

APG

revista da APG

Artigo científico:

**Sociedades Indígenas: perda
ou ampliação cultural?**

p. 149 a 161

**SEPARATA
DIGITALIZADA**

ACESSO GRÁTIS

APG
PUC-SP

 **Editora
Lógos**

REVISTA DA

APG

Associação
dos Pós-Graduandos
da Pontifícia
Universidade Católica
de São Paulo

Revista da APG-PUC/SP
Ano X - Número 27
Março 2002

APG
PUC/SP



Editora
Lógos

REVISTA DA APG



Associação
dos Pós-Graduandos
da Pontifícia
Universidade Católica
de São Paulo

Editores

Antonio Lacerda Miotto
Sílvio L. Sant'Anna.

Conselho Editorial

Ana Cláudia Andreucci
Airton Pereira da Silva
Alessandra Gaspar Costa
Antonio Joaquim Severino (USP)
Antonio Lacerda Miotto
Claudete Ribeiro de Araújo
Dilséia Adeodata Boneti
Eduardo Bellandi
Eliton Espírito Santo
Felix Sanchez
Gustavo da Silva Amaral

José Camelo Ponte
Leonardo de Araujo Peres
Martins
Marcelo Arno Nerling
Marcos da Silva Amaral
Maurício Waldman
Mauro Araújo
Paulo Melin
Sílvio Sant'Anna.
Ursula Margarida Simon
Karsch

Projeto gráfico, capa e diagramação

Sérgio Nobrega

Solicita-se permuta/Exchange is desired

Os trabalhos e revisões são da inteira responsabilidade dos seus autores

Revista da APG/Associação do Pós-Graduandos da Pontifícia
Universidade Católica de São Paulo
v.1.,n° 27 - São Paulo: A Associação

ISSN 0104-3803

1. Técnico científico, multitemático

CDD-050

Artigos para publicação deverão ser encaminhados para:
Articles for publication should be addressed to:

Correspondências à Coordenação Cultural
Rua Ministro de Godóy, 969 - 4º Andar
Perdizes - 05014-901 - São Paulo - SP
telfax: 11 3675-3256 tel: 3670-8400 r: 240
E-mail: apgpucsp@ig.com.br

Tiragem: 500 exemplares

SUMÁRIO

- 9 **As Novas Competências para o Trabalho**
Ana Cláudia dos Santos
Carlos Eugênio Friedrich Barreto
- 27 **Mito da Mulher na Sociedade
Contemporânea sob a Égide do Patriarcado**
Arlete Camargo de Melo Salimene
- 37 **Processo de interiorização da
Universidade Federal de Rondônia, na cidade
de Guarajá-Mirim, no período de 1982 a 1999**
Dorosnil Alves Moreira
- 53 **Transexualismo e a Justiça**
Glauber Moreno Talavera
- 67 **Lugares em São Paulo**
José Antônio da Costa Fernandes
- 79 **Gerenciamento da Logística Integrada**
José Petraglia
- 95 **Modernidade: Racionalização e Solidariedade**
José Rodorval Ramalho

- 113** **A Responsabilidade do Administrador de Sociedade Anônima**
Márcia Andrade Santiago
- 129** **Imagem plástica em fim de século, translação de alguns medos de hoje**
Nadja Carvalho
- 139** **Critão**
Paulo Alexandre Ney Quevedo
- 149** **Sociedades Indígenas: perda ou ampliação**
Paulo Augusto Mário Isaac
- 163** **Empreendedorismo: estamos preparados para essa aventura?**
Sandro Benedito Sguarezi
- 173** **As violências**
Waldemar de Grégori

SOCIEDADES INDÍGENAS: PERDA OU AMPLIAÇÃO CULTURAL?

PAULO AUGUSTO MÁRIO ISAAC*

RESUMO

Este artigo trata da discussão sobre o processo de mudanças ocorrido nas sociedades indígenas: se elas significam perdas ou ampliações culturais. O objetivo é mostrar, de modo sucinto, a caminhada da Antropologia no sentido de esclarecer a questão das mudanças sociais envolvendo as sociedades particulares; de modo a compreender a origem de certas teorias que, embora superadas, ainda são utilizadas para condenar os índios a um suposto desaparecimento étnico ou desqualificar identitariamente pessoas pertencentes a sociedades indígenas. Além dos estudos bibliográficos, utilizei alguns dos registros que fiz sobre esta problemática nos onze anos que vivi próximo aos índios Bóe-Bororo, cujo contato com a sociedade não índia de Rondonópolis, Mato Grosso, é permanente.

PALAVRAS-CHAVE

Identidade étnica; cultura indígena; sociedades indígenas.

ABSTRACT

This article is about the process of changes occurred in the indigenous societies: if they mean cultural lost or gained. The objective is to show, briefly, the walk of the anthropology to became clear the question of the social changes involving particular societies; to understand the origin of some theories that, although they don't have scientific acceptance actually, they are still used to justify politics that intend to eliminate Indians societies. I utilized bibliographic studies and some registers that I did about this problematic in the eleven years that I lived near the Bóe-Bororo Indians, which contact with the no-Indian society of Rondonópolis, Mato Grosso, is permanent.

KEYWORDS

Ethnic identity; indigenous culture; indigenous societies.

* Professor da Universidade Federal de Mato Grosso, área de Ciências Sociais, lotado no Departamento de História, Campus Universitário de Rondonópolis. Mestre em Educação Pública pela UFMT e doutorando pelo PPGCS da PUC-SP.

ÍNDIO NÃO ACABOU. ÍNDIO AINDA EXISTE. MUITOS

Índio não acabou. Índio ainda existe. Muitos brancos acham que nós não existimos mais, mas estamos aí, agarrados na nossa cultura.
(Cacique Avelino Macaw)

OS ÍNDIOS BÓE-BORORO PERDERAM SUA CULTURA(?).

Em forma de pergunta, ou de afirmação, está frase continua sendo pronunciada por muitas pessoas da sociedade abrangente e incomoda índios e os que com eles trabalham, inclusive os cientistas.

Toda vez que os índios se envolvem em alguma questão social que extrapola os limites da área indígena aparecem pessoas afirmando ou perguntando se eles estão totalmente aculturados.

Se, do ponto de vista da Antropologia, esta parece ser uma questão superada, para a maioria da população não é. Este artigo tem o objetivo de mostrar, de modo sucinto, a caminhada desta ciência no sentido de esclarecer a questão das mudanças sociais envolvendo as sociedades particulares, de modo que se possa compreender a origem de certas teorias que, embora superadas, ainda são utilizadas para condenar os índios a um suposto desaparecimento étnico ou desqualificar identitariamente pessoas pertencentes a sociedades indígenas.

Além dos estudos bibliográficos, utilizei alguns dos registros que fiz sobre esta problemática nestes últimos onze anos (1990 – 2001) que vivi próximo aos índios Bóe-Bororo, cujo contato com a sociedade não índia de Rondonópolis, Mato Grosso, é permanente.

Em meio a índios e não índios vê-se claramente que o referencial que eles têm para julgar se as pessoas são ou não indígenas é a cultura. Por isso iniciarei por esclarecer qual será o conceito aqui utilizado, qual seja: cultura é tudo aquilo que os seres humanos construíram ao longo de sua existência, somado aos significados que eles deram a todas as coisas (materiais e do imaginário) que passaram por suas experiências e as quais eles deram sentido e atribuíram significados. Desse modo, quando as pessoas de senso comum relacionam a questão da identidade à cultura elas não estão totalmente equivocadas. O equívoco está no fato de considerar a cultura como sendo algo estático e puro, sem a propriedade da dinâmica das mudanças.

O segundo esclarecimento a ser feito é com relação à sociedade indígena que estou utilizando neste artigo como suporte de minha reflexão: OS BÓE-BORORO. Bóe é a autodenominação clássica usada pelos Bororo para se individualizarem. Bororo quer dizer pátio da aldeia, pátio das danças, mas a partir do contato com a sociedade abrangente o termo passou a ser um etnônimo (a designação dada aos Bóe pelos colonizadores). Conforme a Enciclopédia Bororo - Volume I, o ambiente natural dos Bóe-Bororo orientais nos períodos de sua máxima expansão em Mato Grosso e Goiás, no século XVIII, compreendeu uma área de aproximadamente 350.000 km, ou seja, uma área de ocupação que se estendia a oeste até a Bolívia, a leste até o centro sul de Goiás, ao norte até as margens dos formadores do Xingu e, ao sul, até próximo do rio Miranda (MS). Atualmente seu território está reduzido a 43.934 ha., em cinco Áreas Indígenas descontínuas: Tadarimana (Rondonópolis), Tereza Cristina (Santo Antônio do Leverger), Perigara (Barão de Melgaço - pantanal), Merúri (General Carneiro/Novo São Joaquim) e Jarudore (Poxoréu), sendo que esta última está totalmente invadida por propriedades privadas e não tem nenhum índio. Os Bóe-Bororo têm uma população de novecentos e oitenta e sete (987) índios, entre eles um grupo de vinte (20) pessoas morando numa Área Indígena Xavante (Sangradouro). Estes dados são importantes para que o leitor tenha uma idéia da drástica redução das terras indígenas verificada nos últimos três séculos de colonização e a que esses índios foram submetidos com o processo colonização, inclusive com a sua localização em terras descontínuas.

Tendo esclarecido qual é o nosso conceito de cultura e quem são os Bóe-Bororo, cumpre-me retomar a problemática central deste trabalho: quais são as principais proposições teóricas da Antropologia acerca das mudanças sociais envolvendo as sociedades particulares e por que, mesmo superadas, algumas delas ainda são utilizadas para condenar os índios a um suposto desaparecimento étnico ou desqualificar identitariamente pessoas pertencentes a sociedades indígenas?

A Antropologia nasceu e se desenvolveu à luz da concepção evolucionista social, que foi e ainda é a base de muitos conceitos e teorias. Os evolucionistas partem do pressuposto de que as sociedades humanas podem ser classificadas em estágios de desenvolvimento, partindo das mais atrasadas para as mais avançadas. Para eles o desenvolvimento obedece uma relação hierárquica vertical, como se pode ver na representação abaixo:



Note-se que o europeu aparece como o civilizado e os outros atrasados. Esse pensamento foi classificado como eurocentrista, pois quem o formulou colocou-se como centro do mundo, desqualificando e desconsiderando as formas de organização, produção e saberes de outros povos.

As teorias de cunho evolucionista foram fundamentais para justificar a dominação colonialista, pois sob o pretexto de levar o progresso, o desenvolvimento e a civilização a outras regiões e povos, os europeus e, depois os seus descendentes, pilharam e expropriaram terras e sociedades, praticaram genocídios e impuseram políticas de dominação que subordinaram e exterminaram pessoas e povos inteiros. Nas primeiras décadas do século XX, as classes sociais e os países dominadores chegaram a utilizar-se do conceito de superioridade biológica dos europeus para explicar as diferenças e desigualdades sociais e justificar a expropriação dos territórios físicos e simbólicos de sociedades ameríndias, africanas e orientais. Tal sociedade dita mais evoluída foi denominada *sociedade ocidental* e seu projeto político-econômico e ideológico, configurado nas políticas dos estados nacionalistas, era eliminar as diferenças eliminando as sociedades diferentes; para isso desenvolveram políticas etnocidas e genocidas. No Brasil, além das políticas de expansão territorial que consideravam as terras indígenas como *espaços vazios* a serem ocupados para o progresso da Nação, os poderes institucionais favoreceram a expropriação de terras, a matança de índios e a sua degradação através de doenças e da introdução de bebida alcoólica nas áreas indígenas. A partir de 1910, a parte denominada *humanitária* do Governo, cujo representante-mor foi o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, criou a política integracionista que visava integrar o índio à sociedade nacional, através de um processo civilizatório de educação, cristianização e trabalho

com a disciplina do modo de produção capitalista. A criação de reservas indígenas foi a maneira encontrada para evitar os conflitos entre índios e colonizadores e favorecer, ao mesmo tempo, a *ocupação pacífica* do território brasileiro pelos *trabalhadores nacionais* e o confinamento dos índios em áreas, de modo a facilitar a ação de integrá-los, tarefa a ser executada por um órgão criado para esse fim (Serviço de Proteção aos Índios e aos Trabalhadores Nacionais – SPI, que na década de 1970 foi substituído pela Fundação Nacional do Índio – FUNAI) e por missões religiosas.

Em seu campo de atuação, nas três primeiras décadas do século XX, a Antropologia se preocupou em compreender as sociedades não europeias em sua totalidade sistêmica, cujo precursor foi B. Malinowski. Esses estudos, de grande importância para a compreensão das diferenças existentes entre as sociedades humanas, demonstraram a diversidade de relações existente entre elas e as particularidades e diferenças de cada uma; porém, eles se fixaram apenas na sociedade estudada.

A exacerbação do racismo na Europa e a ascensão do nazi-fascismo levou antropólogos ao estudo das diferenças, já a partir da década de 1920. Em seus estudos Lévi-Strauss comprovou que as diferenças entre as sociedades humanas não eram de cunho biológico, como apregoavam os racistas, mas sim cultural. Surgiram teorias que davam conta de que a própria classificação da diversidade racial era de cunho cultural. Até hoje isso pode ser verificado. Por exemplo: algumas pessoas que no Brasil são classificadas como brancas, nos Estados Unidos, na Bélgica e na Alemanha são consideradas negras. Portanto, as diferenciações que se fazem a partir dos fenótipos (aparência exterior dos indivíduos) são criações de fundo sócio-cultural.

A comprovação do peso da cultura na formação social abriram novas perspectivas de estudos para as ciências sociais, que passou a interessar-se mais pela questão das mudanças sociais, sobretudo nas sociedades africanas, americanas e asiáticas. Dentre os estudos realizados, na década de 1930 surgiu o conceito de aculturação. Herskovits tentou demonstrar que na relação entre sociedades diferentes aquelas que eram inferiores assimilavam traços culturais de outras mais desenvolvidas e os incorporavam às suas culturas. Dependendo do grau (quantidade e qualidade) dessa incorporação, a sociedade receptiva perdia sua cultura, substituindo-a pela dominante. Essa teoria, que predominou enquanto paradigma no campo científico até a década de 1960, ainda hoje é utilizada por muitas pessoas, inclusive nos meios acadêmicos, e serve como discurso para desqualificar os índios em suas ações e lutas políticas. Ela fundamenta a crença de pessoas sobre

a perda cultural dos índios que se configura, segundo eles, nos usos de roupas produzidas pela indústria têxtil, bebidas alcoólicas, remédios de farmácia, relógios, óculos escuros, celulares, etc.

Essa teoria se configurou como insuficiente para explicar a complexidade da questão das mudanças sociais. Primeiro porque os estudos das sociedades diferenciadas demonstraram que a assimilação de elementos culturais não é algo automático, puro e simples. Segundo, os elementos culturais supostamente assimilados não têm os mesmos significados para as sociedades chamadas receptoras e as provedoras. Há toda uma dinâmica no processo de mudanças que, uma vez constatado, tornou o conceito de aculturação superado. No entanto, por questões de ignorância e/ou de interesses políticos e ideológicos, ele continua a ser utilizado. Nos dois casos, utiliza-se critérios de análise diferentes para índios e não índios. Por exemplo: quando um jovem brasileiro muda-se para outro país, aprende um novo idioma e forma-se em alguma especialidade técnico-científica diz-se que ele aumentou a sua cultura, mas não deixou de ser brasileiro. Porém, se um Bóe-Bororo sair da sua aldeia, aprender outras línguas e dominar outros saberes além daqueles da sua origem, ele será questionado quanto a sua identidade indígena. Não faltarão pessoas que o acusarão de ter perdido a sua identidade: ele não é mais índio, dirão. Nos dois casos, as pessoas ampliaram a sua cultura. Nenhuma delas perdeu com a agregação de novos saberes mas, quando se trata de índios imputa-se a eles a perda e não a ampliação cultural. Esse é um raciocínio preconceituoso, cujo pano de fundo é a concepção evolucionista que concebe as sociedades indígenas como sendo inferiores, atrasadas e a-históricas. Qualquer ampliação cultural é vista pelos evolucionistas como a passagem de um estágio inferior para o estágio civilizatório superior; mas essa regra só vale para o Outro: qualquer indígena, pessoa ou sociedade que ampliar sua cultura passa a ser acusado de não ser mais índio. Além de preconceituosa, essa é uma postura etnocida, porque tenta eliminar o Outro não o reconhecendo pelo que ele é.

A teoria da aculturação, no entanto, tem outras inconsistências, dentre as quais uma merece destaque no encerramento da análise que lhe diz respeito: ela não leva em conta a questão do processo de dominação e subordinação ao qual as sociedades indígenas estão historicamente inseridas.

Sua insuficiência para explicar a teia de relações que envolvem as sociedades humanas levou a Antropologia, na década de 1960, a basear suas análises na teoria da etnicidade, que concebe a identificação étnica como um fator político fundamental. Segundo essa teoria os

grupos étnicos são considerados grupos sociais que se configuram a partir do momento em que perdem suas autonomias territoriais e se auto afirmam através de sua identidade cultural. A cultura é o substrato da identidade.

A PARTIR DESSA TEORIA, QUEM PODE SER CONSIDERADO ÍNDIO?

Segundo Frederick Barth, a identidade étnica de um grupo indígena é uma decisão exclusiva dele. A pessoa indígena será considerada pertencente à etnia dependendo de dois fatores: sua auto-identificação e o reconhecimento do Grupo. Diferentemente da aculturação, a teoria da etnicidade não vê os grupos étnicos como uma somatória de traços culturais, mas como um sistema social particular, construído historicamente. Ela procura sublinhar, também, as relações de dominação e subordinação, portanto, abrange a discussão política.

Dentre os problemas dessa teoria destacamos o fato de ela tratar as sociedades indígenas como grupos sociais. O pano de fundo de sua concepção é também evolucionista. Muitos estudos baseados nessa teoria continuaram tratando as sociedades indígenas como se elas fossem grupos humanos que se destacavam pelo fator cultural e político diferenciado da sociedade ocidental.

Em alguns casos, sua abordagem não se diferenciou da aculturação. A teoria das relações interétnicas, desenvolvida no Brasil por Roberto Cardoso de Oliveira, é ilustrativa para demonstrar essa afirmação. Ele parte do pressuposto da abordagem sistêmica de que cada sociedade tem um sistema de relações particular e tenta demonstrar que quando duas ou mais sociedades, com sistemas próprios e particulares, entram em contato formam o *sistema interétnico* ou *cultura de contato*. O sistema interétnico, segundo ele, é produzido pela interação entre o sistema da sociedade hegemônica e o da sociedade indígena e está restrito ao campo de comunicação entre os dois sistemas particulares que permitem tal interação. Veja a representação gráfica dessa teoria:



Segundo o autor citado, o contato entre os dois sistemas provoca o que ele chama de *fricção interétnica*, sendo que dela nasce o sistema interétnico ou a cultura de contato.

Essa teoria de cunho mecanicista e evolucionista não considera que as relações de contato se dão através de um processo violento de dominação, expropriação e, não raras vezes, de extermínio físico como foi o caso dos Bororo Ocidentais que foram dizimados pelos colonizadores que adentraram sua área de perambulação para explorar o ouro em Mato Grosso a partir do século XVII. Portanto, não há fricção, há processos conflituosos de dominação e subordinação. Os elementos culturais que são agregados pelas sociedades indígenas não possuem, por sua vez, os mesmos significados que eles têm na sociedade colonizadora. Conforme disse no início deste trabalho, eles se revestem de significados que lhes são atribuídos de acordo com os interesses, as intenções e as possibilidades das sociedades indígenas e da sua situação histórica. Mas a teoria da etnicidade não ficou restrita a esse enfoque distorcido da realidade dos povos indígenas. Outros estudos contribuam para a compreensão das sociedades indígenas a partir dos enfoques político e cultural, não como uma visão do mais fraco friccionando com o mais forte e criando em uma mesma sociedade um sistema paralelo de cultura, como se fosse possível, por exemplo, dependendo das circunstâncias, ora o Bóe-Bororo ser *tradicional*, ora ser interétnico.

Ainda no início da década de 1960, outro antropólogo apresentou um enfoque diferente da questão do contato. George Balandier introduziu uma nova questão a ser considerada nas relações entre sociedades diferentes e desiguais: as relações colonialistas. Seus estudos até a década de 1990 resultaram no deslocamento do foco de análise: 1) ao invés de pensar as sociedades no presente em relação ao passado, ele propôs pensar a dinâmica das mudanças nos tempos passado e presente articulados com o devir; 2) no lugar de estudar as sociedades específicas e isoladamente, ele propôs o estudo delas na relação com outras sociedades dentro do processo histórico vivido; 3) em vez de focar os padrões sistêmicos e a ordem social, ele enfocou a desordem, os aspectos da sociedade em crise para compreendê-las; 4) no caso das mudanças, ele as considera como um processo natural compreendendo-as na perspectiva da dialética marxista. 5) Balandier propõe a primazia do enfoque nas relações de poder político articulado com o sagrado. Sua abordagem teórico-metodológica ganhou uma conformação mais definida somente nas décadas de 1980 e 90 com as publicações de *O Contorno – poder e modernidade* (1985), *A Desordem – elogio do movimento* (1988) e o

Dédalo – para finalizar o século XX (1994).

No Brasil, ao estudar os índios Ticuna, o antropólogo João Pacheco de Oliveira Filho prefere usar a expressão situação histórica. Para o autor essa noção é mais abrangente para tratar tanto de situações em que a política é uma esfera especializada em eventos e atividades, quanto daquelas situações em que a política está embutida em outros domínios da vida social. Ele não trata a cultura e a política como uma somatória de traços culturais e eventos, mas como modelos ou esquemas de distribuição de poder entre os diversos atores sociais.

Oliveira Filho utiliza, também, a noção de campos sociais. Para ele, cada um dos atores sociais pertence a campos sociais distintos que se interagem. Por exemplo, no contato com os Bóe-Bororo os missionários salesianos, a FUNAI, a Universidade Federal de Mato Grosso e a população do entorno das aldeias pertencem a campos sociais distintos, com interesses, intenções e modos de ser próprios. São esses fatores que definem a maneira pela qual eles se interagem. Assim, o que acontece no processo de interação não é a destruição de modos tradicionais de vida das sociedades em contato, mas é um processo que leva à construção de novas situações históricas, estilos de vida e estratégias alternativas, onde a cultura tem uma dimensão essencialmente dinâmica e adaptativa.

Para finalizar este artigo, não se pode omitir a supremacia, não exclusividade, da abordagem interpretativa na Antropologia, sobretudo nas três últimas décadas do século XX, com destaque para a teoria da resignificação cultural desenvolvida por Clifford Geertz. Resignificação entendida como o redimensionamento de elementos sócio-culturais de uma sociedade devido às suas condições históricas e experiências vividas, de acordo com seus interesses, necessidades e possibilidades. Segundo essa teoria, as resignificações culturais podem ocorrer tanto no âmbito da estrutura social interna quanto em relação a elementos de culturas de contato. Por exemplo, alguns elementos culturais resignificados da estrutura social Bóe-Bororo são os diademas utilizados nos rituais cerimoniais, cujos cordões usados em sua confecção antes eram produzidos pelos próprios índios com fibras de palmeiras ou de algodão e, atualmente, utilizam-se barbantes comprados no mercado. Essa alteração implicou em mudanças substanciais, pois os cordões eram produzidos obedecendo rituais próprios da cultura desse povo, envolvia pessoas e relações nas quais certos indivíduos tinham funções específicas: coletar a folha da palmeira, tirar a fibra, fazer o fio, trançá-lo de acordo com os sinais diacríticos clânicos, etc. A mudança sócio-cultural ocorrida, entretanto, não sig-

nificou que o diadema e toda a teia de relações que o envolvia tenham perdido seus significados. Eles permanecem tendo uma representação simbólica, porém de forma resignificada. Cada pluma, cada desenho, cada cor, enfim, cada detalhe tem o seu significado, tem o seu sinal diacrítico: a marca da sua identidade. Cumpre lembrar aqui que não estou confundindo os diademas utilizados pelo índios no cerimonial e aqueles que são feitos para serem vendidos. O que é feito para o comércio é considerado artesanato, com fins comerciais. No entanto, é pertinente lembrar que, mesmo sendo um objeto mercantil, seu caráter artístico favorece a expressão do mundo que compõe o seu imaginário. Embora ambos sejam diademas, eles têm significados diferentes.

Além das resignificações que ocorrem nos elementos culturais da sociedade específica, há os que foram agregados das sociedades de contato. Um exemplo interessante que envolve os Bóe-Bororo, que pode servir de ilustração, é sobre o gado. Os Bóe-Bororo antigos consideravam o gado um animal estúpido, como demonstra Renate Brigitte Viertler em seu trabalho denominado *A vaca louca - tendências de mudanças sócio-cultural entre os Bororo de Mato Grosso* (1990). Isso porque esses índios eram caçadores exímios e o gado não servia para ser caçado. Os bovinos foram introduzidos na vida dessa sociedade e, hoje, eles apreciam muito a sua carne. Entretanto, eles afirmam que gado é coisa de branco e, por isso, tem que ficar no espaço de branco, como diz o velho cacique Avelino Macao. Mas que espaço? Tanto no espaço físico quanto no espaço simbólico. Na Área Indígena de Tadarimana o curral do gado e o pasto ficam próximos ao Posto Indígena da FUNAI e seu trato é responsabilidade do Chefe de Posto do órgão. Paradoxalmente o bovino não tem qualquer representação nos cerimoniais desse povo, mas sua carne é comida nas festas de encerramento dos funerais, batizados e outras comemorações.

Outro exemplo é o da educação escolar. O Estado implantou a escola nas aldeias indígenas. Qual é a intenção do Estado? A escola constituiu-se, durante todo o processo de colonização, como ponta de lança do processo de dominação: ensinar a cultura e os valores da sociedade considerada civilizada. Na medida em que o processo de colonização impôs sua dominação, os índios construíram seus aprendizados. Eles têm na escola, apesar de toda a violência, o *locus* de sistematização dos conhecimentos da sociedade abrangente e um instrumento de luta. Por que os Bóe-Bororo de Tadarimana querem escola? Segundo o Bóe-emejera (líder político interno, pertencente ao clã baadodjeba, os protetores da Aldeia) Eduardo Kogue, *a escola serve para ensinar as coisas de branco e algumas coisas de Bóe-Bororo. Na escola pode-*

*se realizar reuniões de branco e fazer baile de branco, que não podem ser realizados no baito (casa dos solteiros, construída no centro do pátio das aldeias; é o centro cultural e cerimonial da vida desse povo). Esses índios aceitaram a escola, mas ela continua situada no que eles chamam de espaço do branco. Embora ela faça parte da vida cotidiana deles, os Bóe-Bororo não atribuem a ela o mesmo significado que os agentes da Secretaria Municipal de Educação atribuem, mesmo porque, para eles, a educação das crianças indígenas não passa pela escola. Há outros mecanismos de educação dos jovens nessa sociedade, tanto que a escola cessa suas atividades durante os quarenta e cinco dias em que ocorrem os funerais nas aldeias. Os significados dados a ela são os que lhes interessam. Eles reformulam e redimensionam seu conteúdo, conforme o modo de ser do povo e utilizam-na como instrumento de formação para interagirem com o Outro. Perguntado para que serve a escola, assim se expressou Luiz Carlos Oikoréu: *escola serve para índio aprender coisas de branco. Fazer ofício, projetos para conseguir coisas pra nós, fazer conta para não ser enganado por comerciantes brancos, saber falar com autoridades.**

Esses exemplos são demonstrativos da pertinência do conceito de situação histórica proposto por João Pacheco e Oliveira Filho, associado à noção de situação colonial de Balandier e de resignificação cultural de Geertz. Esses conceitos, noções e teorias confirmam a superação das idéias que concebem os povos indígenas como passivos receptores da cultura do colonizador e que consideram como definitiva e inevitável o desaparecimento das sociedades indígenas. Sobretudo a teoria de Balandier amplia as possibilidades de compreensão da dinâmica das mudanças que ocorrem nas sociedades da sobremodernidade. Esse autor não se fecha no interpretativismo, pelo contrário, ele lança mão das abordagens sistêmica e histórica para tentar obter uma compreensão mais geral das sociedades humanas mundialmente interagidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como se viu durante este trabalho, não se pode confundir perda de cultura com ampliação de saberes e práticas sócio culturais universais. Em cerca de trezentos anos de colonização, os Bororo continuam Bóe, como disse o líder Avelino Macaw, agarrados em sua cultura, mas não confinados nela.

Não há dúvidas de que o processo de colonização afetou a vida social e todo o sistema Bóe-Bororo. Não poderia ser diferente, pois essa é a lógica da dinâmica das mudanças e transformações sociais.

No entanto, as mudanças não significaram perdas, assimilações ou o fracionamento do sistema em duas ou mais estruturas funcionais que coexistem e funcionam paralelamente. A sociedade Bóe-Bororo existe, com as suas diferenças, seus significados e significantes e seu modo de existir próprios.

Os conceitos e teorias que, mesmo superados cientificamente, continuam a ser utilizados, não o são apenas por ignorância. Muitas vezes são usados intencionalmente para justificar invasões de terras indígenas, exploração econômica das pessoas e exclusão social. Servem, também, para reforçar preconceitos e, politicamente, para suprimir direitos e desqualificar as lutas das sociedades indígenas.

Por outro lado, há um esforço das ciências sociais, cada vez mais, para dar subsídios às sociedades humanas no sentido de seus membros compreenderem a possibilidade da convivência pacífica dos povos. Elas já esclareceram que a mundialização da cultura não suprime as culturas locais, que é possível e necessário respeitar a diversidade e que a questão não é, como disse Milton Santos, unificar o mundo, nem diluir ou acabar com as diferenças, mas unir os diferentes.

Parece-me que a argumentação de que os índios estão condenados ao desaparecimento é mais um engodo visando justificar políticas etnocidas.

Os Bóe-Bororo sofreram em trezentos anos todo tipo de violência e continuam vivendo ao seu modo. Algumas pessoas, ao verem os índios na cidade, de roupa e relógio, perguntam: onde está a diferença? Pode-se dar muitas respostas, inclusive a do dito popular de que *não é o hábito que faz o monge*, mas é preciso uma resposta revestida de profundidade substancial: apesar do contato com a sociedade capitalista, as relações de parentesco e com o poder sagrado (consubstanciado no funeral) continuam sendo o fulcro de toda produção simbólica da sociedade Bóe-Bororo. Isto quer dizer que, enquanto na sociedade capitalista o fulcro são as relações sociais de produção, na sociedade Bóe-Bororo é na produção simbólica que está o *sentido das relações* desse povo. O funeral continua sendo o ritual que promove a recomposição do tecido social afetado com as mortes dos membros da sociedade. Este é um dos aspectos da vida social que pode ser apresentado como diferença em relação à sociedade globalizada.

Apesar das diferenças, conforme já disse, não só os Bóe-Bororo, mas todas as sociedades diferenciadas ao longo da história vêm alargando seus saberes e seus domínios sócio-culturais, incluindo o técnico-científico.

Resta aos seres humanos compreender e respeitar as diferenças

e diversidades sócio-ambientais e criar as condições para viverem em paz.

BIBLIOGRAFIA

- Balandier, Georges. A noção de situação colonial. In: *Sociologie Actuelle de l'Afrique Noire – Dynamique Sociale em Afrique Centrale*, 2ª ed. Paris : PUF, 1963; tradução de Nicolas N. Campanário, revisão de Paulo Montero. In: *Cadernos de Campo*, nº 3, Revista de Pós-Graduação do Departamento de Antropologia da USP, 1993, p. 107 a 131.
- _____. O contorno – poder e modernidade. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1997.
- _____. A desordem – elogio do movimento. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1997.
- _____. O Dédalo – Para finalizar o século XX. Rio de Janeiro : Bertrand Brasil, 1999.
- BARTH, Fredrik. Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales. México : Fondo de Cultura Económica, 1976.
- GEERTZ, C. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro : Guanabara Koogan, 1989.
- Herskovits, Melville J. *Man and his works – Antropologia cultural – tomo I*. 3ª ed. São Paulo : Mestre Jou, 1963.
- _____. *Man and his works – Antropologia cultural – tomo II*. 3ª ed. São Paulo : Mestre Jou, 1969.
- ISAAC, Paulo Augusto Mário. Educação escolar indígena Bóe-Bororo, alternativa e resistência em Tadarimana. Cuiabá : *Dissertação de mestrado defendida no Instituto de Educação da UFMT*, 1997.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Identidade, etnia e estrutura social. São Paulo : Pioneira, 1976.
- OLIVEIRA FILHO, J.P. "O Nosso Governo" - Os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo : Marco Zero, MCT/CNPq, 1988.
- VIERTLER, Renate Brigitte. A duras penas - um histórico das relações entre índios Bororo e "civilizados" no Mato Grosso. São Paulo : FFLCH/USP, 1990. (*Antropologia*, 16).
- _____. A Refeição das Almas: Uma Interpretação Etnológica do Funeral dos Índios Bororo, Mato Grosso. São Paulo, Hucitec/Edusp, 1991.
- _____. A Vaca Louca: Tendências do Processo de Mudança Sócio-Cultural Entre os Bororo - MT. *Revista de Antropologia*, São Paulo, 33 : 19-32, 1990.

NOTAS

- 1 A Área Indígena Bóe-Bororo de Tadarimana possui aproximadamente duzentas e trinta (230) pessoas que vivem em 9.765 ha. de terra localizada em Rondonópolis, sul de Mato Grosso, a 230 quilômetros da capital Cuiabá.
- 2 Herskovits, M. J. *Man and his works – antropologia cultural (I e II)*. 3ª ed. São Paulo : Mestre Jou, 1963 (tomo I) e 1969 (1969). As datas são de publicação no Brasil.
- 3 Antropólogo, doutor e professor da Universidade de Brasília, autor da obra "Identidade, Etnia e Estrutura Social", São Paulo, Pioneira, 1976.
- 4 No sentido atribuído ao termo por João Pacheco de Oliveira Filho em sua obra sobre o Ticuna, conforme obra citado na NR 7.
- 5 As três obras foram publicadas no Brasil pela Bertrand Brasil e, 1997, 1997 e 1999, respectivamente.
- 6 OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. "O Nosso Governo" - Os Ticuna e o Regime Tutelar, São Paulo, Marco Zero, MCT/CNPq, 1988.
- 7 Trato desse assunto com mais detalhes em minha dissertação de Mestrado: Educação escolar indígena Bóe-Bororo: alternativa e resistência em Tadarimana (1997).