

**SÉRIE ANTROPOLOGIA**

**1**

**POVOS INDÍGENAS E MUDANÇA SÓCIO-CULTURAL  
NA AMAZÔNIA**

**Roberto Cardoso de Oliveira**

**Brasília  
1972**

## POVOS INDÍGENAS E MUDANÇA SÓCIO-CULTURAL NA AMAZÔNIA

Roberto Cardoso de Oliveira

Conferência pronunciada durante a “23ª Anual Latin American Conference” (fevereiro/1973), intitulada “Man in Amazon” e promovida pelo “Center for Latin American Studies”, Universidade da Florida (Gainesville).

### I — Introdução

O estudo da mudança sócio-cultural, como objetivo de uma antropologia moderna, não é uma empresa fácil. Por dois motivos. Primeiro pelo fato de ser um hábito bem enraizado na etnologia — particularmente na etnologia brasileira — de se fazer *história* mais, ou em lugar de, *antropologia*; entendendo-se por esta o estudo sistemático, nomotético, das realidades sócio-culturais. O traçado linear da mudança naqueles estudos históricos, implicando geralmente um *antes* e um *depois*, acarreta um outro hábito, igualmente corrente na antropologia — e não apenas brasileira — como o de fazer extrapolações entre esses dois momentos, entre o antes e o depois, ou, para falar com Barth, entre dois estados, ou mesmo de um único estado, para indicar o curso da mudança (Fredrik Barth, 1967: 661). O segundo motivo estaria, assim, no vício de extrapolações desse tipo a que se refere Barth. A solução que ele sugere não vamos examinar aqui senão dizer que ela diz respeito ao caráter da contribuição da antropologia social para a compreensão da mudança: como o de prover materiais primários para o entendimento de processos e, por conseguinte, permitir com isso a observação e a descrição de eventos de mudança como algo que está acontecendo agora e não como um produto secundário de dados graças à dedução ou à extrapolação (cf. Barth, *idem*). A solução que julgamos encontrar, particularmente no que concerne à compreensão da mudança originada pelo contato interétnico, prende-se à possibilidade de instrumentalização do modelo do “potencial de integração”, por mim proposto em 1967 no ensaio “Problemas e Hipóteses relativos à Fricção Interétnica”<sup>1</sup> e à utilização da noção de evento como a menor unidade de um fato, significativamente observável; i.e. a inteligência do que é observável o seria a partir do próprio modelo. É assim que vamos iniciar essa exposição por um exame desse modelo analítico e por uma avaliação

---

<sup>1</sup> Publicado pela primeira vez em 1967 (R. Cardoso de Oliveira, 1967), ele foi republicado em 1968, na revista *América Indígena* (vol. XXVIII, nº 2, México), e incluído posteriormente em minha coleção de ensaios *A Sociologia do Brasil Indígena* (Edições Tempo Brasileiro Ltda., Rio de Janeiro, 1972).

de suas possibilidades para descrição e explicação do processo de mudança sócio-cultural na Amazônia.

A noção de que o contacto entre duas ou mais étnicas assume um carácter sistêmico a partir de um certo momento, estruturalmente determinado, constitui a base do modelo. Em outras palavras, o sistema interétnico começa a se constituir a partir do momento em que se cria uma certa interdependência entre os grupos étnicos em contacto e se cristaliza quando tal interdependência se torna irreversível<sup>2</sup>. Essa cristalização, é bom esclarecer, não significa um estado estático do sistema, muito pelo contrário; o sistema interétnico é um *corpus* sócio-cultural permanentemente em embulição: mesmo que antagonismos ou conflitos internos ao sistema interétnico não se manifestam é lícito aceitar que estejam em estado latente. A fricção interétnica estando freqüentemente em estado latente, manifesta-se episodicamente. Isto porque os mecanismos que levaram à constituição do sistema interétnico continuam em plena vigência e operação: os interesses diametralmente opostos que unem os grupos étnicos em contacto, como os que se exprimem na dependência do índio dos recursos materiais postos ao seu alcance pelo alienígena, membro da sociedade nacional envolvente; e da dependência deste último de recursos postos ao seu alcance pelo índio: o índio oferecendo matéria-prima — onde se inclui a terra e/ou a mão de obra — e o “civilizado” oferecendo bens manufaturados. Para o estudo do índio e de sua situação de fricção, essa sua dependência — que também retrata uma interdependência índio/branco — tem especial poder explicativo por estar voltada para a satisfação de necessidades que inexistiam anteriormente ao contado interétnico. Satisfeitas essas necessidades, o grupo indígena fica acorrentado à sociedade tecnicamente mais poderosa; esta, por sua vez, tendo investido seus recursos nos territórios indígenas, deles também não pode abrir mão. Está constituído, o que chamei, da base do sistema interétnico<sup>3</sup>.

Para entender bem as dimensões desses sistema e de sua dinâmica, nada como examiná-lo ao nível de um modelo: o modelo do “potencial de integração”. Podemos decompor analiticamente o sistema interétnico em três dimensões ou níveis: a dimensão econômica, cuja melhor ilustração está dada nas considerações acima sobre a interdependência econômica; a dimensão do social, expressa pela capacidade dos grupos em conjunção (índios e regionais) em se organizarem para fazerem frente à situação de fricção interétnica, mobilizando seus componentes e orientando-os a *fins*; e, finalmente, a dimensão política, onde o ponto de referência analítico não são mais os fins, mas os *meios*, através dos quais se afirma a autoridade e o poder de um grupo sobre outro, e é quando o sistema interétnico se exprime como um sistema de dominação e sujeição. Qual a utilidade do modelo para uma teoria da mudança sócio-cultural? Parece-me claro que, em se tratando de mudanças que têm lugar como resultados do contato interétnico, o modelo do “potencial de integração” permitirá não só localizá-las como apreciá-las em termos mais orgânicos e totalizadores. E pelo fato dessas mudanças possuírem um carácter indubitavelmente mais radical e se processarem numa escala de tempo mais rápido, elas devem ser tomadas pelo analista como as mais

<sup>2</sup> Foi o que chamei de “fricção interétnica” em 1962 (R. Cardoso de Oliveira, 1962) e descrevi o fenômeno em 1964 (R. Cardoso de Oliveira, 1964), com referência aos Tukúna, grupo amazônico por excelência, habitante das margens e igarapés do alto rio Solimões, junto às fronteiras do Brasil com a Colômbia e com o Peru.

<sup>3</sup> No ensaio mencionado (R. Cardoso de Oliveira, 1967) o leitor encontrará uma explicação do modelo e de suas relações com a noção de “fricção interétnica”.

significativas para a compreensão do processo de mudança sócio-cultural. É possível considerar assim que quanto mais irreversivelmente se constitui o sistema interétnico — como resultante da integração progressiva dos sistemas sociais indígenas e nacional em conjunção — mais ocorre a mudança sócio-cultural nos grupos étnicos em contacto. Não se trata de mudança por empréstimo de tais ou quais traços culturais, como pretendem explicar as teorias de aculturação. Trata-se de mudanças determinadas pela própria dinâmica das relações sociais, da forma como essas *relações* (e não traços ou padrões culturais) ocorrem no âmbito do sistema interétnico: podendo ser elas percebidas pelo analista como eventos e tendo lugar em diferentes níveis: o econômico, o social e o político. Em cada sistema interétnico analisado, poder-se-ia diagnosticar o “estado” de integração desse sistema e prognosticar — com diferentes graus de aproximação — “estados” futuros desse sistema ou, em outras palavras, o próprio desenvolvimento da situação de contato interétnico. A essa possibilidade de determinação do processo de constituição do sistema interétnico é que reservei o termo de “potencial de integração”, para exprimir assim os mecanismos de constituição do sistema interétnico: a análise do sistema nos revelará o seu *potencial de integração*. Nas áreas de fricção interétnica, onde a situação de contacto está marcada por relações assimétricas, de dominação dos brancos e sujeição dos índios, essa integração do sistema deve significar uma mudança em direção da sociedade nacional, e nos termos por ela ditados.

## II — A Dinâmica das Áreas de Fricção Interétnica

Antes de examinarmos o processo de mudança sócio-cultural, tomando alguns casos para análise, cabe-me oferecer informações que venham propiciar uma visão da Amazônia através das áreas de fricção interétnica que nela têm lugar, bem como de sua dinâmica, i.e. das frentes de expansão da sociedade nacional.

Em linhas bem gerais, e nos valendo de dados parcialmente analisados em outras oportunidades (R.C. de Oliveira, 1967; e R.C. de Oliveira & L. de Castro Faria, 1971), cabe fazer aqui algumas considerações de caráter comparativo visando fornecer uma noção sobre o lugar que ocupa a Amazônia — e me refiro aqui à Amazônia Geográfica — no território brasileiro e a expressividade de sua ocupação por povos indígenas. Outros colegas falavam ou falarão nessa Conferência sobre a região amazônica, suas características e os diferentes ecossistemas que ela pode conter. Vamos nos limitar, assim, a dizer que os grupos indígenas<sup>4</sup> nela situados montam a expressiva cifra de 159, a saber 74% de uma população total de 211 grupos. Essa população indígena “amazônica” se distribui em áreas de baixa densidade demográfica e incremento populacional variável, e a importância disso veremos adiante quando tratarmos das frentes de expansão da sociedade brasileira. Desses 159 grupos, 44, i.e. 27% podem ser considerados como não estando inseridos em sistemas interstícios; em termos

---

<sup>4</sup> Toda vez que a referência for feita sobre um segmento tribal espacialmente localizado, falarei em *grupo tribal* ou *grupo indígena*; quando a referência for genérica para uma dada etnia indígena, o termo *povo* poderá ser usado. Cabe esclarecer ainda nesta nota que a grafia dos nomes tribais adotada obedece à convenção instituída pela 1ª Reunião Brasileira de Antropologia (Rio de Janeiro, 1953) e cujo texto foi publicado na *Revista de Antropologia*, vol. 2, n° 2, dezembro de 1954, São Paulo.

descritivos, uma parte deles estaria na situação de grupos hostis, outra parte estaria na de arredios e outra, ainda, estaria na situação de manter contactos simplesmente esporádicos com segmentos desbravadores da sociedade nacional sem que tais contactos determinem uma interdependência econômica de caráter irreversível (mecanismo, como vimos, constitutivo do sistema interétnico). Os demais, a saber, os que se inserem em sistemas interétnicos — e que portanto suas relações com a sociedade nacional envolvente podem ser explicados ao nível do modelo do “potencial de integração” — representam cerca de 115 grupos, i.e. 72% dos grupos amazônicos. E será o exame, ainda que superficial, de situação de contacto desses grupos com os segmentos regionais da sociedade brasileira que nos permitirá fazer uma idéia preliminar do processo de mudança sócio-cultural por que passam atualmente. Mas o montante desses grupos já nos indica que essa mudança, tomada a Amazônia brasileira como um todo, é de tal modo expressiva que não pode ser ignorada por tantos quantos se refinam aos povos indígenas que a habitam. E é má advertência especial aos etnólogos para que não cuidem de estudar a mudança sócio-cultural apenas como um tópico de suas monografias — um dos hábitos que já se tornou nociva à investigação antropológica — mas façam dela o próprio foco da pesquisa.

Será interessante refletirmos nessa conferência sobre os aspectos dinâmicos das áreas de fricção interétnica, a saber aquelas regiões em que se concentram sistemas interétnicos histórico e sociologicamente identificados. Essas regiões estariam sendo alcançadas por frentes de expansão da sociedade nacional, seja pela primeira vez — e nesse caso seriam frentes desbravadoras —; seja por fluxos ou refluxos de uma ou mais frentes, comumente chamadas de “ciclos econômicos”, como o da borracha, o da mineração, o da indústria madeireira, etc. Numa primeira consideração, podemos tomar como indicadores da presença dessas diferentes frentes, ou “fronteiras de civilização”, como as chamaria o Professor Darcy Ribeiro (1970: 211-23), a densidade e o incremento demográficos comparativos. Verificamos, tomando-se o Brasil como um todo, que os grupos indígenas amazônicos ocupam precisamente aquelas áreas de *baixa densidade* e *alto incremento* populacionais, numa indicação de que essas áreas abrigavam frentes expansionistas — mesmo antes do empreendimento recente da Transamazônia, uma vez que estou me utilizando propositadamente de dados censitários de 1960 analisados comparativamente com os de 1950 (cf. R. Cardoso de Oliveira, 1967, passim). E como ilustração do que acabo de dizer, gostaria de apontar o livro de Otávio Guilherme Velho, “Frentes de Expansão e Estrutura Agrária” (1972), onde esse jovem antropólogo social trata monograficamente um conjunto de frentes de expansão situadas na confluência dos estados do Pará, Goiás e Maranhão, revelando-nos qual a magnitude da penetração econômica ocorrida no período que antecedeu ao próprio projeto da rodovia tranzamazônica. Mas a comparação que farei a seguir entre regiões (especificamente “zonas fisiográficas”), caracterizadas segundo densidade e incremento populacionais, e os grupos amazônicos, conforme a inserção ou não inserção destes últimos em sistemas interétnicos, creio que será suficientemente eloqüente para nos convencer da relativamente alta escala de penetração nacional na Amazônia Geográfica e, por conseguinte, qual a probabilidade de mudança sócio-cultural.

A primeira constatação que se poderá fazer à base dessa comparação (vide Quadro I), será relativamente à maior concentração de grupos indígenas nas regiões de baixa densidade demográfica. Entretanto tais regiões podem ser distinguidas também em termos de suas respectivas taxas de incremento populacional: nesse sentido teríamos, assim, aquelas regiões com baixo incremento, com 11 grupos indígenas; com médio incremento, abrigando 37 grupos; e com alto incremento, contendo 107 grupos

indígenas<sup>5</sup>. O confronto dessas cinco categorias, que constituem o quadro comparativo, permite-nos assim essa primeira verificação de que é exatamente nas áreas do alto incremento populacional, portanto onde ondas migratórias mais afetam o equilíbrio demográfico regional, onde reside o maior número de grupos indígenas. Dentre as zonas fisiográficas classificadas nessa categoria de baixa densidade e alto incremento (Db/Ia), gostaria de assinalar as que congregam maior número de grupos indígenas; são elas: a do “Rio Negro”, (18/os números remetem ao mapa) com cerca de 23 grupos, 11 dos quais inseridos em sistemas interétnicos, sendo os demais hostis, arredios ou esporadicamente contactados; são grupos de língua Baniwá<sup>6</sup> (*Aruák*), *Tukána*, *Makú*, e *Yanomami* (estes últimos presentes também no “Alto Rio Branco”, juntamente com grupos de língua *Karib*). Uma segunda região ou “zona fisiográfica a destacar é a do “Alto Madeira” no território de Rondônia; nesta, 12 grupos podem ser identificados, destes, entretanto, apenas dois não inseridos em sistemas interétnicos: esses grupos do alto Madeira são preponderantemente de língua *Tupi* ou de língua *Txapkúra*; quando não estão submetidos ao regime do seringal, acham-se hostis (os *Kabixi*) ou arredios (como alguns subgrupos *Pakaanova*). Vale assinalar nessa área a descoberta de cassiterita, o que indica alguma alteração no rumo da mudança sócio-cultural de grupos até então vinculados ao extrativismo vegetal. Uma terceira região, situada no norte mato-grossense, pode ser relacionada malgrado seja ela uma área de transição entre a floresta equatorial, amazônica, e os campos da “Chapada”, nome, aliás, dado à zona fisiográfica; são 22 grupos e parte deles habita o Parque Indígena do Xingu, uma área de intensa aculturação inter-tribal. Talvez seja essa área, precisamente a do alto Xingu, que, juntamente com a do Rio Negro é aquela onde aculturação inter-tribal se processa em escala mais significativa; a diferença entre ambas ficaria apenas na menor exposição

<sup>5</sup> Análise demográfica se baseia na divisão do Brasil em “zonas fisiográficas”, conforme a utilizei no ensaio citado (R. Cardoso de Oliveira, 1967) e, posteriormente, numa comunicação apresentada em 1969, numa reunião no Burg Wartenstein, na Áustria, em colaboração com o Prof. Luís de Castro Faria (cf. R. Cardoso de Oliveira & L. de Castro Faria, 1971); a divisão em “zonas fisiográficas” está em IBGE, 1966. Quanto ao lugar da Amazônia no quadro demográfico, é interessante analisar que a única etnia indígena amazônica que se localiza em área de alta densidade populacional é a Guajajara, espalhada pela região do “Baixo Mearim”, no Maranhão.

<sup>6</sup> Tomadas as médias nacionais (para Densidade 8.39; para Incremento 36,62%), foram feitos cortes (para D:4 e 16; para I: 25% e 45%) no sentido de isolar categorias indiscutivelmente polares, tal o seu afastamento das médias, como se pode visualizar no esquema:

4	.....	8.39	.....	16
25%	.....	36.62%	.....	45%

Assim, densidade alta (Da) foi considerada para cálculo como estando acima de 16 habitantes por Km<sup>2</sup> densidade baixa (Db) até 4 habitantes por Km<sup>2</sup>; incremento alto (Ia) acima de 45%; incremento baixo (Ib) até 25%. De uma maneira bastante aproximada, as quatro categorias polares estariam indicando “zonas em desenvolvimento ou com condições demográficas para o desenvolvimento” (Da/Ia), “zonas estagnadas ou em processo de decadência” (Da/Ib), zonas “de crescimento instável” (Db/Ia) e zonas “marginalizadas” (Db/Ib). Porém, como a classificação dos grupos indígenas nessas quatro categorias iria excluir um número expressivo deles, valemo-nos de categorias intermediárias, constituídas graças ao cálculo de incrementos e densidades *médios*. No quadro I, pode-se verificar, então, que na Amazônia, 5 categorias puderam ser construídas ou, em outras palavras, puderam ser preenchidas com grupos realmente existentes. Para uma visualização de um quadro completo, dando conta do Brasil como um todo, consulte-se R. Cardoso de Oliveira, 1967; R. Cardoso de Oliveira & L. de Castro Faria, 1971.

dos grupos xinguanos ao contacto com o branco, enquanto no Rio Negro a penetração nacional tem ocorrido mais sistematicamente alcançando os índios em seus mais distantes redutos.

## QUADRO I

Distribuição dos grupos amazônicos conforme sua inserção ou não em sistemas interétnicos e segundo densidade e incremento demográficos regionais.

“zona fisiográfica”	Nº de Grupos	Inseridos	Não Inseridos
Densidade Alta/ Incremento Alto	1	1	-
Densidade Média/ Incremento Médio	3	2	1
Densidade Baixa/ Incremento Alto	107	67	40
Densidade Baixa/ Incremento Médio	37	34	3
Densidade Baixa/ Incremento Baixo	11	11	-
T O T A I S	159	115	44

Outras regiões, classificadas nessa mesma categoria (Db/Ia), apresentam menor concentração de grupos indígenas. São elas a do “Alto Purus”, no Acre, com cerca de 5 grupos *Pano*, inseridos em seringais; e do “Médio Amazonas” no estado do Amazonas, com 4 grupos *Tupi* e *Mura*, todos vinculados ao extrativismo vegetal regional; a do “Baixo Amazonas”, no estado do Pará, com 9 grupos *Karib*, três deles ainda não inseridos em sistemas econômicos regionais; a do “Alto Rio Branco”, no Roraima, com 8 grupos *Karib* e *Yanomami*, três deles também não inseridos; a do “Rio Xingu”, no Pará, com 6 grupos *Kayapó*, (*Jê*) que, com a exceção de um deles (*Gorotire*) os demais foram pacificados no decorrer desses últimos vinte anos; a zona fisiográfica do “Itacaiunas”, no mesmo estado, contém apenas um grupo, os *Suruí* ou *Mudjetire*, de língua Tupi. Nessas regiões do Pará, vale indicar, a descoberta em 1967 de vastíssimas jazidas de ferro (na zona de “Itacaiunas”) e a possibilidade de mineração do cobre na área do médio Xingu, na região do rio Fresco e Riozinho. No estado do Maranhão temos três “zonas fisiográficas” contíguas (“Pindaré”, “Tocantins” e “Alto Mearim” reunindo 7 grupos de índios *Tupi* e *Jê* (Timbira), sendo que esses últimos se acham próximos ao trecho já concluído da Transamazônica. Finalmente, há duas regiões que exigem uma referência especial pelas ocorrências dramáticas que nelas têm tido lugar: é a zona do “Aripuanã”, no estado do Mato Grosso, onde grupos em processo de atração ou pacificação e por esse motivo pouco conhecidos etnologicamente, como os Boca Negra, Canoeiros (do rio do Sangue), *Tapayuna* e *Erigpatsá*, enfrentaram (ao que parece até a criação do Parque Indígena do Aripuanã) a penetração mineradora; reservas de estanho estimadas em 10 milhões de toneladas atraem interesses econômicos de

grande magnitude e a pesquisa mineral prossegue sistematicamente na área entre os rios Aripuanã e Sucunduri, ambos afluentes do rio Madeira. A outra região, em Rondônia, denominada zona fisiográfica “Encosta Norte”, abriga um conjunto de 6 sub-grupos de língua *Nambikuára* que têm sido igualmente alcançados por frentes mineradoras, interessadas em explorar reservas de estanho localizadas em seus territórios.

Quanto às zonas de baixa densidade e médio incremento populacionais (Db/Im) — que, como vimos, congrega cerca de 37 grupos indígenas —, há a se destacar a do “Alto Juruá”, no Acre, onde 12 grupos quase que maciçamente *Pano* (apenas com as exceções do *Kapanáwa*, possivelmente *Aruák*, e dos *Karauixi* certamente *Tupi*, mas em processo acelerado de extinção), acham-se integrados em atividades de extração da borracha em diferentes seringais e submetidos ao regime do “barracão” (i.e. do escambo compulsório). No estado do Amazonas, na região do “Rio Purus”, contígua à do “Alto Juruá”, a situação que seus 6 grupos *Aruák* desfrutaram junto a sociedade nacional é muito semelhante, acrescentando-se apenas a penetração do extrativismo madeireiro ao lado da extração da borracha. Numa outra região também contígua às anteriores, a zona do “Rio Juruá”, prepondera o mesmo extrativismo vegetal envolvendo 5 grupos *Katukína*, *Aruák* e *Pano*, dentre os quais apenas um, o *Mukurú-Dani*, continua — ao que parece — sem se integrar nas atividades extrativistas organizadas por regionais. Nas duas zonas do rio Solimões, na denominada “Solimões-Javari” e na “Solimões-Tefé”, o engajamento nas economias extrativistas locais é variado: na primeira zona, que congrega 5 grupos majoritariamente *Pano* (com a exceção dos *Tukúna*, de filiação lingüística indeterminada), uns estão sendo usados em empresas madeiras (os *Marubo* e, parcialmente os *Kanamari*), outros (os *Tukúna*, os *Kurina* e, também, parcialmente, os próprios *Kanamari*) estão vinculados em atividades de extração da borracha; sendo que o quinto grupo, os *Maya*, mantém relações hostis com as sociedades nacionais do Peru e do Brasil. Na segunda zona, a do “Solimões-Tefé”, 3 grupos podem ser identificados: os *Mura*, os *Witoto* e os *Makú*, estes últimos apenas remanescentes e os primeiros os que melhor conseguem guardar relativo afastamento das atividades extrativistas, nas quais fortemente se inserem os *Witoto*. Ainda dentro dessa categoria de baixa densidade e médio incremento (Db/Im), mas no estado do Pará, temos a presença de apenas dois grupos indígenas, os *Tembé* e os *Amanayé*, respectivamente localizados nas zonas fisiográficas “Gurupi” e “Guajarina”; grupos *Tupi*, desfrutam uma situação de contacto intenso com a sociedade regional. Finalmente, ainda dentro desta categoria, temos na zona do “Oiapoque”, no território do Amapá, 4 grupos indígenas vivendo uma situação de fronteira com a Guiana e com um contacto intenso com representantes regionais de ambos os países: demonstrativo disto é o fato dos *Karipuna*, por exemplo, que sendo um grupo *Tupi* fala hoje crioulo e português; o mesmo acontecendo com os *Galibi*, grupo *Karib*, falando francês, português e crioulo; situação semelhante gozam os *Palikur* (*Aruák*) e os *Wayâne* (*Karib*).

Ainda nas regiões de baixa densidade, mas de incremento igualmente baixo (Db/Ib), realça o fato — como vimos — da redução de grupos indígenas que nelas se apresentam em pouco mais de uma dezena, preponderantemente de língua *Tupi*, como os *Munduruku* e os diversos sub-grupos *Parintin-Kawahib*, do “Rio Madeira”, no estado do Amazonas, todos presos à economia extrativista vegetal regional. Esse engajamento tem lugar também na zona do “Tapajós”, onde se localizam parte dos mesmos *Munduruku* e os *Mayabi*, também de língua *Tupi*; e no estado do Maranhão, na zona do rio “Gurupi”, temos os *Urubus-Kaapor*, grupo *Tupi* pacificado em 1928, localizados numa região de ocupação nacional extraordinariamente rarefeita, o que lhes tem permitido se manter praticamente marginalizados da economia regional. Áreas de



penetração bastante antiga e sem que as frentes de expansão nacional tivessem logrado maior adensamento de seus contingentes populacionais, só agora — como veremos adiante — elas poderão sofrer mudanças radicais, face à rodovia Transamazônica em processo de construção, ou, especificamente na área do Tapajós, uma eventual mineração de cassiterita, atualmente em fase de pesquisa e prospecção. E a emergência dessa mudança poderá ser bem aquilatada se compararmos entre si a situação dos *Urubus-Kaapor* com a dos *Guajajara*, grupo igualmente *Tupi*, ocupantes de áreas situadas entre os rios Pindare, Grajau e Mearim, também no Maranhão, na zona fisiográfica denominada “Baixa Mearim”. Essa zona, ao contrário das anteriormente examinadas, é a única a apresentar alta densidade e igualmente alto incremento (Da/Ia), sendo também a única, a abrigar um grupo indígena.

Esses Guajajara — que mereceram um estudo modelar feito por Charles Wagley & Eduardo Galvão entre 1941 e 1945 (*The Tenetehara Indians of Brazil/1949*) — apresentam a seguinte situação, descrita por um recenseador do Summer Institute of Linguistics em 1967: “São poucos que trabalham para “civilizados”; a maior parte faz roças ou quebra babaçu. Mas quase já não possuem a sua própria terra, devido a grande invasão de civilizados. Para estes fazem qualquer serviço bruto: carregadores, remadores de canoa, etc.”. O mesmo informante indica a alta escala de bilinguismo sendo que a totalidade dos homens fala português, uma vez que são estes — e não as mulheres — que entram em contato sistemático com os regionais. Já os *Urubus-Kaapor*, na zona do rio Gurupi, são assim mencionados pelo antropólogo Roque Laraia, que com eles esteve também em 1967: “Quarenta anos após a sua pacificação — conta Laraia — os índios Urubus continuam praticamente monolíngues. Não atinge a 5% de sua população atual o número de indivíduos bilingües. Desde a década de 1950, os Urubus comerciam com o Posto Indígena, efetuando trocas de seus produtos (como peles de onça, maracajá, caititu, queixada e veado, artefatos indígenas e alguns resultados da coleta ) com objetos manufaturados, tais como rifles de repetição calibre 22, munição, material para pesca, roupas, açúcar, sal, querosene, fumo, fósforo, lanternas e pilhas, ferramentas como machado, enxada, etc. Revólveres constituem objetos que conferem alto prestígio aos seus portadores”. (Informação oral). Mas ao contrário dos *Guajajara*, os *Urubus-Kaapor* mantém seus territórios relativamente livres da ganância regional, recebendo em suas aldeias raros visitantes, como naturalistas e antropólogos. A comparação *Guajajara/Kaapor* me parece ser uma boa ilustração da sensibilidade dos indicadores demográficos usado, uma vez que revelam a existência de fenômenos — tais como as frentes de expansão — condicionantes do processo de mudança sócio-cultural.

### III - Processos de Mudança Socio-Cultural

Para uma apreciação da mudança sócio-cultural dos povos indígenas da Amazônia a primeira dificuldade que aparece está na própria literatura etnológica disponível. O teor fragmentário dessa literatura, dando conta de menos de uma dezena de grupos tribais, torna sua manipulação praticamente inviável para os fins de construção de uma teoria sobre uma mudança que transcenda a escala de um

determinado grupo indígena. A segunda dificuldade estaria, pois, exatamente na ambição do título dessa preferência, como o de dar conta da mudança sócio-cultural em escala regional, Amazônica! Como eludir essas dificuldades? Parece-me que a única maneira será a de examinarmos alguns processos de mudança, precisamente identificados, correlacionando-os com as formas de inserção dos grupos indígenas em sistemas interétnicos.

(i) Processos condicionados pelo extrativismo vegetal:

Tomemos o caso *Tukúna* e examinemos a forma de inserção desses índios na economia regional, o que significará tomar pela base o sistema interétnico: Sabemos — como expus mais longamente em meu livro *O Índio e o Mundo dos Brancos* — que os *Tukúna* foram engajados na economia da coleta de *látex* desde o momento em que seringalistas se apropriaram de suas terras, em princípios do século. Os que habitavam os igarapés, afluentes do rio Solimões — e que continuam ser hoje a maioria —, passaram automaticamente à condição de “servos” da gleba, dominados pelo “regime do barracão”, a saber pelo escambo compulsório: os habitantes da gleba eram obrigados a proverem de suas necessidades (criadas pelo contacto interétnico) no barracão do seringal e a pagarem o consumo com o *látex* obtido num trabalho extenuante nos períodos de seca; durante as chuvas a população da gleba se limitava, obrigatoriamente, a consumir no barracão. Esse regime — que, aliás, marca bem um tipo de formação social genérica no Brasil arcaico — caracterizaria de um modo muito expressivo o processo de mudança sócio-cultural dos *Tukúna*.

Consideremos pelo menos um dos eventos que poderá indicar a direção que tomaria tal processo. Refiro-me a queda da borracha silvestre no mercado internacional e a conseqüente desorganização da economia do seringal. Os seringais, montados em territórios *Tukúna* e organizados como “empresas familiares”, tiveram de enfrentar a situação de possuir contingente de mão-de-obra sem ter como utilizá-los. Como tornar rentável essa mão-de-obra se a aplicação da mesma na coleta do *látex* (que por sua vez já desapareceria pelo esgotamento progressivo das seringueiras nativas) já se afigurava não-econômico? É necessário lembrar aqui que durante todo o tempo de atividade produtiva do seringal, os *Tukúna* foram proibidos de manter seus roçados de subsistência, por meio dos quais haveriam de suprir sua dieta básica, constituída de mandioca e de sua transformação em farinha, consumida sobretudo com peixes. Também a pesca lhes foi vedada, uma vez que qualquer atividade capaz de produzir alimentos era para a empresa intolerável: pois afastariam os índios da condição de consumidores certos do barracão e os afastaria igualmente da coleta de *látex*. Ganhando duplamente nos baixos preços com que compravam o quilo do *látex* e nos altos preços com que vendiam as mercadorias no barracão, os seringalistas não poderiam encontrar meio mais garantido de assegurar a manutenção da empresa. Com a alteração havida, entretanto, na conjuntura econômica nacional, com suas repercussões regionais, tiveram de aplicar a mão-de-obra indígena em setores anteriormente desprezados. Foi assim que os *Tukúna* voltaram a fazer sua agricultura, inclusive incentivados pelo proprietário da gleba. Incentivados foram também para a manufatura da farinha, como para a caça de bichos de pelo comerciável (tais como o veado, a jaguatirica, etc.) ou para a obtenção de fibras de tucum. A própria pesca também passou a ser desejada desde que os peixes sempre que possível eram açambarcados pelos empregados do seringal quando de suas subidas aos igarapés. Todos esses produtos — quase-confiscados — eram

comercializados para fora do seringal, vendidos a preços muito lucrativos. Conclusão: embora mantido o regime de barracão e o sistema servil em que ele se assenta, o teor da mudança sócio-cultural mudou sensivelmente, posto que formas mais tradicionais de produção foram, por assim dizer, *recuperadas*; e a intensidade das relações entre empregados da empresa e índios diminuiu de maneira expressiva devido ao desvio daqueles para setores mais rentáveis da empresa, como o corte de madeira-de-lei fora da própria gleba ou o plantio de extensas áreas de juta (na época, 1962, florescente como economia), ou ainda nas plantações de arroz ou, finalmente, no “comércio” de fronteira (na época também muito importante, pois ainda não havia a “zona livre” de Manaus, o que tornava o contrabando altamente lucrativo na região do Solimões). É evidente que o que se observou concretamente, sem nenhuma extrapolação, na situação de fricção interétnica no Solimões, ganha em significação por encontrar seunexo teórico no modelo do “potencial de integração”: a escolha do evento, como capaz de lançar luz sobre o teor da mudança sócio-cultural, encontra sua justificativa na dinâmica do próprio modelo, isto é nos “efeitos sistemáticos — como diria Barth (1969:662) — que eventos concretos resultariam e que, por sua vez, acabariam por gerar mudanças importantes. E se tem que observações de ocorrências melhor são realizadas quando incidem sobre a base (econômica) do sistema interétnico, elas também podem ser conduzidas sobre os demais níveis (o social e o político); a natureza sistêmica do modelo permite alcançar razoável explicação da mudança sócio-cultural partindo-se de eventos observáveis em outros níveis. Acredito haver demonstrado isso noutra lugar (R. Cardoso de Oliveira, 1967), ainda que o tenha feito indiretamente, pois então não estava focalizando especificamente o problema da mudança.

Um segundo caso que se poderá examinar aqui com algum proveito, é o dos índios Gaviões, inseridos no bojo de uma economia extrativista (castanha) mas numa área de densidade e incremento populacionais médios. Valho-me dos dados fornecidos por Roberto da Matta (Roque de B. Laraia & Roberto A. da Matta, 1967), segundo os quais “Antigamente a castanha era propriedade coletiva da tribo. Atualmente, porém, cada índio tem o seu ‘ponto’ de castanha devidamente demarcado e explora o seu castanhal independentemente dos seus companheiros de tribo. Ainda que alguns parentes forneçam uns aos outros determinadas quantias em dinheiro, especialmente quando vão à cidade, o certo é que quando se trata de castanha a organização da produção, observável entre os índios, é uma imitação daquela que existe nos ‘barracões’ dos brasileiros. (...) A racionalização empregada pelo líder é a de que o negócio da castanha nada tem a ver com as coisas de caboclo’ (i.e. do índio), é negócio de *kupen* (brasileiro)”. (115) Por outro lado, “A penetração dos Gaviões num sistema monetário revelou alguns aspectos dos objetos por eles trabalhados, antes desconhecidos. (...) Hoje estes, índios, vendem tudo. Desde o mel que colhem esporadicamente nas matas, e é logo engarrafado para, na primeira oportunidade, ser vendido em Itupiranga, até arcos e flechas, couros de animais e farinha de mandioca que aprenderam a fazer com os brasileiros e que constitui a base de sua alimentação”. (p. 117) A Simbologia do dinheiro é de consideração muito importante para se entender o seu efeito nas formas de representação social que os Gaviões fazem de si (e supostamente dos outros, alienígenas) na situação de fricção interétnica. Assim é que a reciprocidade, inerente ao sistema tradicional de prestações de serviços no âmbito da comunidade indígena, foi praticamente rompida pela necessidade que sentem agora de acumular dinheiro. “Assim é comum — escreve Da Matta — ver-se (...) índios comprando farinha, arroz, feijão e outras mercadorias de seus patrícios, substituindo-se a prestação de serviços por uma simples operação monetária. Chega-se ao absurdo — continua Da Matta — de se

encontrar índios com a carteira com notas de mil cruzeiros — resultado da venda de couros, castanha, farinha, etc. — mas passando fome, pois toda a sua atividade está dirigida para o mercado regional e seu objetivo é comprar certos objetos que possam fazer com que se pareçam aos brasileiros. A carteira com dinheiro indica uma categoria de pessoas que gozam de todos os privilégios, além de ser o único instrumento capaz de possibilitar uma melhoria de sua vida”. (p. 117) Por esse motivo, atualmente o que se observa é que todas as suas energias são empregadas na produção de determinados produtos, que muitas vezes não tem valor para o Gavião. Agora, em vez de dedicar-se à caça, coleta ou à confecção de certos objetos essenciais para a sua vida, o índio Gavião vai ao mato extrair castanha, demarcar ‘pontos’ e tirar cipós para serem aproveitados pelas indústrias locais”. (p. 117-118).

A dependência atual desses índios à economia regional é aproximadamente a mesma, em escala — não em natureza —, da dos *Tukúna* examinados atrás. Em *O Índio e o Mundo dos Brancos* pude mostrar as repercussões da penetração de dinheiro no sistema social indígena, fazendo aqueles índios passarem de produtores de bens para o seu próprio consumo, para produtores de bens comercializáveis. Também a posição relativa desfrutada no âmbito do sistema interétnico pelos *Tukúna* moradores das margens do rio Solimões e os seus patrícios moradores dos igarapés, portanto submetidos ao regime servil dos seringais, resulta numa absorção, em graus diferentes, da própria moeda: enquanto os índios de beira do grande rio, por força de um contacto intenso e livre com tantos quanto navegam pelo Solimões, particularmente comerciantes ou “regatões”, utilizam-se do dinheiro com grande habilidade, chegando inclusive a converterem as diferentes moedas correntes na região de fronteira (o cruzeiro, o peso colombiano e o soles peruano) ao câmbio do dia, — os índios dos igarapés tomam o dinheiro quase exclusivamente como símbolo de uma equívoca homologia com os chamados “civilizados”. E praticamente o mesmo fenômeno observado por Da Matta entre os Gaviões. O que nos ensina isso? Ensina-nos que a penetração nas sociedades indígenas de certos elementos característicos da sociedade nacional, como o dinheiro, ou melhor ainda, a ordem monetária, determina repercussões de caráter variável no interior do sistema social indígena, segundo a natureza do contacto que os índios desfrutam com a sociedade regional: a maior ou menor participação no sistema mercantil, ou, ainda, a maior ou menor dependência, são indicadores de mudança sócio-cultural mais sensíveis do que a natureza da cultura aborígene de um e de outro grupo. A importância da variável cultural — que de modo algum quero tornar irrelevante — estaria na emergência de diferentes mecanismos de mudança *nos* sistemas indígenas, portanto no interior deles, e não na mudança *dos* sistemas. A mudança *dos* sistemas sócio-culturais parece que pode mais facilmente admitir certas regras — onde se incluem as alternativas de mudança — desde que possamos tratá-las ao nível de modelos, como o do “potencial de integração”.

Vimos que o “potencial de integração” significa a probabilidade, variável naturalmente, de constituição do sistema interétnico. Se representarmos o sistema indígena e o sistema nacional, em sua feição regional, respectivamente com dois círculos; e se aproximarmos progressivamente um círculo junto ao outro ao ponto de começarem a se interpenetrar, veremos que irá se ampliando a zona geométrica de intersecção dos círculos, zona essa que representaria o sistema interétnico — em constituição igualmente progressiva. O ritmo de constituição do sistema — ou em linguagem geométrica, de ampliação da zona de intersecção — será indubitavelmente um fenômeno de mudança e do sistema interétnico e, conseqüentemente, considerando a assimetria das relações interétnicas (representada pela dominação dos índios pelos

regionais), será uma mudança do sistema indígena mais do que uma mudança perceptível e relevante nos sistemas sócio-culturais dos regionais. Menos por teoria, mas mais por uma questão de método, i.e., de como conhecer a mudança, parece-me mais frutífero tratar a mudança no âmbito dos sistemas interétnico e ao nível do modelo do “potencial de integração”. Os eventos que têm lugar no interior dos sistemas interétnicos podem ser visualizados através do simples funcionamento do modelo do “potencial de integração”: ele estabelece os planos de observação e os critérios de seleção dos eventos ou dos fatos estratégicos para a compreensão da mudança sócio-cultural, vista como consequência da integração do sistema interétnico. Isso significa que onde não há integração do sistema interétnico, i.e. quando ele não está constituído, não há mudança *do* sistema indígena — pelo menos que seja perceptível ao nível do modelo. Isso pode representar duas coisas: a primeira delas é de que a mudança em grupos “isolados” (ou submetidos a um contacto esporádico de molde a não criar uma tal dependência, capaz de engendrar o sistema interétnico; é pouco expressiva, relativamente falando, por que não sendo radical, a mudança estaria mais no sistema sem afetá-lo na sua estrutura interna. Para falar em termos de Raymond Firth, haveria mais uma re-organização do que uma re-estruturação. A segunda coisa que poderia representar, diz respeito à possibilidade de conhecimento do processo de mudança, mesmo em mudanças radicais produzidas por epidemias adquiridas por um grupo indígena ainda antes de entrar em relações interétnicas sistemáticas. O estudo de Darcy Ribeiro, “Convívio e Contaminação” aponta a ocorrência —de mudanças drásticas em populações indígenas, produzidas mesmo antes de se estabelecer a “conjunção intercultural”; chega a essa conclusão somente pela análise de pirâmides demográficas susceptíveis de serem construídas. Tirando o fato de muitas dessas pirâmides (senão a maioria) terem sido construídas à base de recenseamentos precários, o mais importante está — e é isto que desejo chamar a atenção — no fato da mudança ter sido constatada por dedução e o processo havido quando muito por extrapolação. Tais constatações devem servir tão só como indícios da ocorrência de mudanças do mesmo modo como nos serviram aqui os indícios fornecidos pelo quadro demográfico comparativo, construído graças ao uso dos indicadores de densidade e incremento populacionais.

#### (ii) Processos condicionados pela ação missionária

Acredito que a consideração aqui de um grupo tribal que esteja no limite de sua inserção num sistema interétnico, poderá nos ensinar alguma coisa a respeito do processo de mudança sócio-cultural. Trata-se do grupo *Sanumá*, de língua *Yanomami*, situado na região do alto rio Branco, no Roraima. Esses índios sofrem o contacto sistemático com missionários norte-americanos, que atuam como verdadeiros agentes (brokers) de mudança *no* sistema social Sanumá, sem que tal mudança esteja — ao menos por ora — afetando a estrutura do sistema, ou, em outras palavras, as suas instituições sociais. Os dados de que disponho foram-me fornecidos pelos antropólogos Alcida Ramos e Kenneth Taylor, parte por informações orais, parte pela leitura de suas respectivas teses de PhD (Wisconsin University, Madison) e parte através de relatórios a

mim encaminhados<sup>7</sup>. Esses dados mostram um grupo que por força da ação missionária, teve (a) aumentada sua população, “como resultado da assistência médica prestada pelos missionários, aliada a sua interferência ou mesmo proibição de práticas indígenas de controle de população; (b) aumento de tamanho das aldeias; © redução do nomadismo, ambos resultados da atração dos postos missionários como fornecedores de bens de consumo e de remédios; (d) intensificação da vida sedentária, conseqüência da interferência dos missionários no sentido de incrementar a agricultura através da introdução de instrumentos de aço e de plantas que requerem cuidado permanente; (e) e fornecimento continuado de armas de fogo à população indígena (...) tem produzido em Auaris (a aldeia *Sanumá* em que os antropólogos mais tempo permaneceram) e em outras aldeias o problema da caça abatida em excesso (...) com conseqüências negativas para a ecologia indígena”. (Relatório: “Sugestões para a Criação de um Parque Indígena no Território dos Índios *Yanoama* no Norte do Brasil”, 1968/ms.). E mais adiante, numa justificativa para a criação de um Parque Indígena na área, apontam um conjunto de fatores que sugerem a viabilidade de tal media: “(1) ausência de populações neobrasileiras dentro do território *Yanoama*; (2) a presença de uma população indígena numerosa portadora de cultura virtualmente intacta; (3) coexistência de uma situação ecológica que, embora ameaçada, ainda é capaz de manter essa população de caçadores e horticultores, desde que sejam controlados a tempo os fatores de desequilíbrio ecológico” (Idem).

Segundo os referidos pesquisadores, nem os aumentos da população Sanumá e do tamanho de suas aldeias, nem a redução de seu nomadismo, com a conseqüente fixação no trabalho agrário, e nem mesmo o aumento de seu poderio de caça, através de armas de fogo, foram suficientes para mudar suas instituições sociais que, como eles enfatizam, estão “virtualmente intacta(s)”. Possivelmente isso se deve, de um lado, ao reduzido tempo de ação missionária, iniciada apenas em 1964; de outro lado, ao próprio caráter dessa ação, quase “de laboratório” onde o missionário é um agente privilegiado de reorganização social, controlando quase que inteiramente o sistema de trocas local. Assim escrevem os Drs. Ramos e Taylor: “A sua posição de única fonte efetiva de produtos manufaturados e dinheiro, dá aos missionários o poder, até certo ponto, de controlar o comportamento dos índios que eles manipulam segundo sua conveniência. Várias vezes ameaçaram os índios de suspender a distribuição de produtos, com o intuito de levá-los a agir de acordo com a sua vontade” (cf. Relatório citado). Quanto à moeda, será interessante assinalar que ela não desempenha (ao menos por enquanto) a função simbólica, verificada entre os *Tukúna* e os Gaviões. Embora possam — e devem

---

<sup>7</sup> A informação sobre os Sanumá que apresento aqui relaciona-se com a situação observada por Ramos e Taylor em 1968. Contudo, após o último estágio de campo, que ambos realizaram em novembro de 1969, o missionário americano então encarregado do posto Auaris concordou com um conjunto de sugestões relativas à assistência por ele ministrada aos índios. Decidiu, assim, não mais levar índios a Boa Vista (pelo avião da Missão), exceto para tratamento médico de emergência. Aceitou, também, não mais prover os índios de roupas e de armas de fogo. Contudo, quando Ramos e Taylor discutiram estas e outras sugestões com o diretor da organização missionária (Unevangelized Fields Mission) em Boa Vista, revelou-se impossível de se chegar a um acordo sobre o que seria aplicável por todos os postos missionários, que em número de três a UFM possui entre os *Yanoama* do território brasileiro. E isso deveu-se à modalidade da UFM encarar tais problemas, sempre deixados para decisões pessoais dos missionários — como disseram aos pesquisadores —, não se podendo esperar o estabelecimento de uma política geral da UFM nesse sentido, uma vez que isso estaria afetando a liberdade de decisão individual missionária.

— ver na moeda o símbolo da sociedade alienígena representada pelos missionários, os *Sanumá* não a vêem como representando um “grupo de referência”, com o qual gostariam de se identificar, tal como um “alter ego” social. Além do mais a forma compulsória do uso da moeda determinada pelo esforço missionário em inculcar no índio a prática monetária, parece ser extremamente artificial: ao *Sanumá* parece estranho ter de usar como meio de troca uns “papezinhos” dado pelo missionário como pagamento de um ou outro produto indígena, para momentos depois devolvê-los ao próprio missionário para receber finalmente uma ou outra mercadoria. A seus olhos, não seria mais fácil realizar uma troca direta de bens? Acredito que isso se deve basicamente ao fato da moeda circular apenas entre os missionários e os *Sanumá*, em ciclos curtos — se assim posso me expressar. Talvez com a expansão possível do contato interétnico e a conseqüente interação com outras categorias sociais representantes da sociedade regional, como regatões ou mariscadores de diamantes (que já convivem com alguns grupos *Yanomami*), a moeda venha a circular em ciclos que lhe são próprios, como “puro” valor de troca, sem que, ao mesmo tempo, deixe de significar e simbolizar o “mundo dos brancos”. Mas já aqui estaríamos indo além dos eventos observados por Ramos e Taylor, qual seja a presença da ação missionária entre os *Sanumá* e seus efeitos mais imediatos a renunciarem determinadas direções que está tomando o processo de mudança sócio-cultural. Reitero, ainda, que o importante não é o que mudou, ou seja o antes e o depois, mas a dinâmica do processo de mudança, capaz de nos levar a um mínimo de previsibilidade sobre a constituição do sistema interétnico.

Mas se os *Sanumá* representam um grupo que está no limite de sua inserção no sistema interétnico, graças a natureza missionária da frente que os alcançou, combinada com o relativamente curto período de contacto, os *Nambikuára* representam um povo cujo relacionamento com as frentes de expansão da sociedade nacional vão a mais de 60 anos. É verdade que os chamados genericamente Nambikuára, tal como os *Yanomami*, não representam um único grupo, mas um conjunto deles, o que significa que tende a ocorrer uma certa variação no que concerne ao tipo de contacto que mantém com a sociedade nacional e, conseqüentemente, diferença também na estruturação do sistema interétnico. Nesse sentido, mais do que os *Yanomami*, os *Nambikuára* exprimem um verdadeiro espectro interétnico, desde os *Nambikuára* propriamente ditos, definitivamente e por mais de meio século inseridos num sistema interétnico, até os *Sararé* ou os *Galera*, recentemente contactados e, portanto, ainda não engajados irreversivelmente à sociedade nacional. O que está acontecendo com esses dois últimos grupos, particularmente com os *Galera*, ilustra bem o papel que involuntariamente a ação missionária pôde desempenhar como agência inibidora da reação indígena ao contacto subjugador. De um relatório enviado em 1969 à 5ª Delegacia Regional da FUNAI, elaborado por um antropólogo (P. David Price) e por um sertanista (Bucker F°), transcrevo a seguinte descrição: “O primeiro contacto com a aldeia Galera foi feito por H.G., da South America Indian Mission, em 1962. O primeiro missionário na aldeia foi I.B., que entrou em 1962, fez uma pista e uma entrada ligando aldeia com a estrada federal. (...) A condição dos índios na aldeia é boa; visto que só tem alguns cinco anos de contacto, estão progredindo bem, rumo à adaptação com a civilização. (...) Há três anos foi aberta a Gleba Alto Guaporé, aproveitando a entrada feita pelos missionários. A gleba tem mais de 30 proprietários; a primeira sede fica há 7 quilômetros da aldeia. Há tempo os proprietários tentam convencer o missionário a mudar a aldeia, mas não conseguiram. Nós colocamos placas avisando que a área é considerada como patrimônio nacional, e falamos com três dos proprietários (...) Os glebistas acham que a solução melhor é mudar os Gelare para a maloca do oeste...” Esse fato indica que por

melhor que seja a ação missionária ela termina por servir de instrumento de penetração de frentes econômicas, abrindo estradas e construindo campos de aviação susceptíveis de serem por estas utilizados. E há casos ainda — que de passagem quero mencionar — em que grupos hostis são pacíficos (agora por sertanistas federais, como ocorreu com os *Pakaanova*, do Alto Madeira, pacificados em 1960/62 pelo extinto Serviço de Proteção aos Índios) e suas terras passam a ficar a mercê de frentes extrativistas até então temerosas de penetrar território hostil. Também aqui a ação pode ser concebida de forma diametralmente oposta aos seus efeitos.

Quanto ao segundo grupo da família lingüística *Nambikuára*, conhecidas por *Sararé*, podemos esperar que esses índios venham a se encontrar na mesma situação dos *Galera*, ameaçados por terem seu território invadido por alienígenas. Do mesmo relatório, transcrevo o seguinte: “Ainda há duas turmas de Nambiquaras que quase não têm contacto. A turma no vale do Alto Sararé entrou em contacto pacífico com os missionários E.B. e G.B., da Missão Cristã Brasileira, em 1959 e 1960. Não obstante, os missionários não conseguiram passar muito tempo na maloca até o ano passado, e os índios têm uma vida absolutamente tradicional, apesar de aceitarem ferramentas dos civilizados. A outra turma Nambiquara mora num grande campo ao norte do rio Iquê. Os índios devem ter conhecido os civilizados que passaram durante a construção da linha telegráfica, mas conquanto as outras turmas da região que entraram em contacto com civilizados mudaram as aldeias para a linha, esses índios evitaram contacto, e ainda moram quase fugitivos. No momento, a estrada para ligar Aripuanã com a Br-29 está parada, ao sua do rio Iquê. Se o serviço nessa estrada recomeçar, ela passará pela aldeia desses índios”. O que nos ensinam esses eventos relativos aos Nambikuára? Ensinam-nos que a “frentes missionárias” — se assim podemos nos expressar — podem ser tão perigosas para a sobrevivência física e cultural de grupos arredios ou hostis, quanto qualquer outra frente econômica. Como não tem condições de controlar na escala desejável os invasores alienígenas, a ação missionária pode ser igualmente ameaçadora.

### (iii) Perspectivas da ação estatal no processo de mudança

Todavia, a própria ação oficial — no passado levada a efeito pelo S.P.I. e atualmente pela FUNAI — pode ser também ameaçadora, se não é sucedida de um grande programa assistencial, capaz de minimizar as conseqüências do contacto interétnico. Indubitavelmente o processo de mudança sócio-cultural estará condicionado em larga medida — como procurarei mostrar — pelo papel que o Estado vier a desempenhar na salvaguarda das populações indígenas e no estímulo à criação de novas frentes de expansão da sociedade nacional. E é necessário acentuar que é através dessas frentes que a sociedade nacional atinge os grupos tribais de molde a engajá-los ao seu próprio destino. Os destinos de ambos os sistemas sociais em conjunção passam a ser interdependentes, sendo que a partir do momento em que se constitui o sistema interétnico, as populações em contacto passam a viver uma história comum. Entretanto, o grau de envolvimento dos grupos tribais nessa história dependerá basicamente da natureza das frentes. A estrutura e a dinâmica dessas frentes exercerão papel decisivo para constituição do sistema interétnico. O que vale dizer para a determinação de seu “potencial de integração”. Vamos passar aqui dos eventos ocorridos para aqueles que podem ocorrer. Mas não vamos especular, pois estaríamos sendo contraditórios com a



posição que assumimos no início dessa conferência. Vamos simplesmente apontar a presença de grupos tribais em áreas situadas na extensa região que será cortada pela rodovia Transamazônica e correlacioná-los com um conjunto de projetos de caráter econômico que ou já iniciaram suas atividades nas diferentes áreas, ou estariam para iniciá-las. Refiro-me especificamente — e sem maiores detalhes para não sobrecarregar desnecessariamente esta exposição — aos projetos “Sucunduri”, destinado à exploração de estanho e manganês: “Tapajós”, ouro e estanho: “Xingú”, cobre e chumbo: e “Marabá”, diamante, ferro e manganês. Poder-se-ia arrolar aqui um número bem maior de projetos ligados ao desenvolvimento da Amazônia. Mas penso que os mencionados são suficientes para ilustrar o fenômeno moderno de um novo ciclo econômico a dinamizar novas frentes de expansão da sociedade nacional susceptíveis de envolver territórios tribais. Esse ciclo empresarial-minerador possivelmente engendrará frentes pioneiras que se valerão de redes de estradas, dentre as quais a Transamazônica será apenas uma delas, naturalmente a de expressão mais espetacular. Pela localização geográfica dos empreendimentos, podemos imaginar que pelo projeto “Sucunduri” serão atingidos os *Mura-Piraha*, os *Numbiai*, os *Parintitim* e os *Telharim*, todos situados na zona fisiográfica “Rio Madeira”. Pelo projeto “Tapajós”, os atingidos seriam os *Mundurukú* e os remanescentes *Apiaká*, a eles integrados (z.f. “Tapajós”). Pelo projeto “Xingú”, provavelmente os *Jurúna* e os *Suyá* (z.f. “Chapada”) seriam envolvidos, juntamente com os *Xikrin* (z.f. “Rio Xingu”). E pelo projeto “Marabá”, pelo menos os *Parakanan* (z.f. “Tocantina”) e os *Amanayé* (z.f. “Guajarina”) poderão ser alcançados, Pa não falarmos em outros grupos fora da Amazônia, como os *Apinajé* ou os *Krem-Jê*.

Mas em outras frentes poderão surgir, aproveitando a rede de estradas e estimuladas por outras possibilidades econômicas como a exploração de terras susceptíveis à agricultura. Nessas terras ou em seus limites, estima-se cerca de 16 grupos indígenas dispersos ao longo do caminho que será percorrido pela Transamazônica e por suas principais conexões. E alguns desses grupos, como se verificará, estão ameaçados duplamente: pela ação das empresas mineradoras e por uma frente agrícola de surgimento perfeitamente viável. Estariam, assim, dentro da possibilidade dessa ameaça os seguintes grupos: *Amahuáka*, *Anambé*, *Apiaká*, *Apinajé*, *Apurinan*, *Asurini*, *Gaviões*, *Kayabí*, *Krikatí*, *Mawé*, *Mundurukú*, *Mura-Pirahan*, *Pakaanova*, *Parintitim*, *Tapayúna* e *Telharim*. Outros grupos ainda serão simplesmente atingidos pelo tráfego das estradas, uma vez que seus territórios de um modo ou de outro estarão ao alcance de alienígenas. São grupos como os *Erigpagtsá*, situados bem próximos ao trecho Cuiabá-Santarem, comunicando-se com a estrada através dos rios Arinos, Juruena e Aripuanã: os *Ipurinan* através do rio Acre; os *Jaruára*, situados no lugar chamado Bom Futuro, serão provavelmente cortados pela estrada: os *Poyanáwa*, os *Nukuiní* e os *Kampa*, localizados próximo ao trecho Cruzeiro do Sul-Perú, ligam-se à estrada através do rio Juruá; os *Kapanáwa*, igualmente estarão ligados através do rio Juruá: os *Katukina* e os *Kaxinawá* que ficam próximos à cidade de Feijó, terão sua área cortada pela estrada; os *Kulína*, cujas aldeias possivelmente serão cortadas pela estrada; os *Marináwa*, os *Pakanáwa* e os *Tuxináwa*, que embora não devam ser atingidos de imediato, poderão sê-lo posteriormente através do rio Embira; os *Nambikuára*, especialmente aqueles situados próximo ao eixo Cuiabá-Santarém; os *Paresí*, situados numa área paralela ao trecho Cuiabá-Santarém; os *Paumarí* que poderão ser cortados pela rodovia; os *Yanimáwa* que poderão ter algumas de suas aldeias atingidas pela estrada; e, finalmente, os diferentes grupos *Timbira* que ficarão a uma pequena distância da estrada.

Como se pode ver, o caráter dessas novas frentes é bem diversos do das anteriores, que poderíamos chamar aqui de “frentes históricas”. As frentes de expansão atuais parece que não se dão mais ao caso, ao saber da iniciativa meramente particular. O Estado Brasileiro gradativamente vem assumindo papel decisivo na penetração do *hinterland* e na programação de seu desenvolvimento. A abertura de estradas e o estímulo à atividade empresarial, particular e governamental, na Amazônia, criam uma responsabilidade junto às populações indígenas jamais tida por governo algum em nossa história. Em que medida o Estado conseguirá impedir ou neutralizar os efeitos negativos da ação dessas frentes de expansão da sociedade nacional junto as populações indígenas é um assunto para especulação — e que não cabe aqui discutir. Para se falar em termos de intenções o que sabemos é que por ocasião do VII Congresso Indigenista Interamericano, realizado em agosto último na cidade de Brasília, foi firmada uma carta de princípios, denominada Declaração de Brasília, segundo a qual os Governos signatários, concordaram num conjunto de pontos, entre os quais destaco os seguintes: “2° - No processo de integração, deve-se levar em conta o respeito que merecem as instituições tribais e a pessoa do índio, como meio de assegurar a realização do processo (de transformação social), sem detrimento dos valores em que se baseia sua identidade. -3°- Afirma a obrigação que têm os países americanos de incluir nos planos nacionais de desenvolvimento, o dos grupos tribais, assegurando-lhes direito de participar na elaboração dos referidos planos e na tomada de decisões que deles resultem, proporcionando-lhes as condições necessárias para que criem o seu próprio desenvolvimento, garantindo, assim, sua libertação econômica, política e social. - (.....) 8° - Declara que são inalienáveis as terras habitadas pelos grupos indígenas, ou onde eles perambulam, demarcadas de acordo com seus próprios padrões de exploração econômica, estabelecendo as garantias necessárias para assegurar o usufruto dos recursos naturais e bens nelas existentes. 9° - Aprova que sejam promovidas a saúde pública e a assistência médica nos territórios dos índios, como medida indispensável para salvaguardar a vida do índio e defendê-los dos males transmitidos pelo contacto com populações circundantes. - 10° - Manifesta o desejo de que a integração das populações tribais ao sistema econômico nacional se realize sem que disso se originem distorções graves em seus sistemas de vida. Para alcançar esses resultados, devem-se usar tanto meios modernos de produção e organização, quanto os que provêm dos próprios grupos indígenas. - (.....) 12° - Expressa sua convicção de que o Estado tem, como uma tarefa socialmente proveitosa, a de procurar a regularização dos preços dos artigos que os grupos tribais adquirem, e, além disso, a de garantir que os produtos elaborados pelos índios não sejam monopolizados por intermediários”. O que podemos concluir é que não será por falta de diretrizes, que aliás sempre estiverem presentes na melhor tradição rondoniana, que o Estado não logrará realizar uma boa política indigenista. Sabemos que a FUNAI tem procurado recentemente ampliar os seus recursos humanos contratando técnicos em indigenismo e preparando seus funcionários de base (Encarregados de Posto) em cursos intensivos em Brasília. Recursos financeiros são hoje, pelo menos, extraordinariamente superiores aos que sempre teve o antigo S.P.I. É legítimo, portanto, que esperemos que a FUNAI possa honrar a Declaração de Brasília e que saiba colaborar com o Estado lutando por aqueles princípios na órbita inter-ministerial no sentido de esclarecer os setores desenvolvimentistas da peculiaridade dos sistemas sociais indígenas e de indispensabilidade de garantir níveis toleráveis de mudança sócio-cultural.

#### IV - Considerações Finais

Como conclusão dessa conferência cabe fazer pelo menos duas considerações: a primeira, de que os casos examinados periuntoriamente e os processos de mudança neles esboçados não podem ser privilegiados a ponto de serem tomados como a fiel expressão do processo de mudança sócio-cultural que tem lugar entre os povos indígenas da Amazônia. Em certo sentido, sua escolha deveu-se principalmente à familiaridade do autor com as situações de contacto interétnico por eles documentadas. E em nenhum momento se pretendeu generalizar os mecanismos particulares da mudança que tiveram lugar nos diferentes sistemas interétnicos examinados. Pode-se falar aqui que a ambição do conferencista se situa no plano das “teorias existenciais”, i.e. aquelas teorias que afirmam simplesmente a existência empírica de algum caso da “classe” daqueles a que se refere. Assim sendo, não se sugere aqui extrapolar os processos de mudança examinados para a Amazônia como um todo. É claro, entretanto, que seria trivial dizer que os mecanismos de mudança têm maior probabilidade de se repetirem em situações interétnicas análogas. E que eventos da mesma classe e em situações interétnicas terão grande possibilidade de produzir mudanças sócio-culturais de igual teor.

Mas já aqui entramos na segunda consideração: a de que o propósito final dessa exposição foi o de chamar a atenção para o problema do *conhecimento* do processo de mudança sócio-cultural, particularmente em amplas regiões como a Amazônia indígena. A noção de “evento”, como a menor unidade de um fato significativamente observável, foi elaborada no sentido de prover o analista de um ponto de apoio capaz de orientá-lo na difícil tarefa de estudar a mudança; especialmente quando a literatura etnológica é extraordinariamente fragmentária, como no caso da literatura científica sobre a Amazônia relativamente às condições concretas em que se inserem os grupos tribais. Creio que será possível se identificar em cada sistema interétnico um conjunto não arbitrário de eventos — isto é, estruturalmente determinados — responsáveis pelo processo de integração do sistema (interétnico) e, conseqüentemente, pela mudança sócio-cultural que nele tem lugar. Mas isso seria assunto para ser tratado numa outra oportunidade. Quem sabe poder-se-á passar, no futuro, de teorias existenciais — as únicas atualmente possíveis de se construir, a meu ver — para aquelas de tipo “universal”, a saber as que se aplicam a todos os casos possíveis envolvidos. O trabalhar ao nível de modelos, como o do “potencial de integração”, parece abrir razoáveis perspectivas para se alcançar tal objetivo.

#### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Barth, Fredrik. 1967. “On the Study of Social Change”, in *American Anthropologist*, vol. 69, pp. 661-669.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1962. “Estudo de Áreas de Fricção Interétnica no Brasil”, in *América Latina*, ano V, nº 3, Rio de Janeiro, pp. 85-90.

- \_\_\_\_\_. 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. Difusão Européia do Livro. Coleção Corpo e Alma do Brasil. São Paulo (2ª Edição pela Editora Pioneira).
- \_\_\_\_\_. 1967. “Problemas e Hipóteses relativos à Fricção Interétnica: Sugestões para uma Metodologia”, in *Revista do Instituto de Ciências Sociais*, vol.IV, nº 1, Rio de Janeiro.
- Cardoso de Oliveira, R. & L. de Castro Faria. 1971. “Interethnic Contact and the Study of Populations”, in *The Ongoing Evolution of Latin American Populations* (Editor: F.M. Salzano), Ch. Thomas Publ.
- I.B.G.E. 1966. *Áreas Mínimas de Comparação entre os Censos de 1960 a 1950*. Serviço Nacional de Recenseamento. Documentos Censitários, Série C, nº 19, Rio de Janeiro.
- Laraia, Roque de B. & Roberto A. da Matta. 1967. *Índios e Castanheiros*. Difusão Européia do Livro. Coleção Corpo e Alma do Brasil. São Paulo.
- Ramos, Alcida R. 1972. *The Social System of the Sanuma of Northern Brazil*. Thesis (PhD), University of Wisconsin. Mimeo.
- Ramos, Alcida R. & Kenneth I. Taylor. 1968. “Sugestões para a Criação de um Parque Indígena no Território dos Índios no Norte do Brasil”. Relatório, Ms.
- Ribeiro, Darcy. 1970b. *Os Índios e a Civilização*. Editora Civilização Brasileira S.A. Rio de Janeiro.
- Taylor, Kenneth I. 1972. *Sanuma (Yanoama) Food Prohibitions: The Multiple Classification of Society and Fauna*. Thesis (PhD) University of Wisconsin. Mimeo.
- Velho, Otávio Guilherme. 1972. *Frentes de Expansão e Estrutura Agrária*. Zahar Editores. Rio de Janeiro.
- Wagley, Charles & Eduardo Galvão. 1949. *The Tenetehara Indians of Brazil*. Columbia University Press. New York.