

SOCIEDADES INDÍGENAS EM NOVO PERFIL

ALGUNS DESAFIOS

*Dominique Tilkin Gallois**

O Brasil indígena é hoje composto de mais de 215 etnias, falando 170 línguas distintas. Mais de 300.000 índios, distribuídos em cerca de 590 terras descontínuas. Salvo raras exceções, essas terras não correspondem aos territórios historicamente ocupados por esses grupos, mas a fragmentos de espaços percorridos em histórias com mais de 500 anos, ou muito menos, levando-se em conta que muitas terras foram alcançadas e apropriadas recentemente, em processos de fuga ou de transferência forçada. Desde a promulgação da Constituição Federal de 1988, já foram registradas cerca de 390 organizações indígenas, que nem sempre correspondem ou representam unidades “étnicas”, mas facções de um mesmo grupo, ou articulações regionais entre vários grupos.

Ao mesmo tempo, modificam-se as condições de acesso da população brasileira aos conhecimentos e informações relativos à chamada “questão indígena”. As instituições indigenistas convencionais e as universidades vêm gradativamente deixando de ser o espaço privilegiado para a produção e a difusão de caracterizações atualizadas das sociedades indígenas, enquanto iniciativas nesse sentido são tomadas pelos próprios índios, que obtêm crescente visibilidade em seus movimentos, através de múltiplas formas de articulação com agências governamentais ou não governamentais. É nesse contexto que representantes de algumas sociedades indígenas vêm se apropriando de novos instrumentos disponibilizados pela comunicação globalizada, para divulgar seus projetos políticos e culturais, formatando para o grande público um novo perfil “dos índios”, construindo novas imagens que atin-



Foto: Leopoldo Nunes

gem ou agregam um número crescente de comunidades espalhadas em todo o país. Os processos de construção e revisão de identidades decorrentes desta participação em amplas redes de comunicação ainda carecem de sistematização. Por esta razão, qualquer caracterização do atual perfil das sociedades indígenas no Brasil constitui um exercício arriscado, dada a falta de parâmetros para agregar experiências, vozes e situações das mais diversificadas.

Para abordar esse quadro complexo, no qual as delimitações étnicas, territoriais ou culturais indígenas apresentam configurações variáveis e em permanente reformulação, apresentarei comentários a respeito de alguns desafios conceituais persistentes no diálogo que as sociedades indígenas se esforçam em ampliar em múltiplas frentes, no Brasil contemporâneo: suas alternativas de representação, suas formas de territorialidade, seus acervos de conhecimentos. São questões que nos obrigam a considerar novos usos e novas instituições relacionadas às identidades. E que nos levam a rever os parâmetros de descrição cultural e, sobretudo, de delimitação das unidades de análise.

DIVERSIDADE OU DIFERENÇA CULTURAL

As sucessivas abordagens produzidas pela antropologia para analisar a transformação do perfil das sociedades indígenas podem ser sintetizadas - no espaço desta breve revisão - como a alternância entre vertentes que focalizam a descontinuidade das sociedades entre elas e outras que privilegiam a continuidade resultante do processo de contato com a sociedade envolvente. No primeiro caso, o recorte analítico é local e as sociedades descritas como unidades autocontidas. No segundo caso, o recorte tende a ser multi-local, levando em consideração o conjunto das relações internas e externas em que os grupos indígenas, local e regionalmente, estão envolvidos. O primeiro modelo tende a reforçar a suposta existência de um grande divisor entre "eles e nós", ao passo que o segundo tende a privilegiar o processo e o produto das relações entre "nós e eles". A concepção a respeito da eficácia hegemônica da diferença entre povos na-

tivos e o ocidente ainda alimenta a visão que se tem da situação e do destino das sociedades indígenas: "elas" tendem a perder seus traços distintivos quando "nos" encontram. Durante décadas, a sociedade brasileira e suas instituições se relacionaram com essas sociedades em acordo com este cenário de desalento, traçado por Darcy Ribeiro (1970): à medida em que eram contatadas, elas vêm passando por um gradiente de situações que desemboca na sua integração¹. E esta transfiguração étnica de índios "tribais" a índios "genéricos" evidenciava a fragilidade social e cultural desses povos, passíveis de proteção tutelar.

Nessa perspectiva, caberia aos antropólogos montar o quebra-cabeças de uma diversidade cultural destinada ao desaparecimento. As etnografias fariam o inventário dos traços culturais de sociedades abordadas como "totalidades culturais", antes que se perdessem. Xavante, Kaiapó, Terena, Tiriyo, Waiãpi, etc... seriam descritos como unidades com características culturais descontínuas que poderiam ser cotejadas, seja em termos diacrônicos, para averiguar variações em relação a formas supostamente autênticas, ou supostamente tradicionais, seja em termos sincrônicos, para comparação de estruturas idealizadas em sucessivos modelos teóricos. Esses estudos legaram-nos conhecimentos preciosos sobre a "sociodiversidade nativa", cuja riqueza, é inegável, ainda não foi suficientemente desvendada (Ricardo, 1999). O problema não reside apenas em saber se abordagens pautadas na diversidade e a descontinuidade permitiriam esgotar essa tarefa, diante da intensidade dos processos de transformação e a riqueza dos fenômenos de recriação cultural, mas de encontrarmos alternativas metodológicas para tratar positivamente do encontro e do diálogo que as sociedades indígenas mantêm com nossa história e com nossas representações sobre os "índios". Mesmo se a riquíssima diversidade histórica e contemporânea do Brasil indígena continua em grande parte desconhecida, o teor das manifestações culturais e das reivindicações políticas indígenas atuais nos instigam a optar por outro recorte, não da diversidade mas da diferença cultural enunciada² pelos próprios índios. Elaborados discursi-

vos e reflexões que atores indígenas vêm manifestando em palcos dos mais diversos possibilitariam uma compreensão nova dos processos de interação e de tradução cultural.

Contrapor diversidade e diferença cultural pode ser oportuno para abordar o novo perfil das sociedades indígenas e os espaços políticos que elas reivindicam, nesse momento histórico em que sua posição de "tutelados", está sendo revisada³. Momento histórico em que a maior parte da população brasileira ainda hesita em perceber que os índios, definitivamente, não estão nem se assimilando nem desaparecendo da cena nacional. Nessa abordagem, o contato, ao invés de representar um problema - do qual derivaria o "problema indígena" - é um espaço para a enunciação ativa de diferenças, em âmbitos multi-locais. Nos passos sugeridos por Clifford, trata-se de verificar como "a cultura pega a estrada, se transforma, comunica"(1997).

UNIDADES PARA A REPRESENTAÇÃO POLÍTICA

A crescente presença de delegações, caravanas, entidades "indígenas" em cenários políticos dos mais diversos não é um tema de noticiário nacional, mas mundial. Os grupos hoje denominados nativos ou autóctones, estimados em 4 % da população mundial, alcançaram a mídia como parte diretamente interessada nas discussões referentes ao desenvolvimento. Inúmeros estudos sobre esses movimentos demonstraram que há uma relação direta entre a perda de controle territorial e a perda de autonomia cultural e política das sociedades indígenas e a emergência de novas formas de organização e representação. Entretanto, na maior parte desses estudos, as experiências de retomada de controle de suas terras por parte de grupos indígenas, assim como suas reivindicações de autonomia só foram tratadas no escopo da "resistência", uma abordagem insuficiente para dar conta da complexidade dos pontos de vista envolvidos nos embates e, sobretudo, inadequada para perceber a criatividade dessas sociedades no seu diálogo com o estado, com uma infinidade de variações e de contradições, tecidas em contextos locais, regionais, nacionais ou

internacionais; negociações tão complexas que não podem mais ser abordadas em termos da distinção bipolar entre índios e não-índios. Por outro lado, é evidente que as demandas dos índios não se limitam à defesa ou ao resgate de ítems de suas culturas, apesar da viva consciência expressada por tantos grupos e por seus representantes, a respeito das perdas impostas em dramáticas trajetórias de contato com as frentes coloniais. Está cada vez mais evidente que seus anseios de futuro não postulam a radical separação entre seus interesses e os das sociedades nacionais. Ao contrário, pretendem se apropriar de formas e de conteúdos culturais de nossa sociedade, para projetar seu futuro e aceder ao desenvolvimento.

É nesse sentido que as organizações indígenas - correspondendo a uma entre outras formas novas de representação apropriadas pelas sociedades indígenas⁴ - não são bem compreendidas quando cotejadas aos modos de representação supostamente "tradicionais". É preciso focalizar a emergência dessas organizações no contexto de suas relações com diversos atores sociais e com o estado. Uma das características do movimento indígena no Brasil, assim como as condições para sua emergência, é sua articulação às intervenções do indigenismo oficial e é neste quadro que elas passam a assumir identificadores "tribais" reconhecíveis ou utilizados pelos não-índios (Albert, 1998). Apesar disso, as identidades e formas de autonomia reivindicadas por estes movimentos não se reduzem aos elementos identitários impostos pelas concepções e legislações nacionais, mesmo se admitirmos que tais movimentos só se fortalecem quando se conectam com alguma modalidade jurídica, política ou ambiental, que possa configurar uma convergência de interesses entre os grupos indígenas e setores da sociedade nacional. A variabilidade dessas conexões pode ser verificada nos diferentes formatos assumidos pelas organizações indígenas no país: federações, conselhos de aldeias, associações, ONG's indígenas, etc... As alianças e os propósitos diferenciados que suscitaram a criação e continuaram influenciando na viabilidade dessas organizações manifestam-se claramente nas práticas culturais que cada uma vem desen-

volvendo para justificar e garantir a captação de verbas e de apoios políticos.

No Amapá e no norte do estado do Pará, por exemplo, onde vivem onze etnias diferentes, existem até o momento quatro organizações indígenas, que surgiram de articulações políticas entre alguns setores dessas sociedades indígenas e alguns setores governamentais, não-governamentais ou religiosos. Se as alianças e interesses que presidiram a formação dessas quatro organizações são tão diferenciados, também o são os procedimentos internos de delegação de poderes. A prática comum dessas organizações, entretanto, consiste em manter articulações divergentes mas comparecer juntas em momentos estratégicos, como o das comemorações do "Dia do Índio", para afirmar-se enquanto representantes "legítimas" das populações indígenas da região, angariando fundos e apoios dos mais diversos para fortalecer a ocupação de espaços indispensáveis à visibilidade dos índios, na região e em todo o país. Ali, como em outros lugares, as relações políticas internas e externas das organizações indígenas continuam pouco pesquisadas, apesar do interesse que teriam para desvendar os enunciados "culturais" com os quais essas diferentes organizações se apresentam.

Certamente não será buscando qualquer conexão entre as modalidades de representação fixadas nos estatutos das organizações indígenas e os modos de representação considerados "tradicionais", descritos na literatura especializada sob as rubricas "chefia", "organização social", etc... As modalidades contemporâneas de representação indígena serão melhor compreendidas, e sobretudo respeitadas, quando seus projetos étnicos, culturais e políticos forem apreciados como construções de elementos culturais e jurídicos oriundos ou impostos pelas sociedades nacionais. Como afirma Appadurai, grupos étnicos podem até imaginar seus futuros, mas não podem fazê-lo "como" eles querem (1996:157). No Brasil, a censura sobre a legalidade de organizações indígenas pode assumir formas particularmente perniciosas, no contexto da tutela do índio pelo estado. É exemplar um episódio, ocorrido em 1998, quando o presidente da FUNAI manifestou, em reunião do Conselho

Indigenista do órgão, sua discordância com a representatividade das organizações indígenas, desqualificando-as enquanto formas "não-tradicionais". O equívoco é teórico e os meios antropológicos são em parte responsáveis, dada a falta de estudos e etnografias localizadas, analisando a capacidade demonstrada pelas articulações indígenas na apropriação de formas de representação extraídas de nosso acervo, formas novas que não comprometem, necessariamente, a vigência de modalidades internas de organização e representação. Ou deveriam permanecer, como justificativa para a continuidade das instituições tutelares, povos "sem fé, sem lei, sem rei" ?

Considerando as histórias peculiares das sociedades indígenas em suas trajetórias de contato, as diferenciadas condições de diálogo e intercâmbio, é evidente que esse movimento só pode se ampliar em ritmo desigual e com respostas contraditórias. Há, no Brasil, sociedades que ainda não descobriram que são "índias", outras percorrendo etapas do aprendizado da tutela, outras aprendendo a subverter ou manipular a condição imposta pela categoria jurídica de "índio" para impor suas exigências ao estado. Muitos fatos recentes demonstram que a possibilidade de subversão da tutela depende de sua completa apropriação. O principal desafio parece ser o de se representar como "unidade", ou, como sugere Smith, o de "construir unidade em meio à diversidade" (1991). Tudo indica que a dificuldade a ser enfrentada na construção de representações sobre essas supostas "unidades", envolvendo múltiplas formações étnicas, culturais, políticas (que por sua vez, abrangem grupos locais, conjuntos de grupos, alianças ou facções) seja ainda o confronto com visões pré-estabelecidas sobre o que representa, para a população local, regional, nacional ou internacional, o ser "índio". Esse processo de apropriação de imagens e de construção cultural só pode ser local, não resultando, como previa D. Ribeiro, em generalidade, mas em histórias particulares. O estudo de trajetórias da "etno-política", quando os índios produzem ancoramentos diversificados de suas condições locais a discursos globais, ou de "glocalização", nos termos de Coates (1998), tem chamado a atenção de um número maior - mas



Foto: Luís Donizete B. Grupioni

ainda insuficiente - de pesquisadores.

TERRITORIALIZAÇÃO OU "ZONAS TRIBAIS"

A emergência e a transformação de unidades étnicas, políticas e culturais em contra um dos seus terrenos mais férteis nas experiências de territorialização, processos em que a apropriação política de uma terra articula-se à recomposição das fronteiras sociais. Como evidencia a etnologia amazônica, a relação entre uma sociedade e seu território não é um dado imanente à etnia, nem é necessariamente o suporte da identidade das sociedades indígenas daquela região (Seeger & Viveiros de Castro, 1979). Suas territorialidades particulares se instituem no processo de colonização, ocorrendo na forma de "encapsulamento", nos termos de Oliveira Filho (1996).

Considerando que "toda vez que se tenta relacionar o conceito indígena de território ao conceito internacional, encontramos dificuldades filosóficas" (Gray, 1997), é indispensável levar em conta múltiplas dimensões e pontos de vista envolvidos na definição das terras indígenas, desde as categorias jurídicas externas aos aspectos relacionados à vivência local de um território. Na maioria dos casos, não há cor-

respondência nos critérios externos e internos, nem em termos espaciais, nem no que diz respeito às formas de uso dos recursos territoriais. Quem observa as concepções e práticas de territorialidade indígenas, verifica enormes variações na maneira como sociedades produzem e controlam seu espaço, elegendo limites que nem sempre correspondem aos definidos pelos critérios jurídicos de nossa sociedade, mas resultam de complexos e densos históricos de relações entre povos diversos e de modos de intercâmbio em constante transformação. É importante salientar que tais dinâmicas não surgiram apenas no advento da colonização européia, há 500 anos, mas já eram em tempos pré-coloniais. Um número crescente de estudos antropológicos vem rompendo com a visão de uma América pré-colonial povoada por conglomerados de sociedades estáticas e isoladas entre si, despreparadas para lidar com as intensas transformações a que seriam submetidas durante o período colonial (Hill, 1996).

É nesse sentido que as unidades étnicas e territoriais que nos aparecem hoje devem ser consideradas não apenas como sendo muito recentes, mas como o resultado de interações das mais diversas. Os "Xikrin" no rio Bacajá, os "Waiãpi" na bacia do rio Amapari, os "Tiriyó" do Parque

Tumucumaque, etc... não se constituem como a continuidade de sociedades ou culturas que se mantêm ou reproduzem desde um passado imemorial. Ao contrário, nesses casos como em inúmeros outros, essas unidades étnicas foram ou estão sendo construídas há poucas décadas, no decorrer do processo de encapsulamento dos grupos formadores dessas etnias em áreas que passam a ser reconhecidas pelo estado como "áreas indígenas", ou "zonas tribais". Em acordo com Whitehead & Ferguson (1992), a paisagem étnica e cultural das Américas é a resultante dessa dinâmica de "tribalização" ou "geopolitização" das identidades culturais indígenas, em espaços definidos, onde vem ocorrendo a interação dos grupos indígenas com o estado, cuja expansão sobre essas zonas reduz as redes regionais, multilinguísticas e multiculturais às

unidades discretas que conhecemos hoje como "Tiriyó", "Waiãpi", etc... (apud Hill, 1996: 7,13). A etnogênese das sociedades indígenas que se apresentam hoje como unidades tribais distintas - "Tiriyó", "Waiãpi", "Wayana-Aparai", para citar alguns grupos do norte-amazônico, etc... - deve, portanto, ser abordada como o produto do intercâmbio entre visões "sobre" essas sociedades e visões "dessas" sociedades sobre si mesmas. É particularmente interessante considerar os diversos modos como os diferentes grupos indígenas vêm respondendo à visão externa que lhes impõe se representar diante das agências do estado como unidades ou coletivos - supostamente coesos - ou seja, formas de representação que raramente correspondem ou se apoiam em seus sistemas cosmológicos de classificação de alteridades ou nas suas práticas locais de relações sociais e políticas.

A territorialização das sociedades indígenas, e suas etnogêneses, constituem interessantes processos de produção cultural conscientes, que podem se constituir, gradativamente, em movimentos de afirmação de direitos conquistados. Daí, a relevância das experiências de demarcação "participativas" em curso atualmente nas terras indígenas da Amazônia, assim como as estratégias que os índios utilizam para

recuperar áreas de terras invadidas. Mais importantes que os investimentos gastos com empresas para a colocação de marcos na demarcação física dessas terras, são as experiências locais vivenciadas e desempenhadas por comunidades indígenas para a identificação de suas terras, quando a rememoração de trajetórias de ocupação, antigas e atuais, redonda na seleção e na defesa de limites, em acordo com projetos de futuro. Foi nesse contexto que a participação de antropólogos no processo de regularização fundiária de terras indígenas se modificou radicalmente: não se trata mais de levantar provas da ocupação imemorial de uma determinada comunidade em sua área "tradicional", mas de acompanhar e subsidiar o processo de construção e de afirmação de limites que não são apenas geográficos, mas sociais e políticos, conforme a iniciativa dessas próprias comunidades. Como se pôde observar nos inúmeros conflitos envolvendo terras indígenas no Brasil, a projeção e defesa de limites pelos índios não consiste tanto na afirmação de limites geográficos, mas na formulação de expectativas dessas comunidades sobre o uso dos recursos, que elas passam a reivindicar em regime de exclusividade e com autonomia de gestão. Em termos gerais, a questão dos direitos indígenas relativos à demarcação de terras indígenas já foi incorporada pela sociedade brasileira, faltando agora uma melhor compreensão das posições dos índios nas questões relacionadas ao uso dos recursos naturais existentes nessas terras. São essas posições e não as supostas imemorialidades que determinam os limites a serem negociados. O que nos leva de volta ao problema de modos e dos objetos do conhecimento "tradicional" das sociedades indígenas.

CONHECIMENTOS E TRADIÇÕES CAPTURADAS

Durante décadas, tanto a população urbana quanto as frentes de ocupação em regiões ocupadas por sociedades indígenas, foi incentivada a aguardar o término da obra civilizatória, empreendida por diversos agentes da expansão do estado - como o SPI, a FUNAI, as missões religiosas, etc... - para a pacificação dos

"silvícolas". Quanto mais isolados, mais primitivos e perigosos eram os índios que precisavam ser civilizados. Os progressos e a publicidade dessas obras eram medidos através de indicadores de integração à sociedade nacional, como o uso da língua portuguesa, de roupas, de novos modos de produção e de organização do trabalho, progressos tecnológicos, etc...

Hoje, os indicadores utilizados para avaliar a situação dos povos indígenas no país estão se alterando com a popularização da temática "ecológica", que revaloriza e se apropria de elementos genéricos da "cultura indígena", que passam a ser dotados de altíssimo valor simbólico. Com isso, os grupos indígenas que não exibem marcas de indianidade podem ser depreciados: grupos com pouca visibilidade, ou que aparentam sinais de "aculturação", tendem a ser desfavorecidos no jogo das suas relações com o estado, inclusive em termos de apoio financeiro. Nunca se mobilizou tantas verbas em favor de programas de "resgate" ou de "fortalecimento" cultural, programas esses que têm muitas vezes entrado em choque com as expectativas dos próprios índios, interessados em benefícios menos "tradicionalistas" e mais adequados a seus anseios de alcançar igualdade de acesso a bens, serviços e conhecimentos, valorizados pela população em seu entorno e que chegou a lhes ser negados porque são índios. A espiral de preconceitos contida na teoria do grande divisor entre eles e nós, continua contrária aos anseios de comunicação e igualdade dos índios: se antes eram "selvagens" a civilizar, hoje devem ocultar suas marcas da "civilização" para receber apoio enquanto índios.

Não cabe aqui enumerar os impactos que as políticas governamentais e missionárias de integração continuadas ao longo de 500 anos de colonização, tiveram sobre a qualidade de vida dessas sociedades, lembrando tão somente que se foram bem sucedidas no seu intuito em modificar condições de vida, foi também porque alteraram as condições de transmissão e experimentação de conhecimento que lhes eram próprias e, decorrentemente, modificaram os parâmetros da "tradição". Vários estudiosos das formas de conhecimento tradicional de populações nativas

(Ellen & Harris, 1997; Descola, 1997; Carneiro da Cunha, 1998) têm evidenciado as distorções dos modismos envolvendo "saberes locais", especialmente quando concebidos como "TEKs" (Traditional Ecological Knowledge), ou seja, quando sistemas complexos de percepções, de experiências e práticas, passam a ser formatados em "pedaços" de informações, selecionados por especialistas externos e cujo uso é redefinido fora do seu contexto de construção e uso. As entidades científicas, nacionais e internacionais, que vêm promovendo registros de conhecimentos e de formas de manejo tradicionais - plantas medicinais, técnicas agrícolas, artefatos, etc... - experimentaram todas as dificuldades intrínsecas a esse tipo de levantamento, além de esbarrar nas delicadas questões políticas em que estão sendo debatidos internacionalmente os direitos intelectuais das populações indígenas. Em detrimento do mal-estar ou dos vetos manifestados por algumas organizações indígenas e por alguns pesquisadores, coube a empreendimentos comerciais a responsabilidade pela difusão de imagens publicitárias a respeito das potencialidades econômicas de pesquisas em "tribos misteriosas, transformadas em batalhões de farmacêuticos e botânicos" (Descola, 1997).

É neste contexto que muitos grupos indígenas vêm construindo expectativas em relação a novas possibilidades de captação de recursos financeiros, contribuindo, por sua própria iniciativa, à formação de "TEKs", bens considerados "tradicionalistas", para fins comerciais. Esse movimento dos povos indígenas rumo à sua inclusão no sistema mundial através do mercado promove o surgimento de produtos culturais, qualificados por muitos antropólogos como novos "culturalismos" a respeito dos quais a análise antropológica deve deixar de ser pessimista ou sentimental, como recomenda Sahlins (1997). Para os autores interessados nos "movimentos culturalistas contemporâneos" (Appadurai, 1996; Bahba, 1998; Hannerz, 1997; Coates, 1998), aos quais se conectam as manifestações da "etnopolítica" indígena no Brasil (Albert, 1998), uma série de fatos antes abordados como sendo da ordem da diversidade cultural (chefia e liderança, formas de adaptação e uso do território, acervos

NOTAS

de conhecimentos, práticas rituais, etc...) poderiam ser melhor compreendidos se analisados, em sua dinâmica, como fruto das estratégias políticas de representação que emergem no contexto da integração. O "culturalismo" proposto por Sahlins é a "formação discursiva moderna das identidades indígenas em sua relação com as alteridades global-imperialistas" (1997: 133). A consolidação dessas manifestações baseia-se em experiências locais de objetivação da cultura, ou seja, na utilização de elementos culturais como instrumentos para o diálogo de comunidades diferenciadas com a sociedade global. Como nos sugere Sahlins, precisamos reestruturar nosso olhar sobre a cultura. No Brasil, como em outros continentes, as sociedades indígenas estariam se recusando "tanto a desaparecer quanto a se tornar como nós, ... elas ainda estão desaparecendo e estarão sempre desaparecendo" (1997: 52).

O debate em torno das abordagens da continuidade ou descontinuidade cultural vem animando a antropologia, desde que a disciplina elegeu seu campo predileto na relação entre o próximo e o distante. Se admitirmos, como o fez Claude Lévi-Strauss, que é hoje "um fato que os povos indígenas fazem parte de uma história que se tornou comum para todos, o que coloca em causa a própria noção de alteridade"¹⁵, esta participação dos índios em redes ampliadas de comunicação e intercâmbio cultural deveria se tornar um campo privilegiado para a pesquisa antropológica.

Desde os anos 70, através de pesquisas desenvolvidas em meios urbanos ou rurais, as estratégias e os interesses, convergentes ou divergentes, são analisadas como situações que levam em conta os atores e seus projetos. O valor simbólico que os índios ainda encarnam nas representações que a sociedade brasileira tem de si mesma vem dificultando sua incorporação neste debate. Pois eles ainda continuam rejeitados numa alteridade simbólica, que lhes atribui um universo pautado pelo apego ao passado e à tradição, que o nosso imaginário vem cultivando para justificar tanto a origem deles, índios, como a nossa.

* *Dominique T. Gallois é do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo - NHII/USP.*

1. É importante frisar que D. Ribeiro (1970) estabelece uma clara distinção entre assimilação (que o autor descarta como resultado de sua análise das relações entre sociedades indígenas e frentes de expansão da sociedade brasileira no período 1900 a 1950) e integração, para a qual ele define quatro etapas: isolados, contato intermitente, contato permanente, integrados.

2. Como propõe Bahba: "a diversidade cultural é um objeto epistemológico - a cultura como objeto de conhecimento empírico - enquanto a diferença cultural é o processo de enunciação da cultura como 'conhecível', legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural. Se a diversidade é uma categoria da ética, estética ou etnologia comparativas, a diferença cultural é um processo de significação através do qual afirmações DA cultura ou SOBRE a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade" (1998: 61).

3. Confira debate em curso no Congresso Nacional, em torno das mudanças propostas para o Estatuto do Índio e da aprovação do Estatuto das Sociedades Indígenas, que deve garantir "a proteção de que os índios e os seus direitos precisam, sem ter que chamá-los de incapazes, mas apenas os reconhecendo como povos diferentes" (ISA, 2000).

4. É importante salientar que se trata de uma entre muitas outras formas de representação que vem sendo apropriadas há várias décadas pelos índios no Brasil; o processo inicial sendo geralmente inspirado dos termos apreendidos no diálogo com agentes externos, especialmente a igreja católica e as ONGs, para que se assumissem como "comunidades" supostamente unidas e representadas por seus "caciques" ou "tuxauas".

5. Citado in: *Retours en arrière*, Temps Modernes, 1998.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Albert, B.
(1998) "Territorialité, ethnopolitique et développement: à propos du mouvement indien en Amazonie brésilienne", Cahiers des Amériques Latines, vol.23.
- Appadurai, A.
(1996) "Modernity at Large, Cultural dimensions of globalization" - Univ. of Minnesota Press.
- Bahba, H.
(1998) "O local da cultura" - Ed. da UFMG, Belo Horizonte.
- Carneiro da Cunha, M.M.
(1998) "Deve o conhecimento ser livre?" - Sexta Feira, Antropologia, Artes, Humanidade, Num. 3.
- Clifford, J.
(1997) "Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century" - Harvard University Press.
- Coates, K.
(1998) "The State of the Indigenous Struggle: Indigenous peoples, Globalization and the Battle for International Recognition". (mimeo).
- Descola, P.
(1998) "Ecologia e cosmologia" - in: E.Castro & F.Pinton (org.) "Faces do Trópico Úmido", Cejup, Belém.
- Ellen, R. & Harris, H.
(1997) "Concepts of Indigenous Environmental Knowledge in Scientific and Development Studies

- Literature. A Critical Assessment" - APFT Working Paper 2.
- Gallois, D.T.
(1997). "Sociedades indígenas e desenvolvimento: discursos e práticas, para pensar a tolerância" - Seminário Internacional "Ciência, cientistas e a tolerância", GT Populações Indígenas, UNESCO/USP, (mimeo).
- Gray, A.
(1998) "Indigenous peoples and their territories" - in: Gray, A. Paradella, A. & Newing, H. (ed): "From principle to practice: Indigenous Peoples and Biodiversity Conservation in Latin America", IWGIA & AIDSEP, Copenhagen.
- Grupioni, L.D.B.
(1999) - *Directorio de Associações e Organizações Indígenas no Brasil*, INEP / MEC / MARI-USP, Brasília.
- Hannerz, U.
(1997) "Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras chave da antropologia transnacional" - Mana (3)1.
- Hill, J. (Editor)
(1996) "History, power and Identity. Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992" - Univ. of Iowa Press. Iowa.
- ISA.
(2000) "Os índios não são incapazes" - Instituto Socioambiental, São Paulo.
- Levi-Strauss, C.
1973. "Les discontinuités culturelles et le développement économique et social" - in: *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, Plon.
- Oliveira Filho, J.P.de
(1996) "Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas" - Travessia, IX/24.
- Oliveira Filho, J.P.de
(1999) "Ensaio em antropologia histórica" - UFRJ Ed., Rio de Janeiro.
- Pálsson, G.
(1996) "Human-environmental relations: orientalism, paternalism and communalism" - in: Descola, P. & Pálsson, G. (org.) - "Nature and Society, Anthropological Perspectives" - Routledge.
- Ribeiro, D.
(1970) "Os índios e a civilização" - Ed. Nacional, Rio de Janeiro.
- Ricardo, Carlos Alberto
(1999) "Os índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil", Instituto Socioambiental ISA.
- Roué, M.
(1997) "Novas perspectivas em etnoecologia: saberes tradicionais e gestão dos recursos naturais" - in: E.Castro & F.Pinton (org.) "Faces do Trópico Úmido", Cejup, Belém.
- Sahlins, M.
(1978) "A primeira sociedade da afluência" - in: Carvalho, E.A. (org.) *Antropologia econômica*, Livraria Ed.C.Humanas Ltda, São Paulo.
- Sahlins, M.
(1997) "O pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um "objeto" em via de extinção (partes 1 e 2) - Mana 3/1 e 3/2.
- Seeger, A. & Viveiros de Castro, E.
(1978) "Terras e territórios indígenas no Brasil", Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.
- Smith, R.C.
(1991) A Search for Unity within Diversity: Peasant Unions, Ethnic Federations and Indianist Movements in the Andean Republics - in: T.Macdonald, "Native Peoples and Economic Development, Six case studies from Latin America", Cultural Survival.