

Política indigenista segundo o especialista Egon Schaden

Processo histórico e crise aculturativa

EGON SCHADEN

Para a discussão do problema de uma política indigenista é fundamental ter em mente a existência de processos históricos de natureza irreversível. O antropólogo, mesmo que admita não lhe faltarem condições para apoiar com argumentos científicos a sua preferência por tal ou qual solução final, não terá como optar por objetivos diversos dos que se impõem pelo avanço incontrolável da sociedade mais ampla e pelas condições que se avanço traz consigo. Isto, assim mesmo, para um país como o Brasil, onde as populações indígenas cada vez mais expostas aos efeitos deletérios da civilização, que não os poupa nem de pobreza, estão reduzidos a uma parcela insignificante (menos de meio por cento) da população total.

A partir do momento em que se reconheça que o branco se torna responsável pelas doenças, destrói as bases do funcionamento das instituições primitivas e, sobretudo, por criar novas necessidades, sem ao mesmo tempo proporcionar condições para satisfazê-las, não podemos nos eximir, em consciência, da obrigação de ajudá-lo a superar as dificuldades que, se necessário, a enquadrar a vida nos moldes da civilização ocidental. E para conseguir o objetivo será conveniente, conforme o caso, promover mudança cultural e orientá-la neste ou naquele sentido, ou então acelerá-la, retardá-la ou até impedi-la. A escolha da solução dependerá do grau de desintegração, ou seja, da fase aculturativa que a tribo tenha

atingido. De acordo com isto não há de variar também os meios a serem postos em prática: uma política indigenista não deve tomar nada como evidente, mas procurar compreender os indícios cientificamente e agir de acordo com os dados.

Em última análise as soluções se reduzem a duas alternativas: trata-se, em suma, de saber se cumprir favorecer a manutenção da "consciência étnica" do respectivo grupo e decidir-se pelos valores nucleares da cultura de origem como orientadores do comportamento, ou intervir no sentido de se implantarem, em substituição, os valores determinantes do nosso sistema de vida. Nos casos em que os contatos com os brancos não tenham gerado ainda crise aculturativa e em que as circunstâncias sejam de tal ordem que haja boa perspectiva para se poder preveni-la por um razoável lapso de tempo, seria imprudente forçar a mudança rápida, em vez de prepará-la paulatinamente através da educação das novas gerações e de imprimi-lhe um ritmo lento, que não desintegre de uma vez o sistema, marginalizando os indivíduos. Neste particular o Parque Nacional do Xingu representa uma situação ideal para o índio, onde ele passa por um estágio intermediário que o prepara para integrar-se em condições mais razoáveis à sociedade civilizada.

Não tenhamos porém ilusões. A quase totalidade das populações indígenas atingiu a um estado em que a crise aculturativa, em lugar de ser apenas potencial, se instalou de longa data e resul-

ta em efeitos que tornariam pouco realistas, para não dizer utópicos, uma atitude de manutenção da "consciência étnica". A impossibilidade de material, social e psíquica de o grupo continuar vivendo nos moldes dos antepassados e a atração cada vez mais compulsória que nele exercem os diversos benefícios de nossa civilização já não permitem que se fomentem tais procedimentos idealistas. Não se pode tratar nestes casos de prevenir a marginalização, mas de corrigir-lhes as consequências negativas. Em outros termos: "organizar" a crise, uma vez que ela assumiu o caráter de processo irreversível, e promover a integração.

Cumpre conhecer os reflexos que a mudança de cultura provoca na personalidade dos indivíduos marginalizados ou em vias de marginalização, ou seja, dos componentes de um grupo que se encontra no caminho de um sistema cultural para outro. Todas as culturas oferecem ao indivíduo uma imagem ideal de personalidade e esta condiciona, além de diretrizes para o comportamento, atitudes mentais e emocionais definidas. Nas relações interétnicas, o "clichê psíquico", ou seja, psicossocial, responsável pela formação de atitudes recíprocas que influenciam o processo de mudança, não se explica sem uma noção bastante clara de como os membros de um e outro grupo concebem, quer a si próprios, quer aos parceiros.

Portador de elementos culturais estranhos, a imagem que o índio a princípio forma do branco é a de um

ser dotado de poderes especiais e, por isso, identificado às vezes como uma figura mítica. A idéia de "progresso técnico" pouco ou quase nada representa para o espírito do homem primitivo. É antes uma crença numa superioridade mágica. No seu esforço de compreender o mundo e de situá-lo no espaço cultural, não pode o primitivo senão tomar o seu próprio mundo como quadro de referência. O branco (Karaiwa, para os xinguanos) é, acima de tudo, possuidor de poderes especiais, ignorados até pelos pajés da tribo. Esta é, pelo menos, a caracterização inicial. Daí a atitude de ambivalência, a um tempo de aceitação e de medo, tão comum nos primeiros contatos chamados pacíficos.

As redefinições entretanto se impõe ao espírito, mas tardam. É que a base do estereótipo é muito menos a experiência concreta, do que o esquema mental fornecido pela cultura, ou seja, pelas culturas tribais em geral. Este esquema, sobretudo estético, costuma ser uma das últimas coisas a se desintegrarem no processo aculturativo. A redefinição que o índio faz do homem branco se inicia com a redefinição que é levado a fazer do primitivo conceito de si próprio, quando começa a olhar-se "pelos olhos do branco". Isto é, pela incorporação de atitudes, valores e conceitos do mundo civilizado, que entram em conflito com os de origem.

As relações de subordinação, uma vez aceitas pelo silvícola, o induzem a aprovar os mais estapafúrdios juízos a seu respeito e a ver no pa-

trão branco uma espécie de modelo, posto por ele próprio em confronto com os juízos negativos com que o branco o estigmatiza. Daí por diante as tentativas frustradas de corresponder ao modelo: abrem a porta à típica insegurança do nativo marginalizado, geram complexos de inferioridade, criam ressentimentos de toda a espécie e levam ao alcoolismo.

O alcoolismo crônico é um fenômeno bastante generalizado entre tribos em convívio com os brancos. O uso da cachapa, que leva muitos índios ao vício da embriaguez, não pode deixar de ser um fator ponderável de desorganização social e, consequentemente, de desintegração da cultura nativa. A tendência tão comum ao alcoolismo se afigura em primeiro lugar como reação aos fenômenos de desadaptação já produzidos pelo choque das culturas. O alcoolismo crônico age como um dos mais graves fatores da decadência de tribos semiculturadas. É certo, que em grande número de culturas aborígenes existem, não só bebidas fermentadas, como ainda fortes entorpecentes. Mas é bom não se esquecer que a tais elementos cabem funções específicas de natureza social, mágica e religiosa.

O alcoolismo, hábito tão comum ao homem desagradado, reflete o estado de penúria cultural que o índio atingiu. É a embriaguez, a princípio consequência de uma desagregação social, passa a influir na personalidade do homem marginal — em essência, inseguro, duvidoso, ambivalente.

O Parque Nacional do Xingu representa uma situação ideal para o índio, onde ele passa por um período de adaptação que atenua o seu contato direto com o branco, possibilitando que se enquadre de maneira mais humana na economia civilizada, para dela poder participar no futuro sem que isso represente um sacrifício total de seus valores culturais.

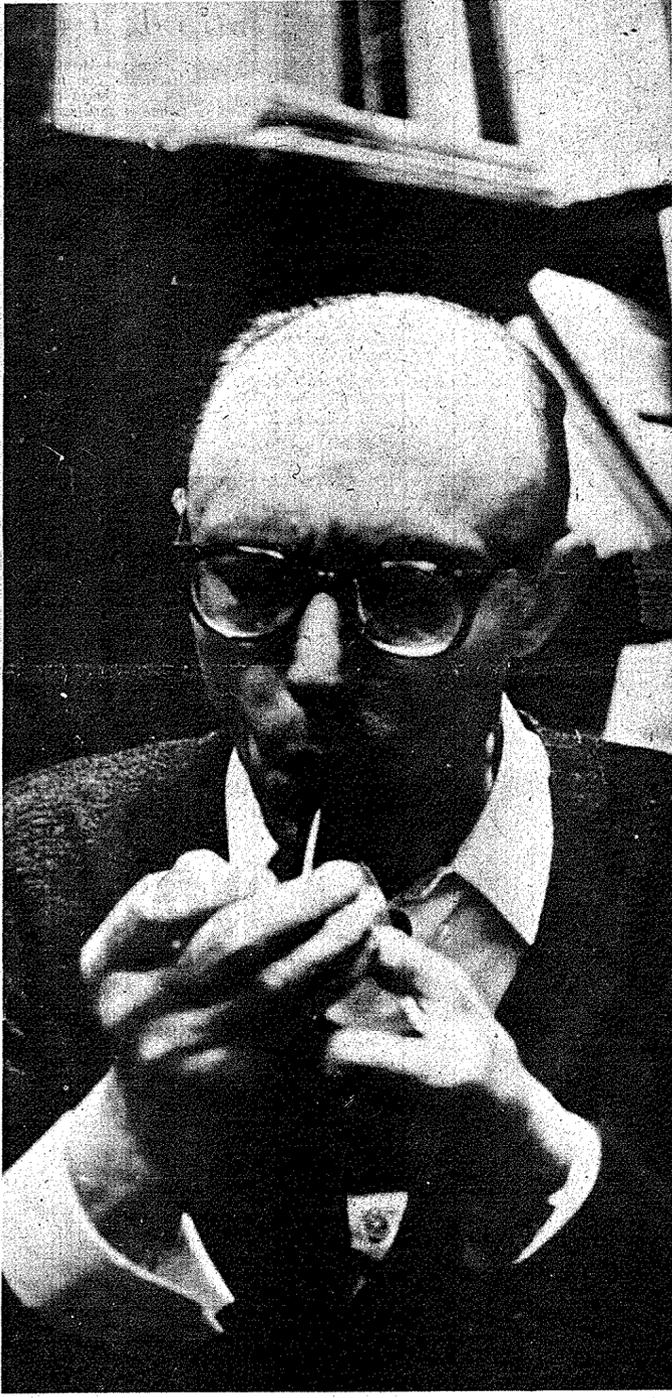
A opinião é do professor Egon Schaden, aposentado da cadeira de Antropologia da Universidade de São Paulo e um dos maiores especialistas em questões indígenas no Brasil. Para o prof. Schaden, três princípios fundamentais devem reger a política indigenista, numa última tentativa de preservação de um povo que vem sendo inexoravelmente conduzido à marginalização e à erradicação: a garantia da posse coletiva de suas terras, medidas educativas que assegurem a afirmação da personalidade do índio e de sua cultura e a proibição da interferência nesta mesma política de homens sem formação antropológica e conhecimento científico do problema.

O prof. Schaden faz uma análise da situação atual das relações entre índios e

brancos, teve uma série de considerações, de cunho psicológico e social, a respeito da maneira como o silvícola encara o civilizado, e de como o civilizado vê o índio. A seguir, o prof. Schaden toma como exemplo de uma tribo, os Kayová-Guarani do sul do Mato Grosso, já há anos "assimilada à vida nacional brasileira" e o estado de marginalização a que vivem submetidos. Finalmente, o prof. Schaden aponta algumas soluções para o "problema do índio".

Os pontos-de-vista do prof. Egon Schaden não de colar o ar principalmente com aqueles que hoje detêm o poder de decisão na política indigenista brasileira. Na oportunidade, não é demais relembrar a frase do sertanista Orlando Villas Boas, diretor do Parque Nacional do Xingu: "O índio é um patrimônio da Humanidade. O Brasil tem o privilégio de possuí-lo em seu território. Quem destrói o índio ou colabora com sua aniquilação, ou, o que é a mesma coisa, participa da aniquilação de sua cultura primitiva, praticidade".

O prof. Schaden faz uma análise da situação atual das relações entre índios e



O professor Egon Schaden é um dos maiores especialistas em indígenas.

Como o branco vê o índio e o índio encara a civilização

A imagem do índio no espírito do branco é determinada pelo interesse específico que o silvícola nele desperta. O conceito que do índio ainda hoje faz muita gente no interior do Brasil é o de que não se trata de seres de nossa estirpe, mas de "bichos". No subconsciente, em parte, esta imagem permanece graças a sua função de desencargo de consciência pelo tratamento desumano que não raro se dispensa aos silvícolas. Diz muito a este respeito a frase de um dos "bugreiros" que na época da construção da Estrada de Ferro Noroeste participou de um assalto a uma aldeia kaingang, no oeste paulista, empresa que resultou em hedionda carnificina. Em sua declaração aberta pelo Serviço de Proteção aos Índios, o fascinado, decrépito e aldeia cuidadosamente construída, em ordem e bem cuidada, e relatando o comportamento dos indígenas, resumiu a sua impressão nas palavras: "Eles até pareciam gente".

Por tudo o que se sabe, não há motivo razoável para se admitir que a corriqueira identificação do índio com alguma espécie não-humana deva ser tomada em sentido apenas figurado. Um "bugreiro" interrogado se nos massacres também se haviam morto mulheres, respondeu: "Matamos tudo, porque índia é pior do que fera, porque tem as unhas venenosas". No alto Solimões, onde brancos e índios Tukuna trabalham na extração da borracha, estes com menor rendimento do que aqueles, os seringueiros brancos afirmam que "o caboclo (índio) trabalha mal porque ele é mais pra bicho do que pra gente".

A atitude do branco em relação ao índio é, quando numa visão menos extrema,

de tática superioridade. Os índios "não são propriamente gente" são "bichos do mato". E frequentemente, quando não são vítimas de embuste ou de ameaças, são tratados com esarneo.

Cada vez que a "assimilação à vida nacional brasileira" acarreta a desintegração dos grupos nativos, ou seja, a destruição. Em geral, a integração espontânea do índio na economia regional se processa de duas maneiras: pela produção para o comércio e pelo aproveitamento da mão-de-obra nativa em atividades patrocinadas por algum padrão branco.

O que, porém, o estudo da aculturação dos índios brasileiros vem revelando com evidência cada vez maior é que a concomitante reorientação do sistema cultural não se manifesta como assimilação propriamente dita. Em certos casos foi possível promover uma razoável aculturação e integração econômica, mas em última análise o índio permanece índio para todos os efeitos — com tudo o que de problemático o fato possa acarretar, não só do ponto-de-vista das mais diversas discriminações a que está sujeito, mas também no tocante à dificuldade de assumir atitudes razoáveis de auto-afirmação em face do branco.

E isto é surpreendentemente verificado mesmo nas famílias ou nos indivíduos já dispersos na população nacional, rural e urbana. O índio uma vez socializado à vida tribal, embora transformada, não é capaz de assimilar-se e de ser assimilado.

Como exemplo desta "assimilação à vida nacional", temos o caso dos Kayová-Guarani, que habitam o sul do Mato Grosso. Muitos deles trabalham para patrões brancos, uns na lavoura, ou-

tros na extração da erva-mate. Sua cultura sofreu profundas transformações e sua organização social hoje se assemelha em muitos traços à da população cabocla.

No entanto é difícil localizar, se é que existe, um Kayová que não seja tido e não se tenha por membro da tribo. É os poucos que renegam a sua qualidade de índio — tampouco estão realmente assimilados, já que a sua maneira de ser continua pautada por valores, reações emocionais e categorias de pensamento aborígenes. O que lhes orienta o pensamento, embora talvez inconscientemente, é sempre referente à tribo de que provém. A prova está em que, mais dia menos dia, tornam a restabelecer contato com seu grupo.

Quanto aos que permanecem vinculados à comunidade — e esta as vezes chega quase ao ponto de dissolver-se — observa-se que, precisamente em momentos críticos que betram a desorganização social, se reaviva paradoxalmente a consciência étnica em oposição ao mundo dos brancos. Encontram, então nos valores centrais de sua primitiva religião motivos de auto-afirmação, a qual, entretanto, não resolve, antes agrava a sua situação de marginalidade, porque ao lado de um etnocentrismo exacerbado e doentio continua o desejo de desfazer o estigma de inferioridade que os marca em sua situação de miséria material e de dependência econômica.

Por outro lado, não desenvolvem padrões eficientes para dar corpo a quaisquer movimentos de caráter reivindicatório. Como quer que seja, eles não se assimilam, mas retornam sempre, como último refúgio, aos valores religiosos de seus antepassados — aos valores que simbolizam, mais do que outros, a sua identidade ameríndia.

A extraordinária multiplicidade de situações interétnicas e das correspondentes manifestações aculturativas que está sujeito o índio brasileiro requer, antes de mais nada, um exame da situação de cada uma das tribos em contato com o branco, para que se torne possível determinar objetivos e meios de uma integração que respeite o grupo minoritário. A tarefa e os métodos de intervenção, ou seja, de uma política indigenista, devem estribar-se em princípios gerais, mas a sua expressão concreta reside a quaisquer formulações rígidas.

Tão logo a sociedade tribal, outrora fechada, se transforma em aberta, através de suas vinculações com o mundo estrangeiro, surgem necessidades que, para serem satisfeitas, exigem novos conceitos e novas atitudes face aos valores materiais.

Vindo a conhecer e a cobrir utensílios de ferro, panos e fofos, o silvícola se prende cada vez mais ao mundo dos brancos, pois, para obtê-los, precisa ganhar dinheiro por meio de mercadorias ou de trabalho. Diante o regulamento da FUNAI que toda transação de alguma tribo com gente de fora seja fiscalizada pelo chefe do posto. Desta forma se evita ou se reduz a exploração econômica do índio, que, não sabendo lidar com dinheiro e desconhecendo a equivalência dos valores, está sempre em perigo de ser espoliado por indivíduos sem escrúpulos.

Por outro lado, o rigor da supervisão tem o grave inconveniente de não se educar o índio para o papel que deverá assumir um dia como agente autônomo em suas relações com a sociedade nacional. Não aprende a decidir por conta própria, nem a vencer os sentimentos de inferioridade oriundos

da situação intercultural em que se encontra.

Verificam-se casos em que certos fatores específicos e circunstanciais favorecem uma paragem espontânea do processo aculturativo ou mesmo um "retorno à condição tribal". Dentre os fatores externos que estimulam este "retorno" um dos mais efetivos é o das vantagens práticas oferecidas pelas medidas de proteção e amparo oficial. Sobretudo a garantia da posse coletiva ou comunitária das terras da tribo e a proibição de nelas se estabelecer quaisquer intrusos podem propiciar uma estabilização cultural.

Evitar-se-á, da mesma forma, enquanto for possível, a introdução da propriedade individual das terras, caso em que seria difícil cumprir a exigência do artigo 199 (Emenda Constitucional de 17-10-1969) da Constituição da República: "As terras habitadas pelos silvícolas são inalienáveis (...), a eles cabendo a sua posse permanente (...)".

A propriedade individual da terra, no final das contas, equivaleria na realidade ao fomento da destruição e da infiltração de elementos alienígenas perturbadores no seio dos grupos indígenas. Foi o que aconteceu, para citar apenas um exemplo, com a aldeia Kayová-Guarani de Panambi, no Mato Grosso, onde após o loteamento ilegal de suas terras e a sua distribuição pelo Ministério da Agricultura a sítiantes de várias procedências, foram entregues também alguns lotes a famílias da tribo. E os índios logo começaram a se desfazer de "suas terras" por algum dinheiro, uma espingarda, ou por qualquer outra coisa de interesse imediato.

Associação defende os animais selvagens

Por causa da devastação de florestas e matanças de animais no Brasil, colocando em vias de extinção animais como a jaguatirica, ariranha, lontra, gato-do-mato, cervos e outros, a Associação de Preservação da Vida Selvagem, a Associação de Defesa da Fauna e Flora e a Associação de Amparo aos Animais iniciaram uma campanha para que não haja nova prorrogação da licença de exportação de couros e peles de animais silvestres não provenientes de criadouros.

Um apelo foi dirigido diretamente ao presidente Garrastazu Médici, em mensagem enviada dia 20. O diretor-executivo da Associação de Preservação da Vida Selvagem, sr. Johann Dalgas Frisch explica os motivos que levaram a esse apelo ao presidente da República:

— Tendo em vista a proteção das espécies brasileiras que tendem a se extinguir, o governo brasileiro proibiu a exportação de peles através do decreto lei n.º 5.197, de 3 de janeiro de 1967. Entretanto, o prazo foi sendo prorrogado. Como se prazo termina dia 30 deste mês, estamos fazendo tudo para que o mesmo não seja prorrogado.

Segundo ele, os exportadores de peles agora não poderão dizer que as vendas são ainda de seus antigos estoques. Ora, ninguém guardaria tanta pele de 1967 até 1971. Isso é até absurdo. Como o prazo final de exportação se aproxima, eles, como organizações de alto poder econômico, imediatamente se movimentaram através de políticos de boa fé, conseguindo fluídos de que os animais são feitos de-

clarado em 1967 ainda não foram vendidos.

Assim, depois de várias reuniões, foi enviado telegrama ao presidente da República e ao Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF) pedindo nova prorrogação, para que os antigos estoques sejam vendidos, embora os próprios exportadores reconheçam a necessidade da preservação das espécies em fase de extinção.

Em vista de uma possível nova prorrogação do prazo, a Associação de Preservação da Vida Selvagem enviou seu diretor executivo, sr. Johann Dalgas Frisch para examinar o problema "in loco", antes de se manifestar sobre o assunto.

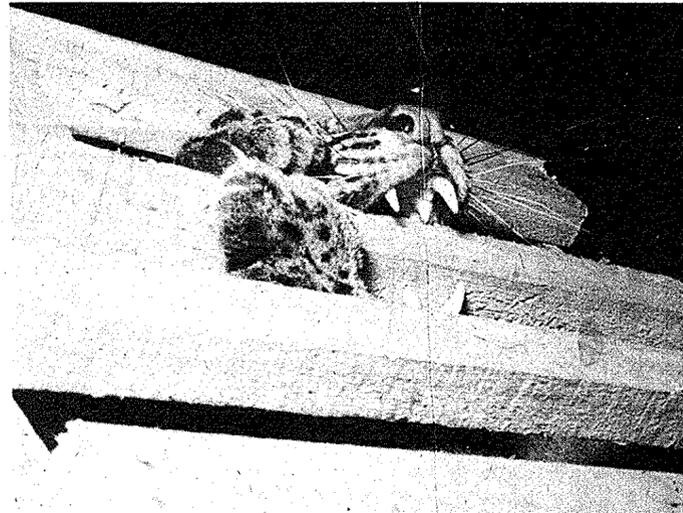
— Os políticos que enviaram telegrama ao presidente da República e ao IBDF agiram de boa-fé. Examinar

a situação e cheguei à conclusão de que os estoques reais de 1967 foram vendidos em 1968. Os exportadores estão financiando uma matança desenfreada por métodos bárbaros e proibidos pela lei. Oficialmente só se pode matar onça pintada que eventualmente procura molestar um seringueiro. Mas eles estão mesmo interessados nas peles de jaguatirica, ariranha e lontra. O negócio é rentoso.

Os métodos utilizados pelos "gateleros" são condenados pela lei brasileira e mundial. Armam centenas e centenas de armadilhas (tesouras metálicas). O animal, sentindo o cheiro da carne fresca, se aproxima e fica preso. Os "gateleros" não atiram, porque as peles podem perder o seu valor econômico. Os animais sofrem dias e dias, chegando mesmo ao desespero. As vezes cortam

suas presas e próprio osso da perna para se livrarem da armadilha. Diz o sr. Johann Dalgas Frisch:

— O mercado desses exportadores é Nova York, Paris, Zurique, Frankfurt etc. Nos Estados Unidos essas peles recebem o nome de "Brazilian Ocelot". Dez dessas peles montadas não um casaco, e são vendidas por cinco mil dólares. Enquanto isso, o Brasil exporta as mesmas dez peles por 500 dólares. Pela relação do Banco do Brasil, só de Belem do Pará, em 1970, foram exportados 394 mil quilos de pele, no valor de dois milhões de dólares. Em algumas áreas afirma-se que se o governo brasileiro proibiu a exportação, será feito o contrabando. Entretanto, os Estados Unidos e Inglaterra problem a entrada de peles de animais em extinção, desde que o país de origem proíba a exportação.



A Associação de Preservação da Vida Selvagem luta contra prisões e mortes.