

ÍNDIOS E ANTROPOLOGIA: REFLEXÕES SOBRE CULTURA, ETNICIDADE E SITUAÇÃO DE CONTATO

Rinaldo Sérgio Vieira Arruda¹

RESUMO - A questão crucial, que a atualidade nos coloca de forma cada vez mais incisiva, é se haverá a oportunidade e a possibilidade da humanidade se aventurar em culturas singulares no interior do sistema mundial, inventando-se ao mesmo tempo outros contratos de cidadania. Nessa perspectiva este trabalho procura refletir sobre os processos atuais de reordenação sociocultural e inserção política das sociedades indígenas no campo de relações estabelecidas com a sociedade nacional. Enfoca o campo de intermediação entre estas sociedades, analisando os mecanismos simbólico-ideológicos e as dinâmicas sociais que tecem as relações entre os componentes desse campo, destacando o papel ambíguo que desempenham tanto as entidades de apoio indigenista como os antropólogos que ali atuam.

PALAVRAS-CHAVE: Índios, Etnicidade, Cultura, Mudança sociocultural, Antropólogos, Identidade.

ABSTRACT - The crucial issue with which we are increasingly faced today is whether there will be the opportunity and possibility for humanity to venture into unique cultures inside the world system, at the same time creating other contracts of citizenship. From this perspective this article tries to analyze current processes of sociocultural reordering and the political insertion of these societies into the field of relations established with Brazilian society. It focuses on

¹ Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

the field of intermediation between these societies, analyzing the symbolical-ideological mechanisms and the social dynamics that establish the relations between the components of this field, emphasizing the ambiguous role played both by the Indian support agencies and anthropologists working in this social field.

KEY WORDS: Indians, Ethnicity, Culture change, Anthropologists, Identity.

ÍNDIOS E ANTROPOLOGIA

O desconhecimento ou o desprezo pelo papel da diversidade cultural no estímulo e enriquecimento das dinâmicas sociais e, principalmente, a recusa etnocêntrica da contemporaneidade de sociedades de orientação cultural diversa, tem sedimentado no Brasil uma visão quase sempre negativa das sociedades indígenas. Na postura ideológica predominante os índios não contam para o nosso futuro: são considerados uma excrescência arcaica, ainda que teimosa, de uma “pré-brasilidade”.

As versões mais elaboradas do “irremediável arcaísmo indígena” se apoiam na noção de **aculturação** desenvolvida pela antropologia clássica, que tendia a ver as sociedades indígenas na perspectiva do “presente etnográfico”: sociedades de reprodução infinita, sem história, formas fixas resistentes à mudança, marcadas por um equilíbrio permanente; sociedades igualitárias por oposição à nossa sociedade histórica, cheia de dinamismos e mudanças sociais alimentados pela desigualdade. Essa postura levava a visualizar a cultura como que constituída por uma essência, cristalizada em certos padrões de comportamento e lógicas estáticas, das quais derivariam, ou às quais corresponderiam, padrões de organização social fixados nas instituições do parentesco, chefia e outras, cujo conjunto aparecia sob a rubrica de “cultura tradicional”, sem nenhuma profundidade histórica,

sem dinamismo interno que não o tendente ao equilíbrio. “Objetos” da observação científica e despidos de sua qualidade de sujeitos históricos, esses povos, “imutáveis” por definição, estariam destinados a perder sua cultura própria assimilando-se à onda civilizatória ocidental através do processo de aculturação.

Mas, na verdade, as sociedades tradicionais também comportam desigualdades, hierarquias e tensões, seja nas relações entre os sexos, seja em termos de classes de idade, de hierarquização de grupos de parentesco, etc. E, como todas as outras sociedades, são todo o tempo atingidas por acontecimentos nos planos do seu ambiente natural, das relações com outras sociedades, das contradições resultantes das relações entre seus membros, da deterioração de seus órgãos sociais, e das configurações latentes que procuram realizar-se. No espaço sócio-cultural ampliado constituído pela situação de contato, essas sociedades reconstróem sua auto-imagem como sujeitos coletivos definidos por suas tradições, que, entretanto, se reinterpretam no campo sócio-político da formação da identidade étnica, acompanhando e orientando os processos de reordenação social ali desencadeados.

Nessa perspectiva, é importante refletir sobre certas tendências de reordenação sócio-cultural nas sociedades indígenas, focalizando-se o papel nelas desempenhado por alguns mecanismos simbólico-ideológicos e pela dinâmica das relações entre os componentes do campo de intermediação entre as sociedades indígenas e a sociedade nacional.

A reflexão que apresento se refere ao contexto vivido por grupos indígenas do noroeste do Mato Grosso e Rondônia², em especial os

² Baseia-se principalmente na pesquisa de campo entre os Rikbaktsa, no Mato Grosso. Mas incorpora também informações retiradas de estudos de campo realizados entre os grupos Iranche, Paresi, Bakairi e Nambiquara, do Mato Grosso e dos grupos Arara, Gavião e Pakaa-Nova, de Rondônia.

Rikbaktsa, que estabeleceram contato regular com a sociedade brasileira há relativamente pouco tempo, e que tem enfrentado pressões e mudanças consideráveis impostas, primeiro, pela violência da frente seringalista e da catequese cristã e, nas últimas décadas, pela implantação de projetos governamentais e privados de desenvolvimento regional.

Apresentaremos inicialmente uma breve caracterização do povo Rikbaktsa e de sua situação atual, com o intuito de ilustrar o contexto mais geral com este exemplo particular. Desenvolveremos em seguida uma reflexão que, embora inspirada mais diretamente na situação Rikbaktsa, acreditamos corresponder a fenômenos mais generalizados, constitutivos da dinâmica sócio-política estabelecida entre os povos indígenas e a sociedade nacional.

OS RIKBAKTSAS

Os Rikbaktsa, também conhecidos por "*Canoeiros*", falam uma língua isolada do tronco lingüístico Macro-Jê e vivem na bacia do rio Juruena, no noroeste do Mato Grosso, em duas terras indígenas contíguas: a TI Erikbaktsa, demarcada em 1968 (com 79.935 ha, homologada e registrada), a TI Japuíra, demarcada em 1986 (com 152.509 ha, homologada e registrada), e numa terceira terra indígena, a TI do Escondido demarcada em 1998 (com 168.938 ha, homologada), mais ao norte, na margem esquerda do rio Juruena, totalizando um território de 401.382 hectares de mata amazônica.

Seu território tradicional situava-se entre os paralelos 9° e 12° latitude sul e os meridianos 57° e 59° longitude oeste, espraiando-se pela bacia do rio Juruena, desde a barra do rio Papagaio, ao sul, até quase o Salto Augusto no alto Tapajós, ao norte; a oeste expandia-se em direção ao rio Aripuanã e a leste até o rio Arinos, na altura do rio dos Peixes, configurando uma região de cerca de 50 mil km².

Embora isolada, a região já havia sido atravessada por expedições científicas, comerciais e estratégicas desde o século XVII.³ Entretanto, pouco se conhecia das matas ocupadas pelos Rikbaktsa já que, naqueles trechos do rio Juruena e Arinos, as expedições mantinham-se sempre no leito do rio ou na sua proximidade, pouco se aventurando no interior da mata. Deste modo, até a penetração dos seringueiros no final da década de 1940, nenhuma menção havia sobre os Rikbaktsa. A ausência de referências históricas anteriores e de estudos arqueológicos não permite determinar a antiguidade de sua ocupação. Entretanto, a memória tribal, as referências geográficas expressas em mitos e o extenso e detalhado conhecimento da fauna e flora que demonstram ter sobre o território e seus arredores fazem supor uma permanência bastante antiga.

Eram bem conhecidos pelos grupos indígenas vizinhos com os quais, quase sem exceção, mantiveram relações hostis. Famosos por seu *ethos* guerreiro lutaram com os Cinta-Larga e Suruí a oeste, na bacia do rio Aripuanã; com os Kayabi a leste e com os Tapayuna a sudeste, no rio Arinos; com os Irantxe, Pareci, Nambiquara e Enauenê-Nauê ao sul, no rio Papagaio e nas cabeceiras do rio Juruena; com os Munduruku e Apiaká ao norte, no baixo rio Tapajós. Opuseram resistência armada aos seringueiros até 1962.

A partir da “pacificação” dos Rikbaktsa, financiada pelos seringalistas e realizada pelo jesuíta Pe. João Dornstaudter (Dornstaudter 1975) entre 1957 e 1962, seu território tradicional passou a ser ocupado

³ Entre outras: a bandeira chefiada pelo Pe. Francisco Lopes de Sá em 1820, que ameaçada pelos Tapanhuma retrocedeu na altura do rio dos Peixes. A expedição do Barão Georg Langsdorff em 1828. A viagem do francês Francis de Castelnau em 1844. A expedição do geógrafo inglês Chandless em 1861, de Diamantino a Santarém, realizando o primeiro levantamento sistemático do Arinos, apresentado numa conferência à Royal Geographic Society em 1862. O botânico brasileiro João Barbosa Rodrigues que subiu o Tapajós em 1875. O francês Henry Coudreau, que em 1895 viajou Tapajós acima até o Salto Augusto no baixo Juruena.

por diversas frentes pioneiras, de extração de borracha, madeiras, mineradoras e agropecuárias (Schultz 1964b; Christinat 1963).

Durante e logo após a pacificação, epidemias de gripe, sarampo e varíola dizimaram 75% de uma população calculada em cerca de 1.300 pessoas (sobreviveram apenas cerca de 300 indivíduos), com base no tamanho e número das aldeias encontradas nas expedições dos jesuítas. Perderam a maior parte de suas terras e a maioria das crianças pequenas foram retiradas das aldeias e educadas no Internato Jesuítico de Utiariti (Moura e Silva 1959 e 1975), situado no rio Papagaio, a quase 200 km de sua área, junto com crianças de outros grupos indígenas também contatados pelos missionários. Lá passaram por um processo “educativo” em que suas manifestações culturais eram reprimidas. Eram encorajados a assumir uma identidade de índios genéricos e uma perspectiva de se transformarem em “civilizados”, tendo a vida organizada no estilo de uma “instituição total” (Goffman 1974) e preparados para o papel de trabalhadores na economia regional. Processo semelhante, na mesma década e região ocorreu com os Kaiabi do rio dos Peixes, conforme nos relata Grumberg (1970).

Os adultos remanescentes foram sendo gradativamente transferidos de suas aldeias originais para aldeias maiores e mais centralizadas sob a direção catequizadora dos jesuítas. Em 1968 tiveram demarcado cerca de 10% de seu território original – a Terra Indígena Erikbaktsa – as crianças, já crescidas, foram sendo levadas de volta para as aldeias e a atuação missionária nelas se centralizou.

Na década de 70 a atuação missionária se modificou (Pereira 1969; Leite 1982; Della Cava 1986; Arruda 1992), atenuando em parte seu autoritarismo, propondo-se a reconhecer o direito dos povos indígenas à sua própria cultura e abrindo mais espaço, sempre reivindicado pelos Rikbaktsa, a uma maior autonomia. Desde o final dos anos 70 passam a lutar pela recuperação de parte de suas terras. Em 1985

conseguiram retomar a região conhecida por Japuira (Arruda 1987 e 1992). Continuaram a luta pela região do Escondido (Arruda 1996a), demarcada pelo Estado brasileiro só em 1998, estando, entretanto, ainda invadida por garimpeiros, madeireiras e empresa de colonização.

A intermediação protecionista da Missão Anchieta (MIA), apesar de produzir intensa pressão etnocida e desarticuladora sobre o povo Rikbaktsa (Hahn 1976 e 1981) foi o que ao mesmo tempo propiciou as condições mínimas para que se recuperassem fisicamente após a mortandade pós-contato, processo este visível a partir dos anos 70, levando-os hoje a uma população de 1025 pessoas, aproximando-se do montante populacional que apresentavam na época dos primeiros contatos com a sociedade nacional.

Em 1985, segundo levantamento da Missão Jesuítica, já havia uma população de 511 pessoas, sendo 153 nascidas antes do contato e 357 nascidas depois. Assim que as epidemias foram contidas e a produção alimentar regularizada, voltaram a crescer em ritmo acelerado, se comparado com as taxas nacionais, como demonstra a tabela a seguir.

ANO	POPULAÇÃO	%	FONTE
1957	1300	—	(est. pessoal)
1969	300	- 77 %	(MIA/SIL)
1979	380	+ 26 %	(MIA/HAHN)
1984	466	+ 22,6 %	(MIA)
1985	511	+ 9,65 %	(MIA)
1986	514	+ 0,58 %	(MIA)
1987	520	+ 1,16 %	(MIA)
1989	573	+ 10,19 %	(MIA)
1993	700	+ 22,16 %	(MIA)
1995	905	+ 29,29 %	(MIA/ASIRIK)
1997	950	+ 4,97 %	(MIA/ASIRIK)
1998	1025	+ 7,89 %	(ASIRIK)

A queda no crescimento nos anos 1985-87 parece corresponder tanto a um aumento da mortalidade quanto à diminuição de nascimentos. Isso se deve em parte ao conturbado período de luta pelo reconhecimento do Japuira como área indígena, no qual a queda da produção alimentar, aumento da debilidade física e inadequação do atendimento à saúde parecem ter sido os responsáveis pela debilitação do povo.

De 1987 em diante, quando já tinham a posse oficial do Japuira, acesso a mais recursos e uma perspectiva mais otimista de vida, época na qual a MIA e a Funai preocuparam-se mais concretamente com o atendimento à saúde na área, a população Rikbaktsa voltou a acentuar sua taxa média anual de crescimento.

A tuberculose e outras doenças pulmonares e as mortes por malária ainda ocorrem com certa frequência, mas parecem estar mais controladas, permitindo uma expectativa de manutenção desses índices de crescimento populacional.

Vida Econômica

A economia Rikbaktsa caracteriza-se pela alternância de atividades diferenciadas ao longo do ano, concentrando-se sazonalmente ora numa ora noutra atividade. A unidade de produção e consumo cotidiano é a família extensa, ou seja, dos habitantes de cada casa. Somente no decorrer dos rituais que acompanham a atividade agrícola (derrubada de roça nova e colheita do milho novo) e em poucas outras ocasiões é que ocorre uma cooperação mais ampliada.

A natureza se apresenta como o grande manancial, onde os Rikbaktsa estão imersos e no qual se incluem. O conhecimento imemorialmente adquirido e oralmente transmitido sobre as espécies vegetais e animais, suas interrelações e ciclos de reprodução, aliado a técnicas

adequadas de aproveitamento sempre garantiram sua reprodução biológica e social. A socialização desses conhecimentos e técnicas e o livre acesso de todos os indivíduos aos recursos do território, garantem alto índice de igualitarismo interno. Não é preciso acumular excedentes, já que estes se encontram “estocados” na mata e todos sabem retirá-los no momento em que necessitam.

A divisão do trabalho é basicamente entre homens e mulheres, aproveitando e reforçando os laços de interdependência pré-existentes ao nível da reprodução biológica. A autonomia econômica e política dos grupos domésticos, constituídos como unidades de produção e consumo, é contrabalançada pelas relações do sistema de parentesco (socialmente criadas) e de ordem ritual. Esse sistema de relações de reciprocidade os articula na comunidade mais ampla, o povo Rikbaktsa. A quebra de reciprocidade, que por vezes ocorre, é causadora de atritos e diferencia os laços existentes entre os diversos sub-grupos Rikbaktsa.

Na perspectiva Rikbaktsa eles são muito mais caçadores e coletores do que agricultores, embora a agricultura, e as festas rituais a ela associadas, tenham um papel central no ritmo e organização da vida social.

Fazem roças de coivara, de forma arredondada, de meio a dois hectares cada, com várias espécies consorciadas de acordo com sua compatibilidade, expressas muitas vezes na linguagem de parentesco. A cada dois ou três anos abrem novas roças, abandonando a anterior ao trabalho de reconstituição espontânea da floresta. Às vezes, além dos roçados perto da aldeia, possuem outros mais ou menos distantes que, juntamente com as roças abandonadas, constituem reservas alimentares, de onde colhem esporadicamente os tubérculos e bananas que continuam a produzir por vários anos.

Plantam milho “mole” de dois tipos (um deles preto), batata-doce, cará, mandioca “mansa”, inhame, arroz, feijão, fava, algodão, urucu, bananas de diversos tipos, cana-de-açúcar, amendoim e abóbora. Plantam também abacaxi, cítricos (limão, laranja, tangerina), manga e outras frutas, embora de forma mais irregular. Dizem que antigamente plantavam tabaco para fins medicinais.

As roças são do grupo doméstico, constituído pelo “dono da maloca”, sua esposa, filhos solteiros, filhas solteiras e casadas, genros e netos. O homem casado e com vários filhos que se separa da maloca do sogro construindo casa própria faz também nova roça para sua família. Entretanto, em quase todos os aldeamentos, chefes de família mais empreendedores e influentes podem fazer sua derrubada com o auxílio de parentes e moradores da mesma aldeia e de outras aldeias ao redor, sediando e organizando ao mesmo tempo a realização de um ciclo ritual de festas que acompanha as atividades agrícolas anuais.

As derrubadas novas são feitas de maio a junho, quando se firma a estação seca. Nas capoeiras, isso ocorre de julho até a metade de agosto. Queimam e fazem a coivara em agosto/setembro e plantam depois da primeira chuva, no começo de outubro.

Grande parte do alimento consumido diariamente é conseguido através da caça, da pesca e da coleta, praticamente ininterruptas durante o ano todo. Mas a caça é a atividade por excelência dos homens. O papel social do caçador/guerreiro parece ser o ponto de referência central do conjunto de valores constitutivos da identidade masculina, a figura “arquetípica” do provedor de alimentos e defensor da comunidade.

Os Rikbaktsa comem quase todos os animais, com poucas exceções, como o jacaré, o tamanduá-bandeira, cobras, onças e “macaco da noite”, de pêlo quase branco. Apreciam a carne de todos os tipos de macaco (com a exceção indicada), que é a caça mais freqüente. O porco

do mato e o caititu são também bastante valorizados, assim como a cotia, a paca, o veado (vermelho e cinzento), o quati (que às vezes criam), a anta, vários tipos de tatu (do tatu canastra fazem pulseiras da cartilagem do rabo, usadas pelas meninas e mulheres), ariranha, irara etc. Caçam aves em quantidade e diversidade, valorizando-as pela carne e pelas penas: araras (de três tipos), ararinhas, papagaios, gavião (vários tipos), japuira, mutum, mutum-carijó, tucano, tucaninho, garça, pato, marreco, biguá, jacamim, jacu, jacutinga, macuco, macuquinho, pomba, coruja, passarinhos de todo tipo.

Comem também todo tipo de peixe, ovas de tucunaré depositadas em galhos submersos, tracajás, ovos de tracajá ou de cágado que descobrem em grande quantidade enterrados para chocar nas praias que se formam na seca. As crianças desde os três anos de idade costumam brincar no porto da aldeia, matando peixinhos com seus pequenos arcos e flechas de três pontas. Capturam com a mão peixinhos recém nascidos na vegetação submersa da margem, comendo-os muitas vezes crus, quando são bem pequenos. Entretanto, apesar de variada e praticada o ano todo a pesca nem sempre é farta. Na época da chuva ela se torna mais rara e menos frequente, sendo mais praticada e com melhores resultados na seca.

Na estação chuvosa, os rios inundam a floresta às vezes por uma grande extensão, já que a região é plana, com suaves ondulações no seu interior. Formam-se inúmeras lagoas e os peixes, que desovaram no final da estação seca, espalham-se pela mata, mais rica em alimentação, para crescer e engordar. Sua dispersão torna a pesca mais difícil, mas ainda assim é praticada, principalmente à flecha.

De modo geral, as pessoas estão sempre atentas ao que a natureza oferece, orientando sua alimentação, suas atividades, seus rituais, em conexão com os ritmos entrelaçados de crescimento, alternância e maturação das formas de vida animal e vegetal, recursos naturais que

aproveitam intensamente na época apropriada. A coleta é atividade diária, praticada pelos homens, mulheres e crianças nas saídas freqüentes ao redor da aldeia; tiram embira para fazer corda, buscam lenha, palha, madeiras para fins diversos, plantas medicinais etc.

Além da extensa variedade de frutas silvestres, o alimento coletado que guarda maior importância na dieta Rikbaktsa é ainda hoje a castanha. De alto valor nutritivo, ela é extensamente consumida; inteira, ralada e cozida como mingau, como componente de massa de beiju, pão ou bolo e ainda para fazer óleo de fritura.

Muito consumido também é o mel de vários tipos de abelhas, usado como adoçante, misturado à água ou nos diversos tipos de chicha. Chicha é o nome genérico dado aos vários tipos de “sopas”, “vitaminas” ou “sucos” que os povos indígenas costumam fazer. Os Rikbaktsa costumam fazer chicha de bananas, milho fofo, batata-doce, cará, milho com banana, patauá, inajá, buriti, buritirana, assari, seriva (pupunha), bacuri, *bamy*, *aboho*, *bamy* com milho e uma infinidade de outras menos freqüentes. Não há nenhuma bebida ou chicha fermentada entre eles ou, quando há, é de fermentação recente por ter sido preparada a dois ou três dias no máximo, sem teor alcoólico detectável. São gostosas, bastante nutritivas e, no clima quente local, uma boa prevenção contra a desidratação, sendo tomada por todos, homens, mulheres e crianças, com grande freqüência.

Preferem o mel ao açúcar, que atualmente também é usado em larga escala; tanto o mascavo que produzem em pequena quantidade, quanto o refinado comprado no comércio regional. O mel de jati, fino, claro e de sabor delicado é tido como o melhor para crianças, com qualidades medicinais contra tosse.

Os Rikbaktsa costumam criar vários tipos de aves, tendo-as como um estoque vivo de penas para seu enfeites, do qual lançam mão sempre que necessitam. Criam araras, ararinhas, pequenos periquitos,

mutum, jacutinga, jacu, etc. A mais comum é a arara (amarela, vermelha ou cabeçuda). É comum encontrar araras perambulando pelo chão ao redor das casas, dentro delas ou nas árvores próximas. Os Rikbaktsa mostram grande afeição por elas, sempre as nutrem com castanha, milho e outros alimentos, o que não impede que, de tempos em tempos, debaixo de grande alarido da arara, que deve ser bem segura pelos pés e cabeça, arranquem-lhe quase todas as penas. Em uma semana as penas começam a crescer de novo e ficam de cores cada vez mais fortes, mais “maduras” como dizem os índios. Muitos criam também galinhas, pelos ovos e carne mas também pelas longas penas do rabo de galo, incorporada aos enfeites plumários tradicionais, com um belo efeito estético. Por fim, há cães em quase todas as malocas, valiosos auxiliares na caça.

Por outro lado, incorporaram inúmeras mercadorias e utensílios produzidos pela sociedade envolvente, com a qual mantém relações comerciais, obtendo renda monetária nos últimos anos principalmente com a produção e comercialização da borracha, da castanha e do artesanato (sua arte plumária é das mais belas entre os grupos tribais brasileiros). Da produção agrícola e extrativa voltada para o mercado, realizada sob o comando dos jesuítas nas duas primeiras décadas de contato, passaram à auto-organização da produção e comercialização da borracha na década de 80, através de uma cooperativa interna, organizada em consonância com sua forma de vida social.

Nas últimas décadas o avanço do desmatamento em torno de suas terras tem prejudicado a reprodução dos animais da floresta e o crescimento da pesca comercial nos rios que limitam seu território tem prejudicado a reprodução dos peixes, afetando em parte tanto a caça como a pesca, aumentando sua dependência do mercado. Com a queda do preço da borracha, principalmente nos anos 90, apoiaram-se mais na produção e venda da arte plumária e, secundariamente, na venda

esporádica de peixe, castanha e outros produtos para o pequeno comércio regional, como forma de obter alguma renda monetária.

Como alternativa econômica ao modelo de ocupação regional marcado pelo desmatamento extensivo, os Rikbaktsa já desenvolveram alguns projetos voltados para o mercado, com resultados parciais, como o projeto de comercialização da borracha, financiado pela OXFAM, entre 1986 e 1989; a implantação de apiários, financiado pela União Européia em 1994 e iniciaram em 1998 um projeto de manejo sustentável não-madeireiro, centrado num primeiro momento na extração e envasamento de palmito para venda e, futuramente, também no beneficiamento e comercialização da castanha e outros produtos. É uma iniciativa pioneira, administrada pela Associação Indígena Rikbaktsa (ASIRIK, fundada em 1995), com assessoria técnica do Instituto de Estudos Ambientais (IPA) e do Instituto de Apoio ao Desenvolvimento Humano e do Meio Ambiente (TRÓPICOS), em parceria com a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a Coordenadoria de Assuntos Indígenas do Mato Grosso (CAIEMT), o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Renováveis (IBAMA) e a Prefeitura do Município de Juína-MT, financiado pelo Programa de Apoio Direto às Iniciativas Comunitárias (PADIC) do PRODEAGRO e do Programa de Gestão Ambiental Integrada-PGAI/PPG7. Entretanto, depois de ter sido aprovado e ter sua primeira parcela liberada em setembro de 1998, permitindo o início das atividades para sua implantação, o projeto foi obrigado a paralisar suas atividades já que, desde então, o PADIC não liberou mais nenhuma das parcelas previstas.

Estas atividades voltadas para o mercado mesclam-se e, por ora, subordinam-se às atividades econômicas tradicionais, num projeto social que tenta potencializar a renda monetária e a capacidade produtiva Rikbaktsa juntamente com a manutenção das características de organização, ritmo e diversidade da vida cotidiana.

Organização Social e padrão de ocupação do espaço

Em 1957, foram encontradas 42 aldeias, espalhadas por seu território, situadas no interior das matas, em locais próximos às cabeceiras de córregos, ligadas entre si por trilhas na floresta. Compunham-se, em geral, de uma ou duas casas habitadas por famílias extensas (o dono da casa, sua esposa, filhos e filhas solteiras, filhas casadas, genros e netos) e uma casa dos homens (“rodeio” no português e *makyry* na língua Rikbaktsa) onde viviam os viúvos e jovens adultos solteiros. Com a centralização imposta pelos jesuítas as aldeias tornaram-se maiores, menos numerosas e localizadas ao longo da margem direita do rio Juruena. Nas duas últimas décadas, a reconquista de partes de seu território (TI Japuira e TI do Escondido) impulsionou a multiplicação do número de aldeias em seu porte tradicional, embora algumas dentre elas cheguem a ter mais de 10 casas.

Não há uma forma definida para as aldeias, como entre outros povos do mesmo tronco lingüístico que, a exemplo dos da família Jê, constroem aldeias circulares que refletem a organização social. Atualmente, há cerca de 33 aldeias nas áreas contíguas (TI Rikbaktsa e TI Japuira) localizadas ao longo do rio Juruena, Sangue e Arinos, acompanhando os limites de suas fronteiras, como estratégia de vigilância de suas terras e otimização do uso dos recursos naturais. Em 1998 construíram mais uma aldeia na TI do Escondido, só agora demarcada, onde planejam a criação de mais aldeias para consumir sua reocupação.

Os Rikbaktsa dividem os seres do universo em duas séries opostas e complementares. Essa divisão, embora utilizada para os outros seres da natureza, opera mais extensamente em relação à sociedade Rikbaktsa e, configurada no sistema de parentesco, fornece o princípio classificatório mais abrangente através do qual organizam sua vida social. A sociedade Rikbaktsa é dividida em metades exogâmicas, uma associada à arara amarela (*Makwaratsa*) e outra à arara cabeçuda – um

tipo de arara vermelha – (*Hazobitisa*), cada uma subdividida em vários clãs, associados a animais e vegetais.

M E T A D E S		
C L Ã S	MAKWAKTSA (arara amarela)	HAZOBIKTSA (arara cabeçuda)
	- Makwaraktsa (arara amarela)	- Hazobiktsa (arara cabeçuda)
	- Tsikbaktsa (arara vermelha)	- Umahatsaktsa (figueira)
	- Bitsitsiyktsa (fruta silvestre)	- Tsuāratsa (macuquinho)
	- Mubaiknytsitsa (macaco aranha, quati)	- Tsawaratsa (inajá)
	- Zoktsa ("pau torcido", um tipo de árvore)	- Bitsiktsa (tucano)
	- Zuruktsa (animal feroz, mítico, aparentado à onça que hoje não existe mais)	- Buroktsa (árvore, "pau leiteiro")
	- Wohorektsa (uma certa árvore)	- Zerohopyrytsa (jenipapo)

Os casamentos são realizados entre as metades. Na década de 70, apesar de considerados incestuosos, realizaram-se casamentos entre membros da mesma metade de parentesco, em parte devido a dificuldades derivadas da mortalidade pós-contato, em parte induzidos pelos jesuítas no seu esforço "civilizatório". Atualmente as prescrições tradicionais são seguidas com rigor. A descendência é patrilinear e se funda na crença de que uma criança é gerada pelo pai, assemelhando-se sempre a ele e nunca à mãe. Além disso, parecem acreditar que qualquer outro homem que copular com uma mulher grávida participa da paternidade. Dizem que o filho toma o lugar do pai, dá continuidade a ele. A ligação entre pai e filho (ou filha) ultrapassa o momento da geração, sendo considerada um elo vital (mais do que social) que se estende por toda a vida. O casamento preferencial é entre primos cruzados e a regra de residência é uxorilocal, isto é, o noivo vai morar com os pais da noiva. A norma geral é a monogamia, mas a poliginia é permitida e ocasionalmente praticada.

Em conjunto com as relações de aliança entre grupos patrilineares criadas pelo casamento, os princípios classificatórios do parentesco determinam a distribuição das pessoas entre aldeias e estabelecem relações de prestígio e influência, constituindo-se no cerne de suas relações políticas internas. As relações entre os indivíduos, apoiadas nestes princípios, são classificadas por meio de um sistema formado por mais de sessenta termos, a maior parte constituintes de pares recíprocos.

A posição que uma pessoa vai ocupando na sociedade Rikbaktsa é definida pelo grupo de idade, o sexo, o clã e a metade. Seu sexo a coloca num lado da divisão do trabalho e define as tarefas que irá assumindo ao longo de sua vida. Esse percurso, e os papéis sociais que nele serão assumidos, é percorrido em conjunto com outras pessoas do mesmo sexo que, por passarem conjuntamente pelos rituais que marcam sua entrada na vida adulta, constituem um grupo de idade. Sua pertinência a um clã de uma metade de parentesco determinada, por outro lado, define suas possibilidades de casamento, seu papel e suas obrigações nas festas coletivas rituais, organizadas com base na reciprocidade de direitos e obrigações que as metades têm uma com relação à outra. Por outro lado, conforme o avançar da idade, as pessoas capacitam-se a assumir posições cada vez mais centrais na organização da vida social, até a chegada da velhice, que as coloca no mais alto nível de respeitabilidade.

Organização política

A sociedade Rikbaktsa se estrutura a partir das relações de reciprocidade estabelecidas entre os clãs pertencentes às metades de parentesco, que os articula na comunidade mais ampla. Trocam mulheres via casamento, trocam bens e trabalho nas festas que uma metade oferece à outra, em troca da ajuda na derrubada para o plantio. Essa interdependência aparece também na caça, onde o caçador sempre dá o

animal caçado ao companheiro, em geral o cunhado, pertencente à outra metade de parentesco.

Porém, em princípio, cada grupo doméstico se constitui como uma unidade política. Tradicionalmente não havia “chefes”, ainda que tenha havido e há líderes cuja influência transcende sua própria casa ou aldeia. As chefias centralizadas impostas pelos missionários foram de curta duração e de pouca eficácia. Os líderes mais influentes, a par de sua capacidade pessoal, costumam ser os que tem o grupo de parentes e de cunhados mais numerosos.

Atualmente, porém, começa a aparecer também um outro tipo de liderança. São os jovens com mais conhecimento da sociedade envolvente, que parecem poder oferecer respostas mais adequadas aos problemas que a situação de contato lhes impõe: são os professores, os atendentes de enfermagem, motorista, operador de moto serra, piloto de voadeira, operadores de rádio e outros, que emergem juntamente com as novas formas de atividade e de organização derivadas das relações com a sociedade brasileira. Como regra geral não há chefia centralizada: os principais mecanismos de controle social são a “fofoca”, a imposição do ostracismo e a evitação social.

A quebra da reciprocidade (principalmente em se tratando das obrigações familiares derivadas do casamento) é causadora de atritos e diferencia os laços existentes entre os diversos sub-grupos clânicos. Essa relação de maior ou menor solidariedade entre eles é que, a par dos critérios econômicos ou estritamente geográficos (proximidade de cursos de água, terra fértil, etc.) define a localização das aldeias e as distâncias entre vizinhos.

Parece ter havido, anteriormente à situação de contato, rivalidades sérias entre os Rikbaktsa que viviam no rio Arinos com os do rio do Sangue e com os do rio Juruena. Atualmente, a luta pela sobrevivência física e cultural acentuou os laços de coesão internos, assim como

permitiu uma maior aproximação e eventuais alianças com outras sociedades indígenas da região.

Visão de mundo

Dizem os mitos que havia um tempo em que Rikbaktsa não tinha roça, nem arco, nem flecha, nem nada, mas bastava desejar uma coisa e ela vinha para ele. Naquele tempo os animais falavam e o que você precisava, você não precisava ir buscar porque eles iam (Nicolau Méo Rikbaktsa).

A referência a essa plenitude e fusão primordial é constante no universo mítico Rikbaktsa⁴, sempre como um comentário inicial renunciando o relato das “histórias dos antigos”, que tematizam a quebra e a recuperação dessa harmonia.

O movimento que constitui o arcabouço dramático de muitos mitos parte de uma tensão conflitiva, provocada pelo comportamento das pessoas ou animais em desacordo com as prescrições e valores sociais naturalizados. A quebra da harmonia força uma ação de compensação dos homens ou animais, que resulta na criação de algo e no estabelecimento de novas relações num plano de maior complexidade.

Ocorrida a transformação da situação com o desenlace eliminador do conflito, a harmonia se instaura num outro plano, igualmente satisfatório, pois recupera-se a essência significativa dos tempos primordiais e eternos. Mas isso é feito através do “castigo” do transgressor, colocado numa posição subordinada ou inferior, e do estabelecimento de hierarquias e desigualdades, com seu complemento inevitável de coerção e contestação.

⁴ Para uma descrição e análise mais completa, ver Arruda (1996b).

Os mitos retratam assim a vulnerabilidade como condição permanente da ordem do mundo e da sociedade, estabelecendo a responsabilidade dos seres humanos na manutenção, alteração e recriação da ordem universal, sobre a qual entretanto estes não têm mais o domínio total, representado anteriormente pela fusão primordial de todas as coisas no ser Rikbaktsa.

Os Rikbaktsa acreditam que há uma permutação de “almas” entre os seres do mundo físico. Assim, o destino dos mortos é diferenciado segundo a vida que tiveram como seres humanos. Alguns voltam de novo como seres humanos (até mesmo como “brancos”) ou encarnados como macacos “da noite” (um dos poucos animais que eles jamais caçam); outros, que foram pessoas más em vida, voltam como animais perigosos aos homens, como a onça ou cobras venenosas. Por outro lado, os seres existentes um dia foram humanos e seus mitos registram como foram transformados definitivamente em animais. Assim, os porcos, a anta, as araras, os pássaros e até a lua já foram gente.

As centenas de histórias que formam o tecido mítico que dá forma e sentido à vida Rikbaktsa são recontados constantemente pelos mais velhos e até as crianças se orientam por eles na sua relação com o meio físico e social envolvente, procurando manter a harmonia de suas atividades com a ordem imanente do cosmos, retratada nos seus mitos.

A doença, por exemplo, é vista como um desequilíbrio resultante da quebra de tabus (isto é, atos que ferem a harmonia ou a ordem imanente do mundo) ou como produto do feitiço, ou de envenenamento provocado por algum inimigo. As técnicas curativas tradicionais se baseiam no uso de inúmeras plantas com qualidades medicinais e em purificações rituais.

Todas as atividades de caça, coleta, pesca e agricultura se inserem nesse universo de significação e são ritualizadas no ciclo de cerimônias ritmadas pelo ano agrícola. Neles, a música, as canções e os enfeites

plumários tem uma importância fundamental, expressando de forma sensível seu universo social e mítico, suas formas de sensibilidade afetiva, estética e religiosa. No processo de retomada de sua dignidade étnica, os rituais, a música e as narrativas míticas revestem-se de importância crucial, expressando e constituindo o núcleo de coesão e identidade que lhes permite enfrentar as transformações induzidas pelo contato, sem desintegrar-se como povo de cultura e história originais.

Há a festa do milho verde em janeiro, a festa da derrubada em maio e festas menores pontuando toda a sequência de atividades anuais. O ponto alto do ciclo ocorre em meados de maio, quando as metades e os clãs aparecem com suas pinturas corporais, enfeites plumários e toques de flauta característicos. Nessa ocasião encenam-se episódios míticos e também episódios da história recente vividos por homens da comunidade.

Os mitos dão formas compreensíveis e significativas ao que ocorre, contextualizando os acontecimentos no seu quadro histórico, sócio-cultural e cósmico, direcionando os comportamentos e perspectivas. Eles recolocam o inusitado, o acontecimento e a novidade num padrão lógico, ordenado e tradicional. A incorporação do novo transforma esse padrão que, entretanto, mantém a linha de coerência e compatibilidade com sua conformação anterior, ampliando a abrangência empírica de sua lógica classificatória e de sua forma de compreender o movimento e as transformações.

Eles não podem, entretanto, serem considerados apenas como o “mapa simbólico” de uma sociedade em equilíbrio, como o queria Malinowski. Ao contrário, talvez seja mais adequada a hipótese na qual o mito aparece como a resposta dinâmica às divisões e violências potenciais; como a tentativa de superar através da lógica simbólica a negação prática inscrita na atividade social.

Essa característica do mito como elemento essencial de controle ou construção do social também nos foi mostrada por Leach (1986) entre os Kachin, onde as diferentes versões dos mitos e a manipulação do sistema genealógico por grupos rivais evidencia o trabalho de transformação e reinvenção do mito, para adaptá-lo a exigências particulares.

Conectados a esse eixo simbólico, o ritmo da vida cotidiana, a realização das tarefas mais comuns, o comportamento das pessoas, dos animais, dos vegetais, vistos pelos olhos dos Rikbaktsa, parecem adquirir uma característica intemporal, arquetípica. A essência constitutiva dos seres e acontecimentos, a realidade verdadeira, parece se encontrar subjacente às aparências mutantes e se mostra aos que a sabem ver.

Assim, a partir de um momento intemporal marcado pela fusão de todos os seres, a dinâmica da existência é expressa através de sucessivas transformações que retratam um processo de diferenciação que se desenvolve por saltos e por seqüências cumulativas. Evidencia-se um movimento de crescente complexificação das formas de vida e das articulações que estruturam suas relações. Do mesmo modo que o social, estas relações se caracterizam pela complementaridade e antagonismo, ruptura e restauração em outro plano.

Nesse sentido, o pensamento Rikbaktsa parece não se fechar ao novo nem absolutizar o existente, seja no quadro de suas relações internas, seja no quadro histórico, ampliado e tornado mais complexo pelo envolvimento da sociedade brasileira.

Os mitos retratam as características marcantes e emblemáticas dos não-humanos e ao fazê-lo, ao expulsar dos Rikbaktsa (do “ser-fusão” primordial) tais características e atribuí-las a outros seres (desagregação da fusão original), procedem por escolhas entre muitas possibilidades, retendo um conjunto delas como seu próprio emblema,

contrastando-a com as outras. Assim, o imaginário mítico Rikbaktsa constitui-se também num espelho em que a sociedade se contempla, reflete sobre si mesma, redefinindo-se permanentemente como sujeito coletivo em relação a outros sujeitos.

Na perspectiva cultural desenvolvida pelo capitalismo, tudo o que não foi criado pelo trabalho humano, os elementos da natureza “em estado bruto”, nos quais se incluem todas as outras formas de vida, são considerados como “objetos” a serviço do homem, passíveis de manipulação arbitrária, reduzidos à sua função social de valor de troca, cuja apropriação individual ou coletiva agrega poder e riquezas privativas, atributos simbólicos hierarquizadores, decorrentes de sua posse, aos indivíduos ou grupos que as detêm. Na melhor das hipóteses, a natureza pode constituir-se esteticamente como uma paisagem, mas é virtualmente mercadoria ou meio de produção.

Nas práticas cotidianas e na sua perspectiva cultural, os Rikbaktsa se relacionam basicamente com uma infinidade de seres vivos, animais e vegetais, inseridos num contexto de relações que abrange toda a natureza, que forma sua tessitura e movimento, onde os Rikbaktsa também se inserem, se diferenciam e se assemelham, criando os emblemas de sua auto-imagem e identidade por referência às outras formas de vida, não só humana, mas também animal e vegetal. A natureza não é exterior a eles, não é “objeto”: é um conjunto de formas de vida que se inter relacionam, dependentes e integradas no movimento e ritmo mais amplo dos ciclos naturais (chuvas/seca, cheias e vazantes, fases da lua etc.). Imersos no grande círculo de produção e reprodução das formas de vida, os Rikbaktsa devem se manter em harmonia com elas e conhecer com precisão suas peculiaridades e ritmos, sob pena de passar dificuldades intransponíveis, perder prazeres e vantagens e atrair o caos.

Nessa auto-inclusão na roda cósmica da vida e da morte que configura a dinâmica da natureza, as outras pessoas são companheiras quando do mesmo grupo, com as mesmas definições emblemáticas diferenciadoras, ou aliadas ou inimigas, quando pertencem a outros grupos. Sua auto-imagem é construída por oposição/reflexo não apenas de outras pessoas ou grupos (como ocorre entre nós), mas principalmente por referência diferenciadora em relação às milhares formas de vida com as quais se defrontam. Conhecendo sua maneira de viver (reprodução, alimentação, organização social, hábitos), agir e se relacionar, os Rikbaktsa estruturam a sua auto-imagem na relação que estabelecem com elas. Por isso mesmo, a diferenciação interna (por exemplo, a associação clânica com animais ou vegetais) ou com relação a outros povos se dá mais na linguagem da “natureza” do que na linguagem do “social”.

A auto-imagem Rikbaktsa, entretanto, é sempre relacional, compondo um conjunto de “identidades” que se alternam no primeiro plano, à medida em que vão sendo mobilizadas as lealdades pertinentes ao contexto de referência.

Assim, em relação ao conjunto das sociedades humanas, uma pessoa Rikbaktsa é antes de tudo o representante de uma espécie de gente. Como narra um de seus mitos, é um dos que tomaram chicha na festa em que os homens se separaram, ficando na mesma região e constituindo o povo Rikbaktsa, distinto dos outros povos. Da perspectiva interna, o indivíduo é marcado pelas características da metade a que pertence (Arara amarela x Arara cabeçuda), do clã de seu pai, portador de um dos nomes clânicos consoante com sua idade e seu status social. Tudo isso que delimita sua pessoa já define, por outro lado, o campo e o tipo de relações que poderá ou deverá estabelecer com as outras pessoas.

O conjunto de “marcas” que definem sua pessoa estabelece o ponto de partida e o desenvolvimento possível de sua vida. Esta é sempre dinâmica, eivada de acontecimentos inesperados, aos quais as respostas devem ser procuradas inspirando-se no quadro orientador e legitimador dos mitos, das regras sociais e das possibilidades práticas definidas a partir de uma avaliação interpretativa e interessada do contexto empírico.

Esse quadro orientador e legitimador é produzido e constantemente recriado numa relação dialética com as práticas cotidianas; é componente necessário dos processos dinâmicos de produção e reprodução do social, sustentados no quadro das relações entre o simbólico e o prático.

Expressa num gênero narrativo que expulsa a temporalidade, a consciência Rikbaktsa incorpora, no entanto, os acontecimentos históricos no mito e os acontecimentos míticos na temporalidade, ao resistir e se posicionar frente às esmagadoras pressões da sociedade envolvente.

Vimos que os Rikbaktsa se organizam socialmente tendo como referências primordiais o dualismo entre os sexos e as diferenças de idade, que de certa forma inspiram as regras de filiação e a bipartição em metades exogâmicas, constituindo os princípios orientadores das diferenciações e das hierarquias garantidoras da ordem social. Porém, se não há ordem sem hierarquia, também não há hierarquia sem dominação e subordinação, subordinação sem resistência, sem oposições e tensões, sem lutas políticas e, em suma, sem ameaça à ordem.

Assim, o estabelecimento de diferenças entre pessoas e grupos e sua articulação hierárquica como elementos complementares e opostos promovem a dinâmica social como uma tensão permanente entre a ordem e a desordem. Ao aproveitamento de distinções “naturais” como fundamento do social segue-se a legitimação da ordem social como

ordem da natureza, expressa e legitimada nos mitos. Esses relatos condensados das estruturas e dinâmicas simbólicas e práticas, são as referências simbólicas de cada geração socializada pelas antecedentes, que as readaptam à atualidade, reinterpretando o mundo de seu tempo e recriando a sociedade.

A sociedade se constitui assim como um arranjo sempre transitório e vulnerável, como “ordem aproximativa e sempre movente”, constantemente em vias de se fazer e de determinar seu sentido, aberta a várias possibilidades, a partir das quais os atores podem orientar seu futuro.⁵

Portanto, o que parece acontecer é que as sociedades não ocidentais, justamente para fazer face à entropia que as ameaça, desenvolveram mecanismos para “dominar o tempo” e controlar a desordem, expressos principalmente pela linguagem mítica.

As sociedades de cultura oral fazem com que o passado seja constantemente atualizado e o presente interpretado na linguagem da tradição. Essa tradição corporificada em mitos, em saberes diversos, constitui um quadro interpretativo do fluir dos acontecimentos, conservado na memória dos mais velhos (sempre ligados aos sistemas de autoridade e de poder) que exerce a função ideológica de legitimar a ordem existente. O fato de a ordem presente ser explicada em termos dos tempos primordiais, sacralizando-a, acaba mascarando o trabalho de “bricolage” feito ao longo da história e as manipulações ocorridas no jogo político interno, criando a ilusão de “fixidez”.

⁵ Georges Balandier - *As Dinâmicas Sociais: Sentido e Poder*. São Paulo/Rio de Janeiro, DIFEL, p. VIII.

Situação atual

O genocídio e as pressões etnocidas que marcam sua história pós-contato, tendentes a desintegrá-los como cultura autônoma, desencadearam em contraposição um processo de reordenação sociocultural, no qual os Rikbaktsa procuram se orientar na tentativa de encaixar as alterações criadas pelo contato com suas formas tradicionais de vida social, das quais mantém seus princípios de organização social, grande parte de suas práticas rituais, de seu conhecimento da natureza, dos usos medicinais das plantas, enfim, de seu patrimônio cultural.

De um lado, a fragmentação do poder político interno e da organização da produção e distribuição tem representado uma garantia da autonomia dos grupos familiares e dos indivíduos dentro da sociedade Rikbaktsa. De outro lado, porém, tem representado um empecilho a empreendimentos que abarquem a cooperação continuada de um conjunto maior dentro da sociedade. Assim, em virtude da multiplicidade de contatos com agências externas de vários tipos, das novas tarefas e atividades decorrentes do incremento do contato com a sociedade envolvente, os Rikbaktsa criaram em 1995 a Associação Indígena Rikbaktsa – ASIRIK – para mediar a organização destes novos empreendimentos com a estrutura sócio-econômica interna. A ASIRIK é dirigida por um colegiado formado por representantes de todos os sub-grupos territoriais internos, alcançando grande representatividade na sua forma geral de deliberação.

A vivência dos problemas relacionados à organização interna para produção e comercialização, o contato direto com o mercado regional, as soluções procuradas e testadas, foram um aprendizado intenso e preparatório para uma nova fase de auto-organização e gestão econômica, fazendo convergir as estruturas sóciopolíticas tradicionais com formas de organização mais adequadas às relações com a sociedade envolvente.

Também há um grande investimento da sociedade Rikbaktsa na educação escolar de seus membros, principalmente das novas gerações. Há cerca de 20 escolas distribuídas pelas aldeias, dirigidas por professores indígenas, vários deles diplomados em cursos realizados fora da área, em projetos de formação de professores desenvolvidos pelo governo do Estado do Mato Grosso na última década. Tem procurado também atuar na área de saúde, até recentemente assessorados pela Missão Anchieta com cursos anuais para formação de enfermeiros e enfermeiras indígenas, de “práticos” dentistas e microscopistas (para detecção e tratamento da malária, endêmica na região).

Atualmente, diversificam seus parceiros, procurando desenvolver projetos econômicos, de educação e de saúde, com apoio tanto dos órgãos governamentais (municipais, estaduais e federal), como de organizações não-governamentais.

Nessa trajetória, dentro de um contexto adverso, o grande dilema Rikbaktsa parece ser conseguir validar sua auto-imagem (sempre mutante mas conectada a seu eixo histórico-cultural) e com ela seus direitos e interesses, no campo social ampliado pela situação de contato e, por outro lado, promover uma simbiose positiva de suas características socioculturais e organizacionais com as novas formas discursivas, organizacionais e políticas exigidas para uma atuação legitimada nas dinâmicas mais amplas da sociedade envolvente. Mas, tanto os Rikbaktsa como outros povos autóctones da América colocados em situação semelhante, foram inseridos num campo simbólico relacional que poderíamos, parafraseando Edward Said (1990), apelidar de “indianismo” no qual, classificados genericamente como índios, sofrem os efeitos de invisibilidade, deslegitimação ou ignorância de suas características socioculturais e históricas particulares que os constituiriam como povos passíveis de interlocução social igualitária.

Procuraremos, na sequência deste trabalho, desenvolver uma reflexão sobre as características desse campo e certas particularidades de sua dinâmica.

A IMAGEM DO ÍNDIO

As sociedades indígenas tem servido de suporte para as mais diversas projeções, balizadas ao longo da história do Brasil por duas visões contraditórias: a do índio como metáfora de liberdade natural e a do índio como imagem de “atraso” a ser superado. Apesar de opostas, estas perspectivas compartilhavam até bem pouco tempo a convicção na fatalidade de extinção destas sociedades.

Mas, embora sejam constantes e recorrentes os processos genocidas e etnocidas que marcam as relações da sociedade brasileira com as sociedades nativas, este vaticínio parece jamais se completar.

Ao contrário do esperado, as populações indígenas têm apresentado nas últimas décadas um crescimento a taxas maiores do que as da população brasileira (Gomes 1988; Monteiro 1992; Ricardo 1995). Ao mesmo tempo, povos tidos como extintos reaparecem, como os Arara do rio Ji-Paraná em Rondônia, abandonando o disfarce caboclo e assumindo sua face indígena, sempre que condições mais favoráveis se configurem. É o caso, também, dos vários grupos indígenas de Minas Gerais e de estados do Nordeste que, depois de “extintos” oficialmente, reaparecem em número crescente exigindo seu reconhecimento (Oliveira 1998). Décadas (às vezes séculos, como foi o caso dos Guaraní e muitos outros) de proselitismo religioso e outras pressões de cunho material e ideológico deixam suas marcas, mas parecem não anular a especificidade histórica e sócio-cultural de povos tidos até então como “deculturados”, vítimas irreversíveis de um etnocídio que se pensava absoluto.

Entretanto, a constatação de que as sociedades indígenas não estão num estado terminal; de que são povos contemporâneos, e possivelmente parceiros no nosso futuro social, não significa que os processos sócio-econômicos e políticos anti-indígenas não continuem predominantes, podendo levar à reversão destas possibilidades.

O Estado e os governos que o tem representado relutam em aceitar a realidade pluricultural e multiétnica da sociedade brasileira. As sociedades indígenas têm sido vistas como um problema de segurança nacional e como entraves ao progresso. A legislação brasileira tem ainda se inspirado em conceitos fortemente assimilacionistas, embasando políticas indigenistas de cunho integracionista que, levadas a efeito pelo órgão oficial de proteção e assistência aos povos indígenas e articuladas a projetos de “desenvolvimento” nacionais e regionais, têm colocado em último plano os direitos e interesses das populações que se propõem a “proteger”.

Exemplo disso é a legislação brasileira anterior à Constituição de 1988, mas ainda vigente, como o Estatuto do Índio – Lei 6001 de 19/12/73 – que mantém no seu conjunto a intenção explícita de assimilá-los à população brasileira como cidadãos sem identidade étnica específica. Enquanto “ainda não integrados à comunhão nacional” (na medida em que mantém seus usos e costumes tradicionais) são considerados como “relativamente incapazes”, tutelados e objetos de direitos especiais – mas, sem os direitos plenos de cidadania. E quando considerados já “integrados à comunhão nacional” (os que dominam e praticam os usos e costumes da sociedade brasileira) arriscam-se a perder seus direitos como grupos étnicos (inclusive o de posse e usufruto de seus territórios) em troca dos direitos individuais de cidadania. Até mesmo os avanços da Constituição de 1988 são ainda em grande parte retóricos: das terras indígenas brasileiras só cerca de 40% estão totalmente regularizadas (ISA 1999, Diegues & Arruda 1999), ainda

que houvesse um prazo constitucional de demarcá-las todas até o ano de 1993!

Essa intenção de anular os direitos históricos das sociedades indígenas já foi reforçada inúmeras vezes pelo Governo Federal através de medidas (portarias da FUNAI, projetos de lei, etc.) que, em diversos momentos nas últimas décadas têm procurado legalizar a “emancipação” de comunidades indígenas “já integradas”. Tal intento só não se efetivou pelo firme e combativo posicionamento das comunidades e organizações indígenas, entidades indigenistas da sociedade civil, antropólogos e juristas.

As lutas indígenas e pró-indígenas, porém, ainda que tenham sido e sejam fundamentais para criar e manter um espaço de legitimidade às sociedades nativas, ocorrem nos limites de um campo social e simbólico hegemonicamente definidos por uma ideologia e prática ainda colonialistas. Essa hegemonia tem implicado num processo permanente de “apagamento” das especificidades tribais e de seu “encaixe” em estereótipos produzidos pelos interesses e perspectivas dos agentes que constituem o campo social indigenista, produzindo *sentidos-suporte* de perspectivas contraditórias no imaginário nacional, base de legitimação das políticas sociais, entre elas a indígena. Isto é, as lutas em torno da questão indígena se processam tendo como eixo simbólico uma disputa pela legitimação de uma imagem do “índio”, que melhor sirva de *argumento* à luta de posições entre os componentes desse campo. Nesse âmbito, ocorre uma permanente reelaboração de sua imagem como *objeto-pretexto* de variados interesses e perspectivas, que espelham as contradições e os grupos em conflito de nossa sociedade.

A questão indígena ocupa um espaço secundário na atualidade brasileira, submetendo-se a outros vetores dinâmicos, políticos e econômicos, tais como a questão agrária, questões estratégicas de

fronteiras, desenvolvimento econômico, questões ecológicas, etc. Assim, o debate, as políticas e as ações referentes à questão indígena subordinam-se a outros eixos temáticos, dos quais ela aparece como uma extensão ou uma particularidade.

Os povos indígenas participam desse campo social tentando legitimar sua identidade diferenciada e, por meio dela, instituírem-se como sujeitos desse processo de significação. A legitimação social dos significados tem consequências importantes, pois uma vez instituídos os sentidos continuam a produzir efeitos (Orlandi 1990:137). Isto é, tornam-se uma “realidade verdadeira”, exigindo e orientando uma prática social e política consoante sua definição legitimada.

Hoje o “argumento” do índio, se submete a uma redefinição de seu significado por referência aos argumentos da “pobreza” e do “desenvolvimento econômico”. Este duplo argumento contemporâneo, apresentado em inúmeras variantes, justifica sob a denominação de “questão social”, o estímulo à invasão de terras indígenas por qualquer frente de expansão da sociedade nacional que se pretenda produtora de “riquezas”, ou amenizadora da “pobreza”, como o garimpo, a mineração, a pecuária, projetos de colonização, de geração de energia e outros. Na realidade assim definida, o processo histórico de produção da pobreza e da desigualdade é apagado e o índio é visualizado como um entrave arcaico ao crescimento econômico, que erradicaria a pobreza, realizando a justiça social. Ou ainda, o índio passa a ser visto como uma espécie de “latifundiário” improdutivo, ignorante, indolente e desqualificado, injustificadamente detentor da posse de vastas extensões de terra, que, se abertas ao “trabalho produtivo”, supostamente resolveriam a questão da pobreza e do desenvolvimento.

Na outra ponta do espectro de projeções sobre o “índio” arma-se uma outra armadilha, constituída pelas pressões para que os povos indígenas se mimetizem na imagem do “índio bom”, vestindo os atributos e

modos idealizados de um personagem misto de “o bom selvagem” com o cidadão ocidental exemplar, ambientalista, progressista ou cristão. Deve ser então trabalhador, produtivo, avesso à violência, pleno de cuidados e bons sentimentos pelo próximo (o índio é o exemplo do comunismo primitivo ou o verdadeiro cristão!), defensor primevo da natureza (são os únicos povos verdadeiramente ecológicos!).

Embora suas características sócio-culturais possam dar suporte à aproximação de tais modelos, a **identificação** proposta constitui-se numa negação de sua fisionomia própria, histórica e cultural. Na medida em que não considera as definições indígenas e não valida **suas** perspectivas histórico-culturais, essa identificação também os constitui como objetos, negando-lhes a legitimidade enquanto sujeitos. Daí, os outros eixos temáticos que inserem, subordinando-a, à questão indígena: a preservação da natureza, a idéia de desenvolvimento sustentado e um sem número de perspectivas críticas relativas ao Estado, ao Capitalismo, ao Neoliberalismo, à Sociedade de Consumo, etc.

O fato de que os povos indígenas não se conformam exatamente a estes modelos idealizados, faz com que os índios efetivamente existentes sejam vistos com desdém, irritação e uma ponta de acusação, algumas vezes até mesmo por seus próprios defensores. Isto é, sejam vistos como “não-índios”, ou índios “descaracterizados”, “deculturados”, “vendidos”, a ponto de não merecerem o esforço que se faz por eles.

É nesse lado do espectro de projeções, que se enraíza a noção da necessidade da preservação da cultura dos povos indígenas, vista como um elenco de traços culturais cristalizados e sem dinamismo, folclorizados. Na verdade, esse espectro de projeções seria melhor visualizado como um círculo, vicioso, um sistema ideológico, já que as duas pontas se inter fecundam na exigência de uma “cultura autêntica”, auferida a partir de modelos e variantes conceituais de uma antropologia ultrapassada, como critério para a legitimação das sociedades indígenas.

CULTURA E IDENTIDADE ÉTNICA

As sociedades indígenas, por sua vez, aprendem a ser como o colonizador para poder negá-lo, afirmando-se singulares. A tradição ancestral, remodelada, politiza-se, exercendo um papel central como princípio gerador e estruturador das práticas e representações de um universo sócio cultural reordenado sob o signo da identidade étnica, isto é, num contexto social marcado pelo conflito e oposição.

Numa relação simbiótica apropriam-se ou são obrigadas a utilizar conjuntos simbólicos, políticos, ideológicos e organizacionais produzidos externamente, já que suas noções e práticas, culturalmente fundamentadas, não são sequer compreendidas ou consideradas válidas no âmbito do sistema mais amplo que as incorpora.

Este é o caso, entre outros, do crescente número de associações indígenas, organizadas como sociedades sem fins lucrativos, utilizando o modelo estatutário de Ongs., registradas em cartórios em quase todos os estados do Brasil (e em outros países) nos últimos anos. Essa máscara organizacional (mas que implica em tensões concretas no plano das dinâmicas sócio políticas internas às sociedades indígenas) tem sido cada vez mais adotada como único meio legal de estabelecer contratos e ações conjuntas com diversos setores da sociedade envolvente, a qual não reconhece a validade da organização sócio-política e dos direitos consuetudinários das sociedades indígenas.

Todos os projetos dependentes de financiamento externo realizados entre os Rikbaktsa, até criarem sua Associação em 1995, eram obrigatoriamente de responsabilidade e gestão legal exclusiva da entidade que os intermediava, ainda que os índios aparecessem como seus únicos beneficiários. Ao longo dos anos foram desenvolvidos vários projetos – da FUNAI, da Missão Anchieta, do CIMI, de ONGs., sobre os quais os Rikbaktsa não tinham nenhum poder de decisão – a não ser aceitá-los e

executá-los no formato em que eram elaborados ou negar-se a desenvolvê-los, alternativa raramente escolhida pois significava a perda de recursos úteis e a negação de uma via possível de melhoria de sua situação.

Um outro exemplo atual desse processo, é visível nos debates ambientalistas sobre “desenvolvimento sustentado”, cujo discurso é apropriado pelos “índios” e seus aliados “indigenistas”: um pé na tradição de preservação ecológica, imanente a suas práticas sócio-culturais; outro pé nas elaborações desse novo “autoritarismo benéfico” que acaba por responsabilizá-los quase que exclusivamente, juntamente com as populações rurais tradicionais, pela preservação da fauna e flora do país, mas que confere um grau maior de legitimidade a seu modo de vida.

Assim, como forma necessária de comunicação com a sociedade nacional são forçados ao uso do discurso cultural dominante, ancorando-o simultaneamente em símbolos tradicionais, numa estratégia indispensável para definir diacrítica e politicamente seu lugar e prerrogativas no sistema que os engloba e do qual fazem parte.

Entretanto, não se pode reduzir a afirmação étnica apenas à uma estratégia de defesa de interesses político-econômicos ou à disputa por recursos escassos, insuficiência analítica que marca enfoques atuais sobre o tema, desenvolvidos na esteira dos trabalhos de Barth (1969).

A concepção do grupo étnico como um tipo de organização e o enfoque de suas relações e representações através do critério-chave de sua participação num *sistema* de unidades étnicas distintas (Barth 1969; Oliveira 1976), superou as limitações do “objetivismo” culturalista, abrindo novos horizontes de investigação. Aliás, essa perspectiva relacional e politicamente contextualizada para a compreensão das identidades étnicas já havia sido desenvolvida por Weber⁶ no início do

⁶ WEBER, Max. Comunidades Étnicas. In: *Economia y Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica. p. 315-327.

século, tendo permanecido ignorada pelas correntes centrais do pensamento antropológico. Essa postura, entretanto, ao absolutizar seu enfoque, tem levado a um tipo de formulação que reduz a cultura apenas a um reservatório de “traços”, a um “porão-depósito”, onde aspectos culturais isolados seriam escolhidos por sua adequação à função estratégica de marcar contrastivamente uma identidade étnica, a qual, por sua vez, executaria a função de legitimar o acesso de um grupo às fontes de recursos que disputam com grupos rivais. Nessa linha a cultura arrisca-se a ser encarada como um folclórico *bricolage* utilitário, regido por uma lógica publicitária de disputa de espaços políticos e econômicos num mercado capitalista.

No nosso entendimento, o que se mostra como símbolo de identidade étnica, o conjunto de traços diacríticos em relação à configuração dominante, é apenas a ponta do iceberg. Num contexto político de dominação, só se tornam visíveis a reorganização e retenção de traços culturais **possíveis**, isto é, aqueles que não se opõem frontalmente aos legitimados pela sociedade nacional. A especificidade de uma cultura, porém, é dada pela particularidade de uma visão de mundo, por uma cosmogonia própria, pela existência de um território existencial singularizado (Guattari 1986), configurado por uma lógica de ação e de emoção que, num contexto de dominação, vive muitas de suas facetas na clandestinidade, ao abrigo da apropriação ou da repressão.

Estes esquemas culturais dotados de grande permanência são engendrados historicamente, num certo meio natural e social, constituindo-se em princípios orientadores das práticas sociais e, conforme descreve Bourdieu (1983: 60-61)

...produzem *habitus*, sistemas de disposições duráveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, isto é, como princípio gerador e estruturador de práticas e representações que podem ser objetivamente “reguladas” e “regulares” sem ser o produto da obediência a regras, objetivamente adaptadas a seu fim sem supor a

intenção consciente dos fins e o domínio expresso das operações necessárias para atingi-los, e coletivamente orquestradas, sem ser o produto da ação organizadora de um regente.

Mas, se as práticas e o sentido a elas atribuído são resultantes de esquemas culturais preexistentes, não é menos verdadeiro que os significados também são reavaliados quando realizados na prática, abrindo-se um espaço delimitado por estes contrários, onde os sujeitos históricos reproduzem criativa e dialeticamente sua cultura e sua história, através de processos de reavaliação funcional de categorias (Sahlins 1990: 10). Assim, os povos submetidos às pressões da expansão capitalista sofrem mudanças radicais, induzidas por forças externas, mas sempre orquestradas de modo nativo. As dinâmicas internas de produção e reprodução da vida social sofrem adequações gradativas, em grande parte não planejadas, mas sempre criativas, às imposições decorrentes dos laços com o mercado e à ininterrupta luta política para preservação do território tribal e de seus recursos naturais.

A “orquestração nativa”, entretanto, encontra o limite de suas possibilidades de expansão não no grau de competência do pensamento mítico para a interpretação histórica, na sua capacidade de transformação coerente e incorporação de novos significados⁷, mas, fundamentalmente, no espaço de autonomia política e econômica que consiga manter no contexto de envolvimento pela sociedade mais abrangente.

No Brasil, os povos que sobreviveram ao genocídio e espoliação típicos da primeira fase de contato com a sociedade nacional, que tem conseguindo manter um território minimamente adequado à manutenção de seu modo de vida, tendem a reconstruir sua sociedade, recriando

⁷ Quanto à capacidade de diálogo e inter-relação entre o pensamento mítico Rikbaktsa e a história, vide Arruda (1996) e para a reflexão sobre as relações entre mito e história nas representações nativas sul-americanas do contato com a sociedade ocidental vide Hill (1988).

os laços de continuidade com seu passado, mas já num contexto de reduzida autonomia política e econômica, forçados a se “reinventarem” numa velocidade vertiginosa, desencadeando processos de reordenação sociocultural extremamente contraditórios e ambíguos.

De um lado, estabelecem laços permanentes de articulação e dependência com o mercado, de outro, tornam-se dependentes tanto da proteção do Estado (demarcação e garantia de territórios, atendimento à saúde, projetos de desenvolvimento econômico etc.) quanto de entidades indigenistas civis e agências de outra ordem, com as quais podem conjuntamente estabelecer alianças.

CAMPO DE INTERMEDIACÃO

Os povos indígenas reproduzem suas sociedades e culturas num campo social – o campo de intermediação – que “compatibiliza” as relações entre as sociedades indígenas e a nacional. Este campo, marcado por relações de conflito e por visões de mundo contraditórias e excludentes, constitui-se na interpenetração das dinâmicas da sociedade indígena e da sociedade envolvente.

Nas sociedades indígenas, definitivamente articuladas e dependentes, as dinâmicas “internas” só se reproduzem como parte de um sistema de relações, ampliado por novos parceiros e processos, que se constitui como campo social unitário⁸. Nesse espaço social torna-se impossível distinguir sociologicamente as dinâmicas internas à vida tribal das externas. Mas suas distinções se mantêm no terreno da história

⁸ Para Gluckman (1968), as unidades de análise não podem ser pensadas como entidades fechadas ou homogêneas. Nesse sentido, o contato interétnico se constitui como um elemento ordenador e componente da organização social. Ele procura demonstrar, no seu estudo sobre os Zulus, que os brancos e negros da área estudada participam de um único campo social; que o administrador e o chefe tribal participam do mesmo espaço social e compõem um único organismo político, cujas interconexões podem ser captadas através do conceito de campo social.

cultural e da política, configurando uma luta de resistência de um sujeito histórico reduzido à subordinação, que se redefine na defesa de sua existência como povo singular.

Do ponto de vista dos processos de reordenação sociocultural, esse espaço social tem seu núcleo nervoso e dinamizador nas relações que os índios estabelecem com agentes e entidades indigenistas. Estas relações caracterizam esse campo social como um “campo de intermediação” de práticas, de reivindicações, de conhecimentos, ideologias e quadros interpretativos, no qual “as relações objetivas entre as posições ocupadas pelos agentes determinam a forma de tais interações” (Bourdieu 1989: 66).⁹

O campo de intermediação implica também a interpenetração de duas “chaves” diversas de leitura da realidade. O registro “tradicional” representado pelos mitos e pela harmonização da vida cotidiana aos ritmos e ciclos naturais. E um segundo registro, “moderno”, representado pelo cálculo futuro, pela racionalidade do mercado, pelo tempo cronológico, conectado aos ritmos induzidos pelas relações sociais de produção vigentes na sociedade envolvente. No interior das sociedades indígenas essa interpenetração se corporifica em novas divisões sociais, engendradas por atividades que sustentam novos papéis e perspectivas sociais.

Nesse campo, em que pesam as intenções e disposições subjetivas dos agentes, prevalece a lógica dos discursos institucionais, incorporados como visão de mundo e impregnados por perspectivas que diferem

⁹ Nos inspiramos, em parte, no modo como Bourdieu (1983a, 1989) utiliza a noção de “campo”. Em sua análise do campo de produção científica ele procura demonstrar que o “campo” é composto por um sistema de relações objetivas entre posições adquiridas em lutas anteriores, é o espaço de uma luta concorrencial. Para ele, o que está em jogo nessa luta é sempre o monopólio da autoridade, isto é, da capacidade técnica e do poder social. Naquele “campo”, luta-se, enfim, pela capacidade de falar e agir legitimamente, o que guarda uma certa proximidade com a dinâmica do campo de intermediação indigenista.

ou se contrapõem às dos índios em muitos aspectos. A atuação dos indigenistas, missionários e até dos antropólogos, tende a obedecer a lógica de interesses objetivos, de ordem institucional e política, nascidos dos confrontos e alianças que se estabelecem no campo de intermediação. Cada uma das agências participantes desse campo social é guiada por uma ótica específica, ancorada numa imagem do índio que se coaduna com uma perspectiva, ainda que não explícita, de uma humanidade idealizada. Parece mesmo haver um laivo messiânico na atuação indigenista que projeta na figura do índio o exemplo ou o instrumento de sua realização.

A permanência em posição vantajosa nesse campo social é vital para esses agentes. A longo prazo a garantia de permanência é o apoio e aceitação dos índios, condição que carrega ambigüidades e contradições. A rigor, mesmo para os institutos de pesquisa e entidades indigenistas não governamentais, o consentimento dos índios em relação à sua presença é a garantia de sua perenidade institucional, possibilitada pelas verbas nacionais ou internacionais que subvencionam os projetos de apoio às populações indígenas e ao meio ambiente.

Atualmente o discurso de apoio à autonomia indígena parece ter se tornado hegemônico entre as agências indigenistas e antropólogos. Em termos práticos, isso significaria um trabalho de auxílio aos índios para que conheçam os mecanismos de funcionamento de nossa sociedade, para que criem estratégias econômicas, políticas e sociais adequadas a seus interesses, até o ponto de tornar dispensável a própria presença indigenista. Porém, na lógica política do campo, esse ponto dificilmente é alcançado. O abandono do campo, sem que concomitantemente as outras agências ou instâncias da sociedade envolvente também saiam, significaria deixar os índios a mercê de outras forças, por definição superiores a eles, que os afastariam de seu verdadeiro ser, definido conforme a visão particular de cada agência. Por isso, as

agências de intermediação tendem a atuar no sentido de se tornarem indispensáveis, concentrando o poder de acesso a certos recursos que legitimam a necessidade de sua presença.

No jogo político que se estabelece, muitas vezes os índios são usados como massa de manobra e induzidos por promessas paternalistas, principalmente por parte das agências estatais, mas em geral acabam por serem atendidos em algumas de suas reivindicações. No entanto, este é um terreno escorregadio, onde se desenrola um jogo ambivalente de resistência e cooptação das lideranças indígenas, muitas das quais passam a desenvolver uma atuação que oscila entre a fidelidade a seu próprio povo, ao movimento indígena e o apego aos valores tribais, e de outro lado, a atração pelo mundo do branco, o mundo das mercadorias.

Por sua vez, os índios, a exemplo do que ocorre entre os Rikbaktsa,¹⁰ passam a cobrar uma coerência dos agentes de intermediação com as intenções professadas na ideologia indigenista (respeito à cultura indígena, apoio às suas reivindicações, etc.). Como forma de constrangerem os pesquisadores a esforços renovados na direção de seus interesses de momento incorporaram a crítica missionária e sertanista sobre os antropólogos, a saber, de que seu interesse é apenas “sugar” os índios para ganharem importância e dinheiro na sua própria sociedade. Assim como utilizam as críticas de etnocídio via catequese dirigidos aos missionários, e as críticas de corrupção e de representação de interesses anti-indígenas dirigidas à Fundação Nacional do Índio como forma de moralmente constrangerem seus representantes a uma atuação positiva no âmbito de seus interesses. É claro que esse não é apenas um jogo simbólico: essas críticas (em geral bem fundamentadas), seu uso político, o discurso ideológico na qual se inserem, são

¹⁰ ARRUDA, Rinaldo. 1992. *Os Rikbaktsa: Mudança e Tradição*. Tese de doutoramento apresentada ao Programa Pós-Graduado em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

elementos constitutivos de forças vivas, também materiais, que caracterizam uma situação histórica definida.

DINÂMICAS

A despeito de suas especificidades, a luta das agências pela entrada, permanência e hegemonia no campo de intermediação, impõem certas características comuns à sua atuação. Todas devem convencer os índios de que seus interesses e inimigos são comuns. Devem apoiar e em certa medida satisfazer as reivindicações indígenas. Porém, apoiam os povos indígenas apenas no que lhes parece legítimo e de acordo com sua imagem de “índio”, impondo, portanto, certas restrições ao modo de ser ou de querer ser das populações indígenas. Nessa medida jogam um papel ativo no fortalecimento interno de grupos com os quais se aliam e no enfraquecimento político dos grupos rivais.

As sociedades indígenas, por outro lado, por mais homogêneas que sejam culturalmente, apresentam significativas divisões internas derivadas das posições diferenciais dos grupos que as formam e do jogo político interno por prestígio, influência e posições de poder. Elas não costumam apresentar instituições exclusivamente políticas, podendo ser caracterizadas como sociedades de “poder difuso”,¹¹ o qual se exerce muito mais através de diversos dinamismos associados a determinadas conjunturas do que por meio de instituições especializadas e papéis sociais específicos.

Por sua vez, as necessidades decorrentes da situação de contato regular impõem novas atividades, novos esquemas de organização e

¹¹ “Pode-se, com razão, falar em governo difuso e numa vida política difusa, subjacente a todas as relações entre pessoas e grupos, que não revelam instituições específicas, nem sequer formas sociais pelas quais ela pode operar, senão diversos dinamismos – de competição e dominação, de coalizão e oposição” (Balandier 1969: 58).

novos papéis sociais, sobrepondo-se e imbricando-se às formas indígenas de organização social. O controle dos equipamentos, das técnicas, das novas formas de organização, dos conhecimentos e dos mecanismos que norteiam as relações com o mercado e com o Estado, acabam resultando na ascendência das agências de intermediação indigenista sobre os povos indígenas e no poder de interferência e manipulação no interior de suas sociedades. Estas passam a ser um componente importante das dinâmicas de reprodução social, introduzindo outras clivagens organizativas e políticas. Por tudo isso, no interior das sociedades indígenas, quando se trata de impor decisões ou legitimar relações, a situação tende a se configurar difusa e complexa. Além da alternância conjuntural da valorização de princípios organizacionais tradicionais, como o das classes de idade, das divisões clânicas, das metades exogâmicas ou das chefias de aldeia, as novas clivagens e outras divisões entram em cena, imbricando-se com as anteriores e obscurecendo suas hierarquias.

Empiricamente, o processo político interno é mediado e conduzido através da comunicação oral entre os indivíduos. Todos os acontecimentos são diariamente comentados e interpretados de muitas maneiras por quase todas as pessoas, infundindo a noção e a sensação de participação no coletivo e nos acontecimentos que o recriam sem cessar. A “opinião pública” define e atribui sentido aos comportamentos individuais, funcionando como a quase única forma de coação e harmonização interna dos interesses conflitantes. Neste plano, da “fofoca” e do mexerico, é que as divergências e tensões inerentes ao jogo diferencial de interesses se expressam, definindo a cada momento o peso e a importância relativa dos indivíduos e grupos.

É o processo contínuo de produção de versões e avaliações interessadas dos comportamentos e acontecimentos que, na maior parte do tempo, mantém a dinâmica permanente de acomodações e

reacomodações em níveis suportáveis de tensão e orientada pelas interpretações hegemônicas. Quando a hegemonia não se estabelece ou não é aceita a tensão sobe e desencadeia ações tendentes a alterar o quadro estabelecido. Uma família pode mudar-se para outra aldeia, mais perto de seus parentes clânicos, ou, por vezes, podem ocorrer soluções violentas, desencadeando a desordem social.

Nesse nível, a participação dos indigenistas se dá através da difusão de idéias e versões sobre os acontecimentos, divulgadas em conversas reiterativas com pessoas “chave” em cada aldeia, em reuniões periódicas e em propostas de ação. Nessa participação ativa na rede de comunicação interna, jogam o peso de sua influência no equilíbrio relacional das facções internas, apoiando ora uma ou outra interpretação ou avaliação. Muitas vezes, os indigenistas contribuem com versões próprias que são incorporadas por facções internas na medida em que as favorece em detrimento de outras.

Por outro lado, a dinâmica da sociedade envolvente imprime ritmo vertiginoso aos acontecimentos. Por vezes, os agentes de intermediação aceleram essa dinâmica comunicativa interna elevando a tensão a níveis desencadeadores de ações radicais, forçando decisões e definições ainda não amadurecidas no ritmo indígena, de modo a facilitar a aceitação pela comunidade de soluções e encaminhamentos definidos pelos indigenistas. Na medida em que tais linhas de ação não amadureceram internamente, o controle de seu desenvolvimento continua externo à vontade e à compreensão da comunidade, dando continuidade às relações de dependência e subordinação que mantem com os agentes externos.

Simultaneamente também a participação dos índios no campo de intermediação tende nos últimos anos a assumir outra configuração. Os Rikaktsa, entre outros povos indígenas, vêm gradativamente assumindo os papéis anteriormente desempenhados pelos missionários e

irmãs religiosas ou por indigenistas leigos no atendimento à saúde, na alfabetização e em serviços variados. Esses papéis sociais têm passado a ser exercidos em boa parte pelos próprios índios, ainda que dependentes dos missionários ou outros agentes para esse exercício, em termos do acesso a verbas e equipamentos e da incorporação dos conhecimentos e técnicas necessárias para as novas funções sociais.

Paralelamente, as lideranças que emergem no contexto de contato passam a contracenar mais sistematicamente no “grande mundo dos brancos”. Através das viagens para fora da área, entram em contato direto com outras agências da sociedade nacional e com representantes de outros povos indígenas. A estadia em hotéis, o usufruto do conforto urbano, o contato com líderes indígenas com trânsito rotineiro nas grandes cidades e o apelo lúdico proporcionado por formas de consumo e dinâmicas sociais mais diversificadas promovem a incorporação de novos gostos, um acréscimo da auto-importância individual e desenvolvem ambições pessoais de acesso a novos papéis baseados nesse contexto de representação externa.

Essas influências, associadas à insegurança quanto ao rumo dos acontecimentos, tendem a aumentar a instabilidade das relações pessoais no cotidiano das aldeias. As demandas externas e as respostas que estas requerem passam a subordinar muitas das atividades rotineiras. Elas parecem introduzir o segundo “registro” de forma preponderante, obscurecendo as formas usuais de tomada de decisões e de organização das atividades.

Assim, de forma concorrente e complementar, na sociedade Rikbaktsa convivem imbricadas e conflitantes as divisões clânicas, a exogamia de metades, o sistema de camadas de idade, “os velhos” e a “nova geração”, as chefias de aldeia e os novos papéis sociais. Novas organizações como, por exemplo, de professores indígenas ou cargos de representação externa, ocupados por homens mais jovens,

contrapõem-se à hierarquia das camadas de idade, atribuindo novos status a uma geração mais nova. Organizações como as de agentes de saúde que, entre os Rikbaktsa, agrega majoritariamente mulheres, possibilita-lhes status mais elevados. E os que se incumbem de serviços especializados como o de marceneiro, piloto de voadeira, motorista do caminhão, operador de moto-serra, operador de rádio transmissor-receptor, mecânico e outros, beneficiam-se de seu prestígio.

Os índios passam a usar, na perseguição de objetivos de significação “interna”, toda a influência e prestígio advindos do acesso ou controle de bens e poderes possibilitados pelo apoio dos agentes “externos”. Assim, ao mesmo tempo em que as agências passam a participar do jogo político interno na perseguição do apoio indígena, estes passam a se utilizar das agências na luta por seus objetivos que são, simultaneamente, representativos de interesses de grupos na luta política interna e do conjunto do povo face a sociedade nacional.

É dessa maneira que as conjunturas políticas “internas” se processam articuladas com as “externas”. Processo paralelo ocorre no quadro das relações com o mercado, no qual as atividades econômicas se remodelam alterando em parte o ritmo, o significado e as formas de cooperação no trabalho e nas atividades cotidianas.

MUDANÇA E TRADIÇÃO

O processo de alargamento do mundo tribal tende a minar o poder dos líderes mais velhos, já que seu saber costuma circunscrever-se ao terreno da tradição. Por outro lado, as ameaças globais inerentes à expansão da sociedade envolvente sobre os povos indígenas impõe a revalorização do tradicional, como critério de legitimação de seus direitos históricos na qualidade de sociedades culturalmente diferenciadas. Se numa primeira fase subvertem-se as hierarquias costumeiras, na seqüência dos processos de reordenação sociocultural o

desempenho das novas atividades tem-se submetido ao crivo da tradição. Além da competência técnica na atividade em pauta, os requisitos para ocupar cargos de responsabilidade passam a ser o grau de conhecimento que os “candidatos” tenham da cultura tradicional. Isto é, seu nível de “iniciação” no processo tradicional de formação da pessoa na sociedade da qual faz parte, o que tende a devolver aos mais velhos o controle das escolhas. Passa a haver um aprofundamento do processo de revalorização dos conhecimentos tradicionais, que se tornaram imprescindíveis para a legitimação social de todos os indivíduos. As disputas de prestígio e influência se transferem cada vez mais para o campo das práticas tradicionais e as novas gerações parecem redobrar o interesse no aprendizado dos cantos, danças, e ritos.

Porém, a tradição também passa a se manifestar através das novas formas de organização incorporadas no cotidiano indígena, às quais ela empresta seu discurso. As decisões que afetam a comunidade, ainda que alcançadas pelos canais informais usuais, são referendadas em reuniões públicas no estilo dos “brancos”. Por sua vez, os discursos e práticas tradicionais adquirem outros sentidos, que ultrapassam a dinâmica social “interior”, projetando-se como ideologia política no terreno das relações com a sociedade envolvente.

A tradição enraizada e revalorizada, sem deixar de ser leme, constitui-se numa alavanca para impulsionar as variadas tentativas de implementação e legitimação de uma ordem social, ainda nebulosamente visível, possibilitada e forçada por relações, conceitos e produtos da sociedade nacional, que possa realizar a singularidade de seu universo sociocultural de forma inédita.

Por sua vez, a política tradicional desenvolvida nos micro-espacos do cotidiano dos grupos domésticos encontra-se submetida à influência das relações do campo social mais amplo. Nas sociedades indígenas, a retomada da tradição aparenta ser um movimento conservador e

restaurador da ordem interna. Porém, na medida em que a dinâmica social só se reproduz no âmbito das relações do campo de intermediação, a volta à tradição se manifesta também como resistência política à dominação da sociedade envolvente. A valorização da especificidade cultural é a afirmação da sociedade indígena como sujeito histórico, e constitui a evidência legitimadora de seus direitos como povo.

A “resistência tradicional” se mostra, portanto, como um processo crescente de conscientização dos registros de funcionamento de nossa sociedade, os quais, imbricados nas práticas cotidianas, promovem uma reelaboração política da auto-imagem indígena como identidade étnica.

DIREITOS INDIVIDUAIS E DIREITOS COLETIVOS: É POSSÍVEL UM NOVO CONTRATO DE CIDADANIA?

Os povos indígenas, num processo extremamente contraditório, ambíguo e diferenciado em cada grupo e região, à medida em que aprofundam as relações com a sociedade nacional, tem passado a interferir mais ativamente na dinâmica sóciopolítica do campo de intermediação. Num movimento que se expande e se adensa, alguns povos indígenas vêm fundando entidades e associações, elaborando projetos (econômicos, educacionais, políticos), participando do mercado como produtores e consumidores, tornando-se eleitores e políticos, ocupando cargos públicos, participando da máquina estatal.

Paralelamente, as novas formas e lógicas de organização, de representação política e de atuação externa estabelecem uma contrapartida, articulada a processos internos de reordenação sócio-cultural, que altera formas e significações tradicionais, introduzindo um dinamismo, e contradições, até certo ponto desconhecidos nessas sociedades. A emergência de novas práticas, como a da alfabetização, por exemplo, tende a interferir na dinâmica política interna, introduzindo a classe dos

analfabetos, justamente entre os mais velhos, detentores do saber tradicional e do poder. Novas funções antes inexistentes, como professor nas aldeias, motorista, agente de saúde, chefe de posto da FUNAI e outras, criam ou alteram hierarquias, introduzindo novos elementos a serem incorporados aos já existentes.

Em função da magnitude e variedade das pressões exercidas pela sociedade nacional, resultando em perda de território, doenças, penúria, desorganização social e outras mazelas, certos povos passam a consentir ou mesmo investir na dilapidação de seu patrimônio através da venda indiscriminada de madeira, minério etc., provocando ou acentuando a dissolução de sistemas de relações sociais baseados na reciprocidade, instituindo novas hierarquias e desigualdades. Tudo isso, contraditoriamente, na perseguição de sua sobrevivência e autonomia, lutando pelo reconhecimento de sua alteridade e reivindicando o direito histórico de existir como sociedades com poder de decisão sobre os próprios destinos.

A emergência e a visibilidade que passaram a ter as organizações e os movimentos indígenas (e indigenistas) no Brasil e no mundo nos últimos anos evidenciam esse fenômeno, marco indicativo de transformações importantes na configuração das relações das sociedades indígenas com a sociedade nacional. Hoje, os nativos não se prestam mais a ser meros objetos da curiosidade científica de desinteressados estudiosos da natureza e sociedade humana. Cobram um engajamento nos seus problemas cruciais a exigirem respostas imediatas, desenvolvendo uma relação política e econômica pragmática, sendo envolvidos por, mas jogando com os interesses conflitantes dos agentes da sociedade nacional que com eles se relacionam. Dessa forma, o campo de intermediação entre a sociedade nacional e as sociedades indígenas é palco de mudanças qualitativas, a merecer uma reflexão necessária à reorientação de nossa atuação, quer ao nível da pesquisa científica, quer da antropologia aplicada, campos indissociáveis da prática etnológica atual.

Do prisma das sociedades indígenas, as contradições, ambigüidades e tensões decorrentes das relações de dependência e subordinação com a sociedade nacional permanecem atuantes, assim como ainda prevalecem na região e no país os interesses anti-indígenas, exigindo um permanente esforço de resistência, de luta política e de reelaboração de suas formas de reprodução sociocultural.

Os Rikbaktsa e muitos outros povos indígenas até agora foram capazes disso, em que pese a enormidade dos desafios que têm enfrentado. Resta saber se as imposições das dinâmicas da sociedade nacional lhes permitirão conservar seu espaço de manobra. Se nesse contexto de pressões esmagadoras, em que as relações internas se subordinam cada vez mais a processos definidos no exterior, os povos indígenas conseguirão resistir às forças da dissolução e formular novas formas de sociabilidade, conectadas com sua história e cultura singulares.

Indissoluvelmente ligadas e dependentes dos processos econômicos e políticos da sociedade brasileira e mundial, essas questões interessam não só aos povos indígenas. De um lado, o conhecimento dos processos naturais e as práticas de manejo adaptadas às florestas tropicais desenvolvidas por estes povos, através da observação e experimentação, cujos resultados acumularam-se em milênios de ocupação da região, tem grande interesse para a ciência e para a sociedade. Por outro, o estilo de vida cooperativo, baseado no desenvolvimento de mecanismos políticos e psicológicos de estabilidade social, colocam questões fundamentais para a humanidade.

Mas a questão crucial, que a atualidade nos coloca de forma cada vez mais incisiva, é se haverá a oportunidade e a possibilidade da humanidade se aventurar em culturas singulares no interior do sistema mundial, inventando-se ao mesmo tempo outros contratos de cidadania.

A legislação constitucional brasileira de 1988, assim como a de vários países de formação pluriétnica, já reconheceu o direito à diferença cultural e já estipula como “direitos coletivos”, o direito a seu território tradicional, o direito à sociodiversidade, o direito ao patrimônio cultural, ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e o direito à biodiversidade. Entretanto, o “tradicional” continua sendo definido a partir de critérios ocidentais de uma antropologia inadequada na qual os índios aparecem, além das imagens já evocadas anteriormente, também como “máquinas adaptativas equilibradas”. A mudança cultural, a recriação da tradição, só é aceita em relação à corrente civilizatória ocidental. Quando ocorre com outras sociedades, aparece sob o signo de sua não legitimidade identitária.

Penso que além de apoiar os movimentos indígenas, os antropólogos, no interior de sua disciplina, deveriam se dedicar mais ao esclarecimento destas questões e à disseminação de um verdadeiro diálogo intercultural, no qual as perspectivas indígenas possam ser apresentadas no mesmo plano de validade do discurso “ocidental”. No plano político e legal, por exemplo, dever-se-ia normatizar os mecanismos de consulta às sociedades indígenas com a formação e credenciamento de tradutores especiais; dever-se-ia acabar com a proibição dos índios falar suas próprias línguas nos meios de comunicação; regulamentar contratos de pesquisa ou trabalho entre comunidades indígenas e pesquisadores e, finalmente, no plano jurídico, reconhecer os direitos intelectuais coletivos destas comunidades.

No plano dos direitos humanos isso significaria, como coloca o jurista Carlos Frederico Marés de Souza Filho (1997), ir além dos direitos humanos individuais, legitimando também um espaço de liberdade coletivo, no qual cada grupo humano pode reger-se por suas próprias leis, segundo seus usos, costumes e tradições, desde que não interfiram nos direitos iguais de outros seres e grupos humanos.

UM FECHO

Os Rikbaktsa vivem com intensidade estes dilemas, derivados em grande parte do não reconhecimento de sua humanidade completa, desde os primeiros contatos com a sociedade envolvente. Vistos de início tanto por seus “pacificadores” jesuítas como pela população regional como um povo primitivo, pagão e, pior, antropófago, sua organização sóciopolítica, seus processos de tomada de decisões, suas formas de representação, seu modo de vida e sua visão de mundo tornaram-se objeto de políticas voltadas para o etnocídio, via internação de suas crianças no internato de Utiariti e através do protecionismo catequizador nas aldeias. Foram colocados entre a cruz dos jesuítas e a espada dos seringalistas forçados a um submetimento de sua vontade e anulação de sua autonomia.

Dizimados pelas doenças e transferidos pelos jesuítas para uma pequena parcela de seu território original, em aldeias dirigidas por encarregados contratados entre ex-seringueiros, submeteram-se à “cruz” até a década de 70.

A mudança de rumo na atuação missionária, a volta das crianças e jovens do internato para as aldeias, juntamente com sua recuperação na área de saúde, proporcionou a unificação do povo Rikbaktsa e possibilitou um início de uma postura mais ofensiva na explicitação de seu modo de ser. O sistema de parentesco e os padrões de sociabilidade foram se refazendo no respeito às prescrições tradicionais (ignoradas em vários casamentos induzidos em Utiariti), as aldeias foram recuperando sua autonomia, e a luta pela recuperação do território se intensificou. Recuperaram a área do Japuira em 1986, multiplicaram suas aldeias refazendo o padrão de ocupação do espaço e utilização dos recursos naturais, recuperaram a área do Escondido em 1998 e, no processo, tomaram para si todas as atividades relacionadas com a sociedade envolvente, antes exercida pelos jesuítas e, indiretamente pela

FUNAI. Mesmo assim, suas formas de organização sociocultural continuaram não reconhecidas, encaminhando-os para a criação da Associação do Povo Indígena Rikbaktsa e para a apropriação e uso de formas organizacionais e discursivas estranhas ao universo cultural de grande parte de sua população: via de ampliação de sua autonomia como sujeitos de seu próprio destino mas, também, fonte de inúmeros problemas de adequação às formas socioculturais conectadas à sua história, modo de vida e visão de mundo particular.

Com as máscaras associativas “civilizadas” (a associação; as escolas e os professores; os agentes de saúde indígenas) passaram a relacionar-se mais diretamente com as diversas faces da sociedade envolvente, participando de cursos de formação, apresentando projetos econômicos diretamente às agências financiadoras, tratando com empresas compradoras de castanha, borracha ou outro produto de extração, substituindo os jesuítas e a FUNAI.

Mas, os problemas de qualificarem-se como interlocutores válidos apenas mudaram de lugar, deslocando-se agora para o plano da adequação das práticas internas a essas ‘máscaras organizacionais’ cuja exigida mudança é condição para a seu completo reconhecimento. E voltamos aí ao ponto inicial do círculo vicioso promovido pela visão colonialista sobre “o índio”: dentro desse campo de significados socialmente construído o dilema indígena atual se eterniza: se continuam “autênticos” são vistos (com simpatia ou não) como “selvagens”, sem condições de autodeterminação. Se incorporam em sua constelação cultural elementos da modernidade, passam a perder legitimidade como índios e seus direitos passam a ser contestados. Parece que hoje, num mundo politicamente laico, a “alma” que define a pertinência à humanidade é a adoção do modelo da “civilização ocidental”, mas para os povos indígenas essa adoção significa sua deslegitimação como povo e sociedade diferenciada.

No contexto mundial atual no qual se tornaram importantes as questões referentes ao meio ambiente equilibrado e à defesa da biodiversidade assim como aos direitos das minorias e das sociedades etnicamente diferenciadas, tanto o governo brasileiro quanto as organizações internacionais de auxílio aos países “em desenvolvimento” e as instituições financiadoras de projetos de auxílio aos povos indígenas, adotaram certos conceitos “politicamente corretos” na formulação de seus objetivos, entre eles o de etnodesenvolvimento (Stavenhagen 1984) e seus projetos passaram a ser definidos em consonância com essa linguagem, submetidos ao eixo prioritário das políticas de conservação ambiental e de defesa da sociodiversidade. No caso da educação indígena, uma abertura foi possibilitada pela reconhecimento constitucional de seu direito a uma educação diferenciada e na própria língua.

Entretanto, a questão fundamental é que a participação indígena só se dá num espaço já pré-definido pelos objetivos destas agências e pela pré-formatação dos projetos, de cuja elaboração não participam e a cujo formato, que delimita em detalhes todos os seus objetivos, metodologia, rotinas financeiras, contábeis, avaliativas e os limites de suas ações, devem se adequar. Dessa forma, sem o domínio de formulação da “máquina projeto”, ainda que sua participação possibilite alguma interferência positiva na direção de seus interesses, fica muito aquém do sentido expresso pela noção de “parceria”, palavra “coringa” indicativa do caráter participativo dos atuais projetos institucionais.

Noves fora, é preciso romper de vez com a estreiteza interessada de nossa visão do “outro”. Como disse Otávio Paz (1984), nós somos a única civilização que se identificou com o tempo, somos “modernos” e, por contraposição, todos os outros são “atrasados” ou seja, menos humanos. Este é o fecho que nos restringe ao mundo particular de nossa civilização. Precisamos é de uma abertura que, ao aceitar os “outros” como interlocutores completos, concretize a existência de uma humanidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARRUDA, R. 1987. A Luta por Japuira. In: *Aconteceu*, v. 17 (Especial). São Paulo, Centro Ecumênico de Documentação e Informação-CEDI.
- ARRUDA, R. 1992. Rikbaktsa: retomando o Japuira. In: *Aconteceu*, v.18 (Especial). São Paulo, Centro Ecumênico de Documentação e Informação-CEDI, p.453-455.
- ARRUDA, R.S.V. 1992. *Os Rikbaktsa: Mudança e Tradição*. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo/Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Tese de Doutorado.
- ARRUDA, R.S.V. 1996a. Os direitos dos Erikbaktsa: interesses impedem demarcação da área indígena do Escondido. In: *Povos Indígenas do Brasil – Aconteceu*, v.19. São Paulo, Instituto Sócio Ambiental, p.579-583.
- ARRUDA, R.S.V. 1996b. Mitos Rikbaktsa: História, Sociedade e Natureza. *Rev. Margem*, v.5. São Paulo, Faculdade de Ciências Sociais/Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, p.31-59, dez.
- ARRUDA, R.S.V.; DIEGUES, A.C.; DA SILVA, V.C.F. & FIGOLS, F.A.B. 1999. *Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil*. Relatório Final do projeto de pesquisa Biodiversidade e Comunidades Tradicionais no Brasil no contexto da Convenção sobre a Diversidade Biológica. NUPAUB/USP/PROBIO/MMA/CNPq.
- BALANDIER, G. 1969. *Antropologia Política*. São Paulo, EDUC/Difusão Européia do Livro.
- BALANDIER, G. 1976. *Antropo-Lógicas*. São Paulo, Cultrix/Editora da Universidade de São Paulo.
- BALANDIER, G. (s.d.). *As Dinâmicas Sociais: Sentido e Poder*. São Paulo, DIFEL.
- BARTH, F. (org.). 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston, Little Brown & Co.
- BETTIO, W. 1989. *Dados Demo-históricos-geográficos sobre o Povo Rikbaktsa*. mimeografado.
- BOURDIEU, P. 1983. Esboço de uma teoria da prática. In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo, Ática. (Coleção Grandes Cientistas).
- BOURDIEU, P. 1983a. O campo científico In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo, Ática (Coleção Grandes Cientistas).

- CAMELLO, J.A.C. 1863. Noticias praticas das minas do Cuiabá e Goyazes, na Capitania de São Paulo e Cuiabá, que dá ao Rev. Padre Diogo Soares o Capitão João Antonio Cabral Camello, sobre viagem que fez às minas do Cuiabá no anno de 1727. *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.* Rio de Janeiro, 25: 437-449.
- CAMPOS, A.P. 1862. Breve notícia que dá o Capitão Antonio Pires de Campos do gentio barbaro que há na derrota da viagem das minas do Cuyabá e seu reconcavo, etc. *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.* Rio de Janeiro, 25: 437-449.
- CASTELNAU, F. 1949. *Expedição às regiões centrais da América do Sul*. Editora Nacional (Série Brasileira, 266).
- CASTRO, E.V. 1992. Sociedades Indígenas e Natureza na Amazônia. *Tempo e Presença*, São Paulo, 261(14).
- CHANDLESS, W. 1862. Notes on the River Arinos, Jurueña, and Tapajós. *J. R. Geogr. Soc.* London, 32: 268-280.
- CHRISTINAT, J-L. 1963. Mission Ethnographique Chez Les Indiens Erigpactsa (Mato Grosso), Expedition Jurueña 1962. *Bull. Soc. Suisse Am.*, Genève, 25: 3-37.
- COUDREAU, H. 1977. *Viagem ao Tapajós*. São Paulo, Edusp/Itatiaia.
- DELLA CAVA, R. 1986. A Igreja e a abertura, 1974-1985. In: KRISCHKE, P. & MAINWARING, S. (orgs.). *A Igreja nas Bases em Tempo de Transição*. Porto Alegre, LPM/CEDEC, p. 23.
- DORNSTAUDTER, Pe. J.E. 1956. *Carta ao Diretor do Banco da Amazônia*. Arquivo da OPAN. Mimeografado.
- DORNSTAUDTER, Pe. J.E. 1956. *Carta ao Inspetor do S.P.I. em Cuiabá*. Arquivo da OPAN. Mimeografado.
- DORNSTAUDTER, Pe. J.E. 1956. *CONTRATO Benedito Bruno x Pe. João: Considerações Básicas para um acordo sobre a expedição de pacificação dos Canoeiros*. Arquivo da OPAN. Mimeografado.
- DORNSTAUDTER, Pe. J.E. 1956. *Primeiros Passos da Organização da Pacificação dos Índios Canoeiros*. Arquivo da OPAN. Mimeografado.
- DORNSTAUDTER, Pe. J.E. 1975. *Como Pacifiquei os Rikbaktsa*. Rio Grande do Sul, Instituto Anchieta de Pesquisas. (Pesquisas, História, 17).
- FERREIRA, J.A. 1905. Notícia sobre os índios de Matto-Grosso dada em ofício de dez de dezembro de 1848 ao Ministro e Secretário de D'Estado dos Negócios do Império, pelo Diretor Geral dos Índios da então Província. *O Archivo*, Cuiabá, 2: 79-96.

- FLORENCE, H. 1977. *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*. São Paulo, Cultrix/EDUSP.
- GLUCKMAN, M. & DEVONS, E. 1987. Análise de uma situação social na moderna Zululândia. In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo, Globo.
- GOMES, M.P. 1988. *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis, Vozes.
- GRUMBERG, G. 1970. *Beitrag zur Ethnographie der Kayabi Zentralbrasilien*. Viena, Faculdade de Filosofia da Universidade de Viena. (publicado em *Archiv fur Volkerkunde*, 24: 21-186). Traduzido por Eugênio Wenzel: "Contribuição para a etnografia dos Kayabi do Brasil Central". Tese de Doutorado. Mimeografado.
- GUATTARI, F. & ROLNIK, S. 1986. *Micropolítica: Cartografias do Desejo*. Petrópolis, Vozes.
- HAHN, R.A. 1976. *Rikbakka Categories of Social Relations: an Epistemological Analysis*. Cambridge, Harvard University. Tese de Doutorado.
- HAHN, R.A. 1981. Missionaries and Frontiersmen as Agents of Social Change among the Rikbakka". In: IVALKOF, S. & AABY, P. (eds.). *Is God an American?* Copenhagen, International Work Group of Indigenous Affairs/Survival International.
- HILL, J. (ed.). 1988. *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Chicago, University of Illinois Press.
- LEACH, E. 1976. *Sistemas políticos de la alta Birmania: estudios sobre la estructura social Kachin*. Barcelona, Editora Anagrama.
- LEITE, A.G.O. 1982. *A Mudança na Linha de Atuação Missionária*. Edições Paulinas.
- MONTEIRO, J.M. 1994. A dança dos números: a população indígena do Brasil desde 1500. *Tempo e Presença*, 16(273): 17-19.
- MOURA E SILVA, J. 1959. *A Companhia de Jesus Rediviva no Mato Grosso: anotações para uma história da Missão*. Mato Grosso. Datilografado.
- MOURA E SILVA, J. 1975. Fundação da Missão de Diamantino. In: *Prelazia de Diamantino*. Rio Grande do Sul, Ed. Instituto Anchietano de Pesquisas (Pesquisas, História, 18).

- MOURA E SILVA, J. (s.d.). *Diamantino, 1728-1978: 250 anos. Documentário*. Cuiabá, Imprensa Universitária da Universidade Federal do Mato Grosso.
- OLIVEIRA, J.P. 1998. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4(1). abr.
- OLIVEIRA, R.C. 1976. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Pioneira.
- ORLANDI, E.P. 1990. *Terra à Vista. Discurso do Confronto: Velho e Novo Mundo*. São Paulo, Cortez.
- PAZ, O. 1984. *Os Filhos do Barro*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- PEREIRA, A.H.S.J. 1969. *Diretório Indígena*. Utiriti, ago.
- RICARDO, C.A. Os índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: SILVA, A.L. & GRUPIONI, L.D.B. 1995. *A temática indígena na escola*. Brasília, MEC/MARI/UNESCO., p. 29-61.
- SAHLINS, M. 1990. *Ilhas de História*. São Paulo, Zahar Editora.
- SAHLINS, M. 1997. O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um 'objeto' em 'via de extinção'. *Mana*, 3(2). out.
- SCHULTZ, H. 1964a. Indians of The Amazon Darkness. *Nat. Geogr.*, Whashington, 125(5): 736-758.
- SCHULTZ, H. 1964b. Informações Etnográficas sobre os Erigpagtsá (Canoeiros) do Alto Juruena. *Rev. Mus. Paul.*, São Paulo, 15: 213-314.
- SERRA, R.F.A. 1884. Extrato da descrição geographica da província de Matto Grosso feita em 1797. *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras.* Rio de Janeiro, 6: 156-196.
- SOUZA FILHO, C.F.M. 1997. *A universalidade parcial dos direitos humanos*. SEMINÁRIO INTERNACIONAL CIÊNCIA, CIENTISTAS E TOLERÂNCIA. São Paulo, UNESCO/USP, 18-21 nov.
- STAVENHAGEN, R. 1987. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anu. Antropol.*, Brasília, 86:13-56.
- WEBER, M. (s.d.). Comunidades Étnicas. In: *Economia y Sociedad*, México, Fondo de Cultura Econômica.

Recebido em: 29.06.98
Aprovado em: 13.05.99