bibliotecas. Cada um deles, por sua vez, inclui outras referências bibliográficas, permitindo assim que o leitor interessado amplie sua pesquisa.

AZANHA, Gilberto & VALADÃO, Virgínia Marcos. *Senhores destas terras - Os povos indígenas no Brasil; da colônia aos nossos dias*. São Paulo, Atual, Coleção "História em Documentos", 1991, 82 páginas.

Este livro mostra como se constituíram e se transformaram as relações do Estado brasileiro com as sociedades indígenas, de 1500 aos dias de hoje.

FERNANDES, Joana. *Índio - esse nosso desconhecido*. Cuiabá, Editora da UFMT, 1993, 149 páginas.

Em linguagem acessível, a autora procura combater várias ideias equivocadas a respeito dos índios, ao

mesmo tempo que fornece informações precisas acerca da organização de sociedades indígenas.

GOMES, Mércio P. *Os índios e o Brasil: ensaio sobre um holocausto e sobre uma nova possibilidade de convivência*. Petrópolis, Vozes, 1988, 237 páginas.

Analisando as relações das sociedades indígenas com o Estado brasileiro, desde o tempo da colônia até os dias atuais, o autor mostra como os índios estão crescendo numericamente nos últimos anos.

GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Viagem ao mundo indígena* (vol. 1) e *Juntos na Aldeia* (vol. 2). São Paulo, Coleção Pawana, Berlendis e Vertecchia Editores, 1997, 48 páginas.

Estes dois livros de literatura infanto-juvenil abordam diferentes povos indígenas, ilustrados por crianças e jovens indígenas, com o objetivo de aproximar o leitor urbano do universo cultural indígena.

JUNQUEIRA, Cármen. *Antropologia indígena: uma introdução*. São Paulo, Educ, 1991, 111 páginas.

Mostrando como o conhecimento de outras culturas pode nos auxiliar a compreender nossa própria sociedade, a autora apresenta uma série de características culturais básicas das sociedades indígenas brasileiras.

LOPES DA SILVA, Aracy. *Índios*. São Paulo, Ática, Coleção "Ponto-Par-Ponto", 1988, 40 páginas.

Este livro apresenta informações básicas a respeito das sociedades indígenas e de sua problemática, além de alguns conceitos-chave da antropologia, úteis para

a compreensão de como estão organizadas as sociedades indígenas no Brasil. Cada capítulo é acompanhado de roteiros para pesquisa e discussão, além de uma bibliografia comentada.

LOPES DA SILVA, Aracy & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.)- *A temática indígena na escola - Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, MEC/Mari/Unesco, 1995, 575 páginas.

Coletânea de artigos escritos por diferentes especialistas a respeito da questão das sociedades indígenas no Brasil. Constitui uma obra básica de referência para os professores abordarem a temática indígena em sala de aula.

MELATTI, Júlio César. *Índios do Brasil*. São Paulo, Hucitec, 48- edição, 1983, 220 páginas.

Escrito em linguagem acessível, este livro apresenta informações fundamentais para a compreensão do funcionamento das sociedades indígenas. Em quinze capítulos, o autor fornece dados básicos a respeito de rituais, política, arte, parentesco e mitos e das relações dos indígenas com segmentos de nossa sociedade. É considerado um dos melhores livros já escritos para divulgação de conhecimentos acerca dos índios.

PREZIA, Benedito & HOORNAERT, Eduardo. *Esta terra tinha dono*. São Paulo, Cehila Popular/Cimi/FTD, 1991, 184 páginas.

Trata-se do primeiro livro didático escrito com o objetivo de resgatar a presença dos índios em toda a história do Brasil, do descobrimento aos dias de hoje.

RAMOS, Alcida. *Sociedades indígenas*. São Paulo, Ática, Série "Princípios", 1986, 96 páginas.

Por meio de considerações acerca do território, da economia, do parentesco, da organização política e da religião, a autora fornece uma visão geral das sociedades indígenas no continente sul-americano, chamando a atenção para semelhanças entre sociedades indígenas distintas.

RIBEIRO, Berta G. *O índio na história do Brasil*. São Paulo, Global, 1983, 125 páginas.

Este livro se divide em duas partes. Na primeira, a autora mostra o lugar do índio na história do Brasil, desde a colônia até nossos dias. Na segunda, apresenta contribuições indígenas a nossa cultura.

RIBEIRO, Berta G. *O índio na cultura brasileira*. Rio de Janeiro, Revan, 2- edição, 1991, 186 páginas.

Neste livro são apresentadas algumas das contribuições indígenas à cultura brasileira na área da botânica, da zoologia, da cultura material, da arte e da linguagem.

RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Petrópolis, Vozes, 1982, 4ª edição, 509 páginas.

O autor analisa a história dos índios no Brasil por meio de antigos documentos do SPI, mostrando as frentes de contato e seus impactos sobre as populações indígenas.

RICARDO, Carlos Alberto (ed.). *Povos indígenas no Brasil - 1991/1995*. São Paulo, Instituto Socioambiental (ISA), 1996, 871 páginas.

Fazendo um resumo dos principais acontecimentos veiculados pela imprensa entre 1991 e 1995, esta publicação permite uma boa compreensão da realidade indígena contemporânea. Traz, ainda, informações acerca das populações indígenas e da situação de seus territórios, fotos, mapas e um levantamento da produção bibliográfica acerca dos índios nos últimos anos.

RODRIGUES, Aryon D. *Línguas brasileiras - Para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola, 1986, 134 páginas.

Este é o único livro existente dedicado às línguas indígenas faladas atualmente no Brasil. Apresenta informações acerca da classificação das línguas em troncos e famílias, mostrando semelhanças e diferenças entre algumas línguas.

TELLES, Norma A. *Cartografia brasílis. Ou: esta história está mal contada*. São Paulo, Loyola, Coleção "Espaço", 1984.

A autora mostra como os livros didáticos de história trazem conceitos equivocados que transmitem aos alunos ideias deturpadas a respeito do processo de colonização e dos povos indígenas.

VIDAL, Lux (org.). *O índio e a cidadania*. São Paulo, Brasiliense e CPI/SP, 1983, 100 páginas.

Este livro reúne artigos que tratam da questão dos índios como cidadãos brasileiros, analisando sua relação com o conjunto da nação. Mostra como a manutenção dos territórios indígenas é condição fundamental para a sobrevivência de suas sociedades.

Mapas

Aqui listamos os principais mapas que situam grupos indígenas, missões religiosas, áreas indígenas, grandes projetos e processos migratórios de grupos indígenas. Em publicações especializadas você encontrará eventualmente mapas com a localização de alguns grupos indígenas.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. *Povos indígenas no Brasil e Presença Missionária*. Mapa. Brasília, Cimi, 1985.

NIMUENDAJU, Curt. *Mapa etnohistórico do Brasil e regiões adjacentes* [1944]. Mapa. Rio de Janeiro, IBGE/Fundação Nacional Pró-Memória, 1981.

Discos e CDs com músicas indígenas

Listamos alguns discos e CDs de músicas indígenas que podem ser adquiridos eventualmente em lojas de discos e em algumas entidades de apoio aos índios. Músicas indígenas coletadas por pesquisadores junto a comunidades indígenas também podem ser encontradas em alguns museus e universidades brasileiras que mantêm acervos de etnomusicologia.

Bororó vive. Museu Rondon/Coordenação da UFMT, 1989.

Etenhiritipá - Cantos de tradição xavante. Quilombo Música/Warner Music Brasil Ltda., 1994.

Kapor, cantos e pássaros não morrem. Álbum duplo. Unicamp/Minc-SEAC, 1988.

Música indígena - A arte vocal dos suyá. Tacape, 1982.

Nande Reko Arandu - Memória viva guarani. Comunidade Solidária e Projeto Memória Viva Guarani, 1999.

Paiter Merewá - Cantam os suruís de Rondônia. Memória Discos e Edições Ltda., 1984.

Música Indígena - Brasile. CTI e Ibase, 1992.

Xokó. SEC/Governo de Sergipe, 1996.

FORMAS SOCIAIS E POLÍTICAS, ONTEM E HOJE

As populações humanas, ao longo da história e de acordo com as regiões, se organizaram de diferentes formas para prover as necessidades básicas da vida, se reproduzir e conferir sentido à existência. Essa diversidade se funda em uma característica única do ser humano, sem paralelo entre os outros seres vivos do planeta: a flexibilidade comportamental, o fato de que boa parte daquilo que fazemos não está determinado em nosso código genético.

Nossa natureza determina uma grande capacidade para estabelecer relações sociais com nossos semelhantes. A linguagem e a flexibilidade comportamental são aspectos centrais dessa capacidade.

A maioria das espécies de abelhas, por exemplo, vive em grupo. Uma colmeia organiza-se segundo diferentes funções: há uma rainha reprodutora, os zangões que a fertilizam e as operárias que fabricam o mel. Toda colmeia de uma mesma espécie de abelha é sempre organizada de modo idêntico.

Os homens, ao contrário das abelhas, podem viver em grupos segundo princípios muito diferentes: há sociedades com reis hereditários, outras com presidentes eleitos; há aquelas com chefia e outras sem chefe; sociedades divididas em classes sociais (como a nossa), em castas (como na Índia), em linhagens (como entre vários povos africanos), ou sem divisão alguma.

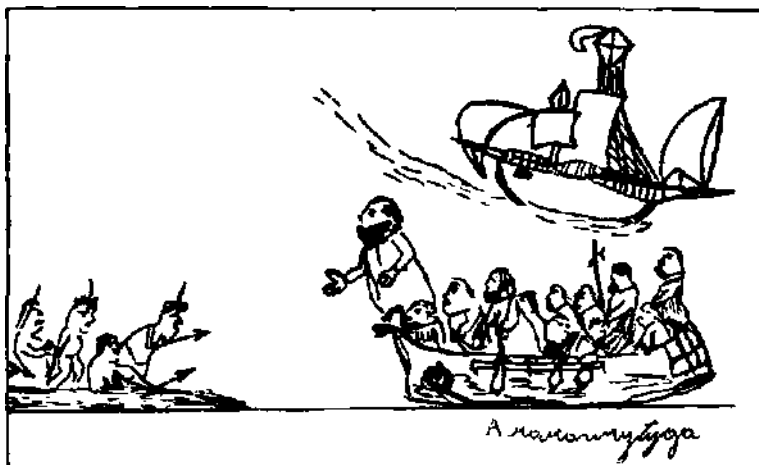
A organização da família também varia, no tempo e no espaço. Nossas famílias atuais não são iguais às de nossos antepassados e diferem também das de outros povos do planeta.

A flexibilidade comportamental de que somos dotados por natureza não significa, porém, que possamos viver de qualquer maneira, ou da maneira que quisermos. Por um lado, há limites biológicos que não podemos ultrapassar; por outro, há todo um conjunto de limites sociais que acabamos por incorporar,

Cada ser humano nasce e cresce em uma determinada sociedade, que já possui uma determinada organização e um conjunto de ideias e princípios que conferem sentido à vida nessa sociedade.

Criados em um meio social específico, aprendemos a pensar de acordo com ideias, valores e princípios desse meio e a nos comportar segundo as normas sociais que aí prevalecem. Por isso, achamos tão penoso nos habituar a outros modos de vida, tão difícil compreender outras formas de organização da sociedade.

Essa dificuldade de compreensão acompanha toda a história das relações entre índios e não-índios no Brasil. Quando os europeus aqui chegaram, no século 16, encontraram povos cujos costumes e modos de vida eram muito diferentes. Para tentar entendê-los, os recém-chegados começaram por comparar com aquilo que lhes era familiar. Perguntaram-se pelo que eles tinham que os índios não tinham. E uma das conclusões a que chegaram é que os índios, como escreveu o cronista português Pero de Magalhães Gandavo (1576), não têm "Fé, nem Lei, nem Rei, e desta maneira vivem desordenadamente".



Essa é uma das imagens mais duradouras a respeito dos povos indígenas. Eles são definidos **por aquilo que não têm** e que, aos olhos do conquistador europeu, caracterizaria a civilização: a religião (Fé), a justiça (Lei), a soberania (Rei). E por tudo isso faltar, eles vivem sem ordem, isto é, sem organização.

Porém, não há sociedade humana sem organização, sem formas de ordenar as relações, de tomar decisões, de se dividir e de se reunir. Essas formas não são, em si, melhores ou piores; podem ser mais ou menos complexas, ou envolver um número maior ou menor de pessoas e coisas.

Os povos indígenas possuem diferentes modos de se organizar em sociedade, modos que os conquistadores europeus (e, ainda hoje, a maioria dos brasileiros) tiveram dificuldade de compreender.

Sociedades igualitárias

Quando Pero de Magalhães Gandavo escreveu que os índios não possuíam rei, ele não estava errado. Entre os tupi da costa brasileira, aos quais ele se referia, não existia um poder central que reunisse uma grande

população. Cada aldeia tinha seu chefe (ou seus chefes) e era autônoma. Certos chefes exerciam influência sobre aldeias vizinhas, mas não tinham poder de fato sobre elas. Não existia um centro de poder, assim como não havia soberano.

A ausência de centralização política, porém, não era uma característica geral do Novo Mundo, nem mesmo da América do Sul. Nos Andes, os espanhóis se defrontaram com um verdadeiro Estado centralizado, cujos domínios se estendiam por um enorme território: o Império Inca. Lá, eles encontraram tudo aquilo que parecia faltar aqui: centros urbanos, estradas, templos, agricultura intensiva, irrigação, metalurgia etc.

Esse contraste entre os Andes e outras partes do continente levou a uma indagação muito recorrente: por que lá se desenvolveu uma sociedade tão grande e poderosa e o mesmo não aconteceu, por exemplo, na Amazônia ou no Brasil Central?

Não temos respostas definitivas para essa questão, embora muitas hipóteses tenham sido levantadas, boa parte delas procurando explicar o que teria impedido as sociedades da Amazônia de desenvolver formas centralizadas de poder.

A maioria de nossas sociedades indígenas contemporâneas pode ser caracterizada como igualitária e sem poder coercitivo.

Em geral, não há diferença social marcada, nem divisão do trabalho segundo especialidades profissionais; não há estamentos ou classes sociais; não há propriedade privada da terra, nem exclusividade de acesso a recursos. Quando existem chefes, eles não têm poder de vida e morte sobre os membros do grupo, exercendo antes uma autoridade moral do que a coerção física.

Esse conjunto de características se aplica bem a uma série de povos amazônicos, em especial àqueles que vivem no escudo das Guianas (região que inclui também o estado de Roraima), como os tirió, yekuana, wayana, pemon, piaroa e waiãpi, entre outros.

Esses povos vivem dispersos em pequenas aldeias de vinte a cinquenta pessoas, com parentes consanguíneos e afins (isto é, parentes por casamento), reunidos em torno de um casal mais velho ou de um grupo de irmãos. Aldeias vizinhas formam conjuntos locais mais amplos, que se reúnem por ocasião dos rituais, ou em visitas ocasionais.

Os casamentos ocorrem preferencialmente dentro da própria aldeia, ou na vizinhança. Ninguém quer ir morar distante, junto a pessoas com as quais não tem parentesco próximo. Dentro das aldeias há homens de maior autoridade, cujo poder no entanto é muito limitado e cujos benefícios materiais são pequenos.

Esse tipo de organização não é exclusivo da região das Guianas. Ela pode ser encontrada em outras partes da Amazônia, a muitos quilômetros dali, como, por exemplo, entre os jívaro (Peru e Equador), os matsiguenga (Peru), os waimiri-atroari (Amazonas, Brasil), os ka'apor (Maranhão, Brasil), entre muitos outros.

O mesmo modo de se organizar é tão recorrente e surge em áreas tão afastadas que foi considerado como a forma típica da floresta tropical sul-americana.

Alguns autores buscaram explicar a simplicidade dessas sociedades em função de um limite ambiental. Sugeriram que, pelo fato de o solo da floresta ser pobre, e a caça pouco densa (isto é, não há grande concentração de animais em um mesmo local), não have-

ria condições para um forte crescimento populacional.

De acordo com esse argumento, se houvesse mais gente teriam se desenvolvido formas de organização mais complexas. As aldeias seriam maiores e mais permanentes, com agricultura intensiva, e a sociedade seria dividida em grupos, com especialistas e chefes poderosos.

Outros autores analisaram a questão sob um ângulo diferente. Em vez de continuar a pensar pela negação ("eles não têm isso, não têm aquilo"), buscaram entender essa forma de organização como resultante de uma filosofia social, um ideal de igualdade, considerando-a uma solução adequada para conciliar as necessidades da vida em sociedade e a autonomia individual.

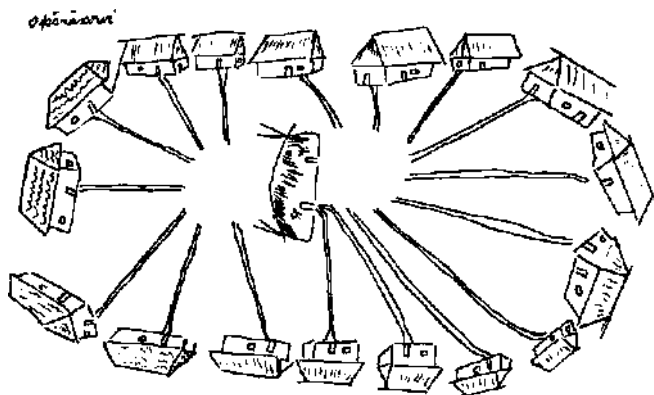
Nenhuma dessas perspectivas é inteiramente satisfatória, por três razões:

- há uma grande variação de organização social entre os grupos indígenas atuais;
- essa variação era ainda maior no passado;
- o ambiente da floresta amazônica é mais diversificado do que se pensava: há regiões, como a várzea do rio Amazonas, em que o solo não é pobre;
- nem sempre os animais estão dispersos, como ocorre com os peixes em rios de grande porte.

A diversidade das sociedades indígenas

Os índios de língua jê e bororó do Brasil Central se organizam de forma muito distinta da descrita até aqui. Vivem em grandes aldeias circulares: as várias habitações compõem um círculo em torno de uma praça central, na qual se ergue a casa dos homens, local da política, e em alguns casos, morada dos homens solteiros. Internamente, cada aldeia é dividida em segmentos menores, aos

quais se pertence por nascimento, por receber um determinado nome, de acordo com a idade etc.



Os bororó, por exemplo, se dividem em metades exogâmicas, isto é, em dois grupos cujos membros devem casar entre si. Cada metade ocupa um lado do círculo da aldeia e se divide, por sua vez, em quatro grupos menores. Cada um destes, que chamamos clã, está associado a um conjunto de propriedades e atributos: nomes, artefatos, cores, animais etc.

O pertencimento a esses segmentos é determinado por linha materna: os filhos pertencem ao mesmo clã e à mesma metade da mãe, e não do pai. Cada pessoa, portanto, já nasce fazendo parte de uma unidade residencial, de um clã e de uma metade. Sabe onde deve morar, que nomes pode ter, que adornos pode usar e com quem pode se casar.

Aqui só tratamos de alguns aspectos dessa complexa organização. Podemos reencontrá-la, com variações, em outros grupos do Brasil Central como os kayapó, os krahó, os xavante, os apinajé etc. Em todos esses povos, temos essa multiplicação de segmentos que recortam a sociedade e que estão representados no espaço da aldeia.

O que é muito interessante no caso dos jê é que

toda a complexidade da organização social contrasta com a grande simplicidade de sua tecnologia de subsistência. Apesar de possuírem aldeias grandes, os grupos jê são muito móveis, pois passam parte do ano em longas excursões de caça. Não são ceramistas e possuem uma cultura material bem elementar. Sua agricultura é relativamente simples, quando comparada com a de povos amazônicos como os ka'apor, os jívaro ou os kayabi.

Durante muito tempo, esse contraste confundiu a cabeça das pessoas que estabelecem uma relação direta entre complexidade econômica e complexidade social. Como poderiam ter um modo de produção tão simples e uma organização social tão sofisticada?

Os índios do Brasil central são um bom exemplo de como nossos preconceitos podem nos impedir de compreender uma realidade diferente da nossa.

Aqui também não encontraremos Fé, Lei ou Rei; mas os chefes jê são, em geral, mais poderosos do que aqueles da região das Guianas. Seu poder, porém, não ultrapassa o nível da aldeia e não há transmissão hereditária da chefia.

De fato, a ideia de hereditariedade é rara, mas não de todo ausente, entre as sociedades indígenas no Brasil, como parece mostrar o caso dos grupos vivendo no Parque Indígena do Xingu. Lá, a autoridade do líder de aldeia não depende apenas de suas capacidades pessoais, mas do fato de descender de uma linhagem de chefes.

Formas organizacionais complexas envolvendo a segmentação da sociedade em grupos, tais como metades e clãs, não aparecem apenas no Brasil central. Os grupos de língua pano, que vivem no Acre e no

Peru, moram em pequenas aldeias, mas possuem um sofisticado sistema de metades, ligado à transmissão de nomes e de identidades.

No alto rio Negro encontramos um sistema regional formado por povos das famílias linguísticas tukano e aruák. A maior unidade desse sistema é o grupo de descendência, ou clã, que se define por uma língua comum, por um território próprio e pela exogamia (isto é, pelo fato de que é preciso casar fora do grupo, com pessoas de outros clãs). Os clãs são patrilineares: os filhos pertencem ao clã do pai, e não ao da mãe.

Os clãs se dividem em unidades menores, os *sibs*, que estão organizados em uma ordem hierárquica, que se expressa no território: idealmente, os *sibs* ocupam posições ao longo de um mesmo rio, com os superiores vivendo mais perto da foz e os inferiores mais próximo às nascentes. Essa distinção, contudo, não tem grande consequência na vida prática das pessoas. A hierarquia de prestígio dos *sibs* não se converte em diferenças sociais marcadas entre os indivíduos de cada uma das unidades.

O passado visto do presente

Os índios do rio Negro, assim como aqueles das Guianas e do Brasil central, vivem em sociedades igualitárias, e é possível que assim tenha sido desde sempre. Porém, não se pode descartar a hipótese de que no passado a hierarquia tenha sido mais importante não só no alto rio Negro, como em outras partes da Amazônia.

Vários autores, com base em evidências arqueológicas e em notícias históricas do tempo da conquista, vêm sugerindo que a organização social dos grupos indígenas contemporâneos não corresponde

àquela do início do século 16. Há, de fato, boas razões para se pensar assim.

Sabemos que a população indígena naquela época era muito mais numerosa que a atual (talvez quinze ou vinte vezes maior). Algumas regiões em que hoje há poucos grupos indígenas, como a calha do rio Amazonas e a costa Atlântica, eram então as mais densamente ocupadas (estima-se que 1 milhão de índios viviam no litoral e outro milhão às margens do Amazonas, no momento da conquista).

Em vários relatos da época encontramos referências a grandes aldeias, chefes poderosos, combates envolvendo mais de mil indivíduos e extensas redes de comércio, contrastando com a realidade atual dos índios no Brasil.

Muitos autores se perguntam se os princípios de organização da sociedade indígena no tempo da conquista eram os mesmos de agora.

Não é fácil resolver essa questão. As informações que temos sobre o passado não são muito extensas, e nem sempre são confiáveis. São relatos de viajantes, missionários, soldados e colonizadores, que não vieram ao Brasil para estudar os costumes dos índios. Conheciam-nos na medida de seus interesses e escreviam de acordo com seus objetivos: conseguir mais dinheiro da Coroa, novos padres para a missão, terras para um parente e assim por diante. Por isso, é preciso ler as crônicas com cuidado, sem tirar conclusões apressadas.

No caso dos índios que viviam na costa do Brasil, possuímos informações mais detalhadas e de maior qualidade. Por isso, podemos afirmar que, apesar de serem muito numerosos, os tupinambá do litoral brasileiro se organizavam de modo semelhante aos gru-

pos tupi que hoje vivem na Amazônia. É claro que existem diferenças, mas os princípios são os mesmos: tanto agora, como no passado, não encontramos instituições políticas centralizadas, nem chefes hereditários; não há classes sociais nem qualquer outra forma de estratificação.

Já para as sociedades que viviam ao longo do rio Amazonas é mais difícil decidir quais as semelhanças e quais as diferenças em relação à paisagem contemporânea. Os relatos de época são, muitas vezes, de viajantes que observaram rapidamente esses povos enquanto exploravam o curso do rio.

Alguns antropólogos sugerem, com base nesses dados, que as sociedades da calha do Amazonas eram centralizadas e estratificadas; isto é, possuíam chefes supremos com autoridade absoluta sobre diversas aldeias e organização social hierárquica, com diferença nítida entre a elite e o povo. Dados arqueológicos recentes parecem reforçar essa hipótese, mas ainda não são conclusivos.

O que podemos afirmar com segurança, porém, é que há ainda muito para se investigar, tanto a respeito do passado quanto do presente. Hoje, começamos a ter uma visão mais complexa não apenas das sociedades indígenas, como também dos ambientes em que vivem ou viveram.

Não se pode mais pensar, por exemplo,

na Amazônia como um

variabilidade do que a simples distinção entre áreas de terra firme com solo pobre e áreas de várzea com solo fértil.

Da mesma forma, não podemos mais pensar na organização das sociedades indígenas usando apenas a distinção entre sociedades complexas hierarquizadas e sociedades simples igualitárias. Entre aquelas que têm Fé, Lei e Rei, como a nossa, e aquelas que

não os têm. Há muito mais entre os índios e nós do que sonha a nossa vã filosofia.

Sugestões de leitura

FAUSTO, Carlos. "Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico". In Maria Manuela Carneiro da Cunha (ed.), *História dos índios no Brasil*, pp. 381-388. São Paulo, Fapesp/ Companhia das Letras/SMC, 1992.

———. *Os índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro, J. Zahar, no prelo (1999).

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos tupinambás*. São Paulo, Difel, 1963.

MELATTI, Júlio César. *Os índios do Brasil*. São Paulo, Hucitec/Ed. da UnB, 1987.

PORRO, Antonio. *O povo das águas: ensaios de etno-história amazônica*. Petrópolis, Vozes/Edusp, 1996.

HISTÓRIA

ERRO DE PORTUGUÊS

*Quando o português chegou / Debaixo duma bruta chuva /
Vestiu o índio / Que pena! / Fosse uma manhã de sol / O
índio tinha despido / O português*

(Oswald de Andrade)



O primeiro livro de história do Brasil foi escrito em 1627 por um padre franciscano conhecido como frei Vicente do Salvador. Nascido na Bahia nos anos 1560, frei Vicente era filho de um escudeiro português que veio para cá em busca de fortuna, no início da colonização. Seu livro, cuja primeira parte se chama "Do descobrimento do Brasil", começa assim:

A terra do Brasil, que está na América [...] não se descobriu de propósito e principal intento, mas acaso, indo Pedro Álvares Cabral, por mandado de el-rei Dom Manuel no ano 1500 para a Índia [...]. Afastando-se da costa da Guiné, que já era descoberta ao Oriente, achou estoura ao Ocidente, da qual não havia notícia alguma; foi a costeando alguns dias com tormenta até chegar a um porto seguro, do qual a terra vizinha ficou com o mesmo nome. Ali desembarcou o dito capitão com os seus soldados armados para pelejarem, porque mandou primeiro um batel com alguns a descobrir campo, e deram novas de muitos gentios que viram; porém não foram necessárias armas, porque [eles] se chegaram pacificamente aos nossos.

Para quem não está acostumado com a linguagem dos escritores daquela época, o texto pode ser um pouco difícil de entender. Hoje, é mais comum escrevermos 'lutarem', no lugar de 'pelejarem', 'bote', no lugar de 'batel', 'índios', no lugar de 'gentios' e assim por dian-

te. Tirando essas diferenças, podemos reconhecer nas palavras do autor muito do que aprendemos na escola: que o Brasil foi descoberto por acaso, que Pedro Álvares Cabral se dirigia para a Índia, que ele aportou em Porto Seguro e que foi recebido pacificamente pelos índios.

Há 350 anos nossos livros escolares repetem essa mesma história, chamando-a de 'descobrimento do Brasil'. A data sabemos de cor: 21 de abril de 1500. O descobridor? Pedro Álvares Cabral. E quem nos narrou a descoberta? Foi o escrivão Pêro Vaz de Caminha. Quantos brasileiros já não ouviram e repetiram essa mesma toada?

Está na hora de começarmos a contar uma outra história para nossos alunos, uma história que fale também dos habitantes originais deste país. É o que começaremos a fazer aqui, perguntando, antes de mais nada, o que significa dizer que o Brasil foi descoberto.

O descobrimento do Brasil?

É possível 'descobrir' um lugar no qual já existem pessoas vivendo? Parece meio absurdo, não é? Mas é isso que aprendemos na escola: os portugueses descobriram o Brasil, onde já viviam os índios. Ficamos tão acostumados a pensar assim, que não nos perguntamos como isso é possível. Os historiadores também não costumavam fazer essa pergunta. Sabiam que os índios aqui viviam antes da chegada de Cabral, mas falavam do descobrimento como se o Brasil fosse uma terra virgem.

Será possível que um lugar já habitado possa ser virgem, intocado? Quando falamos, por exemplo, em floresta virgem, não estamos dizendo que ela não é habitada por animais, mas sim que ela não foi alterada pelo homem.

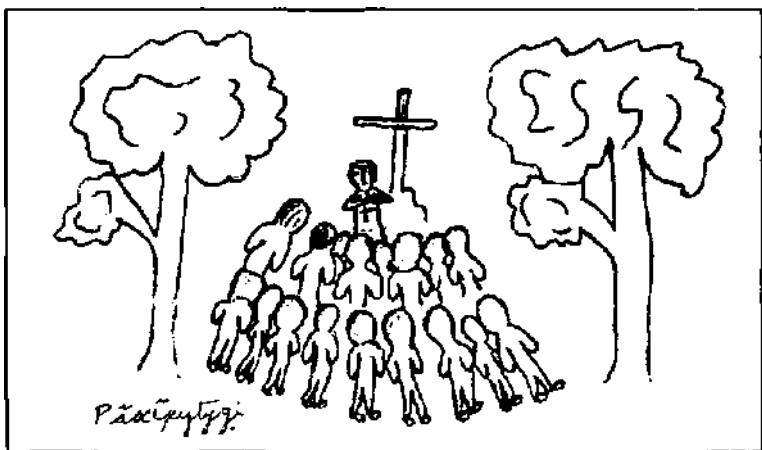


Quando afirmamos que "essas terras virgens foram descobertas por Cabral", estamos tratando seus habitantes originais, os índios, como se eles não fossem pessoas.

Na história do descobrimento, os índios aparecem

como objetos, como parte da paisagem que cumpre dominar. Cabral descobre não apenas novas terras, mas também seus habitantes. Descobrir aqui significa tomar posse.

Pêro Vaz de Caminha escreve ao rei de Portugal "dando notícia do achamento desta Vossa terra nova". Cabral toma simbolicamente posse da terra para o Rei: dá nome ao país, ergue uma cruz e manda rezar uma missa (a Primeira Missa, como nos acostumamos a ler em nossos livros didáticos).



A palavra 'descobrimento' é usada no lugar de outro termo, mais forte e mais direto: 'conquista'. Na verdade, as terras que viriam a ser o território do Brasil foram conquistadas pelos portugueses aos povos indígenas, e não descobertas.

Precisamos conhecer, assim, quem eram essas pessoas que habitavam as terras conquistadas pelos portugueses.

Os primeiros habitantes da terra

Existe muita discussão sobre a ocupação humana do continente americano. Segundo a teoria mais acei-

ta, os primeiros habitantes da América teriam vindo da Ásia, durante a última glaciação, atravessando o canal que separa, hoje, a Rússia do Alasca (chamado estreito de Behring). Isso teria acontecido há pelo menos 11 mil anos, mas muitos cientistas crêem que a migração inicial pode ter ocorrido há mais tempo ainda.

Uma das razões que sugerem maior antiguidade é que existem evidências arqueológicas de que a América do Sul, nessa mesma época, já estava sendo ocupada por populações vindas da América do Norte e Central. Essas populações, que chamamos de paleoíndios ('índios antigos'), viviam da caça e da coleta e moravam em abrigos naturais, como grutas. Faziam instrumentos de pedra lascada e osso.

Com o passar do tempo, a ocupação indígena na América do Sul cresceu e se diversificou. E há provas disso: por exemplo, desde o século passado, os arqueólogos estudam os sambaquis, grandes colinas artificiais feitas de conchas, encontrados em diversos pontos do litoral brasileiro e às margens de alguns rios. Os sambaquis, que começaram a surgir há 5 mil anos, testemunham a presença de uma população que vivia da pesca e da coleta de moluscos.

Não sabemos exatamente quando o cultivo de alimentos, a agricultura, começou a ser praticado na América do Sul. Mas não aconteceu de um dia para outro: foi fruto de um longo processo de domesticação de plantas selvagens.

Em milhares de anos de experimentação, os habitantes das Américas produziram várias espécies de plantas alimentícias, como a mandioca, o milho, a batata, o amendoim, o feijão, o abacaxi, o maracujá, o mamão e muitos outros alimentos de nosso dia-a-dia.

A agricultura deve ter contribuído para o cresci-

mento da população e para a ocupação de novos ambientes naturais. Quando os portugueses chegaram ao Brasil, há apenas quinhentos anos, não encontraram uma terra virgem e desabitada. Quase toda a extensão de nosso atual território já havia sido ocupada, e abrigava milhões de índios.

Os povos indígenas do litoral na época da conquista

Quando chegaram à costa brasileira, os europeus encontraram uma população relativamente homogênea em termos culturais e linguísticos. Ao longo de toda a costa e na bacia dos rios Paraná-Paraguai viviam grupos indígenas que falavam línguas semelhantes e tinham costumes muito parecidos.

No conjunto, esses grupos ficaram conhecidos como tupi-guarani, embora possamos distinguir dois subconjuntos: os tupi, que dominavam o litoral desde o sul do estado de São Paulo até, pelo menos, o Ceará; e os guarani, que viviam na bacia dos rios Paraná-Paraguai e, na costa, desde a lagoa dos Patos até Cananéia.

Tanto os tupi quanto os guarani eram divididos internamente em vários grupos menores, formados por conjuntos de aldeias. As aldeias tinham geralmente de quatro a oito malocas dispostas em torno de um pátio central, e possuíam uma população de quinhentos até 2 ou 3 mil índios.

Às vezes, várias aldeias formavam uma aliança, mantendo relações pacíficas entre si e participando de rituais comuns, reunindo-se para expedições guerreiras e auxiliando-se mutuamente na defesa do território. Entre os grupos de aldeias aliadas, porém, dominavam as relações de inimizade, guerra e captura de prisioneiros.

Os europeus souberam se aproveitar das desavenças internas dos tupi, aliando-se a alguns grupos para hostilizar outros. Os laços de aliança eram tecidos pela troca de bens, pela participação comum em atividades guerreiras e pelo casamento de mulheres tupi com brancos.

Para os portugueses, a guerra indígena era uma ocasião privilegiada para a escravização de índios: inicialmente, pela compra de prisioneiros aos grupos amigos; em seguida, por meio de expedições militares conjuntas.

A divisão entre os índios acabou servindo aos objetivos dos colonizadores, que adotaram o método de dividir para reinar.

Mesmo quando os tupi conseguiram reunir um número considerável de aldeias em ataques combinados a posições portuguesas - como ocorreu com a chamada Confederação dos Tamoios - precisaram enfrentar não apenas os colonizadores, mas também os índios que haviam se aliado a eles. E acabaram derrotados.

Não foi, porém, apenas como parceiros na guerra e na troca que os europeus encontraram um lugar no mundo indígena. Eles vinham de além-mar, em grandes navios, e possuíam objetos - armas de fogo e ferramentas de metal, sobretudo - que lhes conferiam poderes excepcionais.

Ao observar os brancos, os tupi os associaram a seus grandes pajés, que andavam de aldeia em aldeia, curando, profetizando e falando de uma terra de abundância. Esses pajés eram chamados pelos tupi de 'caraíba' e os europeus ficaram conhecidos por esse nome. Até hoje, muitos grupos indígenas chamam os não-índios de caraíba.

No trabalho de catequização, os missionários jesuítas se aproveitaram dessa associação feita pelos índios entre o europeu e os grandes pajés nativos. Os padres, como José de Anchieta, concorriam com os pajés em seu discurso e em suas práticas. Muitos grupos indígenas aceitaram o abrigo nos aldeamentos jesuítas, sob a proteção espiritual dos missionários. Outros fugiram para o interior, temendo igualmente os padres e os soldados portugueses.

Alguns autores estimam que havia cerca de 1 milhão de índios na costa brasileira, em 1500.

O temor era mais que justificado. Um século depois, a população havia sido dizimada. A maior parte morreu nas guerras de conquista, nas expedições de apresamento de escravos, por maus tratos e em consequência das doenças trazidas pelos conquistadores.

Ao lado da violência dos portugueses, as epidemias foram responsáveis pela rápida desocupação do litoral brasileiro. Anchieta, por exemplo, estima que só em 1562 morreram cerca de 30 mil índios no Recôncavo Baiano, em uma grande epidemia.

Em 1563, os jesuítas falam em dez a doze índios mortos de varíola por dia, nos aldeamentos da Companhia de Jesus na Bahia.

Na década de 1580, o padre José de Anchieta escrevia, na linguagem da época, em "Informação dos Primeiros Aldeamentos da Baía":

A gente que de vinte anos a esta parte é gastada nesta Baía, parece cousa, que não se pode crer; porque nunca ninguém cuidou, que tanta gente se gastasse nunca, quanto mais em tão pouco tempo.

O despovoamento do Brasil

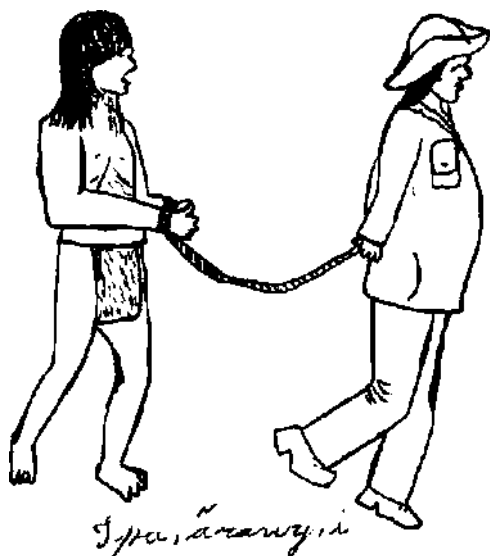
Nem todos os habitantes da costa, porém, morreram. Muitos fugiram para o interior para escapar das doenças, da escravidão e das guerras. O interior, contudo, já estava povoado. Tanto a Amazônia como o Brasil central eram ocupados por diversos grupos indígenas, em sua maioria muito diferentes dos tupi. Os portugueses chamavam todos esses índios por um termo genérico: 'tapuia'. Tapuia era todo índio não-tupi.

Havia uma grande diversidade de línguas e culturas no interior. No Brasil Central dominavam os grupos de língua jê, dos quais descendem vários povos contemporâneos como os kayapó e os timbira (apinajé, gavião, krahó etc). Na Amazônia havia representantes das três outras famílias linguísticas principais: os arawák, os karib e, também, os tupi-guarani.

A maioria dos grupos indígenas atuais fala línguas que pertencem a uma dessas famílias, mas há outras como as famílias pano, tukano, maku e yanomami, além das línguas isoladas.

Portanto, ao fugir para o interior, os tupi do litoral entraram no território de outros povos, provocando uma reação em cadeia (como quando derrubamos peças de dominó enfileiradas). Na fuga, levavam doenças adquiridas dos colonizadores, que se alastravam pelo interior. Mais que isso: em seu encalço vinham os portugueses, em busca de novos escravos.

As famosas bandeiras paulistas e os bandeirantes são os representantes mais conhecidos desse violento processo de interiorização, que não levou ao povoamento do Brasil, como se costuma dizer, mas sim a seu despovoamento.



As expedições de apresamento de índios eram particularmente importantes nas regiões menos articuladas com o comércio atlântico, a grande lavoura canavieira e o tráfico de escravos negros. Em São Paulo e na Amazônia, por exemplo, a mão-de-obra indígena permaneceu dominante durante todo o século 17.

Entre 1580 e 1640, as expedições paulistas se concentraram na captura dos guarani que viviam no interior dos atuais estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Com o esgotamento dessa fonte de mão-de-obra, os paulistas se voltaram para a região dos rios Araguaia e Tocantins, que já vinham explorando irregularmente desde o começo daquele século.

Essas expedições abriram caminhos pelo sertão, mas não levaram à ocupação de novas terras. O desbravamento do interior durante todo o período tinha como objetivo prover a lavoura de trabalhadores

indígenas - os 'negros da terra', como então se dizia - ou, então, visava a descoberta de ouro e prata. A busca de metais preciosos, contudo, só veio a ser bem-sucedida a partir de 1695, com a descoberta de ouro e, mais tarde, diamante, no atual estado de Minas Gerais.

No norte do Brasil, a colonização portuguesa começou, de fato, no início do século 17. Até então, Portugal havia deixado a região em segundo plano, permitindo o avanço de franceses, ingleses e holandeses, que provavelmente comerciavam com os índios pelo menos desde meados do século 16.

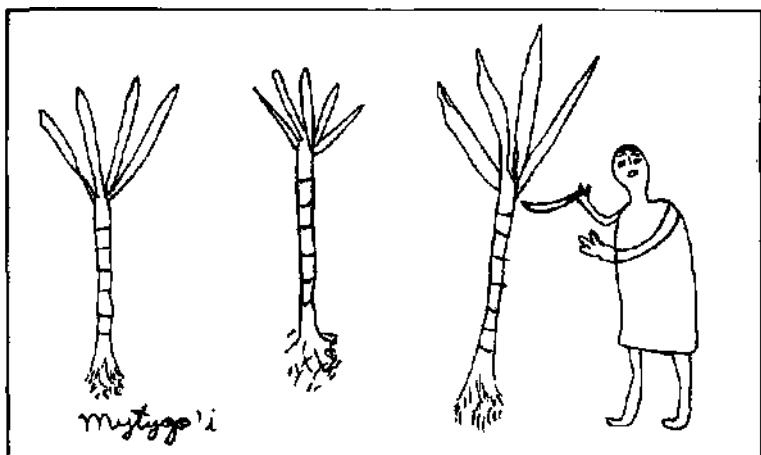
A partir da retomada do Maranhão aos franceses e da fundação da cidade de Belém, se iniciou uma nova fase de ocupação daquelas terras, com efeitos desastrosos para a população nativa. Em poucos anos, a combinação de escravismo, missionarização e epidemias transformaria em desertos as margens dos principais rios da região. Já em 1654, o padre António Vieira assim falava sobre um dos principais rios da região:

Chama-se o rio dos Tocantins, por uma nação de índios deste nome, que quando os portugueses vieram ao Pará o habitavam: mas desta, como de muitas outras, apenas se conserva hoje a memória e muitas ruínas de uma pequena aldeia.

No Maranhão e no Pará ocorreu um processo de despovoamento equivalente ao da costa leste brasileira. Pouco a pouco, as populações indígenas que viviam nas proximidades dos estabelecimentos portugueses foram desaparecendo, vítimas da fome, das doenças e de maus tratos.

A falta de trabalhadores para a lavoura levava as chamadas tropas de resgate' a avançar cada vez mais para o interior. Populações inteiras eram deslocadas

de seus territórios para cidades, vilas e aldeamentos administrados por religiosos, em especial pela Companhia de Jesus.



A não ser em casos excepcionais, a escravização dos índios não era permitida pela legislação colonial. Era admitida para prisioneiros capturados nas chamadas 'guerras justas' contra tribos hostis, e para cativos comprados ou resgatados de outras tribos (daí a expressão 'tropas de resgate'). No entanto, a aplicação dessa legislação era limitada. Embora os missionários denunciassem os abusos cometidos, os índios acabavam sendo escravizados de várias maneiras.

Até a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759, os colonos estiveram em choque constante com os religiosos, por conta dos limites impostos à escravização do índio. Eles se ressentiam do fato de não poderem se apropriar livremente do trabalho indígena.

Durante todo o período, a legislação oscilou entre os interesses dos jesuítas e os dos colonos: ora se dava mais poder aos primeiros, ora se beneficiava os segundos.

No entanto, ainda que fossem contrários à escravização dos índios, os jesuítas acabavam atilando segundo uma lógica muito parecida com a dos colonos. No Maranhão eram organizadas expedições anuais de 'descimento' de índios, em uma iniciativa conjunta do Estado, dos colonos e de religiosos. O objetivo era convencer os índios que viviam no alto curso dos rios a se transferir para aldeias próximas aos estabelecimentos portugueses (isto é, convencê-los a descer os rios; daí a expressão 'descimento'). Essas aldeias, administradas pelos missionários, serviam como reserva de mão-de-obra para o desenvolvimento da economia local.

O trabalho dos missionários acabou tendo efeitos semelhantes à atividade dos escravizadores - apesar de eles defenderem a liberdade do indígena.

O deslocamento de populações inteiras fazia desmoronar os sistemas sociais nativos e contribuía para o despovoamento do país. Nas missões ou nas lavouras, catequizados ou escravizados, os índios se tornavam presas fáceis de doenças como a varíola, o sarampo e a gripe.

O pior é que a mortandade causada pelas doenças servia de combustível às expedições de apresamento de índios. A queda da população nas cidades e nos aldeamentos missionários conduzia a um círculo vicioso: a falta de mão-de-obra indígena nas imediações das vilas intensificava as ações de escravização no interior. A escravização expunha cada vez mais as populações indígenas às epidemias; e a mortandade causada pelas epidemias criava a necessidade de realizar novas expedições ao interior.

Foi assim que, progressivamente, o Brasil foi sendo despovoado. Ali onde havia uma população nati-

va numerosa e diversa foram se criando vazios demográficos, territórios livres para a ocupação dos colonizadores.

Ampliação das fronteiras

O Brasil não foi povoado pelos portugueses, mas sim despovoado e, em seguida, repovoado. Esse processo, que se iniciou em 1500, ainda não terminou; ocorreu em ritmos diferentes, conforme as épocas e as regiões.

Como vimos, o despovoamento foi intenso, no século 16, em todo o litoral leste e nordeste. A partir do início do século 17, se expandiu no norte, pelo Maranhão e pelo Pará, avançando pelo rio Amazonas e por seus afluentes. Os agentes do sistema colonial - missionários, soldados e apresadores de índios - avançavam pela calha dos grandes rios em busca de riquezas, escravos e futuros cristãos.

O efeito mais importante desse processo, do ponto de vista populacional, foi o desaparecimento de inúmeros grupos indígenas que viviam nas regiões de acesso mais fácil.

A imensa população das margens do rio Amazonas, por exemplo, estimada por alguns autores em 1 milhão de pessoas, entrou em rápido declínio. Em meados do século 18, largos trechos do rio já estavam desabitados.

A queda demográfica deve ter ocorrido também em regiões mais distantes, nas quais os colonizadores não conseguiram chegar.

Durante o século 18 se abriram no território brasileiro novas frentes de colonização, afetando diretamente povos que até então estavam de certa maneira protegidos. O grande impulso para a interiorização nesse período se deveu à descoberta de ouro em Mi-

nas Gerais, Bahia, Goiás e Mato Grosso. A perspectiva de riqueza rápida produziu a primeira grande onda migratória para o Brasil.

Entre 1700 e 1760, centenas de milhares de pessoas aqui chegaram, vindas de Portugal e das ilhas do Atlântico. No mesmo período, cresceu o número de escravos negros exportados da África para o Brasil.

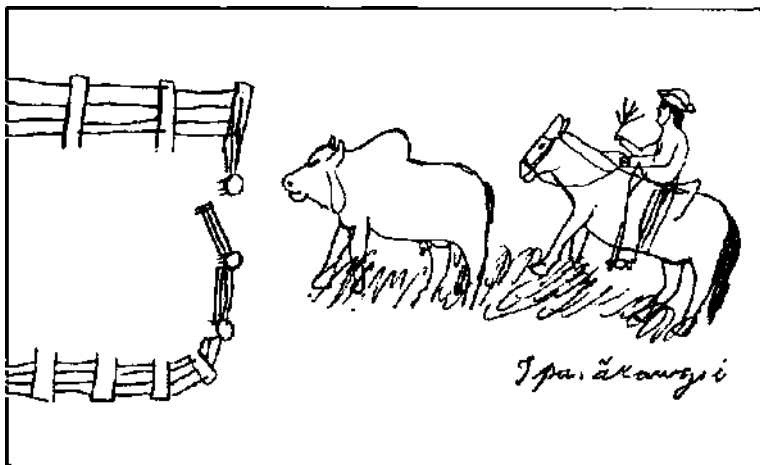
Iniciava-se um longo processo de repovoamento do país, que se consolidaria com a imigração europeia do final do século 19 e início do século 20.

A abertura de novas fronteiras atingiu em cheio as populações indígenas do Brasil Central. Vários grupos que ainda hoje ocupam a região entraram em contato e em conflito com os invasores. A expansão da mineração em Goiás, por exemplo, enfrentou a resistência violenta dos kayapó, dos xavante e dos karajá. A tática empregada pelos portugueses foi a mesma de outras áreas: dividir para reinar.

Os colonizadores utilizavam forças indígenas aliadas, conquistadas por meio de presentes e palavras, para atacar as que lhes eram hostis. Como no resto do país, a força das armas era acompanhada pela ação missionária, ora em contradição com a primeira, ora servindo aos mesmo propósitos.

A descoberta de ouro no interior do Brasil conduziu à reocupação do espaço por uma população não-indígena. Houve diversificação das atividades econômicas nas principais áreas de extração.

A pecuária ganhou impulso com a descoberta de campos naturais no Maranhão, em meados do século 18. De lá penetrou em direção ao Tocantins e a Goiás, dando origem a novas vilas e exercendo pressão sobre o território dos índios timbira.



Esse processo prenunciava uma transformação das relações entre índios e brancos, que só se consolidou neste século, quando a apropriação das terras indígenas se transformou em um fator económico mais importante que a apropriação do índio como força de trabalho.

A construção do Brasil

A colonização portuguesa no Brasil só tinha dois mecanismos de inclusão da população indígena: a violência dos apresadores de escravos e a catequização missionária. Na segunda metade do século 18, o marquês de Pombal, ministro do rei português Dom José I, começou a perceber que, tanto como escravos quanto como membros das missões, os índios não se tornavam súditos leais de Portugal.

Achando que, para consolidar o domínio português no Brasil, seria necessário integrar os nativos à sociedade colonial, Pombal tomou uma série de medidas nesse sentido: proclamou a liberdade dos índios, insistiu na obrigatoriedade do uso da língua portuguesa, favoreceu os casamentos interét-

nicos e a mestiçagem, e transformou as aldeias missionárias em vilas administradas por representantes do Estado.

Uma de suas medidas de maior impacto foi a expulsão dos jesuítas do Brasil, em 1759. Segundo Pombal, os jesuítas haviam formado um "Estado dentro do Estado", não cumprindo sua função de transformar os índios em súditos do rei de Portugal.

Mas o ministro português não alcançou com isso seus objetivos: a partida dos missionários acabou estimulando expedições de apresamento, guerras contra grupos hostis e exploração crescente do trabalho indígena. As aldeias transformadas em vilas entraram em decadência em todo Brasil, em particular na Amazônia.

Porém, ao contrário do que pensava Pombal, estava de algum modo se formando uma sociedade colonial, na qual o índio genérico e desenraizado das aldeias missionárias se misturava com a massa de brancos e mestiços pobres, que formava o grosso da população rural livre da época.

Após a independência do Brasil, o problema entrevisto por Pombal - de constituir uma sociedade colonial identificada com o domínio português - se converteu em um problema do novo país. Tratava-se de saber como construir um país independente, em um território no qual boa parte da população vivia arreada nos matos (e outra parte vivia escravizada nos engenhos e fazendas).

O problema da assimilação dos índios à sociedade nacional seria motivo de debates, de leis e ações governamentais durante todo o Império.

Embora os missionários tenham continuado a desempenhar um papel central nesse período, a retórica de catequizar e converter foi cedendo espaço àquela de ci-

vilizar os índios. E o Estado aparecerá cada vez mais como principal agente desse processo.

Na segunda metade do século 19, a expansão da sociedade nacional sobre as terras indígenas ganhou novo impulso com o ciclo da borracha, um produto nativo da floresta amazônica, conhecido pelos índios há milhares de anos. O desenvolvimento do processo de vulcanização da borracha, tornando-a mais resistente, foi aperfeiçoado em 1839.

Depois disso, a demanda mundial dessa matéria-prima se intensificou, atingindo níveis extraordinários no final do século passado: a extração e a comercialização se tornaram extremamente rentáveis, atraindo investimentos e imigrantes para a Amazônia. Entre 1850 e 1910, a população da região cresceu mais de dez vezes.

A extração da borracha se desenvolveu com base em uma já longa tradição de exploração de produtos da floresta, das chamadas 'drogas do sertão' (urucum, pimenta, cacau, canela, cravo, castanha e outros), que movia parte da economia amazônica desde o final do século 17. No entanto, assumiu proporções bem maiores e atingiu uma área muito mais extensa. Inúmeros grupos indígenas foram afetados.

Houve índios que se envolveram diretamente, extraíndo o látex em troca de mercadorias. Outros constituíram forças armadas a serviço dos seringalistas, para invadir territórios de grupos que resistiam ao avanço da economia da borracha. Diversos povos tiveram que abandonar suas terras, buscando refúgio em áreas ainda mais remotas da floresta tropical.

O ciclo da borracha aprofundou o processo de destruição dos sistemas sociais nativos, em curso desde o início da colonização.

No começo deste século, o cenário indígena brasileiro estava muito diferente daquele de 1500. Já não existiam populações tão grandes como aquelas que haviam dominado o litoral e as margens dos grandes rios. Sistemas de integração regional eram raros. A maioria dos grupos ainda autônomos rumara para áreas mais distantes, em busca de uma relativa proteção.

A economia da borracha, contudo, logo entrou em crise. As exportações começaram a despencar em 1911 e já eram desprezíveis no final da década. De 1920 a 1970, a pressão sobre os grupos indígenas da Amazônia se manteve razoavelmente baixa. Nesse meio tempo, o novo Estado brasileiro, agora republicano, se voltou para a expansão de seu território para o oeste.

O protecionismo oficial

Durante a Primeira República (1889-1930), uma grande onda migratória transformou a composição da população brasileira, em especial nas regiões sul e sudeste. Quase 4 milhões de imigrantes entraram no país, vindos principalmente de Portugal, Itália, Espanha, Alemanha e Japão.

A base da economia passava por rápidas mudanças: a escravidão havia sido abolida, o café se tornara nosso principal produto de exportação, novas áreas de colonização estavam sendo abertas e se preparavam os fundamentos de uma expansão industrial.

No interior do Brasil, e apesar da depopulação dos séculos anteriores, inúmeros grupos indígenas ainda não haviam sido reduzidos à administração pública ou missionária.

Na República, o Estado tomou definitivamente em suas mãos a tarefa de assimilar os índios ainda autônomos, criando um órgão especialmente voltado para esse fim.

Em 1910, foi criado o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), sob a direção de Cândido Mariano da Silva Rondon, militar de carreira que trabalhara na expansão das linhas telegráficas no Mato Grosso e na Amazônia.

Rondon e seu grupo traziam novas noções e novos métodos; substituíram a ideia da catequese missionária pelas de proteção e assistência do Estado. No entanto, compartilhavam com missionários e administradores do passado o objetivo de assimilar os índios à nossa sociedade e à nossa cultura.

A proteção era vista como um momento transitório, que deveria garantir as condições para que os índios se tornassem parte da massa de trabalhadores nacionais. Esse objetivo se ligava diretamente a outro, de efeitos práticos importantes: promover a conquista das terras indígenas que ainda permaneciam fechadas à colonização.

A história das 'pacificações' realizadas pelo SPI é, na maioria dos casos, uma sucessão de desastres demográficos. Os novos métodos de Rondon não eram capazes de impedir a mortandade provocada pela introdução de doenças contra as quais os índios não tinham resistência.

Exemplo expressivo ocorreu com os kaingang, que viviam no noroeste de São Paulo, na então 'zona pioneira' de Bauru. As fazendas de café estavam se expandindo sobre o território do grupo, junto com a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil, que ligaria o Mato Grosso ao porto de Santos.

Os conflitos entre população local, trabalhadores da ferrovia e índios levou o governo federal a intervir. Em 1912, o SPI 'pacificava' os kaingang. Em um relatório de 1916, Luís Bueno Horta Barbosa, que dirigiu o processo de atração, descreve os resultados desse trabalho:

Só esse incômodo, a *influenza* [gripe] ou *cofuro* como eles o denominam, pois o não conheciam antes das relações conosco, matou até agora mais da metade de crianças, mulheres e homens que existiam em princípios de 1912! Houve mesmo um grupo, o de *congue-hui*, que foi totalmente aniquilado no curto espaço de alguns dias.

Embora não fizesse parte dos planos do SPI, a baixa populacional pelo contágio por doenças acabou favorecendo os objetivos do órgão: assimilar os índios à sociedade nacional e liberar suas terras para a colonização.

As terras reservadas aos índios 'pacificados' eram sempre muito menores que o território tradicional do grupo. No caso dos kaingang de São Paulo se estabeleceu, em 1919, uma reserva com apenas 301 hectares (cerca de 125 alqueires paulistas).

Essa mesma história se repetiu ao longo de todo o século, com dezenas de outros grupos indígenas. O padrão de atuação do SPI só começou a mudar a partir do final da década de 40, mas muito lentamente.

De grande impacto nesse processo de mudança foi a chegada da expedição Roncador-Xingu, liderada pelos irmãos Villas-Boas, aos formadores do rio Xingu.

A expedição era parte de um programa de ocupação do Brasil central concebido durante o Estado Novo (1937-1945). Como muitas outras ações desse tipo, visava a expansão da colonização para áreas ainda não ocupadas - ou melhor, ocupadas só por índios. Dessa vez, no entanto, o encontro da expedição com os grupos indígenas da região adquiriu um caráter diferente, tendo um forte efeito sobre o imaginário da nação.

Parte da sociedade civil, tendo à frente setores da imprensa, começou a pressionar o governo federal

para que tomasse medidas de efetiva proteção daqueles grupos indígenas e de seu ambiente natural. Ao mesmo tempo, o estado de Mato Grosso passou a lotear e vender as terras dos índios, temendo perder parte de seu território. Então, o governo federal constituiu uma comissão para estudar o assunto.

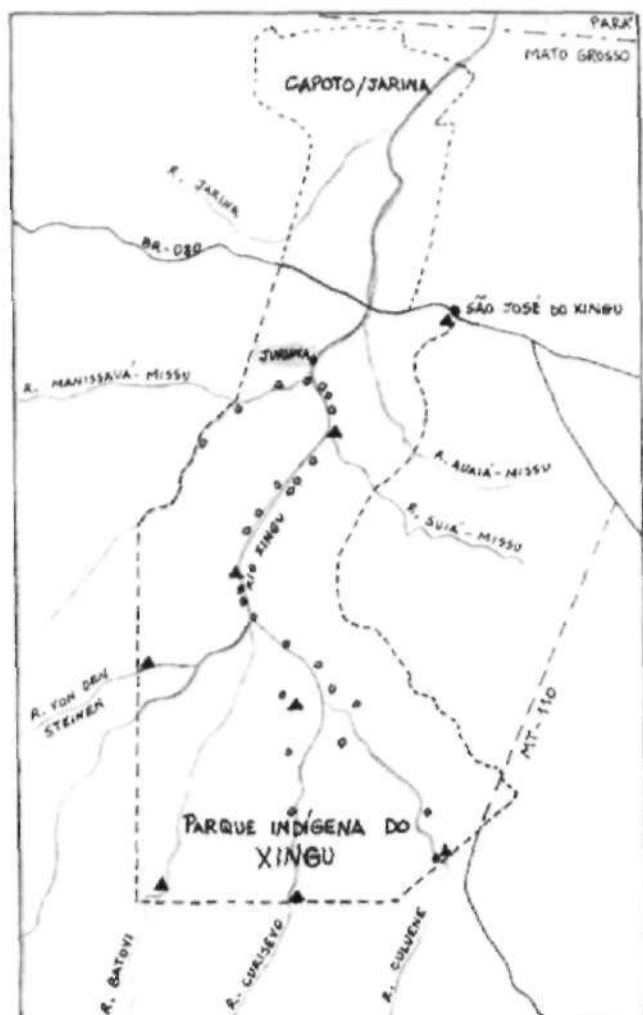
Em 1952, a comissão oficial apresentou um anteprojeto de lei que criava o Parque do Xingu, com uma área de 20 milhões de hectares.

Pela primeira vez em nossa história, surgia uma proposta concreta de reservar uma grande área para os índios. Mas ainda era apenas uma proposta.

Ao mesmo tempo, se manifestava também a intenção de não obrigar os nativos a abandonar seus costumes e suas línguas. Até então, a assimilação dos índios - a adoção de novos hábitos, idioma e crenças - não tinha sido posta em questão.

A repressão aos costumes tradicionais tinha sido uma constante, tanto nos aldeamentos missionários como nos postos do SPI. Os rituais, certos tipos de casamento e o uso da língua nas escolas sempre haviam sido proibidos. Por outro lado, se impunha o uso de roupas e se castigava quem não respeitasse as proibições.

O Parque do Xingu só foi criado em 1961, com uma área dez vezes inferior à do anteprojeto original. A luta pela sua criação, porém, mobilizou a sociedade da época e serviu para mostrar que uma nova consciência em relação aos problemas dos índios estava se formando no Brasil. A ideia de que é necessário respeitar os territórios e as culturas indígenas ganhara força junto a vários setores da população brasileira. Na prática, porém, muita coisa permanecia igual.



- - - - - LIMITE INTERESTADUAL
 ———— RODOVIA IMPLANTADA
 - - - - - RODOVIA PLANEJADA

▲ POSTO INDÍGENA OU DE VIGILÂNCIA

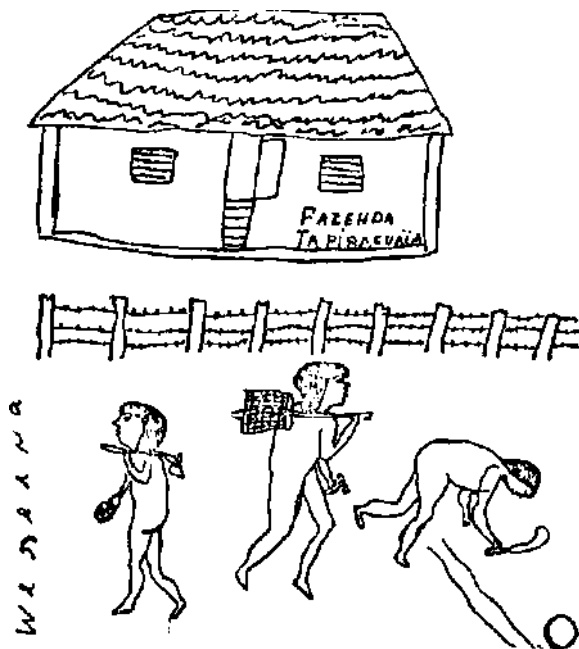
○ ALDEIA

0 30 60 90 120 KM

A reocupação da Amazônia

Em 1967, em meio a denúncias de corrupção e destruição do patrimônio indígena, o Serviço de Proteção aos Índios foi extinto. Para substituí-lo foi criada a Fundação Nacional do Índio (Funai), que herdou do SPI não apenas os funcionários, como também suas práticas e, em parte, seus erros.

No início da década de 70, o Brasil viveu uma fase de intenso crescimento econômico. Os militares, que haviam tomado o poder em 1964, puseram em prática um plano de integração nacional e de desenvolvimento da Amazônia. Vários projetos para a ocupação da região foram iniciados nesse período, graças a empréstimos internacionais (empréstimos estes que fazem parte de nossa atual dívida externa).



Um dos principais projetos do governo militar foi a construção da rodovia Transamazônica, que cortou inúmeros territórios indígenas. A pressa em executar as obras mais uma vez fez com que os índios fossem vistos como obstáculo. A Funai recebeu recursos e ordens para agir com rapidez, 'pacificando' os grupos cujos territórios precisassem ser cortados pela rodovia. Era o início do que alguns chamaram a 'guerra de pacificação na Amazônia.

Nas décadas de 70 e 80, vários grupos que haviam escapado à redução administrativa pelo Estado foram contatados e aldeados em torno de um posto da Funai. Povos como os parakanã, os panará, os asurini do Xingu, os araweté e os arara, entre outros, se viram obrigados a aceitar o contato permanente com não-índios.

A pressão da sociedade nacional estava alcançando os últimos redutos da Amazônia: juntamente com os grandes projetos do governo vieram os garimpos, as madeireiras e as fazendas, que fecharam o cerco sobre os grupos indígenas ainda autônomos.

Um dos primeiros povos contatados durante a construção da Transamazônica foram os parakanã orientais. Falantes de uma língua tupi-guarani, os parakanã vivem na área de floresta à margem esquerda do rio Tocantins, entre as cidades de Tucuruí e Marabá. A rodovia cortou seu território e eles começaram a saquear os acampamentos das construtoras. Equipes da Funai seguiram para a região e estabeleceram relações pacíficas com o grupo em novembro de 1970. Um ano depois, os parakanã abandonaram suas aldeias e foram viver no acampamento da Funai.

Muitos índios morreram de doenças nesse período. Apesar de todos os recursos financeiros de que o governo dispunha para a construção da Transamazônica, não houve um planejamento adequado da 'pacificação'. A recém-criada Funai havia herdado os métodos do SPI,

que por sua vez se baseara na experiência histórica de interação de missionários e colonos com indígenas, desde a conquista.

A mortandade pós-contato era vista como inevitável. Não se pensou, na época, em aplicar recursos em consultoria técnica, acompanhamento médico ou trabalho preventivo.

A tragédia fazia parte dos procedimentos normais de contato - tal como ocorria desde o século 16.

A mesma história se repetiu em toda a Amazônia, com algumas poucas exceções. Uma delas é a de outro grupo parakanã, os parakanã ocidentais, que durante décadas haviam escapado ao cerco da sociedade nacional, migrando da bacia do rio Tocantins para a do Xingu. Em 1984, porém, vendo que não tinham mais alternativas, decidiram aceitar o contato e, como eles dizem, "ir viver com os *toria*" (isto é, com os não-índios).

A luta pela autonomia teve sua recompensa: ao contrário dos parakanã orientais, que perderam 35 por cento de sua população no primeiro ano de contato, os parakanã ocidentais só perderam 1,5 por cento, no mesmo período.

Esse fato mostra que, pelo menos desde a descoberta da penicilina e de vacinas - como as de varíola e sarampo -, a mortandade pós-'pacificação' nada tem de inevitável. Com recursos, planejamento e funcionários bem treinados, a depopulação pode ser evitada.

A redescoberta do Brasil

Os grandes projetos da década de 70 abriram a Amazônia para um novo ciclo de desenvolvimento econômico e, também, de destruição ambiental. O mo-

delo de ocupação adotado levou à devastação de milhares de quilômetros de floresta, sem garantir o desenvolvimento sustentado da região.

Os grupos indígenas da Amazônia sofreram as consequências dessa política, mas não ficaram passivos, como não haviam ficado no passado. Mas hoje eles encontram novas formas de resistência, que não o enfrentamento ou a migração.

A história que contamos até agora é, assim, apenas uma parte da história. Não falamos como, apesar de toda a violência da colonização, os povos indígenas batalharam por sua autonomia sob novas condições. É verdade que muita gente morreu e muitos povos desapareceram.

Alguns autores estimam que havia 5 milhões de índios vivendo no atual território do Brasil em 1500. Hoje, eles não chegam a 300 mil. Ainda assim, a população indígena vem crescendo já há duas décadas, e os índios e suas organizações começam a ter voz ativa na sociedade brasileira.

Chegou, enfim, a hora de reencontrarmos os habitantes originais deste país, de redescobriremos um Brasil que não está nos livros escolares.

Sugestões de leitura

AZANHA, Gilberto & VALADÃO, Virgínia. *Senhores destas terras. Os povos indígenas da Colônia aos nossos dias*. São Paulo, Atual, 1991.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp, 1992.

FAUSTO, Carlos. "Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etnohistórico", in Carneiro da Cunha, 1992, pp. 381-396.

- GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org.). *Índios no Brasil*. Secretaria Municipal de Cultura de São Paulo, São Paulo, 1992.
- LOPES DA SILVA, Aracy & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, MEC/Mari/Unesco, 1995.
- MONTEIRO, John M. "Colonização e despovoamento". *Ciência Hoje*, edição especial: "América: conquista e colonização". Vol. 15, nº 86, 1992, pp. 13-18.
- . "O escravo índio, esse desconhecido", in Grupioni, 1992, pp. 105-120.
- . "O desafio da história indígena no Brasil", in Lopes da Silva & Grupioni, 1995, pp. 221-236.
- MOREIRA NETO, Carlos de Araújo.
Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750-1850).
Petrópolis,
Vozes, 1988.
- NEVES, Eduardo G. "Os índios antes de Cabral: arqueologia e história indígena no Brasil", in Lopes da Silva & Grupioni. 1995, pp. 171-198.

TRABALHO E LAZER

Sabe-se que é muito difundido o estereótipo negativo/positivo segundo o qual "o índio é preguiçoso", mas "a vida de índio é que é boa". Essa visão ambígua da relação dos índios com o trabalho é muitas vezes reforçada pelas imagens do 'índio na rede', produzidas por cinegrafistas que acidentalmente passam por alguma aldeia.

O preconceito mostra o desconhecimento da realidade da vida tradicional nas aldeias indígenas, organizada justamente em torno das formas de trabalho. É também ilusória a existência de uma 'idade de ouro', na qual os índios viveriam na mata, sobrevivendo sem grandes esforços, indolentes e despreocupados.

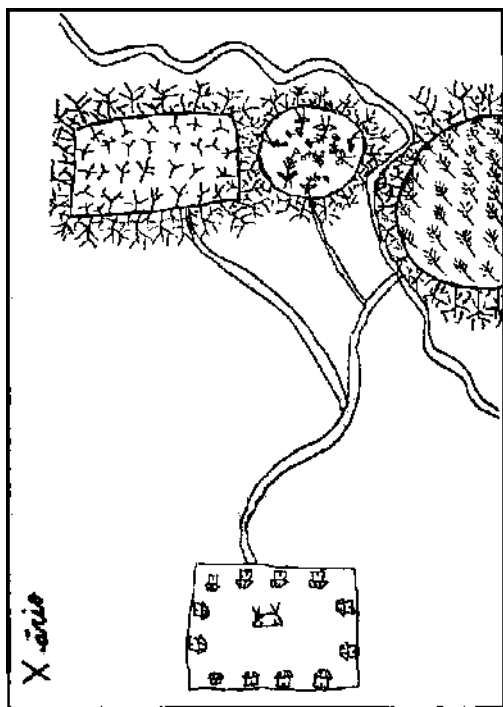
Por outro lado, as acusações de preguiça derivam de nosso erro em querer julgar a atuação do índio em formas de trabalho que não são as de sua vida tradicional, mas sim as criadas pelo colonizador. Esse estereótipo talvez tenha sua origem na maneira pela qual os índios não se adaptaram ao trabalho forçado imposto pelos colonizadores.

A organização do trabalho na vida tradicional

Obrigados a trabalhar fora de seu ambiente, os índios perdem suas motivações. Para eles, os fins sociais e políticos do trabalho - que incluem a busca de prestígio e

valores estéticos - são mais procurados que os benefícios económicos prezados pelos não-índios.

Tradicionalmente, os povos indígenas se organizam em grupos pequenos, dispersos em seus respectivos territórios. Sua mobilidade nesse território é determinada pelas técnicas produtivas, que conjugam muitas atividades: agricultura, caça e pesca, coleta de frutos e outros recursos necessários tanto para a alimentação como para a produção de seus artefatos.



A organização das atividades segue um calendário anual que acompanha o ciclo das estações, definindo a época de expedições na mata, acompanhando a maturação das frutas e a reprodução dos animais. O ciclo agrícola também impõe tarefas diferentes no verão, quando ocorrem as derrubadas, e no inverno, quando o começo das chuvas marca o tempo de plantio.

A maior parte das atividades produtivas é realizada dentro do grupo familiar, que também é a unidade de consumo.

Todas as famílias são capazes de assegurar a própria subsistência. Desse modo, todos têm acesso à produção e ao consumo, resultados que dependem do trabalho de cada um. Não há indivíduos que controlem o acesso e a distribuição dos recursos necessários à auto-subsistência.

Considerando que o objetivo do trabalho é a subsistência, a produção familiar não tende a obter excedentes. De qualquer forma, a tecnologia tradicional, baseada nos recursos oferecidos pela natureza, raramente permite a estocagem ou a acumulação.

Em sua vida tradicional, em seu ambiente, os índios trabalham muito, e desenvolvem atividades bem diversificadas. Coletar alimentos na mata, plantar, caçar, construir casas, viajar com seus pertences nas costas - todas essas tarefas exigem um intenso esforço físico. Trata-se de uma grande ilusão pensar que a vida do índio se resume a se balançar na rede.

No entanto, o ritmo, a frequência e o horário dessas atividades são mais livres e variados; não há, como entre nós, um horário para comer, um horário rígido para trabalhar e assim por diante. Talvez sejam exatamente essas diferenças nos ritmos e nos horários de 'trabalho' que criaram a imagem de uma vida desregrada e preguiçosa.

Trabalho para manter a qualidade de vida

Portanto, ao contrário do que se pensa, os índios trabalham todos os dias, todos os meses do ano. Mas só

trabalham quando necessário. Se houver muita caça em casa, o chefe de família não precisará voltar à mata para buscar mais. Se a mandioca colhida for suficiente para assegurar a produção de beijos durante uma semana, as mulheres só irão buscar mais mandioca na roça quando terminar seu estoque.

Mas a organização do trabalho sempre garante o acesso a tudo de que precisam. Por isso, alguns antropólogos chamaram os povos indígenas de 'sociedades de afluência', isto é, sociedades nas quais os meios e os esforços despendidos sempre cobrem completamente as necessidades. Mas apenas as necessidades.

Vários outros preconceitos se juntam ao da preguiça, como por exemplo o de que os índios vivem famintos, na miséria, porque só dispõem de tecnologias simples e isso não lhes permite manter estoques de alimento. Na realidade, enquanto vivem em um território ainda preservado, eles não precisam acumular nada, pois tudo pode ser produzido no momento em que for necessário.

Os povos indígenas possuem, de certa forma, uma 'lei do mínimo esforço'. Os antropólogos já mediram o tempo de trabalho dos homens yanomami, que a cada dia dedicam uma hora e meia às tarefas de subsistência. O restante do dia é destinado a atividades que costumamos considerar como 'lazer'.

Quando não há mais recursos disponíveis perto de suas aldeias, os índios partem em expedições de caça ou de pesca. Escolhem áreas em que há fartura e lá permanecem acampados durante longas temporadas. Ao se deslocar, eles não estão fugindo da fome, mas sim aplicando a lei do mínimo esforço. É mais fácil, e mais enriquecedor em termos de qualidade de vida, deslocar a família ou o grupo todo em novos acampamentos na mata do que ir e voltar para a aldeia.

A solidariedade no trabalho

Ao lado da lei do mínimo esforço, que garante a qualidade de vida, as formas de trabalho indígenas expressam outra lei, a da solidariedade.

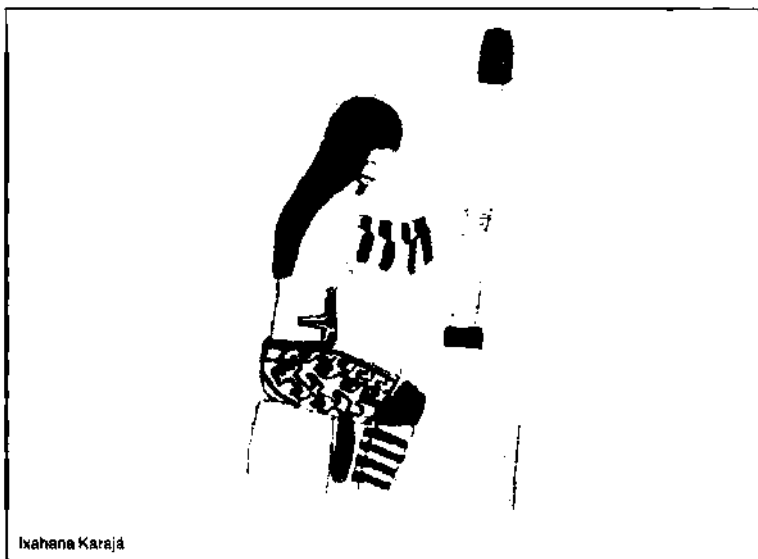
No sistema tradicional de organização do trabalho para a própria subsistência não há especialização, além da divisão de tarefas entre homens e mulheres, velhos e jovens. Todos contribuem para o provento necessário à família e à comunidade, segundo uma divisão sexual do trabalho: tais e tais trabalhos são feitos apenas pelos homens e outros competem às mulheres.



A forma de divisão varia, de um povo para outro. De modo geral, cabe aos homens a derrubada da mata para preparar a roça, a busca de materiais e a construção de casas, a caça, a pesca, a coleta de materiais e a confecção de artefatos.

As mulheres, além dos cuidados com a família e a casa, costumam assumir o plantio e a colheita nas

roças. Em certos casos também participam das atividades de coleta, pesca e produção de artefatos.



Ixahana Karajá

As crianças, por sua vez, começam a aprender na prática, desde pequenas, as atividades que irão desenvolver na vida adulta, acompanhando os pais nas tarefas cotidianas.

A observação de uma aldeia indígena passa a imagem de uma fervilhante e diversificada atividade, ao contrário do estereótipo de indolência que os brancos construíram.

A intensidade e a dureza do trabalho se contrapõem à ideia do índio deitado na rede. Entre esses equívocos surgem perguntas como: "Por que é o homem que descansa, quando a mulher tem o filho?" Não é rara a crença em que a mulher índia, ela sim, trabalha até demais, sendo explorada pelo homem, que não faz nada.

Outra ideia falsa é a de uma economia 'comunista', ou coletiva, na qual a propriedade dos bens de produção e de consumo é comum. Entre os índios,

cada homem possui seu arco, cada mulher seu cesto e todos os pertences têm donos; há um verdadeiro senso de propriedade. A diferença em relação a nossa visão de bens privados é que esses artefatos e produtos podem ser confeccionados, a qualquer momento, por qualquer indivíduo.

Não existe especialização na produção: todos os homens sabem fazer seu arco, derrubar uma roça e caçar; todas as mulheres sabem produzir alimentos e fabricar artefatos.

Também é equivocada a visão segundo a qual cada família se automantém, provendo isoladamente suas necessidades. Em complemento à produção em nível familiar existem variadas formas coletivas de trabalho e de consumo e se pratica a economia de troca. Quando, por exemplo, é feita uma expedição coletiva, a caça é repartida entre todos os caçadores; **nos** trabalhos agrícolas, a derrubada da mata é coletiva, mas para fazer o plantio e a colheita, cada pedaço pertence a uma mulher.

Fazer circular os bens e as riquezas é um dos motores básicos da organização social desses povos.

Ao respeitar o princípio de esforço mínimo e o preceito de solidariedade, os índios podem dispor de tempo para a vida ritual, de valor fundamental para a sociedade.

Para produzir as celebrações coletivas, os índios empenham grande esforço em atividades que, para nós, seriam vistas como 'lazer'. O trabalho envolvido é enorme, implicando caçadas, preparação de artefatos, ensaios e transmissão dos conhecimentos específicos de cada festa, viagens para convidar outras aldeias etc.

As cerimônias são realizadas com frequência e pe-

los mais diversos motivos, acompanhando a celebração da maturação das frutas, o crescimento dos indivíduos e muitos outros eventos. Assim, os índios não trabalham apenas para comer, mas para cumprir um dos valores mais altos de suas sociedades: a vida ritual.

Todos participam da mobilização para produzir excedentes destinados ao consumo nas festas. Esse consumo de excedentes assinala a abundância, que só é valorizada quando se destina ao consumo coletivo adequado.

As práticas de trabalho mudaram muito após o contato com os colonizadores, ao provocar a diminuição e o empobrecimento dos territórios, limitando a capacidade de cada povo garantir sua subsistência e sua qualidade de vida.

O contato e as novas formas de trabalho impostas aos índios

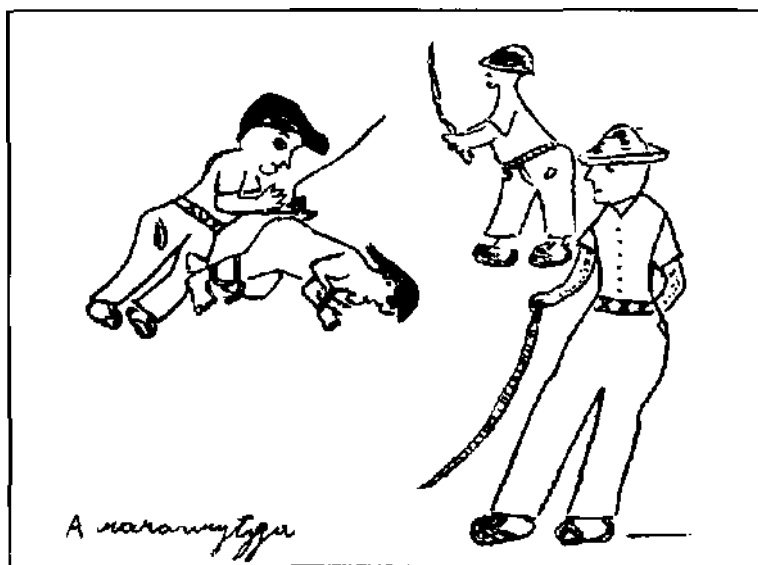
A história do Brasil mostra que os portugueses tentaram se apropriar do trabalho indígena desde o período colonial, escravizando aqueles que admitiam o contato e promovendo guerras para capturar mão-de-obra.

O novo caráter da guerra foi brutal para os índios, pois para eles as guerras tinham outras implicações. Não havia apropriação do trabalho dos cativos: eles eram mortos ou, simplesmente, integrados ao grupo do vencedor, passando a trabalhar como os demais.

Arrancados brutalmente de seu ritmo de vida, os índios não podiam se adaptar ao sistema de escravidão. Alguns textos históricos registram que muitos definhavam, e até morriam, de pura melancolia. O fracasso da escravização dos índios, que não aceitavam ou não suportavam a imposição de trabalhos forçados, também contribuiu para o estigma da preguiça.

Não só no período colonial, mas mesmo bem recentemente, os índios foram utilizados nas frentes de expansão, ajudando inclusive a viabilizá-las. Nas frentes extrativistas, foram obrigados a se submeter aos mais diversos serviços: como guias, canoeiros, carregadores etc.

Os povos indígenas do Acre foram perseguidos para trabalhar nos seringais, sendo subjugados pelo peso da economia da borracha e engajados no trabalho para patrões seringalistas.



As missões e os aldeamentos forçaram a sedentarização dos índios. Eles perderam seus territórios e o trabalho agrícola lhes foi imposto para atender às necessidades dos colonizadores. Não mais cuidavam de suprir seu próprio povo e foram levados a se integrar a novas formas de circulação de mercadorias.

Embora seus serviços fossem sempre mal-remunerados - ou, às vezes, nem fossem remunerados -, exclusivamente por sua condição de índios, eles foram engajados na economia mercantil e começaram

a lutar para ter acesso aos novos bens de consumo que haviam sido colocados a seu alcance.

Hoje, são raros os povos indígenas que vivem integralmente os padrões tradicionais de organização de trabalho, distribuição e consumo. A grande maioria dos grupos contatados consome bens industrializados e, para garantir o acesso a esses bens, adota novas formas de trabalho e de comércio.

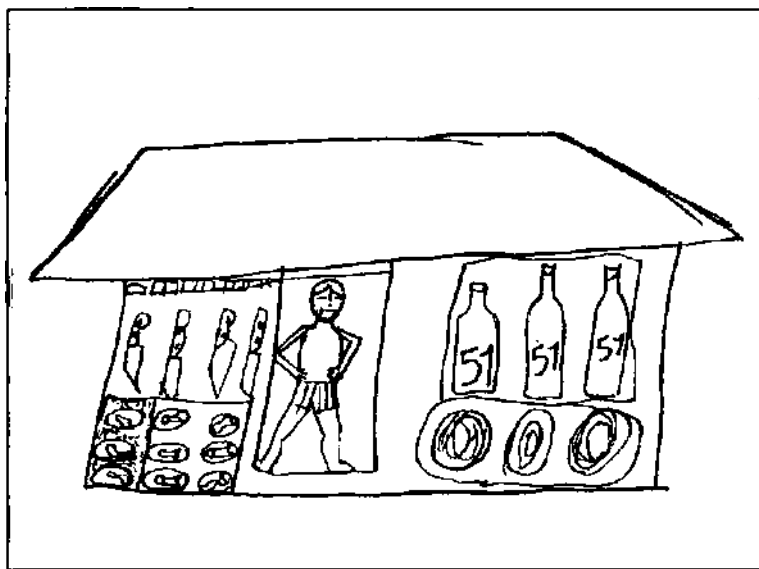
O impacto da colonização e do engajamento dos índios à economia de mercado não ocorreu da mesma maneira em todos os lugares.

Muitas comunidades - as que conseguiram preservar e controlar minimamente suas terras - adotaram um certo nível de consumo, mas continuam a optar por não acumular esses bens. Permanecem à margem do dito progresso e conseguem manter padrões de vida tradicionais, principalmente em relação ao trabalho de subsistência.

Outros grupos participam mais ativamente da economia regional, em pequenas incursões no mercado de trabalho - vendendo artesanato, produtos da mata ou de sua roça, ou empregando-se como diaristas em fazendas vizinhas. Tais atividades tornam possível para eles a aquisição dos bens de consumo que lhes interessam.

Há outras comunidades ainda em cujo território existem reservas de recursos naturais muito disputados comercialmente; nesses casos, a integração à estrutura mercantil é mais direta e os índios assimilam padrões de consumo mais próximos dos nossos.

Ainda que as situações variem, existem algumas recorrências nas experiências de aproximação dos povos indígenas a nossos padrões de comercialização e consumo.



Quase sempre o artesanato se apresenta como a primeira opção de troca. Mas a dependência em relação aos bens de consumo logo aumenta, e a opção seguinte passa a ser a exploração dos recursos naturais de suas terras.

Os índios são levados a se engajar em atividades extrativistas, com exigências de um crescente volume de produção, de forma totalmente diferente do extrativismo praticado por eles na vida tradicional.

Em regiões ainda isoladas, ou pouco cobiçadas (nas quais não se encontrou ouro, minérios preciosos, madeiras etc), sobrevivem formas mais tradicionais de trabalho, que se conjugam com a comercialização de produtos extrativistas e de artesanato.

Muitos povos indígenas têm suas terras comprometidas pelo abate indiscriminado da floresta, pelo esgotamento da caça e pela poluição dos rios.

Nas áreas ricas em recursos naturais valorizados pelo mercado, os índios são acossados pela sociedade envolvente que, para começar, rouba suas reservas. Quando tentam reagir, são cooptados a participar da exploração e aderem ao modelo predatório, vigente por exemplo na Amazônia.

O índio despossuído

Com a depredação dos recursos e a diminuição de suas terras, os povos indígenas passam a enfrentar outras experiências: a fome e a falta de opções para suprir as necessidades básicas de subsistência. Esse é o caso de comunidades guarani que vivem nos arredores de São Paulo, em lotes nos quais é impossível produzir alimento suficiente para a comunidade.

Os membros dessas comunidades saem para prestar pequenos serviços e fazer biscates, tal como toda a população pobre do país. São favelas indígenas que também existem em outros estados, no Nordeste e no Sul.

Essas situações de extrema pobreza evidenciam que, ao perder o controle e o acesso à terra, os índios só ocupam o mercado de trabalho em condições inferiores, reiterando inclusive várias formas de trabalho escravo.

No Acre, índios seringueiros ainda têm nos braços as marcas de ferro impostas pelos patrões seringueiristas. Em vários estados do Sul, os índios trabalham como bóias-frias, uma versão moderna do trabalho escravo.

Entre os kaiowá e os terena, no Mato Grosso do Sul, cortadores de cana são arrebanhados pelos 'gatos' (capitães das aldeias) para empreitadas de 45 dias a três meses, destinadas a suprir as usinas de álcool do norte de São Paulo.

Em todos esses lugares, os empresários mostram preferência pela mão-de-obra indígena: "porque o índio trabalha muito e trabalha calado".

O relato dessas situações não chega a destruir o estereótipo já tão arraigado de um índio "preguiçoso"; isso porque, em geral, os trabalhadores que vivem nessas condições já não são mais considerados 'índios'. Mas eles, por sua vez, sabem que são índios e lutam para preservar sua identidade. Mantêm na medida do possível seus padrões tradicionais, que só conseguem reproduzir de forma extremamente empobrecida.

Totalmente despossuídos. sem acesso ao capital ou a empréstimos bancários para ingressar no modo capitalista de produção, contam com poucas alternativas. Noções de planejamento, poupança ou investimento estão completamente fora do registro dos índios, cujo modo de vida tradicional é ritmado por atividades econômicas sazonais, com tarefas repetidas a cada dia.

Os povos indígenas assim marginalizados reivindicam insistentemente uma assistência que lhes garanta a sobrevivência comunitária. Sem contar com formas oficiais de atendimento, os membros dessas comunidades com frequência buscam soluções individuais.

Alguns conseguem entrar no mercado de trabalho e adquirir bens básicos, mas insuficientes para todos. Dessa forma são introduzidas formas individualizadas de trabalho e propriedade, contribuindo para desarticular a vida comunitária.

As comunidades que vivem nessas condições depauperadas - do ponto de vista social, económico e político - mais uma vez fazem vir à tona o preconceito do 'índio preguiçoso', responsabilizando-o por 'não trabalhar'.

Um trabalho bom para o índio e bom para o país

A redução territorial imposta aos povos indígenas limita a disponibilidade de recursos naturais para sua manutenção. Ao mesmo tempo, a necessidade de bens industrializados que lhes é imposta em decorrência do contato os obriga a buscar novas formas de auto-sustento.

Vários especialistas têm discutido nos últimos anos formas de garantir a sustentabilidade das economias indígenas já integradas ao sistema nacional. As alternativas sugeridas pelos próprios índios demonstram que está hoje evidente para eles a inviabilidade de recuperar o nível de sustentabilidade que desfrutavam em sua vida tradicional.

Muitas dessas propostas mostram que os índios se preocupam em defender suas formas de auto-sustento, ao mesmo tempo que se ocupam da produção de bens de troca extraídos com suas formas próprias de conhecimento e de manejo equilibrado dos recursos de suas terras.

Para algumas instituições que apoiam os índios, deveria ser feito um pacto no sentido de aproveitar a riqueza de seus conhecimentos tradicionais acerca de biodiversidade - sem destruí-la e garantindo o benefício prioritário dos índios. Isso porque a sociodiversidade indígena depende da manutenção da biodiversidade existente em suas terras.

Espera-se que essas alternativas, propostas e executadas pelos índios, possam viabilizar ou reforçar seus processos de autonomia - que as experiências anteriores, conduzidas de fora, jamais conseguiram garantir.

Durante muitos anos, as tentativas oficiais de integrar o índio à sociedade nacional se dedicaram a implantar projetos para 'desenvolver' as comunidades

indígenas. Mas, ao contrário, aumentaram o grau de dependência dos índios em relação à assistência propiciada pela **Funai**.

Inspirados em modelos de exploração predatória da natureza, os projetos de desenvolvimento são em sua maioria idealizados e conduzidos por agentes externos; isso acaba por interferir gravemente no modo de vida tradicional, sem gerar recursos para um efetivo desenvolvimento.

Um exemplo desse tipo de projeto foi a tentativa de produção mecanizada de arroz implantada em algumas aldeias dos xavante, em Mato Grosso. A idealização do projeto foi falha desde o princípio. Trata-se de um cultivo trabalhoso e de baixa rentabilidade, que depende de constantes investimentos. Como os índios poderiam manter tal cultivo de forma autônoma, sem contar com um subsídio permanente?

A grande maioria dos projetos não deu certo porque seu planejamento não contou com a participação dos próprios índios e tampouco atendeu suas demandas.

A experiência mostra que os projetos de desenvolvimento somente se tornam viáveis quando os índios enfrentam coletivamente o problema e conseguem encontrar formas próprias de se organizar, inspiradas nos princípios que regem sua sociedade.

Diversos grupos indígenas que vêm tentando escapar do modelo predatório de exploração dos recursos naturais imposto pelas economias regionais buscam combinar atividades econômicas tradicionais com a produção de bens voltados para um mercado externo.

Um exemplo é a experiência dos índios seringueiros do Acre. Lutando pela valorização da borracha, um produto da floresta, procuram ao mesmo tempo com-

binar essa atividade com a exploração não-agressiva de outros produtos da mata. Embora tenham aprendido a extrair a borracha com os antigos donos de seringais, que mantinham a população semi-escravizada, os índios se libertaram e passaram a desenvolver a mesma atividade em outros moldes, beneficiando toda a comunidade.

Os índios da região de Maranhão e Tocantins, vêm tentando desenvolver um projeto de exploração das frutas nativas do cerrado. Montaram sistemas de extração da polpa das frutas, aproveitando um recurso natural abundante na região, e mantêm ao mesmo tempo suas atividades tradicionais, que dependem da preservação do ambiente do cerrado no entorno de suas terras. Assim, contribuem para a proteção de uma grande área, oferecendo uma alternativa para o modelo espoliador até então predominante na exploração econômica da região: pecuária e monocultura de soja.

As propostas de manejo sustentável de algumas comunidades indígenas contam com o apoio de técnicos e profissionais de várias áreas. Muitas delas são executadas em parceria com setores da sociedade civil e encontram espaço privilegiado nos programas governamentais, contando inclusive com recursos internacionais.

fendo sido, até tempos bem recentes, o alvo de projetos protecionistas formulados sem sua participação, os índios têm hoje a possibilidade de exercer seu potencial de contribuição ao país, no momento em que se reconhece sua capacidade de autogestão.

Bibliografia

AQUINO, Terri Vale de. "Os índios kaxinaua do Acre".
Monografia.

- AZANHA, G. *Projeto Frutos do cerrado*. São Paulo, CTI, 1995.
- BANCO MUNDIAL. *Poblaciones indígenas y desarrollo económico; consideraciones ecológico-humanas*. Washington, 1982.
- CARNEIRO DA CUNHA, Maria Manuela. "O futuro da questão indígena", in Lopes da Silva & Grupioni, 1995.
- GRAY, A. "O impacto da conservação da biodiversidade sobre os povos indígenas", in Lopes da Silva & Grupioni, 1995.
- LIZOT, J. "Économie primitive et subsistance: éssai sur le travail et l'alimentation chez les yanomami". *Libre*, vol. 347, 1978.
- LOPES DA SILVA, Aracy & GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (orgs.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília, MEC/Mari/Unesco, 1995.
- SAHLINS, M. "Economia tribal", in Godelier, 1974.
- . "A primeira sociedade da afluência", in Carvalho, 1978.

Documentários em vídeo

Série *Seleção Tropical*, MMA, 1996

A árvore da fortuna, Aurélio Michiles, 1993

FONTES DAS ILUSTRAÇÕES

As fontes das quais foram extraídas as ilustrações estão relacionadas abaixo. Os números entre parênteses correspondem às páginas em que as ilustrações foram publicadas na obra original.

Terra Brasilis, mapa de Lopo Homem, Pedro e Jorge Reinei, publicado no *Atlas Miller* (1515-1519). Extraído de: *Imaginário do Novo Mundo*, de Ana Maria de Moraes Belluzzo (org.). São Paulo, Fundação Odebrecht, 1994, p. 68. Página 51.

História dos povos indígenas: 500 anos de luta no Brasil, de Eunice Dias de Paula et al. (ed.). Brasília/Petrópolis, Conselho Indigenista Missionário (Cimi)/Vozes, 1982. Páginas: 39 (86); 43 (42); 52 (87); 56 (124); 58 (132); 60 (115); 64 (138); 72 (102); 78 (21); 85 (99); 87 (85).

Iny Ryhe-My Ijyy - Textos Karají, de Lydia Poleck (org.). Goiânia, Projeto de Educação Indígena para o Estado do Tocantins/MEC, 1998. Página 83(17).

Madikaukn: os dez dedos das mãos - Matemática e povos indígenas no Brasil, de Mariana Karwall Leal. Brasília, MEC, 1998. Páginas 12 (51); 71 (30).

Pangyjêj Kue Sep: a nossa língua escrita no papel, de Ujalu Tamalisyn (ed.); ilustrações de Mbedurap Zoró. Departamento para Assuntos Indígenas, Núcleo de Educação Indígena de Hondónia, 1994. Página 81 (23).

Primeiro viajante, de Hans Staden. Ilustrações de Leo

Theodorum de Bry. Reproduções da edição original de 1557. São Paulo, Difusão Nacional do Livro, s/d. Páginas 15 (4-detalhe); 16 (8-detalhe).

Capa

Pangyjàj Kue Sep: a nossa língua escrita no papel, de Ujatu Tamalisyn (ed.); ilustrações de Mbedurap Zoró. Departamento para Assuntos Indígenas, Núcleo de Educação Indígena de Rondônia, 1994. Páginas 47 (personagens) e 71 (paisagem do fundo).

Realização:



TV ESCOLA
O CANAL DA EDUCAÇÃO

**MINISTÉRIO
DA EDUCAÇÃO**

**GOVERNO
FEDERAL**
Trabalhando em todo o Brasil