

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Estudos Latino-Americanos
Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Estudos Comparados sobre as Américas

**Isolamento voluntário de povos indígenas no Brasil:
Do conceito político-antropológico a uma expressão da
autodeterminação nas encruzilhadas do indigenismo global**

Felipe de Lucena Rodrigues Alves

Brasília, abril de 2019

Felipe de Lucena Rodrigues Alves

**Isolamento voluntário de povos indígenas no Brasil:
Do conceito político-antropológico a uma expressão da
autodeterminação nas encruzilhadas do indigenismo global**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - Estudos Comparados sobre as Américas da Universidade de Brasília (UnB) como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Orientador: Prof. Dr. Cristhian Teófilo da Silva

Agradecimentos

Há pouco mais de cinco anos, defini como um compromisso pessoal a realização de pesquisa que pudesse ajudar na compreensão mais geral do tema do isolamento voluntário de povos indígenas, a partir do ingresso no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais – Estudos Comparados sobre as Américas, do Departamento de Estudos Latino-Americanos da Universidade de Brasília, e da interação profissional que tive ao longo da última década com funcionários públicos que trabalham com esses desconhecidos.

Movido pela constatação de que as histórias pessoais de abnegação, sacrifício e boas intenções de meus interlocutores e dezenas de outros sertanistas merecem ser amplamente conhecidas e reconhecidas como parte importante da formação de nosso país, tão marcado pela ignorância de seu próprio passado de exploração e massacres dos povos indígenas, é a esses homens e mulheres, quase anônimos fora dos círculos indigenistas e antropológicos, que primeiramente dedico os resultados deste esforço de pesquisa.

Aos amigos que fiz e aos mestres com quem pude aprender durante esta longa jornada, agradeço especialmente ao meu orientador Cristhian T. da Silva, por todo o conhecimento compartilhado, pelo exemplo de docência como missão de vida, pela sensibilidade e incentivos nos momentos difíceis, que não foram poucos, e pela permanente disponibilidade de diálogo construtivo. Sem os seus estímulos, dificilmente teria concluído esta etapa da forma como ocorreu.

Tampouco poderia deixar de mencionar Caio Csermak, Mariana Yokoya, Pétalla Timo, Augusto Rabelo, Laura Lima, Mara Palhares e Isabel Mesquita, dentre outras pessoas que levo da universidade para a vida como parceiras da alma, pois cada um, com sua carinhosa contribuição, ajudou-me a perceber que a vida acadêmica não se trata apenas de noites em claro, dezenas de livros e centenas de litros de café, mas também da elaboração conjunta de conhecimento e de nossas próprias individualidades nesse processo.

Às famílias de sangue, de coração e de carnaval que me receberam nesta vida, expresso minha mais profunda gratidão, por nutrirem minha esperança por dias melhores e por segurarem suas mãos nas minhas, para que possamos fazer juntos tudo aquilo que não poderia e nem gostaria de fazer sozinho. Sou o que somos, e que possamos assim desfrutar das realidades que criamos e ainda criaremos, a partir da compreensão, do companheirismo e da criatividade.

À minha irmã Gabriela, cuja ausência não foi capaz de fazer desaparecer nossa profunda conexão, a certeza de que estaremos sempre juntos, nos sentidos que as palavras formam, nas sensações que a música produz e no amor que ilumina as sendas desta vida.

Esta obra não é só minha, é nossa.

Resumo

Este trabalho é um estudo acerca das práticas e discursos indigenistas das últimas três décadas no Brasil sobre os povos indígenas amazônicos que atualmente vivem em situação de isolamento voluntário. Durante esse período, identifica-se um percurso de ascensão e recente contestação do modelo de proteção baseado no princípio da garantia do isolamento desses povos, que emerge a partir da definição de novos princípios, marcos constitucionais e práticas administrativas para proteção estatal de seus territórios desde o fim da década de 1980, obtendo considerável reconhecimento internacional por ser entendida como uma forma de promoção da autodeterminação dos povos indígenas.

De modo geral, este trabalho aborda algumas das formas pelas quais o isolamento voluntário vem sendo compreendido desde a segunda metade do século XX, pela Antropologia, o indigenismo estatal e nos debates internacionais sobre os direitos humanos e o direito à autodeterminação dos povos indígenas. A partir daí, buscamos compreender como a interação entre esses contextos ocorre em termos de normas jurídicas, abordagens epistemológicas e embates políticos que se comunicam entre si e, justamente por isso, favorecem a influência recíproca das elaborações práticas e discursivas sobre a realidade objetiva desses povos e das políticas voltadas à sua proteção.

Palavras-Chave: Indigenismo; Direitos Humanos; Autodeterminação; Povos Isolados; Amazônia (Brasil).

Abstract

This is a study of indigenist practices and discourses over the past three decades in Brazil with regard to Amazonian Indigenous Peoples who currently live in voluntary isolation. During this time, the protection model based on the principle of guaranteeing the isolation of these peoples has made its way upwards and has recently been challenged. It emerges from the definition of new principles, constitutional frameworks and administrative practices for state protection of their territories since the end of the 1980s, obtaining considerable international recognition for being acknowledged as a mechanism for the promotion of self-determination of indigenous peoples.

In general, this work addresses some of the ways in which voluntary isolation has been understood since the second half of the Twentieth Century by anthropology, state indigenism and in international debates on human rights and the right to self-determination of Indigenous Peoples. In doing so, we sought to understand how the interaction between these contexts occurs in terms of legal norms, epistemological approaches and political clashes that communicate with each other and, precisely for this reason, favor the reciprocal influence of practical and discursive elaborations on the objective reality of these peoples and of public policies for their protection.

Keywords: Indigenism; Human Rights; Self-Determination; Isolated Peoples; Amazon (Brazil)

Sumário

1. INTRODUÇÃO.....	9
1.1. O isolamento voluntário como tema interdisciplinar: o campo de pesquisa e seus objetos teóricos e empíricos	11
1.2. Encarando o isolamento voluntário: questões orientadoras da pesquisa	15
1.3. Trajetórias e metodologia de pesquisa.....	17
1.4. Organização do trabalho.....	21
2. CONTATO E ISOLAMENTO: NARRATIVAS MESTRAS DO INDIGENISMO BRASILEIRO	23
2.1. Do contato como processo civilizatório à impossibilidade do isolamento absoluto: categorias políticas vistas pelas perspectivas da Etnologia Indígena praticada no Brasil.....	25
2.1.1. A assimilação para além dos aspectos culturais: estudos sobre a aculturação indígena no Brasil e alguns avanços e limitações de suas perspectivas teóricas	28
2.1.2. Sistemas sociais e a transfiguração étnica: o estudo das relações interétnicas do ponto de vista do conflito social, das identidades e processos históricos regionais.....	38
2.1.3. O rompimento com a “naturalização da sociedade” e a perspectiva das situações históricas de povos indígenas.....	46
2.1.4. A paulatina visibilidade dos povos invisíveis: elementos de uma abordagem antropológica do isolamento voluntário.....	49
2.2. Mudanças institucionais do indigenismo brasileiro entre o surgimento da FUNAI e a redemocratização do país: da integração tutelada ao princípio do não-contato.....	54
2.2.1. Entre o desenvolvimento e a proteção: discursos e práticas estatais frente às vulnerabilidades indígenas em sistemas interétnicos	57
2.2.2. Regime tutelar e a consciência do indigenismo: a emergência do princípio do não-contato no Encontro de Sertanistas da FUNAI (1987).....	63
3. FRONTEIRAS DO ISOLAMENTO: O DIREITO À AUTODETERMINAÇÃO INDÍGENA E A GLOBALIZAÇÃO DO INDIGENISMO.....	70
3.1. O conceito de isolamento como categoria antropológica, jurídica e política.....	71
3.1.1. A ampliação da conceituação política do isolamento.....	72
3.1.2. Autodeterminação, isolamento e resistência: Contextos políticos globais e a internacionalização dos movimentos indígenas nacionais	77
3.2. Autodeterminação e a internacionalização do indigenismo	80
3.2.1. O conceito de autodeterminação e o sistema internacional de direitos humanos.....	82
3.2.2. O Instituto Indigenista Interamericano e a Declaração de Barbados (1971): aproximações político-antropológicas e a integração dos povos indígenas no indigenismo latino-americano.....	86
3.2.3. Afirmação e negação da autodeterminação dos povos indígenas no contexto internacional ..	93
4. CONSIDERAÇÕES FINAIS: O ISOLAMENTO VOLUNTÁRIO DE POVOS INDÍGENAS NAS ENCRUZILHADAS DO INDIGENISMO GLOBAL	102
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS	109
ANEXO I: UM BREVE PANORAMA METODOLÓGICO E ORÇAMENTÁRIO DA POLÍTICA BRASILEIRA DE PROTEÇÃO TERRITORIAL DE POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NO INÍCIO DO SÉCULO XXI	119

Lista de Mapas, Figuras, Tabelas e Siglas

Mapa 1.1 – Localizações confirmadas, referências e informações em estudo de povos indígenas em isolamento voluntário na Amazônia, no Cerrado e no Gran Chaco	13
Mapa 2.1 – Áreas culturais indígenas do Brasil, 1900-1959.....	31
Mapa 2.2 – Áreas etnográficas da América do Sul	32
Mapa 5.1 – Terra Indígena Massaco (RO) e seu entorno	121
Mapa 5.2 – Localização de informações e referências de povos isolados na Amazônia	124
Figura 2.1 – Matriz conceitual sobre o isolamento voluntário de povos indígenas	52
Figura 5.1 – Evolução orçamentária da FUNAI (2000 a 2017)	125
Figura 5.2 – Evolução orçamentária da política de proteção de povos isolados (2000 a 2017)	126
Tabela 2.1 – Combinações das noções de “identidade” e “cultura” na formação do fenômeno étnico.....	41
Tabela 2.2 – Número de grupos indígenas que se encontravam em 1957 nas diferentes etapas de integração à sociedade nacional em relação à distribuição dos mesmos em 1900.....	61
Tabela 2.3 – Comportamento dos grupos indígenas brasileiros que defrontaram com diferentes fronteiras de expansão econômica da sociedade nacional de 1900 a 1957.....	61
Tabela 2.4 – Comportamento dos grupos indígenas brasileiros por troncos linguísticos, de 1900 a 1957, quanto ao grau de integração à sociedade nacional e quanto à extinção.....	61
Tabela 2.5 – Populações indígenas brasileiras – 1957 (adaptada pelo autor).....	61
Tabela 5.1 – Frentes de Proteção Etnoambiental da FUNAI e sua localização	122
AAAS – Associação Americana pelo Avanço da Ciência (Em Inglês)	
CF/88 – Constituição Federal de 1988	
CII/FUNAI – Coordenação de Índios Isolados	
CGIIRC/FUNAI – Coordenação-Geral de Índios Isolados e de Recente Contato	
DID/FUNAI – Departamento de Identificação e Delimitação	
ECOSOC – Conselho Econômico e Social das Nações Unidas	
FUNAI – Fundação Nacional do Índio	
INI – Instituto Nacional de Indigenismo (México)	
OEA – Organização dos Estados Americanos	
OIT – Organização Internacional do Trabalho	
OTCA – Organização do Tratado de Cooperação Amazônica	
RAISG – Rede Amazônica de Informação Socioambiental Georreferenciada	
SIL – Instituto Linguístico de Verão (Em Inglês)	
SNI – Serviço Nacional de Informações	
SPI – Serviço de Proteção ao Índio	
SPILTN – Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais	
UNESCO – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura	
UNPFII – Foro Permanente das Nações Unidas sobre Questões Indígenas (Em Inglês)	
UNWGPI – Grupo de Trabalho das Nações Unidas sobre Populações Indígenas (Em Inglês)	
UNDRIP – Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (Em Inglês)	

“La libertad es un derecho insito en el hombre por necesidad y per se, como consecuencia de la naturaleza racional y, por ello, es de derecho natural.”

**— Frei Bartolomé de las Casas
De Regia Potestate, o Derecho de Autodeterminación (1571)**

“Assegurar para as populações indígenas o reconhecimento aos seus direitos originários às terras em que habitam, (...) [e] reconhecer (...) as suas formas de manifestar a sua cultura, a sua tradição, se colocam como condições fundamentais para que o povo indígena estabeleça relações harmoniosas com a sociedade nacional, para que haja realmente uma perspectiva de futuro de vida para o povo indígena, e não de uma ameaça permanente e incessante (...)

Ainda existe dignidade, ainda é possível construir uma sociedade que saiba respeitar os mais fracos.”

**— Ailton Krenak, União das Nações Indígenas
Discurso à Assembleia Nacional Constituinte (Brasília, 27/01/1988)**

1. INTRODUÇÃO

Ao longo da história, os povos que habitaram o território que viria a ser modernamente conhecido como Brasil foram vítimas de nefastas práticas de conquista, exploração e dizimação por parte de *forasteiros* que, em busca de riquezas e prestígio, materializaram incontáveis ondas migratórias para o chamado “Novo Mundo” onde se encontravam os territórios desses povos. Pelas diversas regiões do Brasil, a posse imemorial de terras pelos povos originários — absolutamente suficientes para o desenvolvimento dessas coletividades conforme seus modos de vida tradicionais — pouco a pouco deixa de se manifestar como regra nas relações interétnicas — não raro percebidas por eles e seus interlocutores como verdadeiramente *internacionais* — que se estabeleciam entre os povos autóctones e crescentes grupos de estrangeiros que, em nome de majestades reais, de interesses ditos nacionais ou de suas próprias avarezas, desejavam apoderar-se das vidas, terras e recursos naturais dessas populações.

Nesse sentido, diversos pensadores e intelectuais buscaram compreender os processos de redução demográfica, transformação cultural, assimilação e fomento ao conflito interétnico entre os povos indígenas em território brasileiro ao longo dos anos, aprofundando com suas pesquisas e trabalhos o conhecimento sobre algumas das dinâmicas sociais, culturais e econômicas que estiveram na base da conquista e da integração subalterna das populações indígenas aos contextos regionais e nacionais no país.

Dentre esses estudos, achamos por bem mencionar preliminarmente o trabalho etnohistórico de Carlos Moreira Neto (1988) sobre os povos indígenas da Amazônia entre 1750 a 1850, no qual discute o papel da deculturação e de disputas políticas como a Cabanagem (1835-1840) no fenômeno de relativo desaparecimento demográfico e cultural das populações indígenas naquela região, frente aos processos de expansão e dominação colonial, por sua visão histórica em relação aos efeitos desarticuladores que a integração das sociedades indígenas à sociedade nacional produziu ao longo dos séculos. Nessa linha, as obras de Robert Jaulin (1970, 1976) em torno do conceito de *etnocídio* destacam a perda cultural e a desarticulação das identidades indígenas como fatores primordiais para que, a partir de processos de integração subalterna, os povos indígenas diminuíssem

demograficamente e fossem até mesmo considerados extintos em algumas localidades, como em diversas províncias do Nordeste brasileiro e em países como o Uruguai¹.

Sem prejuízo a outras análises e pontos de vista sobre a tendência ao relativo desaparecimento e também à reconfiguração da diversidade étnica, podemos afirmar que é quase consensual no universo acadêmico o entendimento de que os impactos da expansão da sociedade ocidental sobre as populações indígenas e os territórios coloniais havidos nesta região do globo, como em muitas outras, foram amplamente desfavoráveis aos seus modos de vida e organizações sociais próprias; e se não são mais numerosos e conhecidos os casos de violência interétnica ao longo da história do Brasil, isso provavelmente se deve mais à deliberada ausência de registros historiográficos que os evidencie, que à insustentável afirmação de que não teriam ocorrido de forma extenuante e sistemática, haja vista seus resultados de longa duração².

Especificamente, este trabalho é um estudo acerca das práticas e discursos indigenistas ao longo das últimas três décadas no Brasil, período este conhecido como a Nova República, sobre os povos indígenas amazônicos que atualmente vivem em situação de isolamento voluntário. Durante esse período, é possível identificar preliminarmente o percurso de ascensão e recente contestação de um modelo de proteção baseado no princípio da garantia do isolamento, que emerge a partir da definição de novos princípios, marcos constitucionais e práticas administrativas para proteção estatal dos territórios desses povos, entre 1987 e 1988, obtendo considerável reconhecimento internacional a partir de certos resultados positivos, mesmo nos períodos mais recentes em que se evidencia a sua crescente exaustão.

De modo geral e temporalmente mais amplo, pretende-se abordar também algumas formas pelas quais esse isolamento vem sendo percebido e tratado desde o início da segunda

¹ Esse “desaparecimento” em muito se explica por fatores epidemiológicos (ver HUERTAS, 2007; RODRIGUES, 2014 para discussões mais específicas sobre os aspectos de saúde que envolvem a proteção dos povos indígenas isolados pelos estados nacionais) e pelos efeitos de conflitos e outras formas violentas de interação interétnica, mas não suficientemente. Por esse motivo, entendemos que os estudos sobre identidades étnicas e sua resiliência em processos de contato revelam-se como fatores centrais nos processos de aculturação, transfiguração étnica e invisibilidade da diversidade étnica, como discutiremos no Capítulo 2 deste trabalho.

² Embora haja dezenas de trabalhos aprofundados sobre os episódios e os processos históricos que envolveram os povos indígenas do país ao longo dos séculos, tomamos o volume organizado por Manuela Carneiro da Cunha (1998) sobre a história dos povos indígenas no Brasil como obra de referência para emoldurar os processos de dominação e integração dos povos indígenas que abordamos nesta dissertação.

metade do século XX pelos campos da Antropologia, do indigenismo estatal e dos debates em torno dos direitos humanos e do direito à autodeterminação dos povos indígenas. Com isso, buscamos compreender como a interação entre esses contextos se dá em termos de normas jurídicas, abordagens epistemológicas e embates políticos que se comunicam entre si e, justamente por isso, favorecem a influência recíproca de suas elaborações práticas e discursivas sobre a realidade objetiva desses povos e das políticas voltadas à sua proteção.

1.1. O isolamento voluntário como tema interdisciplinar: o campo de pesquisa e seus objetos teóricos e empíricos

O termo “isolamento voluntário” — utilizado pela primeira vez pelo antropólogo Glenn Shepard Jr. (1996) para se referir aos povos amazônicos considerados isolados em uma carta aberta à Mobil Prospecting Peru, na qual alerta para os riscos da concessão de lotes petrolíferos e sua prospecção nos arredores do Rio Las Piedras, situado entre os departamentos de Ucayali e Madre de Dios, no Peru, regiões onde vivem os Mashco-Piro e outros povos isolados relativamente desconhecidos — abrange uma realidade que, embora seja residual nas sociedades nacionais em termos demográficos, faz-se relevante para compreender a diversidade de abordagens quanto à garantia dos direitos coletivos de grupos etnicamente diferenciados, existentes às margens do sistema econômico global.

Em virtude da própria natureza do isolamento adotado por dezenas de povos indígenas na Amazônia e outras regiões do continente, podemos nos apoiar apenas na estimativa populacional desses povos, de acordo com alguns pesquisadores e agências internacionais e nacionais, governamentais ou não. De acordo com o Escritório do Alto-Comissariado de Direitos Humanos das Nações Unidas (2012), existem 200 povos indígenas isolados em todo o continente americano, que somam mais de 10.000 pessoas na região amazônica. Em um volume sobre o tema dos isolados, Loebens (2012) menciona uma estimativa mais conservadora, de 127 referências na Amazônia e outras 23 espalhadas pelo mundo, sem, no entanto, arriscar quaisquer estimativas populacionais, assim como Vaz (2017) ao estimar 150 registros de povos isolados e de recente contato na Amazônia e no Gran Chaco, região entre o Paraguai e a Bolívia. Gallois (1992) fala em 50 grupos isolados no Brasil, enquanto a FUNAI, segundo Amorim (2016: 1), mais atualmente trabalha com 103 referências, das quais 26 tiveram confirmada sua existência. Algumas estimativas populacionais estão disponíveis para algumas regiões específicas, como a de que existem

cerca de 5.750 indivíduos de povos isolados no Vale do Javari/AM (ARISI, 2016), 300 indígenas isolados na TI Massaco, em Rondônia, e 600 indígenas no estado do Acre, segundo campanha virtual da Survival International em prol dos povos indígenas isolados, lançada em 2011.

Historicamente, o isolamento voluntário é um fenômeno que está relacionado com os processos de expansão colonial e capitalista sobre as diversas regiões do planeta, persistindo atualmente como uma estratégia de relacionamento de comunidades etnicamente diferenciadas com seu entorno em algumas localidades remotas, como a ilha de Sentinela do Norte, no litoral da Índia, e áreas de cabeceiras de rios ou outras zonas de refúgio especialmente na Amazônia, cujo objetivo principal é garantir a sua própria sobrevivência física e sociocultural frente a traumáticas experiências anteriores de contato interétnico e à situação de multifacetada vulnerabilidade em que vivem.

Com isso, o isolamento voluntário é entendido, antes de mais nada, como um conceito político elaborado a partir de questões próprias dos estados nacionais e de seus processos de consolidação social, econômica e territorial em torno da chamada “questão étnica”, de que nos fala o antropólogo Rodolfo Stavenhagen (1990). A noção de isolamento e a implicação de rechaço a grupos e dinâmicas externas por pequenos grupos etnicamente diferenciados que ela carrega são especialmente significativos nos contextos nacionais, e levaram ao estabelecimento de diferentes políticas indigenistas no contexto brasileiro desde o estabelecimento de uma agência governamental para esse fim, na esteira da negativa repercussão internacional de massacres ocorridos na primeira década do século XX³.

Até pouco menos de uma década atrás, o Brasil era o único país amazônico a possuir uma metodologia estatal específica de proteção territorial e informações demográficas relativamente precisas quanto aos povos indígenas em isolamento voluntário em seu território nacional. Com a aproximação técnica entre as agências indigenistas ou similares

³ Registros de diversas naturezas sobre os massacres de povos indígenas no início do século XX foram feitos por pesquisadores e jornalistas, e dentre eles mencionamos os trabalhos do repórter norte-americano Norman Lewis (1969), que repercutiu internacionalmente os escândalos relacionados à investigação, que mais tarde culminaria no chamado Relatório Figueiredo (1968), após sua publicação no jornal inglês *The Sunday Times*, e do jornalista Shelton Davis (1977) sobre os efeitos devastadores das políticas de integração e desenvolvimento regional implementados durante o Regime Militar brasileiro (1964-1985) aos povos indígenas do país. Paralelamente, podemos recorrer à obra de Darcy Ribeiro em que se evidencia o processo de drástica redução populacional a partir de dados demográficos do começo do século e do final da década de 1950, os quais apresentamos mais a fundo no Capítulo 2.

Em torno de tal realidade, porém, é necessário compreendermos o pioneirismo brasileiro nessa temática no contexto em que o país, tendo definido e redefinido suas formas de atuação junto aos povos indígenas a partir de 1910, com o surgimento do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN, posteriormente SPI), e ao longo do século XX, desenvolve uma política especificamente voltada aos povos classificados como isolados, compreendendo que essa categoria, juntamente com a ideia de contato, enquanto momento crucial e fundante das relações interétnicas do ponto de vista da sociedade nacional, está presente em ambos os campos sociais do Indigenismo e da Antropologia. As interações entre esses campos são de especial interesse se pretendemos entender as implicações desse fato para as formas como o Estado, entendido aqui estritamente a partir de seus órgãos indigenistas e servidores, se relaciona não apenas com os povos indígenas isolados, mas com os diversos segmentos minoritários e marginalizados da sociedade nacional, ideia esta que intentamos desenvolver ao longo do Capítulo 2 do trabalho.

Assim, temos como nosso objeto teórico de pesquisa a própria noção de isolamento voluntário, entendida como uma categoria político-antropológica do indigenismo brasileiro voltada à classificação dos povos indígenas para fins de integração à sociedade nacional, e tomada em sua interação com o direito à autodeterminação dos povos, tal qual esta vem sendo desenvolvida internacionalmente desde o início do século XX e principalmente após o advento das Nações Unidas, na década de 1940.

Já do ponto de vista empírico, o conceito de isolamento voluntário se manifesta primordialmente na decisão autônoma de algumas dezenas de grupos indígenas que, entendidos como povos na acepção internacional do termo, expressam sua vontade coletiva por uma forma seletiva de relacionamento com os demais grupos sociais com os quais têm ou poderiam ter relações sociais de outros gêneros e intensidades. O distanciamento social e, na medida do possível, físico que esses povos optam por manter em relação ao seu entorno, além de ser frequentemente caracterizado como expressão de sua resistência aos processos de integração e subordinação da diferença étnica em contextos sociais mais amplos, traz implicações de diversas naturezas aos seus modos de vida e aos riscos que a imposição do contato pode trazer, seja dos pontos de vista sócio-cultural e territorial, seja da perspectiva epidemiológica, considerando a vulnerabilidade desses povos a agentes patógenos externos.

Ademais, a forma como esse conceito se encontra presente na base das práticas e discursos indigenistas oficiais, assim como nas reflexões e elaborações teóricas da Antropologia e no desenvolvimento jurídico do conceito de autodeterminação ao longo da segunda metade do século XX, são objeto de especial interesse neste esforço de compreensão do tema, a partir dos quais buscamos compreender seus significados sociológicos e políticos mais profundos, elucidando alguns questionamentos que emergem com a pesquisa.

1.2. Encarando o isolamento voluntário: questões orientadoras da pesquisa

Atualmente, a atuação de instituições públicas, organismos internacionais e organizações da sociedade civil para a proteção territorial dos povos indígenas isolados na Amazônia ocorre em um contexto de expansão das dinâmicas políticas e econômicas sobre aquela região, processo este que, em território brasileiro, tem se intensificado a partir da década de 1970. Ainda que a complexificação do quadro social da região remeta a períodos anteriores, como o ciclo da borracha no início do século XX e aos esforços de integração e dominação interétnica próprios dos períodos colonial e imperial da história nacional, é a partir do Regime Militar instaurado em 1964 que se intensificam os esforços nacionais de integração regional da Amazônia às dinâmicas econômicas nacionais e globais, apoiados em uma abordagem técnico-científica decorrente das interações entre os campos indigenistas e antropológicos em diversos países do continente, sobretudo entre as décadas de 1940 e 1970. Nesse sentido, um questionamento sobre o tempo presente que se faz necessário colocar preliminarmente, sem o intuito de respondê-lo efetivamente, é de quais seriam os significados e implicações da persistência da noção de “isolamento” nas práticas e discursos indigenistas para se referir/gerir as estratégias de sobrevivência física e cultural de povos indígenas no contemporâneo mundo globalizado.

A partir dessa primeira questão, voltamo-nos a um esforço de compreensão mais localizada do tema do isolamento voluntário, considerando o histórico de sua transformação como objeto de políticas indigenistas desenvolvidas pelo Estado brasileiro, enquanto fontes de discursos e práticas de dominação que se estendem pelo século XX até a adoção de uma perspectiva voltada à proteção dos povos que adotam essa estratégia de sobrevivência, no bojo da redemocratização do país e da redefinição da política desenvolvida pela FUNAI a

partir do final da década de 1980⁵. Nesse sentido, buscamos delinear algumas das formas pelas quais as ideias de integração e dominação dos povos indígenas se manifestam atualmente, do ponto de vista dos isolados e das ações voltadas à sua proteção territorial.

Entretanto, o questionamento que está subjacente a esse primeiro esforço de pesquisa não se limita a si mesmo, uma vez que a evolução da política de proteção territorial adotada a partir de 1988 está intimamente relacionada com outros debates que vão além do campo indigenista oficial, considerando sua interação com a Antropologia e com os debates internacionais sobre os direitos humanos e o direito à autodeterminação desde a primeira metade do século XX. Dessa forma, outras perguntas devem ser feitas para compreender o isolamento voluntário em sua amplitude conceitual e dificuldade de pleno entendimento pelos agentes nacionais:

1. Quais as implicações dos debates internacionais sobre o direito à autodeterminação para a garantia da vida e da autonomia de povos indígenas que vivem em isolamento voluntário? De modo geral, como o isolamento voluntário pode ser compreendido como expressão da autodeterminação dos povos, e o que isso implica para o indigenismo estatal?
2. De que formas o debate internacional sobre os direitos humanos e sua internalização pelo arcabouço jurídico nacional têm contribuído para a proteção e a garantia dos direitos dos povos indígenas isolados no Brasil?

Ainda, entende-se que a orientação da pesquisa por esses questionamentos permitiu-nos elucidar parcialmente quais seriam os principais aspectos contraditórios das leis e das políticas brasileiras de proteção dos povos indígenas isolados, de forma a analisar de forma mais geral os seus desafios mais candentes e atuais e, espera-se, a contribuir para o seu aperfeiçoamento do ponto de vista da garantia dos direitos e da autonomia desses povos.

⁵ Em um de seus trabalhos, Souza Lima (2015b: 440-1) observa que o advento da Constituição Federal de 1988 pôs “um fim ‘jurídico’ ao regime tutelar”, com implicações diretas sobre as formas de organização dos movimentos indígenas e de atuação do Ministério Público Federal na assistência jurídica aos povos indígenas, inclusive contra o Estado, não tendo ocorrido, porém, uma incorporação homogênea dos preceitos constitucionais pelas normas de hierarquia inferior e em sua aplicação pelos tribunais do país. O tema dos povos isolados, como veremos adiante, situa-se em outros termos, uma vez que sua vulnerabilidade física e cultural, bem como a expressão de sua autodeterminação por meio do rechaço ao contato interétnico, ensejam uma abordagem distinta por parte do Estado, que viria a ser proposta e organizada administrativamente a partir de 1987, com a criação da Coordenação de Índios Isolados, na FUNAI.

1.3. Trajetórias e metodologia de pesquisa

Diante da caracterização dos objetos de nossa pesquisa e da apresentação dos questionamentos que moveram nossos interesses a realizá-la, é importante ainda neste capítulo introdutório descrever, ainda que sucintamente, o percurso intelectual e pessoal que nos trouxe ao desenvolvimento deste trabalho em específico, que se pretende uma humilde contribuição à elaboração da temática do isolamento de povos indígenas do ponto de vista das ciências sociais, trazendo contribuições de um campo ou outro das disciplinas que as compõem sem necessariamente redundar em simples releituras de conceitos e análises já feitas sobre os povos indígenas do país.

A relevância desta reconstrução da trajetória individual reside em que ela nos propiciou vislumbrar que a permanente tensão entre o princípio da proteção pelo não-contato e as pressões econômicas sobre as regiões onde vivem povos indígenas isolados se revela como um aspecto difuso na sociedade brasileira e dos demais países amazônicos, que oscila entre a total indiferença e desconhecimento sobre a existência dessas populações e o conseqüente endosso de práticas de colonialismo interno, por um lado, e as iniciativas de agentes estatais e de outras organizações do campo indigenista dedicadas a essa proteção. Com isso, partimos de um envolvimento profissional com a temática para um engajamento intelectual no entendimento do assunto de um ponto de vista mais geral, considerando os significados que um estudo multidisciplinar do isolamento voluntário poderia trazer para os debates acadêmicos em geral e para a superação das limitações conceituais de uma abordagem puramente político-burocrática do assunto, excessivamente centrada nas lógicas do próprio Estado e das respostas dadas a ela.

Assim, temos que esta primeira oportunidade de conhecer mais profundamente as nuances do debate surgiu a partir de meu ingresso no corpo de funcionários da FUNAI, no final de 2010, propiciando um envolvimento profissional introdutório com a temática. Daquele momento até o final de 2015, estive à frente dos diálogos interinstitucionais mantidos pela Fundação no âmbito de uma ampla iniciativa de cooperação internacional, que envolveu os países amazônicos membros da Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (OTCA), para a troca de experiências técnicas, políticas e legais sobre as políticas nacionais de proteção territorial e epidemiológica de povos indígenas isolados. A partir de então, tornou-se possível perceber que, por mais bem intencionadas e estruturadas que pudessem ser ou ter sido historicamente as iniciativas do indigenismo oficial, as formas

de atuação do Estado brasileiro para garantir a sobrevivência de povos indígenas não-integrados ao longo de toda sua história republicana ainda carecem, ao nosso ver, da institucionalização de uma abordagem mais ampla da temática. Essa ideia será melhor ao longo deste trabalho, mas é possível entender que este aspecto, que procuraremos abordar após algumas reflexões mais específicas, esteve na base das idas e vindas pelas quais a própria pesquisa passou ao longo de seu amadurecimento e realização.

Em um primeiro momento da pesquisa, pretendíamos compreender os fatores externos que estariam na origem da vulnerabilidade dos povos indígenas isolados em toda a Floresta Amazônica, comparando alguns contextos regionais no Brasil, no Peru e no Equador e suas especificidades quanto aos riscos envolvidos na garantia da sobrevivência e proteção territorial desses povos frente a determinados fatores de vulnerabilidade, de forma a elaborar uma compreensão internacional da temática. Ou seja, os diversos elementos e interesses que ameaçam os territórios e a existência desses povos, desafiando as distintas políticas nacionais para sua proteção, seriam entendidos como expressões multifacetadas dos processo de expansão capitalista sobre a Amazônia ou, mais na linha do pensamento e dos trabalhos do antropólogo Eric Wolf, como pontos locais de redes de relações sociais mais amplas que emolduram a exploração política e econômica de povos e regiões marginalizadas pelos centros nacionais e globais de poder.

Além disso, esse primeiro desenho de pesquisa pretendia ter como base as relações mais próximas de diálogo que havíamos construído com diversos indigenistas no âmbito dos governos e da sociedade civil desses países, o que contribuiria para uma compreensão historicamente mais ampla dos processos regionais que se pretendia cotejar, não fossem as dificuldades práticas de sua realização com tantos interlocutores em tão curto período de pesquisa. Dessa forma e sem prejuízo à viabilidade futura dessa linha de reflexão, a investigação foi então redimensionada, passando a se restringir ao contexto brasileiro e ao desenvolvimento do chamado Sistema de Proteção de Povos Indígenas Isolados pela FUNAI desde a década de 1980, o que ainda não era o desenho final da pesquisa que realizamos, mas já trazia alguns de seus elementos.

Isso porque, em setembro de 2018, tive a oportunidade de assistir ao Seminário “Povos Indígenas em Isolamento Voluntário”, realizado na Universidade Federal do Rio de Janeiro, onde foi possível reencontrar muitos de antigos interlocutores e também conhecer outros trabalhos sobre a temática, que vinham sendo realizadas por pesquisadores de áreas

tão diversas como a antropologia, a linguística, a filosofia, o direito e as ciências da saúde, para ficar em alguns exemplos. Nesse contexto, foi possível nos darmos conta de que o ponto de vista que inicialmente se vinha construindo em nosso trabalho sobre os povos indígenas isolados estava de certa maneira contaminado pela perspectiva profissional que originalmente nos motivou, e que isso estaria desfavorecendo um desenvolvimento mais adequado dos elementos de reflexão e de sua própria elaboração como contribuições originais e adequadas aos subsídios e referências coletados ao longo dos anos de realização da pesquisa.

Assim, pareceu-nos que os esforços inicialmente planejados de reconstrução histórica do modelo de proteção territorial desenvolvido pela FUNAI há trinta anos, por meio de pesquisa documental e entrevistas aos sertanistas que vivenciaram esse movimento no âmbito da administração pública, seriam redundantes e superficiais, considerando outros trabalhos que seguem essa abordagem⁶. Da mesma forma, as puras análises de como o tema dos povos indígenas aparece em contextos internacionais que também constituem o nosso objeto de pesquisa certamente trouxeram elementos interessantes para a nossa discussão⁷, mas não seria conveniente simplesmente repeti-los em seus argumentos e conclusões, de forma que, ao fim dessa trajetória, o caminho que procuramos seguir foi o de aproximar essas “contribuições disciplinares” para compor um quadro mais amplo sobre o conceito de isolamento voluntário de povos indígenas, dos pontos de vista debatidos em contextos

⁶ Os trabalhos de Liebgott (2009), Vaz (2011) e Amorim (2016), por exemplo, referem-se mais especificamente à estrutura administrativa atualmente existente para a proteção de povos indígenas isolados, estando concentradas no que se poderia entender como uma metodologia de proteção baseada no princípio do não-contato, do ponto de vista do indigenismo institucionalizado. Em complemento a outros trabalhos mais voltados à evolução histórica desses processos havidos no âmbito governamental, podemos mencionar entrevistas de sertanistas, como aquelas reunidas no volume organizado por Milanez (2015), e outras fontes secundárias de informações sobre a temática, que ajudam a contextualizar contribuições academicamente mais vinculadas ao campo antropológico, como as dissertações de Arisi (2007) e Villa (2018), em seus esforços de reflexão e construção de conhecimento.

⁷ A abordagem comparativa dos indigenismos, presente em trabalhos como os de Silva (2012, 2017) e a perspectiva internacional sobre os direitos dos povos indígenas de que partem Niezen (2012) e Yamada; Amorim (2016), dentre outros, para elaborarem suas reflexões, são contribuições epistemológicas que vão além dos pontos de vista voltados a aspectos específicos das relações interétnicas, como as formas de organização e atuação dos Estados nacionais sobre os povos indígenas, favorecendo uma compreensão mais ampla de temas como o que pretendemos analisar em nossa pesquisa. Mais do que nos apoiarmos em suas conclusões para avançar nossa discussão, a ideia foi nos inspirarmos em suas metodologias e abordagens mais gerais, para produzir um trabalho de pesquisa que contribuísse com uma abordagem multidisciplinar e geograficamente mais ampla do isolamento voluntário de povos indígenas.

nacionais e internacionais, levando em conta a sua relação com o direito à autodeterminação dos povos e os aspectos estruturais do indigenismo brasileiro que se relacionam entre os extremos da dicotomia do contato e do isolamento. Com esta nova delimitação, esperamos partir de uma perspectiva da Sociologia do Conhecimento⁸ para, ao tomar as categorias do isolamento e do contato como elementos constitutivos dos campos semânticos do indigenismo, em sua relação com os campos político e da antropologia, contribuir na análise das condições de possibilidade de assegurar autonomia ou, ao menos, em um entendimento mais adequado do que se deve entender e proteger como autonomia, para os povos indígenas em áreas de fronteira da expansão do capitalismo.

Essa perspectiva multifacetada do isolamento voluntário de povos indígenas na Amazônia — que procuramos elaborar teoricamente a partir de uma abordagem inicialmente intuitiva dessas e outras diversas contribuições, e que depois viria a se revelar bastante singular no sentido de que nos permitiu observar a multiplicidade de significados que a noção de isolamento adquire nos campos sociais que analisamos — possibilitou-nos a realização de uma análise que entendemos ser mais adequada à compreensão das problemáticas envolvidas na existência e nos desafios à garantia dos direitos desses povos, que abrange desde os elementos originários do modelo brasileiro de proteção territorial baseado no princípio de não-contato, até aqueles que indicam as fissuras que se alastram por sua superfície diante do desconhecimento e de interesses e dinâmicas contrárias à sua existência.

Com isso, os capítulos seguintes deste trabalho foram elaborados de forma a favorecer a compreensão dos processos políticos que levaram a mudanças substanciais nas práticas e discursos do indigenismo de Estado no Brasil, em diálogo: (1) com as elaborações da Etnografia feita no Brasil em suas discussões sobre a presença indígena no país (2) com o campo jurídico-legalista na elaboração de novos marcos da política indigenista oficial e

⁸ Referimo-nos à corrente da Sociologia do Conhecimento para destacar a ênfase que se pretendeu dar aos percursos que a ideia de isolamento, em sua contraposição com a noção de contato, percorreu ao longo do século XX nos âmbitos da antropologia feita no Brasil, do indigenismo estatal e nos contextos internacionais sobre os direitos humanos dos povos indígenas, considerando as inter-relações entre esses campos e a produção social de discursos e práticas voltadas à integração e dominação dos povos indígenas no contexto brasileiro. Para além de autores considerados clássicos nesse subcampo do conhecimento sociológico, optamos por referenciar os trabalhos de Cardoso de Oliveira (1976c) e Valle (2004) que abordam as temáticas da identidade e dos sistemas interétnicos em termos de “campos semânticos da etnicidade”, que aqui procuramos replicar no contexto do indigenismo e de sua produção do isolamento voluntário de povos indígenas.

(3) com o debate internacional sobre os direitos dos povos indígenas, no âmbito dos sistemas internacionais de direitos humanos e de iniciativas regionais de cooperação multilateral, como aquelas de aproximação indigenista e antropológica em torno do Instituto Indigenista Interamericano, entre as décadas de 1940 e 1970, e de intercâmbios entre os governos dos países membros da OTCA a partir de 2010.

1.4. Organização do trabalho

Além desta introdução e da conclusão, o trabalho está organizado em dois capítulos principais, nos quais nos esforçamos para abordar o isolamento voluntário como uma ideia subjacente a discursos e práticas no âmbito dos Estados e das sociedades nacionais, mas também da Antropologia e dos debates internacionais sobre os direitos humanos e o direito à autodeterminação dos povos indígenas.

No Capítulo 2 (Isolamento e Contato: narrativas mestras do indigenismo brasileiro), procuramos relacionar o processo de evolução epistemológica ocorrido na Antropologia brasileira desde o fim da primeira metade do século XX com as mudanças paradigmáticas do indigenismo oficial até a adoção do princípio do não-contato, em 1988, nas políticas de proteção territorial de povos não-integrados, especialmente na Amazônia. A linha condutora dessa discussão passa pelas diferentes abordagens dos conceitos de isolamento e contato no âmbito da Etnografia e do campo indigenista, com ênfase em seu entrelaçamento num cenário de dominação e violência interétnica sob os auspícios tutelares do Estado que se busca desde então superar pela adoção de um novo modelo de proteção, logrando importantes avanços na proteção desses povos e na preservação de seus territórios e modos tradicionais de vida e organização social, mas que enfrenta dificuldades práticas e discursivas para a efetiva garantia dos direitos e da autonomia dos povos indígenas classificados como isolados.

Ao longo do Capítulo 3 (Fronteiras do Isolamento: o direito à autodeterminação e a globalização do indigenismo), discutimos a emergência do conceito de autodeterminação dos povos no âmbito do sistema internacional de direitos humanos que se estabelece ao fim da 2ª Guerra Mundial, primeiro como princípio das relações entre os países e posteriormente como um direito de coletividades infranacionais, e o processo de internacionalização do indigenismo que ocorre a partir da segunda metade do século XX.

Nesse contexto, buscamos relacionar os desdobramentos desses debates com o processo de evolução da política indigenista nacional desde o estabelecimento de uma política de proteção territorial baseada no princípio do não-contato e na compreensão do isolamento voluntário como expressão da autonomia dos povos que historicamente o adotam, desde o final da década de 1980.

Na parte que traz nossas considerações finais (O isolamento voluntário de povos indígenas nas encruzilhadas do indigenismo global), concluimos apontando alguns dos desafios atuais da política de proteção dos povos indígenas isolados conforme sua vinculação com os debates internacionais sobre o direito à autodeterminação dos povos indígenas, frente às dificuldades políticas, orçamentárias, administrativas e discursivas que se apresentam mais recentemente. O alerta de especialistas e analistas do tema de que, em detrimento dos avanços alcançados ao longo dos últimos anos, estaríamos vislumbrando uma nova “década do contato”, com todas as implicações negativas de violações de direitos humanos e de dizimação desses povos que isso potencialmente acarretaria, nos moveu a realizar uma reflexão sobre a aplicação seletiva de normas nacionais e internacionais, a partir da tomada do Estado por interesses patrimonialistas e historicamente voltados a um modelo de desenvolvimento econômico desigual e excludente, que marcou a história da Amazônia ao longo do séculos.

Assim, entendemos ser possível delimitar um percurso rico em reflexões para compreendermos os processos políticos e ideológicos pelas quais o isolamento voluntário emerge do secular processo de integração e dominação dos povos indígenas na América Latina e se ressignifica como conceito antropológico, jurídico e administrativo governamental ao longo do século XX até a atualidade. Com o passar das décadas, a interação entre os campos antropológicos, indigenistas e jurídicos nacionais e internacionais em torno dos conceitos de aculturação, contato e isolamento de povos indígenas propicia espaços de discussão e definição política que tornam a temática do isolamento bastante complexa, em termos de sua crescente, mas ainda insuficiente visibilidade, e de sua compreensão e possível superação conceitual pelas agências e agentes do indigenismo de um ponto de vista global.

* * *

2. CONTATO E ISOLAMENTO:

Narrativas mestras do indigenismo brasileiro

As ideias de evolução e integração dos povos indígenas à sociedade nacional estiveram na raiz de muitos dos debates políticos e antropológicos sobre a diversidade étnica e a garantia dos direitos desses povos ao longo do século XX. Com isso, as diversas formas de compreender e lidar com esses povos, tanto do ponto de vista das políticas oficiais quanto do campo intelectual, se basearam no binômio *isolamento* e *contato*, contribuindo para a persistência de uma aproximação colonialista e de dominação sobre essas populações e, em certas medidas, respondendo por uma grande variedade de imposições e violações de direitos humanos sofridas pelos povos indígenas no país ao longo da história republicana.

Sob o ponto de vista do processo de consolidação do campo antropológico no Brasil a partir da década de 1930, com a criação da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras (posteriormente FFLCH) e o estabelecimento temporário de intelectuais estrangeiros na Universidade de São Paulo (USP), bem como com a crescente realização de pesquisas etnológicas no âmbito do Museu Nacional e do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, buscamos neste capítulo dialogar com antropólogos e outros cientistas sociais que contribuíram para o desenvolvimento desse campo intelectual entre as décadas de 1940 e 1980. A partir dessa leitura e da análise das bases conceituais desses trabalhos, procuramos compreender de que formas os dois conceitos que orientam este capítulo se situaram ao longo das trajetórias acadêmicas da noção de *aculturação dos povos indígenas* e das abordagens sociológicas sobre as relações interétnicas, que surgem a partir da década de 1960 e passam a influenciar crescentemente o pensamento sobre a diferença étnica no país.

Considerando as interações entre a Antropologia e o campo indigenista oficial na elaboração e desenvolvimento da política indigenista, que vão se avolumando ao longo desse mesmo período e contribuindo para que as trocas colaborativas ou críticas entre essas instâncias sociais se materializassem em novas práticas e discursos sobre o isolamento e a integração de povos indígenas no país, os trabalhos de Antônio Carlos de Souza Lima (1987, 1989) nos ajudam a compreender mais a fundo como se deram essas transformações,

a partir do conceito de campos sociais⁹. Para esse autor, na medida em que se amplia o conhecimento etnológico, as trocas entre o campo intelectual e o campo indigenista – conformado sobretudo pelas instituições estatais, mas não somente – atendem ao propósito de legitimação e crítica de certas construções ideológicas e práticas administrativas em torno da situação concreta de isolamento, tal qual havia ocorrido na vinculação entre as primeiras experiências indigenistas oficiais e a ideologia de inspiração positivista que animava as elites políticas e econômicas nacionais nas primeiras décadas do período republicano nacional.

Para compreendermos a crescente importância dos debates antropológicos havidos no Brasil para a evolução das políticas indigenistas nacionais, é importante, ainda, situá-los no âmbito das interações que se dão entre intelectuais latino-americanos de diversos países a partir da primeira metade do século XX, contribuindo para a emergência de um indigenismo de cunho antropológico em diversos países do continente. Distinto daquele que se vinha desenvolvendo até então, esse indigenismo tem como marcos referenciais – primeiro de sua internacionalização e depois de sua crítica –, a nosso ver, a criação do Instituto Indigenista Interamericano, em 1940, e a Declaração de Barbados, de 1971. Ao longo desse período, a interação entre os campos intelectuais e os indigenismos nacionais ocorreu a partir da atuação de uma ampla variedade de agentes e agências, incluindo os órgãos indigenistas (como o SPI e a Fundação Nacional do Índio – FUNAI, no Brasil, e o Instituto Nacional Indigenista – INI, no México), os centros nacionais de pesquisa em Etnologia e Linguística, dentre outras áreas afins (dos quais destacamos a USP, o Museu Nacional e o Museu do

⁹ Em sua dissertação de mestrado, defendida no Museu Nacional, da UFRJ, Souza Lima (1985) descreve inicialmente a abordagem de campos sociais que viria a desenvolver ao longo de sua carreira acadêmica, que para nós é de grande utilidade analítica quando abordamos a interação entre os contextos da Antropologia, do Indigenismo e dos debates internacionais sobre os direitos humanos. A estruturação de discursos e práticas próprias dos atores e grupos que se relacionam nesses campos sociais – elaborada a partir das contribuições de Cardoso de Oliveira (1976b) sobre os aspectos discursivos que estruturam as identidades étnicas e sua interação nos sistemas sociais a partir da noção de “fricção interétnica”, que ressalta a conflitividade existentes nessas relações – é assim percebida como característica que envolve não apenas os aspectos discursivos que conformam aquilo que Cardoso de Oliveira (1976d) chama de “campos semânticos da etnicidade”, ao se referir aos conjuntos de processos ideológicos de elaboração e interação das identidades étnicas, mas também a estruturação de aspectos políticos e comportamentais que com os primeiros se relacionam.

Índio, no Rio de Janeiro, e a Universidade de Brasília, em um período posterior, além do Museu Nacional de Antropologia, no México) e outras organizações como o Instituto Linguístico de Verão (SIL, em inglês).

Com isso, a ideia deste capítulo é nos concentrarmos nas evoluções epistemológicas e teóricas havidas no âmbito da Etnologia brasileira ao longo do período entre 1940 e 1980 com foco em um subcampo específico do campo indigenista, qual seja, aquele compreendido pelas trocas colaborativas ou críticas entre sertanistas, indigenistas e antropólogos. Ao mesmo tempo em que procuraremos evidenciar a importância dessa instância para a compreensão mais geral dos fenômenos da diferença étnica, discutiremos a evolução discursiva dos conceitos de *contato* e *isolamento*, tidos enquanto ideias-valores que estão na base dos discursos e das práticas indigenistas, configurando novas formas de classificação dos povos indígenas para fins de administração, passíveis de análises sociológicas a esse respeito¹⁰.

2.1. Do contato como processo civilizatório à impossibilidade do isolamento absoluto: categorias políticas vistas pelas perspectivas da Etnologia Indígena praticada no Brasil

A existência de realidades sociais distintas em espaços compartilhados é um aspecto da expansão do capitalismo a níveis globais e regionais, em que a produção do espaço capitalista, nos termos de David Harvey, trouxe profundas mudanças sociais e culturais aos povos indígenas, mesmo aqueles que habitam as mais remotas áreas do planeta. No marco dos conflitos territoriais que ocorrem a partir da sobreposição de cosmologias e territorialidades que envolvem os espaços ocupados por esses povos, de que nos fala Paul E.

¹⁰ Um exemplo interessante de classificação dos povos indígenas a partir de categorias administrativas é discutido por Souza Lima (2005a) em um trabalho que, elaborado no contexto do projeto “Estudo sobre Terras Indígenas no Brasil: invasões, uso do solo e recursos naturais” (coordenado por Oliveira no âmbito do Museu Nacional) e publicado em diversas circunstâncias desde meados da década de 1980, está voltado à discussão sobre a historicidade da categoria de “identificação” de terras indígenas. Na versão que estudamos, esse autor compara a atuação fundiária da FUNAI com o período do SPI, pontuando as ideias básicas que conformam a ideia de identificação e sua emergência recente no indigenismo nacional, a partir da Portaria nº 255/N, de 02/06/1975.

Little (2001) ao analisar alguns contextos regionais da Amazônia, a usurpação da soberania dessas populações ao longo da História é um processo evidente, embora não completamente conhecido em seus desdobramentos. Nesse sentido, os processos de expropriação territorial dos povos indígenas foram compreendidos ao longo da evolução das Ciências Sociais a partir da ideia de que sua progressiva integração aos sistemas sociais nacionais se deu em termos de imposições violentas, mudanças culturais e reconfigurações sociais das diferenças étnicas, o que foi determinante para a evolução da perspectiva antropológica nacional sobre a temática.

É importante ressaltar que os trabalhos dos antropólogos pioneiros no estudo da realidade brasileira se mantiveram, de certa forma, associados às tradições ditas universais da Antropologia enquanto disciplina acadêmica, sendo a proeminência da Etnologia nas primeiras décadas dessa especialização geográfica da disciplina uma decorrência da especificidade dos processos sociais e culturais envolvendo os povos indígenas do país. Nesse contexto, a vinda de intelectuais franceses como Claude Lévi-Strauss, Roger Bastide e Fernand Braudel para a Universidade de São Paulo, na segunda metade da década de 1930, e sua contribuição para a formação de pesquisadores e a projeção de destacados pensadores nacionais como Antonio Candido, Florestan Fernandes, Roberto Cardoso de Oliveira, Milton Santos, Egon Schaden, Sérgio Buarque de Holanda e Fernando Henrique Cardoso, entre outros, favoreceram a expansão do pensamento social nacional no âmbito de seus respectivos campos de atuação, inclusive na Antropologia. Apenas a título de ilustração, podemos mensurar a produção acadêmica no campo da Etnologia brasileira pela menção de Júlio Cezar Melatti (1970) ao levantamento feito por Herbert Baldus no segundo volume de sua “Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira” (1968) da existência de exatamente 2.834 (duas mil oitocentos e trinta e quatro!) obras publicadas até o ano de 1967, tendo os povos indígenas do Brasil como tema ou a eles se referindo.

Com isso, temos que a formação de um campo antropológico nacional, com base em tal intercâmbio com pesquisadores de grandes centros globais e de outros polos continentais de pesquisa e no crescente interesse sobre as “questões indígenas”, é um processo que remete tanto à especificidade dos processos de dominação sobre os povos indígenas que historicamente tiveram lugar no país, quanto ao potencial de sua persistência nos processos de expansão interna das dinâmicas econômicas e sociais nacionais, o que contribuiu para o levantamento de questões que as tradições do pensamento humanista ocidental não foram capazes de apreender totalmente. Ainda assim, as contribuições epistemológicas de linhas

teóricas da Antropologia e da Sociologia, especialmente, avançaram a reflexão geral sobre a diferença cultural entre os povos ditos selvagens e a civilização ocidental, as dinâmicas de dominação interétnica e as formas de organização social, não dissociando, assim, os desenvolvimentos nacionais das tradições científicas ditas universais.

É interessante situar esta menção às tradições da Antropologia nos termos que Cardoso de Oliveira (1988: 59-60), em suas reflexões sobre o desenvolvimento das tradições da disciplina desde seus primórdios no século XIX, caracterizando-os como “paradigmas da ordem”, pois é a partir desse pressuposto que seus representantes realizam seus trabalhos, estando a categoria de ordem explícita nas diferentes escolas, enquanto noção devidamente tematizada em seus respectivos discursos. Segundo ele:

“O paradigma racionalista, já em seus primeiros passos na *École Française [de Sociologie]*, aplica-se tanto na questão da organização social [...] como na descoberta de ‘formas elementares’ ordenadoras do pensamento primitivo [...]. Na questão, equacionada em termos de estrutura social e de função social, destaca-se o paradigma estrutural-funcionalista particularmente no que diz respeito à instituição do parentesco e aos grupos organizacionais tão extensamente estudados na *British School [of Social Anthropology]*, enquanto o paradigma culturalista, subjacente à *American Historical School of Anthropology*, conduz à indagação para os processos culturais e ao estabelecimento de padrões ou regularidades culturais.

A categoria da ordem implementa a investigação científica, teórica ou ‘de campo’, em todo amplo espaço ocupado por essas ‘escolas’, [com tal força] [...] que ela não apenas orienta o discurso das diferentes ‘escolas’ [e] a gramaticalidade da linguagem antropológica, o que constituiria, a bem dizer, o impensado da disciplina, como ainda se manifesta no centro de sua problemática [...].

[...] O quarto paradigma, o hermenêutico, começa a se impor na disciplina na medida em que logra contaminá-la de elementos conceituais solidários de uma categoria oposta à da ordem, isto é, de uma determinada ordem que se caracteriza por domesticar eficazmente esses elementos, a saber, a subjetividade, o indivíduo e a história”.

Dessa forma, quando optamos pela abordagem dos conceitos de *isolamento* e *contato* do ponto de vista da Etnologia Indígena feita no Brasil, o fazemos a partir da especial atenção que esta deu à centralidade desses conceitos nos processos de formação da identidade e consolidação política do Estado-Nação, com o objetivo de auxiliar na compreensão das relações que existam entre esse campo do conhecimento e a elaboração política do indigenismo nacional e de suas práticas, normas e discursos em relação aos povos indígenas do país. Assim, pretende-se observar os percursos antropológicos das noções de *isolamento* e *contato* enquanto conceitos políticos para entender de que formas a

Etnologia Indígena, direta ou indiretamente, abordou essa temática e, com isso, contribuiu no processo evolutivo da política indigenista no país.

2.1.1. A assimilação para além dos aspectos culturais: estudos sobre a aculturação indígena no Brasil e alguns avanços e limitações de suas perspectivas teóricas

No contexto da Antropologia feita no Brasil durante a primeira metade do século XX, constituía-se como principal aspecto de reflexão teórica a Cultura, este conceito tão amplo quanto incompreendido que podemos sintetizar para os fins deste trabalho como a dimensão simbólica da vida individual e coletiva associada à visão de mundo, aos valores, aos costumes, aos rituais e às práticas tradicionais de grupos sociais etnicamente diferenciados¹¹. Compreendidas como realidades sociais em vias de desaparecimento, as culturas dos povos indígenas foram durante boa parte desse período analisadas sob essa perspectiva, o que não poderia deixar de contribuir para o avanço da ciência antropológica em terras brasileiras. À medida que as pesquisas deslocavam seu interesse da análise isolada dos aspectos diferenciais da realidade cultural dos povos indígenas para estudos de cunho comparativo focados nos processos de aculturação

Ao longo desse período, a ênfase das pesquisas nos aspectos culturais diferenciais desses povos foi sendo deslocada para a compreensão e análise comparativa de suas realidades culturais, nas quais as dinâmicas de transformação e integração cultural passaram a ser problematizadas e vista sob uma perspectiva mais ampla, que incluía não somente os efeitos socialmente desagregadores dessas questões, mas também a sua caracterização como vias de mão-dupla, em que a interação social entre grupos étnicos era determinante para a formação de contextos sociais interétnicos, onde a influência da “cultura indígena” sobre discursos e práticas de outros atores sociais era significativa (GALVÃO, 1960: 01). Nesse contexto, Eduardo Galvão discute a emergência de novas formas de classificação cultural dos povos indígenas pela Antropologia, que segundo ele ocorre em um processo de complexificação das análises etnológicas sobre as relações interétnicas, ainda que não seja utilizado este termo para apresentar a sua proposta de áreas culturais existentes no país no

¹¹ Considerando a diversidade de trabalhos sobre a elaboração do conceito de Cultura ao longo da história da Antropologia, temos que essa definição se respalda nos trabalhos de Laraia (1986b) e Cardoso de Oliveira (1976b), sem prejuízo a outras referências que exploram esse debate.

final da década de 1950. Para ele, a evolução dos estudos sobre aculturação contribuiu para evidenciar a necessidade de elaboração de divisões geográficas que refletissem não apenas a limitada identidade entre os aspectos culturais e linguísticos que aproximavam ou afastavam diferentes grupos indígenas, mas principalmente aqueles aspectos sociais de afinidade ou divergência presentes nas relações entre os povos indígenas e os membros da sociedade nacional. Com isso, uma série de propostas de conceituação do que se viria a chamar de “áreas culturais” surgiu nessa época, sobretudo a partir da aplicação de critérios socioculturais por antropólogos norte-americanos em esforços de categorização dos povos indígenas sul-americanos, com maior ou menor nível de detalhamento a depender da combinação desses aspectos na elaboração metodológica dos mapas e descrições dessas áreas¹². Nesse contexto, Galvão observa que a classificação mais adequada das áreas culturais do Brasil deveria partir desses primeiros esforços continentais realizados no âmbito da Antropologia estadunidense para, em algumas etapas, ser capaz de levar em consideração os fatores de dispersão e trocas culturais envolvidos na conformação de áreas passíveis de receberem tipologias específicas.

“Uma classificação de áreas culturais indígenas em território brasileiro terá, a nosso ver, que proceder por etapas. Em primeiro lugar torna-se necessário um levantamento das tribos remanescentes numa base temporal definida (...). Em segundo lugar e dependente do período escolhido, torna-se mister (...) a definição da situação de contato de tribos selecionadas como representativas da área [com base em suas vertentes intertribal e externa, e as respectivas resultantes aculturativas]” (GALVÃO, 1960: 13-15).

Assim, aproxima-se do levantamento publicado por Ribeiro (1957) e utiliza o mesmo recorte temporal para, a partir de uma depuração das classificações feitas por Murdock (1951) e Steward (1949), elaborar um esquema que levasse em maior consideração os aspectos aculturativos que chama de intertribais e, com isso, tivesse maior

¹² Para acompanhar a evolução desses esforços de regionalização realizados por antropólogos norte-americanos, mencionamos em ordem cronológica e de complexidade no que diz respeito às categorizações dos povos indígenas brasileiros, os estudos detalhadamente analisados por Galvão (1960): Wissler (1922), Kroeber (1923; 1948), Stout (1938); Cooper (1942); Bennet e Bird (1949); e Murdock (1951), sendo este último aquele que mais se aproxima da definição tradicional de áreas culturais ao propor um modelo equilibrado considerando a heterogeneidade de dados etnográficos para comparação de povos distintos e a superação da tendência à classificação com base em ausências de aspectos culturais. Schettino (1996: 4) observa que o conceito de áreas etnográficas, proposto por Melatti (1979) décadas após os esforços que mencionamos, apoia-se também em critérios como “(...) meio ambiente, situação de contato atual, semelhanças etnohistóricas, apoio logístico, polos de articulação, fronteiras econômicas, frentes de expansão da sociedade nacional e jurisdições político/administrativas, constituindo um conjunto de informações etnográficas relativas a um determinado contexto previamente restrito”.

poder explicativo no que diz respeito às relações entre os grupos e povos indígenas, especialmente nas áreas de povos considerados “marginais” aos demais tipos, passíveis de maior detalhamento conforme a disponibilidade de dados etnográficos. Dessa forma, é possível inferir que o modelo de áreas proposto por Galvão (1960: 16-39) tem o grande mérito de refinar as áreas culturais que vinham sendo elaboradas do ponto de vista do culturalismo norte-americano, apoiando-se e permitindo futuros aprimoramentos a partir da crescente diversidade da produção etnológica nacional. As onze áreas, contemplando mais de oitenta povos indígenas, propostas por ele:

“(…) constituem grandes áreas cuja subdivisão é sugerida com maior ou menor especificidade por outros de configuração mais complexa, da mesma área, segundo os dados etnológicos a nosso dispor. A inclusão de alguns grupos nessas áreas poderá parecer arbitrária. Assim, por exemplo, a classificação dos Karajá na área Tocantins-Xingu, em que predominam elementos Timbira-Kayapó. Ao invés de considerar os primeiros atípicos, ou isolá-los numa província autônoma, achamos que além de possuírem alguns traços em comum, representam uma especialização a um setor do ambiente geográfico, o rio Araguaia.” (GALVÃO, 1960: 15-16).

Considerando a relevância desse esforço classificatório dos povos indígenas em áreas culturais para os desenvolvimentos posteriores no campo da Etnologia e do próprio indigenismo oficial na execução de políticas voltadas à integração desses povos à sociedade nacional, temos que sua reprodução (Mapa 2.1) atenderia ao propósito de irmos compreendendo de forma objetiva como a evolução do conhecimento antropológico sobre as populações indígenas nacionais esteve na base da evolução das relações interétnicas ao longo do século XX, sem que deixemos de ressaltar as limitações dessas elaborações sobre a diversidade étnica dos povos indígenas na atualidade.

A perspectiva científica que está subjacente a esses esforços de definição de áreas culturais no país e no restante do continente americano foi problematizada por Julio Cezar Melatti e outros autores, não apenas no sentido de apontar suas limitações, mas de elaborar novas propostas a partir de seu refinamento (Mapa 2.2). Segundo esse autor, na última versão de seu material sobre as áreas etnográficas do continente americano (2016), e como iremos discutir ao longo deste capítulo, o acúmulo de conhecimentos etnográficos a respeito dos povos indígenas do país, que tem início nos estudos sobre a aculturação e se prolonga até os dias de hoje, permite que se evidencie a arbitrariedade e transitoriedade da definição de

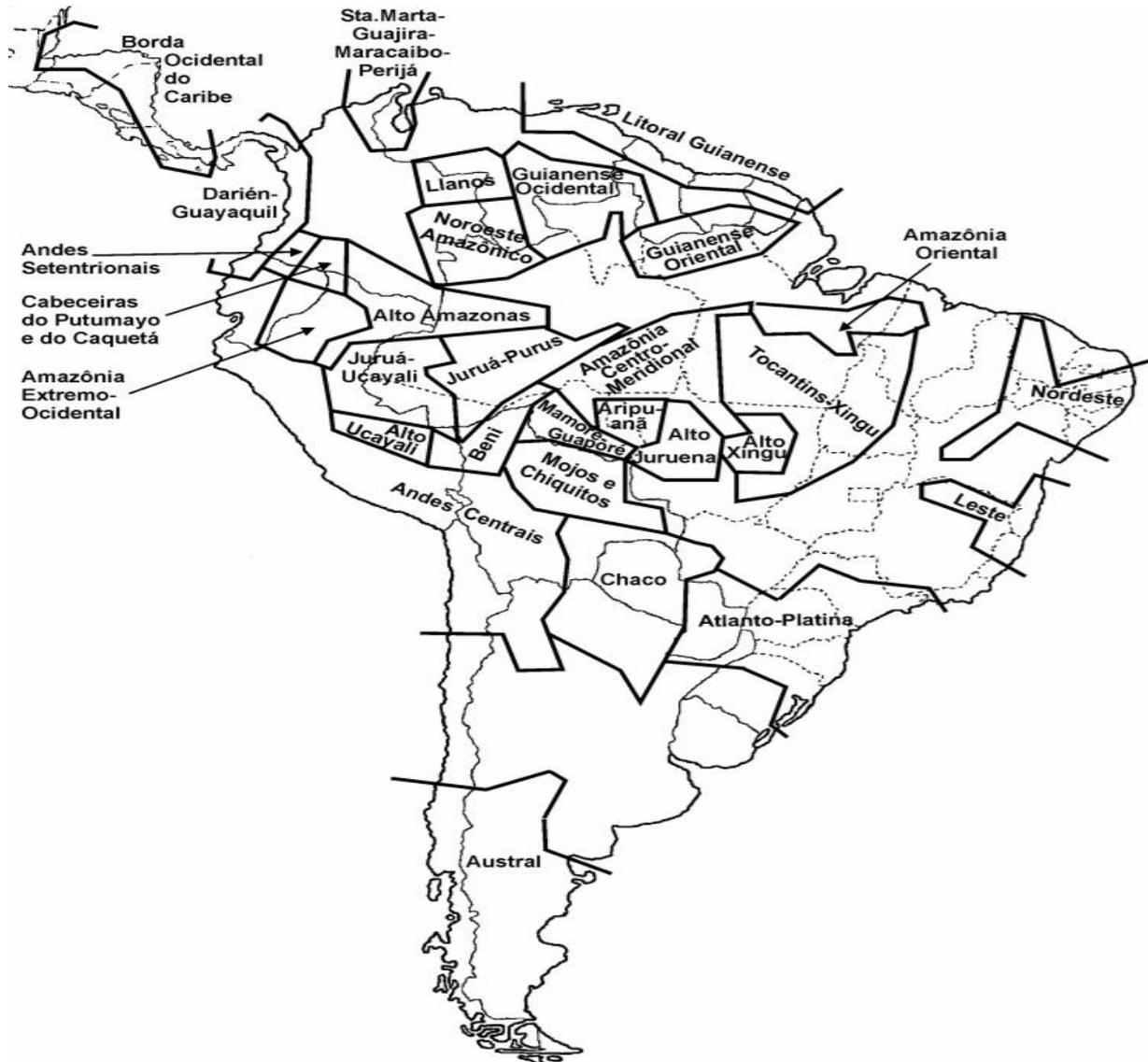
quaisquer áreas de afinidades e distinções entre diferentes povos indígenas a partir da produção etnográfica¹³.

Mapa 2.1 – Áreas culturais indígenas do Brasil, 1900-1959 (GALVÃO, 1960)



¹³ Destaque-se que a definição de áreas culturais ou etnográficas não reflete uma realidade objetiva ou politicamente neutra, e sua permanente reconfiguração por diversos atores sociais, pelas vias da contestação ou aceitação, atende a diversos propósitos em torno da temática indígena, inclusive na definição das políticas indigenistas. Isso fica evidenciado, por exemplo, no texto em que SCHETTINO (1996) propõe a incorporação do conceito de áreas etnográficas de MELATTI (2016) pelo departamento de identificação e demarcação da FUNAI como uma forma de racionalização e refinamento da política de demarcação de terras indígenas ou, nas palavras do autor, “[de] definição de áreas onde, mediante semelhanças, se possa aglutinar a demanda fundiária indígena para que seja considerada e atendida pela FUNAI, conforme os procedimentos administrativos próprios.” (1996: 4).

Mapa 2.2 – Áreas etnográficas da América do Sul (MELATTI, 2016)



Paralelamente a essa discussão sobre as áreas culturais ou etnográficas, o percurso das pesquisas antropológicas sobre as culturas indígenas e os processos de aculturação viria a ser objeto de uma ampla análise sobre o contexto, as contribuições e as limitações da perspectiva culturalista nos estudos sobre mudanças culturais no Brasil, realizada pelo antropólogo Egon Schaden (1969). Para tanto, inicia o seu trabalho com um importante panorama dessas pesquisas e suas aplicações ao contexto dos povos indígenas no país, em que se problematizam tendências de alguns desses estudos: para o autor, alguns deles falham, em um primeiro momento, ao perceberem as culturas indígenas como meras unidades em desagregação diante dos processos de assimilação, e posteriormente ao se aprofundarem excessivamente nos efeitos da aculturação sobre determinado aspecto da vida indígena, como relações de parentesco, religião, hábitos alimentares e práticas econômicas, sem necessariamente percebê-los como parte de uma rede de causalidades composta também por outros elementos culturais e sociais.

De uma forma ou de outra, percebe que os estudos sobre a transformação cultural ainda careciam de maior consistência para ajudarem na compreensão do contato interétnico, uma vez que o pressuposto da decadência cultural dos povos indígenas, devida à transformação de seus traços étnicos, implicava uma teoria da mudança cultural que via como impossível a sobrevivência de culturas diferenciadas no âmbito das sociedades ocidentais, como resignadamente transparece Schaden (1955: 200).

"Apesar de tudo o que se procura fazer em prol do índio brasileiro, as perspectivas do futuro não são de todo promissoras. O problema é fundamental: o da sobrevivência. Um meio de garanti-la seria manter as tribos isoladas de qualquer contato com a civilização, a fim de preservá-las das consequências fatais do convívio com o branco invasor. Mas é utopia, infelizmente.

Enquanto possível, é claro, há de conservar-se e defender-se o isolamento total, mas, de outro lado, basta um pouco de realismo para se compreender que não existe poder no mundo capaz de reter o avanço da civilização até os lugares mais recônditos da floresta e de assim prevenir a destruição das primitivas condições de vida. Seria tolice negar esse fato.

Por mais que nos entristeça, as culturas tribais vão desaparecer e não há como salvá-las. Não obstante, os seus portadores, os índios como elemento humano, é que devem merecer a nossa apreensão e os nossos cuidados especiais. Cumpre dar-lhes amparo eficiente e integral, para não desaparecerem juntamente com as formas-de-vida que herdaram de seus antepassados, auxiliá-los a vencer a crise aculturativa na perigosa fase de marginalidade e levar-lhes os meios para construir uma vida nova e não ficarem ao abandono em um mundo estranho que por nossa causa se vêm obrigados a aceitar."

Antes, porém, que antropólogos como Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira buscassem compreender os fenômenos da mudança cultural como expressões da persistência étnica dos povos indígenas brasileiros diante dos complexos processos de aculturação que enfrentam historicamente, outros estudos, ainda que não ousassem a tanto, já levantavam questões e linhas causais sobre o assunto a partir da observação etnográfica de contextos específicos de contato interétnico. Nesse contexto, Roque Laraia discute a diversidade dos esforços de vários antropólogos na elaboração de classificações dos povos indígenas com base nas expressões de contato e isolamento existentes.

“Consideramos interessante destacar a análise de Schaden (1965: 34) das tentativas realizadas por antropólogos brasileiros de ‘estabelecer uma tipologia das situações de contato entre os grupos nativos e os representantes de nossa cultura’. Nosso destaque prende-se ao fato de que a grande parte dos antropólogos considera apenas a tipologia desenvolvida por Ribeiro (1957) e ignora totalmente as demais tentativas.

O primeiro trabalho citado é o de Baldus (1945: 281-283), que estabeleceu duas categorias básicas, o contato direto e o indireto, cada uma delas subdivididas em duas outras, o contínuo e o intermitente. A crítica de Schaden é que Baldus não levou em conta as inúmeras possibilidades de variação contidas nas categorias relacionadas. Dois anos depois de Baldus, Donald Pierson e Mário Wagner Vieira da Cunha (1947-1948) estabelecem uma nova tipologia, que foi dividida em nove categorias: 1) *em contato contínuo com representantes de nossa cultura (com núcleos de missionários, postos militares, postos de funcionários do governo, povoadores)*; 2) *em contato regular, mas intermitente*; 3) *em contato ocasional*; 4) *sem contato algum*; 5) *divididos pela invasão dos brancos, em unidades menores, já sem contato entre si*; 6) *divididos em subgrupos sujeitos a diferentes condições de contato*; 7) *em contato regular com representantes de outras tribos em processo de aculturação, mas com pouco ou nenhum contato com brancos*; 8) *em contato prolongado com índios de cultura diferente*; 9) *em contato ocasional ou contínuo com portadores de cultura africana e, às vezes, simultaneamente com outros, de cultura europeia*.

Schaden criticou essa tipologia pela falta de um critério geral de classificação, mas considerou “o mérito de mostrar a dificuldade do problema”. Embora tenha comentado, em seguida, as ideias de Darcy Ribeiro (1957) em “Culturas e línguas indígenas” sobre as consequências do contato, não faz nenhuma referência à classificação da tipologia de contato desenvolvida pelo mesmo. O estranhamento se deve pelo fato de que essa tipologia passou, a partir de então, a ser aceita pela maioria dos antropólogos brasileiros. O interessante, também, é que Darcy não fez nenhuma menção às tipologias anteriores.” (LARAIA, 2013: 434-5).

Em linhas gerais, Schaden coteja essas e outras contribuições como parte de um esforço mais amplo para compreensão e análise da complexa rede de relações causais que envolvem os processos de mudança cultural, um longo e coletivo processo de maturação teórica. Com base nele, antropólogos como Herbert Baldus, Charles Wagley, Eduardo Galvão, Robert Murphy, Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira empreenderam pesquisas que, em que pesem suas limitações de metodologia e alcance para formulação de

uma teoria geral do contato interétnico, possuem “(...) o valor incontestável de não somente avivar a consciência dos limites da uniformidade do processo aculturativo em sua expressão concreta, como ainda o de tornar legítima a indagação pelas causas que presidem às variações (...) tão díspares nas diferentes situações de contato entre as culturas indígenas no Brasil e a civilização.” (1969: 57).

Nesse contexto, Herbert Baldus (1937), cujos primeiros e precursores trabalhos sobre transformações culturais estão reunidos em *Ensaio de Etnologia Brasileira* – um estudo comparativo feito sobre os resultados diretos e indiretos do contato entre os Kaingáng, Bororo, Karajá e Tapirapé com as sociedades regionais envolvidas na região Centro-Oeste –, buscou “(...) discernir certas tendências comuns que encontram expressão concreta em manifestações de mudança não raro díspares” (1937: 12). Para alcançar esse objetivo, ainda que não usasse o termo “aculturação”, então apenas recém-cunhado pelo culturalismo norte-americano para se referir a processos de trocas culturais, Baldus parte da noção de que as transformações culturais estariam intimamente relacionadas com as necessidades das culturas indígenas, como a adaptação a situações de risco tais como epidemias, guerras e novas tecnologias e relações sociais, e com a atuação de “indivíduos condutores” no âmbito de cada cultura, a indicar as formas pelas quais deveriam ser assimiladas tais situações. Assim, percebe as possibilidades de acomodação dessas mudanças, por meio da assimilação parcial ou total de elementos culturais exógenos pelas culturas indígenas, como dinâmicas de transformação que corresponderiam a situações de “equilíbrio institucional”, nas quais a centralidade ou o sacrifício dos valores centrais das culturas indígenas nesses processos seriam seus elementos definidores. Ou seja, a integração cultural não deixa de ser vista como processo inevitável, mas se torna cada vez mais perceptível que tais equilíbrios poderiam significar não apenas o desaparecimento, mas também a persistência da diferenciação cultural em diversos contextos aculturativos.

Para além das críticas que essa perspectiva poderia ensejar (como à tendência histórica de perda total da identidade cultural diante da intensidade do processo de desintegração e da necessidade de adaptações culturais muito mais profundas do que aquelas que efetivamente poderiam ser dadas pelas culturas indígenas em resposta ao processo aculturativo), é importante destacar que esse autor indicou algumas pistas importantes no caminho que deveriam trilhar os investigadores das mudanças culturais, tais como a diferença entre a situação aculturativa indígena e os efeitos sistêmicos das mudanças sobre suas bases culturais.

Dentre as três pesquisas publicadas no final da década de 1940 sobre culturas indígenas diante de situações de contato com a civilização, a que maior destaque recebe no panorama sobre os estudos de aculturação feito por Schaden é o trabalho de Charles Wagley e Eduardo Galvão sobre os Tenetehara, do Maranhão (1949). Próximos de algumas das conclusões de Baldus, os autores constroem uma análise monográfica sobre a cultura daqueles povos indígenas e as relações existentes com a sociedade rural que os circundava, a fim de compreender as mudanças decorrentes do contato interétnico; o que por um lado significou um deslocamento do enfoque essencialmente culturalista para outro mais amplo (situando e permitindo-lhes perceber os processos de aculturação como redes sociais de diversas causalidades), e por outro possibilitou levar adiante a reflexão sobre a plasticidade das culturas indígenas, seus setores históricos de resistência e a consequente distinção entre processos de transformação e as possibilidades de completa desagregação estrutural.

Devido à ausência de elementos etnográficos que permitissem uma reconstrução dos processos de transformação sofridos por aqueles povos, a ênfase dada pelos autores aos fenômenos aculturativos, embora se apoiasse em uma visão especialmente sincrônica, serviu para que apresentassem um quadro rico em elementos significativos para a apreensão de tendências gerais desse processo, como a da influência da cultura indígena na constituição da subcultura regional amazônica. Além disso, perceberam as linhas gerais de transformações culturais que não se associavam necessariamente à pressão de fatores culturais originados na sociedade nacional, mas a alterações sociais decorrentes do contato que ao longo da história demandaram readequações para manter a constância e a institucionalidade interna das partes no âmbito de suas relações interétnicas. Foi o caso da forma de adaptação dos costumes rituais e do sistema político-organizacional Tenetehara diante da significativa redução demográfica decorrente de epidemias, ainda durante o século XIX, em que diversas transformações se deram independentemente do contato com a cultura regional que, aliás, se conformava em torno da cultura indígena de forma muito menos drástica que em outros contextos interétnicos.

“(...) a cultura dos vizinhos, por sua vez constituída em grande parte de elementos autóctones, oferece-lhes [aos Tenetehara] numerosos pontos de contato com o seu próprio sistema de vida, circunstância que naturalmente previne a emergência de zonas de atrito demasiado desorientadoras no tocante aos valores e ao comportamento por estes determinado. Capazes como foram, de sacrificar ou reduzir o funcionamento de instituições tradicionais, sempre que estas se opusessem à satisfação de exigências novas, de ordem econômica, parecem ter encontrado um caminho relativamente suave para sua integração gradual na sociedade cabocla da região.” (WAGLEY & GALVÃO, 1949: 16).

No bojo dessas discussões, o que se assenta como contribuição de maior destaque é a interpretação das culturas indígenas como identidades étnicas que, apesar dos intensos processos aculturativos a que estão sujeitas, são capazes de se reorganizar estruturalmente como uma forma de manter sua diferenciação em relação ao restante da sociedade. A esse novo elemento nas reflexões sobre as mudanças culturais, diversas outras contribuições foram cotejadas por Schaden, cada qual com seus avanços e limitações, mas todas contribuindo para que perspectivas teóricas de maior complexidade e capacidade explicativa passassem a germinar naquela época. O enfoque nas relações interétnicas dado pelo trabalho de Galvão e Wagley, por exemplo, é levado adiante pelo primeiro em estudos posteriores sobre as relações intertribais existentes na Bacia do Rio Xingu e no Alto Rio Negro, dentro do objetivo geral de descrevê-las e explicá-las em termos das peculiares condições de interação socioeconômica entre culturas indígenas e caboclas.

Essa busca pela ampliação teórica dos estudos sobre aculturação vinha se desenhando já nas tentativas de distinção e classificação de formas de contato, feitas pelo próprio Baldus (1945) e Darcy Ribeiro (1957), dentre outros. A partir daí, torna-se mais claro o caminho a ser trilhado por pesquisadores que *“buscavam explorar a história recente das relações entre as populações nativas e os portadores de nossa cultura para a formulação de objetivos e princípios gerais de ação”* (BALDUS: 1949: 32). A partir dessa premissa, os trabalhos de Schaden (1955; 1962) e de Robert Murphy (1960) se voltaram aos processos de transformação cultural dos povos indígenas de contato secular enquanto reflexos de mudanças socioculturais que desafiavam o difusionismo, nos quais as diversas situações de assimilação podiam ser melhor compreendidas e explicadas como fatores de um **sistema interétnico**, no qual tanto podem se ressignificar os aspectos mais ameaçados das culturas indígenas, quanto pode ser influenciada pela estrutura da sociedade indígena a direção de sua transformação.

Somam-se a esses esforços as reflexões que, vindas de fora do campo da Antropologia, ainda assim puderam contribuir para o seu fortalecimento teórico no que tange à compreensão dos fenômenos aculturativos. É o caso dos trabalhos de Florestan Fernandes (1960) e de Alexander Marchant (1943) sobre o contato histórico dos Tupinambá e dos Tupi no século XVI, respectivamente, os quais enfatizam menos aspectos culturais da transformação das culturas indígenas em favor de uma abordagem sociológica e histórica do assunto, de forma a contribuir com a dissociação entre aculturação e absorção cultural e para se perceber as mudanças culturais como desdobramentos históricos das mudanças nas relações interétnicas. Por outro lado, a influência dos estudos etnológicos realizados na

primeira metade do século XX sobre outras áreas do conhecimento ocorreu na medida em que a Antropologia se consolidava como uma ciência social aplicada às questões políticas nacionais, contribuindo para a apropriação de certos conceitos sobre a diferença cultural por áreas como a Linguística, o Direito e a própria Administração Pública que, mesmo tendo seus desdobramentos próprios ao longo do tempo, seguem abordando as problemáticas relacionadas com as populações indígenas a partir de pressupostos da perspectiva das mudanças culturais.

2.1.2. Sistemas sociais e a transfiguração étnica: o estudo das relações interétnicas do ponto de vista do conflito social, das identidades e processos históricos regionais

O longo processo de ampliação das perspectivas teóricas e metodológicas da Etnologia nos estudos sobre a aculturação indígena, pelo qual nos guia Schaden no panorama que resumidamente se acabou de apresentar, ainda se manifestava na década de 1960, ao final da qual foi escrito, quando os trabalhos de Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira passaram a se voltar a esforços de teorização sobre esses fenômenos, influenciando boa parte dos estudos posteriores sobre as relações interétnicas no país. De forma resumida, cada qual contribuiu para que perspectivas sociológicas e históricas incorporassem as discussões sobre aculturação e lhes dessem um alcance explicativo mais amplo e adequado à realidade das culturas indígenas, que então se viam diante de complexos processos de integração social a partir das dinâmicas de expansão das fronteiras econômicas do país.

Nesse contexto, Roberto Cardoso de Oliveira (1976) procurou “*explicar a configuração atual das comunidades Terena, as variações socioculturais destas e a sua assimilação à sociedade nacional, quer do ponto de vista das principais ‘dimensões’ do processo [de aculturação de comunidades e mobilidade de indivíduos], quer dos seus mecanismos*” (SCHADEN, 1969: 52), a partir do que discute fatores “convergentes” e “divergentes” para a assimilação cultural, tendências que, podendo prejudicar ou incentivar a integração daquela cultura, revelaram-se como insuficientes para seu completo desaparecimento étnico.

Importante destacar aqui os conceitos a que temos nos referido, de assimilação — “*processo geral de incorporação de um grupo étnico por outro através da perda da peculiaridade cultural e da identificação étnica anterior*”, aculturação — “*mudança de costumes de todos os membros de um grupo até o grau em que tais costumes servem cada vez menos para distinguir esse*

grupo social de outros” e mobilidade — “[que] se refere ao indivíduo que se torna membro de outra classe ou grupo étnico”, cujas definições são apresentadas por Schaden ao discutir essa fase dos estudos de Cardoso de Oliveira. Posteriormente, ele viria a definir a importante noção de “fricção interétnica” com base na pesquisa que realizou junto aos Tikuna, no Alto Rio Solimões (1964), menos focada na descrição de aspectos culturais ou processos aculturativos, e exatamente por isso mais propícia à compreensão das relações entre *índios* e representantes nacionais em termos sociológicos.

Ao cunhar essa noção, Cardoso de Oliveira parte de um ponto de vista teórico distinto daquele que movia a maior parte dos estudos etnológicos realizados à época no país, inserindo-se em uma discussão mais próxima daquelas que vinham ocorrendo na Antropologia Social britânica, acerca das funções das instituições ditas culturais em estruturas sociais. Do ponto de vista dos povos indígenas enquanto objetos de suas reflexões, esse antropólogo elabora uma teoria sobre a identidade étnica (principalmente nos ensaios presentes em 1976b) que muito se aproxima do que Fredrik Barth (2000) afirma a partir da análise de outros contextos interétnicos. Para eles, a conformação das identidades e, por conseguinte, dos grupos étnicos e das relações sociais existentes entre as partes que compõem os sistemas interétnicos se dá a partir dos contrastes que se manifestam a partir da interação entre essas identidades, vistas como “tipos organizacionais”, restando em segundo plano os aspectos culturais dos grupos sociais em interação. Na trilha em que Cardoso de Oliveira inicia sua abordagem da questão étnica em ensaio presente nessa coletânea (1976d), observa que Barth toma por referência uma definição consensual de “grupos étnicos” na literatura antropológica da época, como uma população com traços culturais distintivos e que permanecem ao longo do tempo, para elaborar uma outra abordagem sistêmica do fenômeno étnico na qual a diversidade étnica é melhor entendida “(...) como uma consequência ou resultado (...) [que] como um aspecto primário ou definidor da organização dos grupos étnicos” (BARTH, 2000 :29).

Entendidos os grupos étnicos como unidades portadoras de cultura em sistemas sociais, Cardoso de Oliveira ressalta a separação entre esses conceitos e a utilidade de análises específicas sobre cada um deles, mencionando possíveis imprecisões que se pode cometer ao não as discernir claramente, em quaisquer análises de relações interétnicas.

[...] a “interconexão entre grupo étnico e cultura” é algo sujeito a tantas confusões (Barth, 1969:12) que melhor seria tomá-los separadamente para fins analíticos e de conformidade com a natureza dos problemas formulados para investigação. Veja-se, por exemplo, que,

“se o mesmo grupo de pessoas com os mesmos valores e ideias, se defrontasse com as diferentes oportunidades oferecidas em diferentes meios, seguiria também diferentes padrões de vida e institucionalizaria diferentes formas de comportamento. Da mesma forma, devemos esperar que um grupo étnico espalhado num território de circunstâncias ecológicas variáveis apresente diversidades regionais de comportamento institucionalizado explícito, diversidades estas que não refletem diferenças na orientação cultural.” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976d: 117-8)

Paralelamente a essas reflexões teóricas e metodológicas, é interessante mencionar que, durante a década de 1960, Cardoso de Oliveira coordenou uma série de projetos de pesquisa no âmbito do Museu Nacional, como aquele intitulado “Estudos das Áreas de Fricção Interétnica no Brasil”, que incluiu a realização de trabalhos sobre povos indígenas de regiões tão diversas como Mato Grosso (junto aos Terena), o sudoeste amazônico (Tikuna), Pará (Gavião) e Rondônia (Suruí) por antropólogos como Júlio Cezar Melatti, Roque Laraia e Roberto da Matta. Com isso, o desenvolvimento de tal abordagem sistêmica das relações interétnicas do país, associado ao acúmulo de dados etnográficos a respeito de inúmeros povos em distintas situações de interação cultural e contato interétnico, favoreceu uma maior compreensão sobre os fenômenos étnicos no país, como entende Laraia (1986a) ao discutir esse momento da Antropologia nacional.

“(…) foi somente na década de 70, a partir dos trabalhos de Roberto Cardoso de Oliveira, que o **conceito de identidade associado ao de etnia** passou a ser usado mais sistematicamente, tornando-se um instrumento analítico útil para explicar as relações decorrentes do contato entre grupos sociais extremamente diferenciados, como as sociedades indígenas e as diferentes frentes de expansão da sociedade nacional. Tal conceito, como todos sabem, mostrou-se muito mais eficaz para explicar os fenômenos referentes ao contato do que o anacrônico conceito de raça que privilegiava mais as diferenças biológicas do que as históricas e culturais”. (LARAIA, 1986a: 209 – grifos nossos).

Nesse contexto, Laraia afirma que foi “*a partir das reflexões decorrentes da análise do material produzido pelo projeto [de Áreas de Fricção Interétnica] que Cardoso de Oliveira começou a se preocupar com o conceito de **identidade étnica***” (1986a: 209-10), o que se desenvolveria de fato nos trabalhos desse autor a partir do final da década de 1960. Em seu livro que reúne quatro artigos sob o título de “Identidade, Etnia e Estrutura Social” (1976b), Cardoso de Oliveira desenvolve uma reflexão sobre os processos identitários dos povos indígenas com os quais já havia trabalhado até aquele momento, propondo a discussão sobre os conceitos de etnia e identidade étnica a partir da noção de “campo semântico da etnicidade”, formado pelo conjunto de ideias, representações e discursos que se relacionam e

estruturam as relações interétnicas¹⁴, que ele entende ser essencial para delimitação do alcance explicativo do conceito de etnia na análise de sistemas de relações interétnicas.

A partir da interação entre os fenômenos cognitivos (entendidos como as formas de apreensão consciente dos aspectos ideológicos em torno da diferença étnica) e os comportamentos dos agentes sociais, Cardoso de Oliveira destaca a importância dos aspectos não-conscientes que se manifestam nas relações interétnicas, produzindo sentidos e padrões de comportamento. Ou seja, para ele, a ideia de etnia se torna operacional no âmbito das relações sociais na medida em que se estabelece o contraste entre as identidades que se formam nesses contextos sociais. Com isso, ele apresenta um modelo para o campo semântico da etnicidade inspirado em Claude Levi-Strauss¹⁵, em que relaciona a dimensão das identidades étnicas e a complexidade cultural no âmbito das relações interétnicas para definir os contextos específicos a que se poderia aplicar o conceito de etnia como instrumento de análise pelas ciências sociais.

Tabela 2.1 – Combinações dos conceitos de “identidade” e “cultura” na formação do fenômeno étnico

	1	2	3	4
Identidade	Minoritária	Majoritária	Minoritária	Majoritária
Cultura	Simple	Simple	Complexa	Complexa
Uso do Conceito de Etnia	Sim	Não	Sim	Não

Fonte: CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976c: 146.

¹⁴ O conceito de campo semântico da etnicidade, que estaria na base de vários trabalhos de Cardoso de Oliveira sobre as identidades étnicas e suas interações em sistemas sociais complexo, pode ser entendido como um desenvolvimento paralelo às discussões fenomenológicas no campo da filosofia da linguagem e da sociologia do conhecimento, em autores como Edmund Husserl e Alfred Schütz, sobre o que o último conceitua como “províncias de significados limitados”, entendidas por ele como basilares da compreensão humana sobre a existência dos fenômenos da vida social, dentre outros, nos seguintes termos: “Acima de tudo, é importante salientar que as ordens de realidade (...) se constituem através do sentido da nossa experiência. Por esta razão preferimos (...) falar de províncias finitas de sentido, às quais conferimos um grau de realidade. (...) Todas as experiências que pertencem a uma província finita de sentido apontam para um estilo particular de vivência, isto é, um certo estilo cognitivo. Por relação a este estilo, estão todas em harmonia mútua e são compatíveis umas com as outras” (SCHÜTZ apud PINHEIRO, 2005: 69).

¹⁵ Cardoso de Oliveira destaca o passo-a-passo de Levi Strauss para elaboração de sua noção de campo semântico do totemismo, que aqui reproduzimos integralmente a fim de entender a origem da Tabela 2.1: “1º Definir o fenômeno (que no nosso caso é etnia – RCO) proposto para estudo como uma relação entre dois ou mais termos reais ou virtuais; 2º Construir o quadro de permutações possíveis entre seus termos; 3º Tomar este quadro como objeto geral de uma análise que, somente a esse nível, possa alcançar conexões necessárias de maneira a que o fenômeno empírico seja visualizado inicialmente apenas como uma combinação possível entre outras, a partir das quais o sistema total deva ser previamente reconstruído.” (1962: 22-3 apud CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976c).

Diversas limitações conceituais foram reconhecidas pelo autor na elaboração da tabela acima, como quando observa que *“a arbitrariedade de nossa decisão [terminológica] permitirá, entretanto, a fixação de relações entre um conjunto de termos, usualmente associados à etnia, além de possibilitar a construção de um quadro de permutações entre eles, com vistas a “domesticar” logicamente o fenômeno empírico [da etnia]”* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976: 146). Para o nosso trabalho, cabe apresentar essa tabela para ilustrar a abordagem estrutural que esse autor propõe para a análise do fenômeno étnico com base nos conceitos de etnia e identidade étnica, que entendemos ser de grande utilidade para a compreensão do conceito de isolamento dentro daquilo que poderíamos nomear como campos semânticos do indigenismo, proposta esta que esclareceremos mais adiante neste capítulo.

Por ora, é importante ressaltar que essa abordagem estrutural das áreas culturais indígenas a partir da conflitividade existente entre as partes de sistemas interétnicos viria a ter um papel de grande destaque no desenvolvimento posterior do campo antropológico do país, pois em se considerando o progressivo desenvolvimento de uma visão que reconhece as relações de oposição, histórica e estruturalmente demonstráveis, entre as sociedades indígenas e nacionais.

“Não se trata de relações entre entidades contrárias, simplesmente diferentes ou exóticas, umas em relação a outras; mas contraditórias, isto é, que a existência de uma tende a negar a da outra. E não foi por outra razão que nos valemos do termo fricção interétnica para enfatizar a característica básica da situação de contato. [...]. Daí entendermos a situação de contato com uma “totalidade sincrética”, ou em outras palavras – [...] –, enquanto situação de contato entre duas populações dialeticamente “unificadas” através de interesses diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça.” (CARDOSO DE OLIVEIRA apud MENEZES, 2011: 522).

Como prossegue Menezes sobre Cardoso de Oliveira, este teria mostrado em seus trabalhos desse período *“que não seria suficiente dizer que é a sociedade dominante, nacional, quem decide sobre o destino dos povos indígenas. Para ele, a etnologia deveria penetrar na dimensão política da situação de contato a fim de descrever e analisar a estrutura de poder subjacente: o poder na esfera tribal, tradicional, e como ele é transfigurado quando a sociedade indígena se insere noutra, maior, mais poderosa, que lhe tira sua autonomia.”* (2011: 522). Tendo Cardoso de Oliveira participado desde a década de 1960, não apenas no projeto de pesquisa mencionado anteriormente por Laraia, mas em diversos outros, como aquele desenvolvido conjuntamente entre o Museu Nacional e a Universidade de Harvard, nos EUA, para o estudo sobre os povos do tronco linguístico Jê localizados no chamado Brasil Central, na mesma

época, podemos verificar a sua contribuição na consolidação do fazer antropológico no país e na elaboração de importante parte de suas bases teóricas e epistemológicas.

Na mesma linha do deslocamento metodológico que levou Cardoso de Oliveira a focalizar suas reflexões sobre transformações culturais nas relações sociais que se estabeleciam entre os grupos étnicos nos contextos interétnicos, Darcy Ribeiro procurou expandir o campo de análise das transformações, mas em outro sentido, o de incluir a perspectiva da dinâmica histórica dos processos aculturativos pelos quais têm passado os povos indígenas desde o início da colonização da América, com ênfase nos processos de mudança cultural.

Para ele, os conceitos de Cardoso de Oliveira seriam úteis para compreender as situações de contato interétnico e as possibilidades de emergência de conflitos, haja vista o seu destaque às identidades e relações sociais existentes nesses contextos, mas também poderiam implicar em excessiva “sociologização” das análises sobre os povos indígenas, que para ele poderia ser tão prejudicial à compreensão quanto o destaque exagerado aos aspectos culturais. Com isso, Ribeiro nos traz a sua conceituação de “transfiguração étnica”, que poderia ser colocada nas palavras do próprio autor como:

“(…) o processo através do qual as populações tribais que se defrontam com sociedades nacionais preenchem os requisitos necessários à sua persistência como entidades étnicas, mediante sucessivas alterações em seu substrato biológico, em sua cultura e em suas formas de relação com a sociedade envolvente. (...) uma aplicação particular e restrita de um processo mais geral que diz respeito aos modos de formação e de transformação das etnias” (RIBEIRO, 1970: 13).

Esse conceito, também presente com grande importância nos trabalhos de Ribeiro que se inserem no campo do conhecimento que ele chama de antropologia da civilização, foi desenvolvido de forma a possibilitar, em “O Processo Civilizatório” (1968), uma compreensão histórica dos processos dialéticos de transição cultural em duas formas — dos pontos de vista expansivo, a “aceleração evolutiva”, e constrangido, de “atualização ou incorporação histórica” —, em termos das quais entende o desenvolvimento histórico das relações existentes entre a formação dos povos americanos, seu desenvolvimento desigual e os processos de aculturação e atualização histórica que caracterizaram sua forma de inserção na história mundial, uma discussão que se apresenta especialmente em “As Américas e a Civilização” (1969).

Cabe frisar que a perspectiva histórica de Darcy Ribeiro ampliou a abordagem culturalista de forma a compreender as diferenças e os processos de mudança cultural como parte de processos históricos muito mais amplos que os espaços regionais onde se desenvolviam na prática, convergindo com Cardoso de Oliveira em abordar os aspectos ideológicos presentes nas relações interétnicas do país. Nesse contexto, as bases discursivas dos processos de integração dos povos indígenas às sociedades nacionais, ao passo em que são evidenciadas, são por esse antropólogo analisadas e criticadas, ainda que a sua proposta de categorização dos povos indígenas, pensada como forma de refinamento discursivo das formas pelas quais se daria a integração, acabe por manter uma perspectiva evolucionista quanto às diferenças étnicas. Com isso, as categorias apontadas por Ribeiro, ainda que nos sejam de grande utilidade para compreender as distintas formas de interação e transformação social dos povos indígenas do país, terminam por reforçar a ideia de que consistem em etapas civilizatórias. Segundo Silva e Lorenzoni (2014) e como veremos na próxima seção desse capítulo, a classificação de Darcy Ribeiro viria a influenciar decisivamente as mudanças do indigenismo oficial e suas práticas para integração dos povos indígenas a partir da década de 1970, motivo suficiente para que a apresentemos integralmente abaixo, em que pese o seu descompasso com a atual realidade indígena, especialmente daqueles povos em situação de isolamento voluntário.

“1. Isolados: São os grupos que vivem em zonas não alcançadas pela sociedade brasileira, só tendo experimentado contatos acidentais e raros com ‘civilizados’. Apresentam-se como simplesmente **arredios ou como hostis**. Nesta categoria se encontram as tribos mais populosas e de maior vigor físico e, também, as únicas **que mantém completa autonomia cultural**.

2. Contato intermitente: Corresponde àqueles grupos cujos territórios começam a ser alcançados e ocupados pela sociedade nacional. Ainda mantém certa autonomia cultural, mas vão surgindo necessidades novas cuja satisfação só é possível através de relações econômicas com agentes da civilização. **Frequentemente têm atitudes de ambivalência motivadas, por um lado, pelo temor ao homem branco; e, por outro lado, pelo fascínio que exerce sobre eles um equipamento infinitamente superior de ação sobre a natureza**. Suas atividades produtivas começam a sofrer uma diversificação pela necessidade de, além das tarefas habituais, serem obrigados a dedicar um tempo crescente à produção de artigos para troca ou a se alugarem como força de trabalho. Sua cultura e sua língua começam já a refletir essas novas experiências através de certas modificações que a acercam das características da sociedade nacional.

3. Contato permanente: Incluímos nesta categoria os **grupos que já perderam sua autonomia sociocultural, pois se encontram em completa dependência da economia regional para o suprimento de artigos tornados indispensáveis**. No entanto, ainda **conservam os costumes tradicionais compatíveis com sua nova condição, embora**

profundamente modificados pelos efeitos cumulativos das compulsões ecológicas, econômicas e culturais que experimentaram. O número de índios capazes de exprimir-se em português aumenta, alargando assim os meios de comunicação com a sociedade nacional. A população indígena tende a diminuir, chegando algumas tribos a índices tão baixos que tornam inoperante a antiga organização social.

4. Integrados: Estão incluídos nesta classe aqueles grupos que, tendo experimentado todas as compulsões referidas, conseguiram sobreviver, chegando a nossos dias ilhados em meio à população nacional, a cuja vida econômica se vão incorporando como reserva de mão-de-obra ou como produtores especializados em certos artigos para o comércio. **Em geral vivem confinados em parcelas de seus antigos territórios, ou, despojados de suas terras, perambulam de um lugar a outro.** Alguns desses grupos perderam sua língua original e, aparentemente, nada os distingue da população rural com que convivem. Igualmente mestiçados, vestindo a mesma roupa, comendo os mesmos alimentos, **poderiam ser confundidos com seus vizinhos neobrasileiros, se eles próprios não estivessem certos de que constituem um povo à parte não guardassem uma espécie de lealdade a essa identidade étnica e se não fossem definidos, vistos e discriminados como ‘índios’ pela população circundante.**

5. A etapa de integração não corresponde à fusão dos grupos indígenas na sociedade nacional como parte indistinguível dela, pois essa seria a assimilação grupal que não ocorreu em nenhum dos casos examinados. **Aquilo com que nos defrontamos e que foi designado como estado de integração ou como condição de índio genérico representa uma forma de acomodação que concilia uma identificação étnica específica com uma crescente participação na vida econômica e nas esferas de comportamento** institucionalizado da sociedade nacional.” (RIBEIRO, 1970: 432-34 – grifos do autor).

A respeito destes e outros esforços classificatórios dos povos indígenas e sua apropriação pelo indigenismo oficial, Silva e Lorenzoni (2014) observam ainda que a característica mais marcante desses sistemas de categorias se baseiam em níveis de contato e interação dos povos indígenas entre si e com os atores das sociedades nacionais, culminando em certa *“erradicação do lugar de uma voz indígena [em que] (...) o índio é, não somente implicitamente, mais explicitamente e legalmente, definido pelo olhar e atos do sujeito nacional”*. Dessa perspectiva, afirmam o seguinte:

“Se tratarmos essas classificações e sua genealogia como expressão de uma forma de classificação arraigada do pensamento positivista, nos tornaremos mais conscientes dos sentidos ocultos ou escondidos por trás de palavras muitas vezes usadas acriticamente (Ramos 1998: 13), bem como de seus efeitos sobre indivíduos e grupos etnicamente diferenciados como “índios”. Isso significa dizer que essa forma de classificação está ancorada em um sistema positivista de classificação e, como tal, estágios evolutivos considerados como expressão de estados mentais e níveis de desenvolvimento cultural e tecnológico são empregados como instrumentos de classificação social básica das populações indígenas no âmbito do indigenismo oficial e da justiça no Brasil”. (SILVA; LORENZONI, 2014: 16)

Assim, entendemos que as distintas ênfases que Ribeiro e Cardoso de Oliveira dão à conflitividade emergente de contextos de fricção interétnica ou aos processos históricos de transformação cultural são de grande valor para a relativa superação do impasse culturalista em que parte da Etnologia nacional havia se metido, tendo sido o segundo aquele que conseguiu elaborar um marco teórico sobre as relações interétnicas que permitisse compreender níveis e fatores do contato interétnico (seja entre culturas indígenas ou entre elas e representantes da sociedade nacional) como um fenômeno sociológico. Ainda que sua perspectiva continuasse a levar a marca do ahistoricismo dos estudos da aculturação indígena, muito em função das limitações de suas referências do funcionalismo britânico. Os trabalhos de Ribeiro, por outro lado, poderiam ter a sua perspectiva histórico-sociológica compreendida como uma evolução do ponto de vista evolucionista sobre as culturas indígenas, em que a tendência à assimilação cultural se manteria, porém relativizada pela ideia de que a transfiguração étnica não seguiria necessariamente uma escala universal de evolução cultural, mas as condicionantes políticas, econômicas e culturais do contexto em que se dava.

De uma forma ou de outra, a contribuição desses dois antropólogos aos estudos sobre a transformação cultural e as relações interétnicas passou pela compreensão dos significados históricos desses fenômenos, assim como dos contextos sociais em que se dão, restando mais ou menos aberta, em ambos os casos, a questão do universal e do particular em sistemas interétnicos e o campo que se abre para a análise de situações de isolamento voluntário de povos indígenas.

2.1.3. O rompimento com a “naturalização da sociedade” e a perspectiva das situações históricas de povos indígenas

Como descrito anteriormente, o longo percurso da Etnologia brasileira rumo à mudança de paradigmas dos estudos sobre as relações interétnicas, desde a aculturação e as transformações culturais até a proposição de teorias de inspiração sociológica e histórica sobre o contato interétnico, contou com contribuições de diversos antropólogos no sentido de possibilitar um salto epistemológico, que permitisse compreender a dita complexidade das situações de interação entre povos indígenas e a sociedade nacional, e observar com mais clareza como fatores sociais, econômicos e históricos estão nela implicados.

Do ponto de vista brasileiro, desde os primeiros trabalhos de Darcy Ribeiro e Roberto Cardoso de Oliveira que demonstraram maiores esforços teóricos, a Antropologia se

desenvolveu nas franjas do indigenismo oficial, chegando a realizar projetos mais autônomos de construção do conhecimento, como podemos enxergar a própria Universidade de Brasília (inaugurada em 1962) e a cooperação entre o Museu Nacional e a Universidade de Harvard voltada à pesquisa etnológica entre os povos do tronco linguístico Jê no Brasil Central.

Nesse sentido, a retomada dessas discussões feita por João Pacheco de Oliveira (1988) ajuda muito a refletir sobre como essa trajetória se relaciona com os debates em que a Antropologia mergulhava desde a década de 1940 até a época em que foi escrito. Desde a descrição da “naturalização da sociedade” que esteve na base da maioria dos estudos sobre a diferença, a mudança e as relações de base étnico-cultural – um paradigma *“que concebe o conhecimento como um ato primordialmente classificatório, onde um elemento (...) deve ser inserido em uma classe, que o agrupa junto com outros elementos, e que se contrapõe a outras classes consideradas distintas.”* (OLIVEIRA, 1988: 26) – e seu percurso até as tentativas de formulação de teorias baseadas em um “novo enquadramento do social”, esse antropólogo discute criticamente o papel de contribuições inovadoras, como a do britânico Max Gluckman ao estudar as relações interétnicas na África do Sul com base na noção de campo social, para a formulação de teorias sobre o contato interétnico como as que foram anteriormente discutidas.

Como dito anteriormente e reforçado por Oliveira, os estudos de fricção interétnica de Cardoso de Oliveira remetem mais às relações sociais entre etnias que às suas diferenças culturais, construindo-se a partir da referência à ideia de “situação colonial” de Georges Balandier e do reconhecimento de que as relações entre etnias se dão em termos de domínio e submissão. Assim, a conflitividade inerente a esses contextos se manifesta na teoria desse autor quando esse *“desloca a ênfase dos grupos étnicos enquanto ‘unidades portadoras de cultura’ para a sua existência e eficácia como ‘tipos organizacionais.’”* (OLIVEIRA, 1988: 46).

A definição de fricção interétnica no âmbito dos sistemas interétnicos abre as portas para a entrada de conceituações tipicamente sociológicas que, se por um lado inovam, por outro agregam à ideia de identidades contrastivas — que se manifestariam em contextos interétnicos — a noção de que o desajuste sistêmico é temporário e se relacionaria com o que chama de “potencial de integração social.” Com isso, a tendência a comparar esse sistema interétnico com as lutas de classes esbarra no fato de que a acomodação da diferença étnica não significa, como em outras perspectivas sobre conflitos relacionados com a dominação econômica, uma integração e aprimoramento do sistema por meio do choque, mas o

estabelecimento de relações cada vez mais desiguais entre as partes. Além disso, Oliveira observa que os estudos de fricção interétnica possuem limitações no que diz respeito à generalização da situação de contato como primordial à formação dos sistemas interétnicos e seus elementos distintivos, e à insuficiência dos instrumentos para análise de sistemas interétnicos que ele apresenta (frentes de expansão e agentes interculturais), tendentes a manter e aprofundar a dualidade entre os mundos dos *brancos* e dos *índios*.

Assim, Oliveira parte da contribuição que a noção de campo e a perspectiva dos estudos de situação trazem para propor o seu próprio modelo de análise das relações interétnicas, inspirado em Gluckman. Para este, a ideia de situação social estaria relacionada com a presença de três elementos (atores sociais, ações e comportamentos desses atores, e um conjunto de eventos que enquadra a situação em certo momento histórico), adensando-se à medida que as relações interétnicas passam a definir padrões de interdependência no âmbito dessa situação, o que permitiria a interpretação que Oliveira faz da possibilidade de se analisar o fato étnico enquanto algo mais que uma diferença *a priori*, mas construída a partir de “*linhas de cooperação e clivagem entre um universo de atores e condutas*” (1988: 55). Isso é entendido como um fator estruturante das escolhas individuais, uma vez que tanto as clivagens étnicas quanto a própria coesão interna dos grupos étnicos são vistas como resultantes histórico-culturais de relações dessa interdependência. Com isso, define o conceito de situação histórica como reflexo da utilização das categorias de campo e situação social, a partir das quais se observa a complexidade dos processos sociais que envolvem a interação entre os povos indígenas e as sociedades nacionais, representadas por seus agentes e agências do indigenismo, dentre outros.

A esse respeito, Silva (2015) apresenta, a partir da discussão sobre conceitos antropológicos e sociológicos, a ideia de que a noção de raça está na base do exercício do poder estatal sobre os povos indígenas na América Latina, argumentando criticamente sobre as possibilidades de superação dos padrões de dominação e marginalização desses povos por aquilo que denomina “multiculturalismo constitucional”.

“Como vimos desde os primeiros estudos antropológicos sobre a mudança cultural e depois, mais detidamente nas análises de Balandier, González Casanova e Quijano, o ponto comum definidor da ‘situação colonial’, do ‘colonialismo interno’ e da ‘colonialidade do poder’ é justamente a raça como princípio de organização das relações entre colonizadores e colonizados. **Esta racialidade é responsável pela afirmação de superioridade de uma cultura superior** (a dos colonizadores, depois tornada ‘nacional’) **sobre outras culturas inferiores** (a dos indígenas, depois

transformados em minorias étnicas) e se traduz em ideologias, políticas, legislações, normas e práticas jurídicas e administrativas que legitimam a dominação como ato e processo ‘em benefício e proteção’ dos colonizados. A expropriação territorial e a superexploração do trabalho são ressignificadas como ações civilizatórias diante das quais as populações indígenas, fatalistamente mais frágeis e vulneráveis, deveriam reconhecer como dadas. Esta realidade, para os autores mencionados, configura uma ‘situação’, que agora seria melhor definida como um ‘complexo’, pelo fato de se constituir e ser constitutiva de um sistema mundial de expansão e manutenção do capitalismo através de relações de interdependência entre países centrais e periféricos deste sistema.” (SILVA, 2015: 20 – grifos do autor).

2.1.4. A paulatina visibilidade dos povos invisíveis: elementos de uma abordagem antropológica do isolamento voluntário

De todo esse percurso epistemológico que levou a antropologia brasileira a ampliar sua abordagem sobre as relações interétnicas ao longo do século XX, o que se destaca ao nosso ver são as interações entre os conceitos de *contato* (entendido como o estabelecimento de relações mais ou menos permanentes entre os povos indígenas e as sociedades nacionais) e de *isolamento* (baseado em ideais de pureza étnica e de transitoriedade histórica da diferenciação cultural).

Considerando as contribuições do que poderíamos esboçar como tradições etnológicas, que se iniciam com o conhecimento dos estudos de aculturação sobre os processos de assimilação e transformação cultural (décadas de 1930 a 1960), passando pelos estudos dos sistemas interétnicos em termos de identidade étnicas contrastivas (1960 e 1970) e pela antropologia crítica do indigenismo (1980 a 1990), o acúmulo de instrumentos teóricos que permitissem uma compreensão mais refinada das questões sociais que envolvem os povos indígenas pela Antropologia foram tornando possível, nesse sentido, a elaboração do conceito de isolamento como significado que se refere a uma certa variedade de significantes e, dessa forma, estrutura aquilo que Cardoso de Oliveira define como “campo semântico da etnicidade” (1976c), entendido aqui de forma geral como o conjunto de aspectos ideológicos que se associam a um ou mais campos sociais.

A partir daí, tomamos a ideia de isolamento como conceito presente e potencialmente ativo dos campos sociais da antropologia, do indigenismo e, como veremos adiante, do direito internacional, sendo operacionalizado a partir de sua (re)interpretação pelos atores e grupos sociais, em interação com outras ideias e representações que compõem os respectivos campos semânticos. Desse ponto de vista, a realidade objetiva do isolamento voluntário vivido pelos

povos indígenas ou potencialmente violado pelos atores nacionais representa apenas alguns aspectos do fenômeno do isolamento, sendo complementada por sua apreensão como conceito político, antropológico e jurídico pelo qual se transmitem sentidos entre esses campos sociais na conformação das relações interétnicas.

Assim, podemos compreender que as categorias de classificação dos povos e comunidades indígenas em termos do distanciamento geográfico-cultural, dentre as quais destacamos o isolamento, sedimentam as transformações discursivas e práticas que ocorrem em torno da questão étnica, guardando em si também traços ou resquícios de elaborações anteriores nos campos antropológicos e políticos, como observam Silva e Lorenzoni (2014) em sua análise comparativa dos aspectos ideológicos que aproximam o Estatuto do Índio, de 1973, e o ideário positivista comteano em sua expressão nacional.

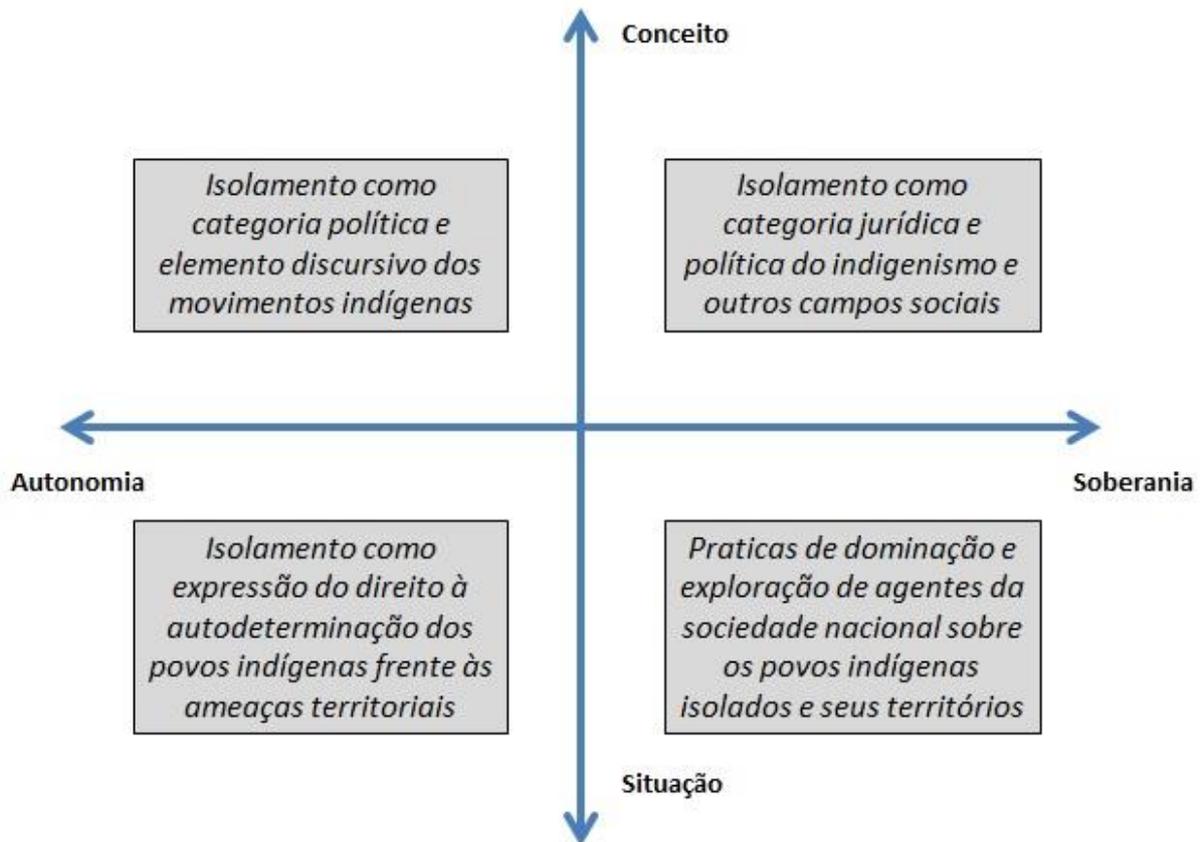
Em outras oportunidades, iniciamos o desenvolvimento de uma análise que relaciona a crescente compreensão sobre os aspectos multifacetados do conceito de isolamento com a formação de instrumentos da nacionalidade voltados ao “governo dos índios”, ou seja, à sua integração subalterna às lógicas econômicas e políticas que se expandiam territorialmente pelo país por meio da própria política indigenista oficial. O trabalho de Bárbara Arisi (2011) sobre as relações interétnicas atualmente existentes no Vale do Javari serviu-nos de importante referência para prosseguir a reflexão sobre o percurso do conceito de isolamento no âmbito da Antropologia, uma vez que ela busca refletir sobre as questões de interação entre os agentes governamentais, os povos indígenas isolados e aqueles que, na perspectiva do indigenismo oficial, já se encontram integrados à sociedade nacional. Nesse esforço, a antropóloga aponta para uma abordagem que abrange as duas perspectivas sobre o *isolamento* e *contato* que procuramos delinear abaixo.

A primeira delas conforma o **isolamento como conceito** que, do nosso ponto de vista, enquadra-se no campo indigenista (assim como em suas sobreposições com o jurídico e o antropológico) de formas cada vez mais complexas, deixando de ser exclusivamente tomado em suas implicações de uma dominação interétnica ainda por acontecer, para alcançar novas expressões dentro dessas instâncias. Ou seja, em todos esses três campos inter-relacionados, o isolamento enquanto ideia vai deixando de ser um fator de restrição de direitos próprios dos povos indígenas por meio do regime tutelar, para permitir cada vez mais a sua apropriação por outros atores do indigenismo, para fins de promoção da autodeterminação e de aprimoramento dos marcos jurídicos que embasam as práticas indigenistas oficiais. O segundo ponto de vista

que a autora define é o do **isolamento como situação**, conforme as ideias que desenvolvemos nas seções anteriores sobre os conceitos de “situação colonial” e “situação histórica”. Se por um lado a escolha pelo isolamento vem sendo discursivamente reconhecida como expressão da autonomia e dos interesses daqueles povos que por ele optam, por outro os fatores sociais que levam ao ponto de aparente ruptura das relações interétnicas pelo isolamento, em verdade, são historicamente ocultados, invisibilizados juntos com os objetos da política indigenista oficial e trazendo uma série de implicações como aquelas que Arisi analisa juntamente com Felipe Milanez em artigo sobre as diferenças de abordagem desse indigenismo sobre os “isolados” Korubo e os Matis “de recente contato” (2016). Para eles, a existência de relações interétnicas invisibilizadas, quando não criminalizadas, pela atuação da FUNAI no Vale do Javari, evidenciam algumas das limitações que o órgão indigenista tem para mediar as relações entre esses povos a partir da evolução da política de integração para outra distinta, baseada na proteção territorial sem a utilização das práticas de atração e sedentarização de índios isolados historicamente adotadas.

A partir dessas duas facetas do isolamento, propomos um modelo voltado à abordagem multidisciplinar do conceito, que abarca as suas diversas expressões concretas no plano das práticas políticas e dos discursos sobre ele, conforme os eixos da Figura 2.1. Nesse modelo, a noção de isolamento, entendida a partir de sua presença concomitante nos campos da antropologia e do indigenismo, caracteriza-se no eixo vertical ora como conceito, ora como situação, e no outro sentido como expressão prática e conceitual da autonomia indígena e da soberania nacional, manifestada pelos agentes e agências nacionais. No cruzamento dessas duas concepções dicotômicas do isolamento, entendemos ser possível abranger a diversidade de práticas e discursos elaborados sobre essa realidade que vivem alguns povos indígenas no país, conforme a combinação dessas coordenadas na definição de vetores ilustrativos da composição multifacetada da realidade material e ideológica da noção de isolamento, que resumimos nos quadros explicativos na cor cinza.

Figura 2.1 – Matriz conceitual sobre o isolamento voluntário de povos indígenas



Essa combinação de aspectos antropológicos, políticos e jurídicos para compreender o isolamento voluntário de povos indígenas dialoga também com as reflexões de Amanda Villa (2018) em sua dissertação de mestrado sobre o processo de demarcação da Terra Indígena Massaco, em Rondônia, considerado o primeiro caso de plena aplicação do princípio de não-contato para demarcação e proteção territorial de povos isolados no país, assunto este que abordaremos na próxima seção deste trabalho. Segundo ela, a consolidação da Antropologia como uma disciplina científica de fato passou pelo afastamento de fatores ideológicos em suas abordagens sobre as diferenças culturais, sem que por muito tempo, porém, a ideia de “sociedade primitiva” deixasse de se sustentar por forças internas a esse campo de conhecimento. Essa aparente contradição já era objeto de discussão nas reflexões de Roger Bastide sobre como o “mito do primitivo” se manteve na base dos estudos sobre os nativos, os índios ou outras categorias homogeneizantes da diferença, favorecendo por décadas uma compreensão descontínua dessas “unidades sociais” frente às outras que compõem os sistemas interétnicos. A ideia de que as diferenças culturais estariam vinculadas a uma espécie de

escala evolutiva, na qual as instituições e categorias nativas seriam entendidas como expressões mais simples e ilustrativas, ainda que incompletas, daquelas características das sociedades nacionais modernas (2018: 57).

A autora destaca ainda no pensamento de outros intelectuais a abordagem do contato e da cultura a partir da utilização de paradigmas das ciências biológicas, naquilo que Oliveira (1988) apontou, como observamos anteriormente, como uma espécie de “naturalização da sociedade”, em que as definições políticas do isolamento de povos indígenas remetem excessivamente à ausência de contato físico entre esses povos e as sociedades envolventes de seus territórios, sem observar a sua vinculação com contextos históricos e sociopolíticos mais gerais e a ampla gama de significados que a estratégia do isolamento voluntário pode carregar, especialmente nos discursos e práticas do indigenismo.

À medida que os estudos etnológicos feitos no Brasil deslocam suas atenções dos processos de aculturação e transformação cultural para abordagens de caráter sociológico, passando a enfatizar os processos de interação social entre grupos étnicos e da conformação das estabelecimento de situações históricas em que ocorrem, esse isolamento voluntário vai se tornando mais visível e passível de interpretações que o definam não apenas como um estado transitório rumo à integração total das populações autóctones à sociedade nacional, mas como uma estratégia ativa de relacionamento interétnico por parte dos povos que a adotam, baseada no rechaço seletivo ao mundo exterior.

Nesse contexto, as motivações de discursos e práticas dos órgãos indigenistas voltadas à atração e sedentarização dos povos indígenas como formas de antecipação às frentes de expansão nacional sobre seus territórios foram ressignificadas com o passar das décadas, como veremos adiante. De esforços voltados à “proteção civilizatória laica” dessas populações, a integração econômica e social passa a ser o mote da política indigenista a partir da década de 1970, calcada no binômio da segregação e controle territorial e do estabelecimento de um regime de tutela política que invisibiliza e desconsidera a expressão de autonomia desses povos, em um processo que segue em desenvolvimento até o presente. Com isso, buscaremos discutir os processos de mudança de discursos e práticas pelos quais passou a política indigenista brasileira nesse contexto, com a substituição do SPI pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI), em 1967, o estabelecimento de uma política indigenista voltada à integração dos povos indígenas no Brasil, e seus posteriores desenvolvimentos acerca da

situação dos povos indígenas não-contatados, categorizados como “isolados”, especialmente na Amazônia.

2.2. Mudanças institucionais do indigenismo brasileiro entre o surgimento da FUNAI e a redemocratização do país: da integração tutelada ao princípio do não-contato

A existência de uma política indigenista voltada à resolução do chamado problema ou questão indígena no Brasil remete, como já observamos, à criação de uma instituição governamental específica para lidar diretamente com as “hordas selvagens” do interior do país, a partir de 1910. O contexto político e ideológico em que se deu o surgimento do Serviço de Proteção ao Índio e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/ILTN) e sua posterior concentração na questão indígena com a redução do nome para SPI foi objeto de dezenas e dezenas de trabalhos de pesquisa, produções literárias, filmes e muitas outras formas de compreensão e explicação de suas idiossincrasias e contradições, tendo o papel heroico e abnegado do icônico Marechal Rondon e de muitos outros sertanistas na defesa humanitária desses povos certamente marcado profundamente a história e a identidade nacionais ao longo do período republicano¹⁶.

As dificuldades práticas de assistência e catequese dos povos indígenas por entidades religiosas como forma de redução dos conflitos interétnicos, em meio ao clamor pela pacificação desses povos para abertura dos sertões ao progresso da colonização no início do século XX, resultaram em debates políticos que, se não puderam arrefecer completamente as disputas territoriais existentes, culminaram na consolidação do indigenismo laico do SPI que, nas palavras de Luiz B. Horto Barbosa (1923):

¹⁶ De acordo com Freire (2008: 107-108), o termo “sertanista” perpassa a história das relações interétnicas no país, tendo sido empregado para se referir de forma geral aos agentes coloniais envolvidos no apresamento, descimento e esbulho territorial de povos indígenas, passando, no início do século XX, a ser utilizado para designar indivíduos que trabalham na exploração das regiões do interior e na pacificação dos povos indígenas. Esse uso do termo pelo senso comum e pelos meios de comunicação viria a ser adotado como categoria administrativa somente na década de 1960, no âmbito da Fundação Brasil Central e da FUNAI, para se referir especificamente aos agentes da política indigenista dedicados à atração e pacificação de povos isolados ao longo das décadas seguintes, a partir da atuação de Cândido Rondon, Francisco Meirelles e os irmãos Villas-Boas, dentre outros sertanistas.

"não procura nem espera transformar o Índio, os seus hábitos, os seus costumes, a sua mentalidade, por uma série de discursos [...]; **conta apenas melhorá-lo, proporcionando-lhe os meios, o exemplo e os incentivos indiretos para isso**: melhorar os seus meios de trabalho, pela introdução de ferramentas; as suas roupas, pelo fornecimento de tecidos [...] enfim, melhorar tudo quanto ele tem e que constitui o fundo mesmo de toda a sua existência social. **E de todo esse trabalho, resulta que o índio torna-se um melhor índio** e não um mísero ente sem classificação social possível, por ter perdido a civilização a que pertencia sem ter conseguido entrar naquela para onde o queriam levar". (BARBOSA apud RIBEIRO, 1970: 140 – grifos do autor).

Ainda que viessem a ser constatadas contradições de fundo presentes nas experiências indigenistas latino-americanas da primeira metade do século XX, como observamos na seção anterior, em geral era dessa forma que se revelavam discursivamente as nobres motivações dos esforços civilizatórios empreendidos pelo SPI através das palavras de seus apologistas, tornando bastante complexa a tarefa de compreender os caminhos que levaram aos episódios de sujeição e mesmo dizimação dos povos indígenas frente a tão humanistas discursos e análises. Do ponto de vista legal, a experiência indigenista brasileira, seus princípios e aspectos pioneiros viriam a inspirar, em 1956, durante a 39^o Conferência Internacional do Trabalho, em Genebra, uma recomendação para orientar a política indigenista de todos os países que contam com populações tribais — a Convenção n^o 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que décadas depois viria a ser negativamente avaliada em seus pressupostos evolucionistas e desdobramentos para a integração subalterna dos povos indígenas às sociedades nacionais.

Apesar disso, em um lento porém implacável processo, a decadência das bases ideológicas e das práticas governamentais para proteção dos povos indígenas por meio de seu “melhoramento” ocorreu à medida que as frentes de expansão da economia nacional rumo ao interior sobrepujaram e cooptaram os esforços de mitigação de seus impactos sobre esses povos, realizados pelas equipes e unidades administrativas do órgão indigenista, de tal forma que em finais da década de 1960, escândalos generalizados de corrupção e violações de direitos humanos dessas populações por agentes do próprio SPI culminaram em seu completo descrédito junto às opiniões públicas nacionais e internacionais. Ainda que pensadores e sertanistas mantivessem o compromisso com a preservação e proteção dos povos indígenas¹⁷,

¹⁷ Ainda segundo Freire (2008: 108-110), é possível compreender as divergências internas do indigenismo quanto às formas de atração e integração dos povos indígenas em termos de escolas ou estilos sertanistas, que se inserem em uma espécie de “*habitus* sertanista”. Embora se sobreponham em alguns sentidos, esses termos são sutilmente distintos, na medida em que os primeiros dizem respeito à “*legitimidade carismática associada a agentes do campo indigenista*”, ou seja, à expressão individual que os sertanistas davam às suas práticas junto aos

os aspectos negativos da política indigenista de base militar-positivista tiveram grande repercussão nacional e internacional, estando registrados no histórico — e até poucos anos desaparecido — documento que ficou conhecido como Relatório Figueiredo (1968).

Paralelamente às reflexões e inovações epistemológicas que vinham tendo lugar na Antropologia nacional desde meados da década de 1940, esse documento foi elaborado no contexto em que os desmandos e descaminhos de grande parte dos funcionários do SPI alcançavam maior repercussão quanto às crescentes evidências de seus aspectos prejudiciais aos povos indígenas nos rincões do país, sujeitos não apenas à cobiça de agentes nacionais sobre os recursos de seus territórios e a força de trabalho dessas populações, mas também à corrupção de funcionários governamentais e a um arcabouço jurídico ambíguo e majoritariamente desfavorável aos seus interesses imediatos no âmbito das relações interétnicas.

Acompanhando a análise de Carlos Frederico Marés de Souza Filho (1998) sobre a evolução da presença indígena no quadro jurídico nacional durante o século XX, temos que as contradições a partir das quais os povos indígenas foram tratados pelo Estado brasileiro revelam um longo processo de transformação, mas que a essa época ainda teria muito a se transformar até que se pudesse constatar “*o renascimento dos povos indígenas para o Direito*”. Do ponto de vista mais específico das ações práticas do Estado, as análises feitas por Ribeiro (1962; 1970) sobre a evolução da política indigenista sob os auspícios do SPI são ainda mais claras no que diz respeito aos avanços e sobretudo às limitações de sua atuação junto a essas populações, de tal forma que é a partir das reflexões desse autor que procuramos iniciar uma análise mais detalhada do indigenismo brasileiro a partir da incorporação do SPI pela Fundação Nacional do Índio, estabelecida pela Lei nº 5.371, de 1967. Para tanto, nos apoiamos também nas análises que João Pacheco de Oliveira Filho e Antônio Carlos de Souza Lima, dentre outros antropólogos, realizaram a partir da década de 1980 sobre os resultados da política indigenista nacional após o advento da FUNAI e o processo de redemocratização que culminou na promulgação da Constituição Federal de 1988.

povos junto aos quais atuavam, enquanto o *habitus* estaria relacionado com os elementos comuns da atuação dos sertanistas em geral, comportando “*um grau maior de generalidade [e] caracterizando o que é invariável, constante*” em tais práticas e discursos. Nesse sentido, as práticas indigenistas de Francisco Meirelles e dos irmãos Villas Boas entre as décadas de 1940 e 1960, por exemplo, podem ser compreendidas referencialmente como expressões de duas tradições sertanistas distintas que, a partir de uma adesão comum ao discurso de integração presente no indigenismo nacional desde os tempos rondonianos, diferenciam-se quanto às estratégias de atração, à velocidade e à intensidade do contato, como veremos adiante.

Esse esforço se situa na linha que viemos discutindo ao longo desse capítulo sobre as interações entre a Antropologia e a conformação da política indigenista brasileira, entendida como expressão de um processo mais geral que se vinha desenvolvendo em toda a América Latina na metade do século XX. Com isso, procuramos entender de que formas os debates intelectuais e a mobilização internacional em torno da temática influenciaram a definição de novos marcos jurídicos e institucionais, com base nos quais se buscava não mais incorporar os povos indígenas à civilização nacional, tais quais estrangeiros em suas próprias terras, mas integrá-los como índios mesmos, na acepção genérica e moderna do termo, às sociedades nacionais e suas dinâmicas econômicas e sociais a partir da década de 1970. Indo além, observaremos também o percurso que levou a pauta indígena a se tornar um tema de crescentes debates políticos em torno da participação e da liberdade política no contexto do Regime Militar e nos anos seguintes, congregando as nascentes organizações indígenas e outros movimentos sociais que se expandiram nacionalmente e contribuíram nos processos políticos que levaram à redemocratização do país.

2.2.1. Entre o desenvolvimento e a proteção: discursos e práticas estatais frente às vulnerabilidades indígenas em sistemas interétnicos

Do estabelecimento do SPI como instituição governamental responsável pela proteção dos povos indígenas — a partir da relativa superação do debate entre as posições de extermínio como solução aos conflitos interétnicos nos sertões do país, expressa em artigo publicado pelo então diretor do Museu Paulista, Hermann Von Ihering, em 1908, e de intervenção protecionista do Estado nessas mesmas situações, de que nos falamos Ribeiro (1970) e muitos outros autores — até os discursos e práticas de um Estado crescentemente comprometido com os esforços de desenvolvimento regional e nacional, em detrimento das questões morais e ideológicas que davam suporte à proteção dos povos indígenas de base positivista, a política indigenista brasileira parece jamais ter deixado de procurar respostas a um dilema fundamental: de que formas seria possível conciliar, e até que ponto relativizar, as obrigações legais e, mais profundamente, morais que se impunham aos esforços de consolidação da soberania nacional sobre a diversidade étnica, entendida em seus aspectos culturais, econômicos e políticos?

Como viemos discutindo até agora, a política indigenista nacional surgiu no início do século XX como uma intervenção protecionista diante das frentes de expansão da sociedade nacional sobre os territórios tradicionais de povos indígenas historicamente isolados das

dinâmicas vinculam o país à economia global. As fronteiras da civilização brasileira foram expandidas a partir de atividades extrativistas na Amazônia, da penetração militar e da abertura de novas regiões às atividades pastoris e agrícolas desde a primeira metade do século XX (RIBEIRO, 1970: 21), e nesse contexto as motivações humanitárias de “melhoramento” e integração dos povos indígenas à civilização nacional representavam um esforço reconhecidamente nobre, ainda que árduo e aparentemente interminável.

Nesse contexto, a indução do desenvolvimento regional pelo Estado se dava com base em ações indiretas de promoção da colonização, como a concessão de terras a imigrantes, a interligação de centros urbanos do interior pelas vias telegráficas e a realização de obras de infraestrutura em transporte, sobretudo em regiões ainda próximas aos núcleos urbanos do litoral. Esses estímulos à interiorização, como nos mostra Ribeiro (1970), foram responsáveis pela catalisação de dezenas de conflitos e, não raro, massacres dos povos indígenas que ainda mantinham algum grau de autonomia e independência em relação à sociedade nacional, como os Kaingang e os Xokleng nas regiões Sul e Sudeste do país, ainda que em um nível que se revelaria bastante reduzido quando comparado a episódios de violência que tiveram lugar no Centro-Oeste e na Amazônia nas décadas subsequentes.

Em que pese as mudanças institucionais havidas com a incorporação dos quadros do SPI pela FUNAI, a persistência de certas contradições inerentes àquela organização e suas práticas e discursos de proteção dos povos indígenas contribuiu para o aprofundamento da situação de sujeição e dominação desses povos no âmbito da sociedade nacional. Ao mesmo tempo em que se desloca definitivamente a motivação da assimilação indígena por meio de seu “melhoramento cultural” e incorporação às dinâmicas econômicas regionais como trabalhadores nacionais para aquela voltada à integração de seus territórios ao ordenamento fundiário mais amplo do país, especialmente pelos esforços mais enfáticos de integração da região amazônica e das novas fronteiras agrícolas ao sistema econômico nacional, intensificam-se também os aspectos autoritários de atuação política do Estado sobre a população nacional. Essa contradição do indigenismo oficial brasileiro é posta por Luciano (2012) nos seguintes termos:

“(…) O SPI e a FUNAI, desde a concepção que os originou, sempre conviveram com essa contradição: proteger e tutelar para dominar, integrar e emancipar. Ainda hoje, a missão da FUNAI é dúbia e contraditória, pois, ao mesmo tempo [em] que se coloca como protetora e aliada dos índios, discrimina povos que conseguiram sair, a duras penas, de suas asas tutoras.” (LUCIANO, 2012: 208).

A repressão da ditadura militar instaurada em 1964 e que viria a se prolongar por quase duas décadas, ao passo em que se manifestava no contexto urbano pela repressão aos movimentos sociais de resistência política, o fazia no interior e na Amazônia a partir da interface entre as motivações de integração regional e os grandes projetos de desenvolvimento, colonização e exploração econômica. Do ponto de vista da questão indígena, a integração das populações indígenas se dava pelo reforço da noção de “incapacidade” e pela intensificação dos discursos e práticas de dominação que viriam a ser compreendidas como parte de um “regime tutelar” estabelecido a partir de, entre outras motivações, o desenvolvimento de uma política de proteção pela “atração” – enquanto parte de um processo de integração que, na melhor das hipóteses, logrou o estabelecimento de relações de dependência entre os índios “amansados” e membros da sociedade nacional (RAMOS, 1998: 149-50), quando não a quase completa dizimação física e desestruturação sociocultural de povos e grupos “seduzidos e abandonados” pelas vanguardas indigenistas de nossa sociedade. De um ponto de vista mais geral e menos antropológico, o jornalista Rubens Valente – em obra sobre a relação de agentes do Estado brasileiro e os povos indígenas durante o período militar, escrita após um profundo trabalho investigativo nos até poucos anos secretos arquivos do Serviço Nacional de Informações (SNI) e outras fontes documentais – sobre o período muito assertivamente pontua que:

“Se a trajetória dos povos indígenas na ditadura fosse considerada apenas um aterrador caso sobre vidas desperdiçadas, creio que seria um bom resumo. Mas ela é muito mais complexa do que isso. Repleta de tragédias, derrotas e também vitórias, é uma das jornadas mais surpreendentes e dramáticas do século passado no país. É a história de como pequenos grupos humanos enfrentaram, às vezes com violência, às vezes com estoicismo, uma força dominante mais poderosa, que pretendeu, com esforço calculado, subjugar-los e empobrecê-los sob a promessa de uma vida melhor. É também a narrativa de como uma porção de indígenas, servidores públicos, missionários e antropólogos, muitas vezes em desafio aberto à ditadura, correu sérios riscos para pôr em dúvida e se possível interromper um avanço econômico que não considerasse as ricas nuances de culturas e homens diferentes da maioria da população, a fim de preservá-los da extinção. Por fim, é a descrição de como o Estado brasileiro, com suas imensas dificuldades, também conseguiu salvar indígenas do extermínio, ainda que nesse processo tenha manifestado uma incúria e um menosprezo notáveis, que acabaram por ceifar centenas de preciosas vidas.” (VALENTE, 2017: 12)

Dessa forma, podemos compreender a evolução do indigenismo oficial brasileiro de suas bases positivistas para outra de inspiração antropológica e caráter militar como um movimento pendular, nos termos de Silva (2012: 12) ao classificar os indigenismos latino-americanos em termos das formas de apreensão e categorização social do “índio”. Nesse ponto, temos que a perspectiva indigenista brasileira definiu as linhas pelas quais se compreendia – e em alguns contextos, ainda se compreende – a diferença étnica e a distribuição geográfica dos povos indígenas no país. Como abordamos no início da seção anterior, os esforços de classificação dessas populações em “áreas culturais” cotejados por Galvão (1960) e outros autores posteriores foram refinando aos poucos as suas divisões, a partir do acúmulo de conhecimento sobre os sistemas interétnicos do país e as relações sociais neles estruturadas.

Isso ocorre também no campo sociodemográfico, em trabalhos como o de Ribeiro (1957; 1970), que trazem informações bastante elaboradas sobre as frentes de expansão econômica da sociedade nacional, bem como sobre a dimensão e distribuição demográfica desses povos, incluindo estimativas sobre os grupos tidos como isolados naquela época. Para complementar os mapas de áreas culturais e etnográficas que apresentamos anteriormente (p. 23-4), trazemos alguns dos dados reunidos por Ribeiro (1977: 229-41) nas tabelas a seguir, com o intuito de evidenciar a relevância dessas iniciativas de compreensão mais gerais do “problema indígena” no país para a configuração de uma “cartografia etnográfica” que favorecesse a operacionalização do indigenismo oficial em suas bases antropológicas¹⁸.

¹⁸ As tabelas que apresentamos foram elaboradas por Darcy Ribeiro a partir de seu trabalho no Serviço de Proteção ao Índio, e devem ser compreendidas a partir de suas limitações práticas no levantamento populacional dos povos indígenas do país que, à época, se encontravam em relativo isolamento das frentes de expansão da sociedade nacional, como podemos observar ao comparar suas informações com aquelas presentes em estudos demográficos posteriores, como o de AZEVEDO (2013). A título de exemplo, essa autora estima que a população indígena do país diminuiu de um total de 200.000 para 70.000 indivíduos, entre 1940 e 1957, quando teria atingido a sua menor dimensão relativa e absoluta. De lá para cá, com as mudanças da política indigenista e o aprimoramento das práticas e instrumentos censitários desde o início do século XX, dentre outros fatores, a população que se autodeclara indígena no país tem registrado índices de crescimento demográfico consideravelmente superiores às médias nacionais.

Tabela 2.2 – Número de grupos indígenas que se encontravam em 1957 nas diferentes etapas de integração à sociedade nacional em relação à distribuição dos mesmos em 1900.

Grau de Integração	Totais Em 1900	1957				
		Isolados	Contato Intermitente	Contato Permanente	Integrados	Extintos
Isolados	105	33	23	13	3	33
Contato Intermitente	57	-	4	29	10	14
Contato Permanente	39	-	-	3	8	28
Integrados	29	-	-	-	17	12
Totais (1957)	230	33	27	45	38	87

Fonte: Ribeiro, 1970: 239

Tabela 2.3 – Comportamento dos grupos indígenas brasileiros que defrontaram com diferentes fronteiras de expansão econômica da sociedade nacional de 1900 a 1957.

Graus de Integração	Áreas de economia								Totais	
	Agrícola		Pastoril		Extrativista		Inexplorada			
	1900	1957	1900	1957	1900	1957	1900	1957	1900	1957
Isolados	6	-	6	-	50	13	43	20	105	33
Contato Intermitente	-	-	5	2	43	6	5	19	57	27
Contato Permanente	2	-	14	9	23	36	-	-	39	45
Integrados	2	4	18	19	9	15	-	-	29	38
Extintos	-	6	-	13	-	59	-	9	-	87
Totais	10		43		129		48		230	

Fonte: Ribeiro, 1970: 243

Tabela 2.4 – Comportamento dos grupos indígenas brasileiros por troncos linguísticos, de 1900 a 1957, quanto ao grau de integração à sociedade nacional e quanto à extinção.

Graus de Integração	Tupi		Aruak		Karib		Jê		Outros		Totais	
	1900	1957	1900	1957	1900	1957	1900	1957			1900	1957
	Isolados	37	6	13	6	17	5	11	5	27	1	105
Contato Intermitente	8	6	11	3	9	11	4	3	25	4	57	27
Contato Permanente	3	8	7	8	3	3	8	3	18	23	39	45
Integrados	4	6	6	6	3	3	4	7	12	16	29	38
Extintos	-	26	-	14	-	10	-	9	-	28	-	87
Totais	52		37		32		27		82		230	

Fonte: Ribeiro, 1970: 250

Tabela 2.5 – Populações indígenas brasileiras – 1957 (adaptada pelo autor).

População Indígena	Isolados		Contato Intermitente		Contato Permanente		Integrados		Totais	
	População		População		População		População		População	
	Mín	Max	Mín	Max	Mín	Max	Mín	Max	Mín	Max
Contabilizada/Registrada	11.250	15.600	5.800	10.750	11.150	21.200	23.400	35.650	61.600	83.200
Ignorada (Estimativa)	10.500	10.500	2.000	2.000	2.000	2.000	2.000	2.000	16.500	16.500
Totais	21.750	26.100	7.800	12.750	13.150	23.200	25.400	37.650	68.100	99.700

Fonte: Ribeiro, 1970: 258

Darcy Ribeiro pode ser caracterizado por várias de suas facetas, que o permitiam transitar entre os meios intelectuais, políticos e burocráticos, sendo notáveis as contribuições que realizou em todos os campos nos quais se inseriu como figura de destaque. O fôlego e a qualidade de suas obras literárias e antropológicas, principalmente, as distinguem de tal forma que é possível supor que apenas a convergência de tantas qualidades em um intelectual, pesquisador, político e educador como tal poderia tornar possível o nível de seus trabalhos sobre os povos indígenas do Brasil e tantas outras áreas. Tendo sido funcionário do SPI ente 1947 e 1957 e, inclusive, um dos criadores do Museu do Índio no âmbito daquela instituição, sua história de vida se confunde com a do indigenismo em sua interação com a Antropologia, pois foi justamente nas zonas de contato e sobreposição dos campos da etnografia e do indigenismo oficial em que desenvolveu suas reflexões e análises sobre “*a integração das populações indígenas no Brasil Moderno*”. Como vimos na seção anterior, a abrangência dos estudos e dos levantamentos de dados que faz sobre a temática ao longo das décadas de 1960 e 70, principalmente, o situam como uma das principais referências acadêmicas – mas não somente – na compreensão da política indigenista oficial ao longo do século XX, e mesmo para o funcionamento desta a partir daquela época, como observamos na clara referência que o Estatuto do Índio, de 1973, faz às suas categorias-etapas da integração.

Entretanto, é preciso observar alguns aspectos sobre os dados sobre os povos indígenas brasileiros reunidos por Ribeiro, naquilo que diz respeito ao caráter essencialmente limitado que informações desse tipo podem ter na plena compreensão do fenômeno étnico que a existência dessas populações representa para o exercício de um poder estatal pretensamente ubíquo e para qualquer esforço de sua apreensão intelectual como tal. Primeiramente, temos as dificuldades inerentes aos nomes que designam as diferentes identidades étnicas, as suas transformações ao longo do tempo, e a limitação prática para a realização de levantamentos demográficos mais precisos. Em segundo lugar, as próprias categorias de Ribeiro sobre as etapas do contato interétnico se revelam incapazes de apreender plenamente a evolução da realidade demográfica dos povos indígenas ao longo da segunda metade do século XX, passando a haver um crescente descompasso entre as realidades a que se referiam quando de sua proposição e a atual conformação da população indígena do país. De nosso especial interesse, temos que, quando realizou esse levantamento populacional, Ribeiro descreveu a categoria de “índios isolados” da forma que se apresenta em 1970, qual seja:

“1. Isolados: São os grupos que vivem em zonas não alcançadas pela sociedade brasileira, só tendo experimentado contatos acidentais e raros com ‘civilizados’. Apresentam-se como simplesmente arredios ou como hostis. Nesta categoria se encontram as tribos mais populosas e de maior vigor físico e, também, as únicas que mantêm completa autonomia cultural.” (RIBEIRO, 1970: 342).

Considerando as transformações econômicas, sociais e ambientais que ocorreram no país ao longo das mais de quatro décadas em que essa definição se consolidou nos campos antropológico e indigenista – bem como a alteração do perfil demográfico das comunidades e grupos considerados isolados naquela época e nos anos mais recentes, levando a certa sobreposição com as categorias de contato intermitente e contato permanente delineadas pelo autor e, posteriormente, adotadas pelo indigenismo oficial –, temos que a elaboração dessas categorias a partir de uma gradação entre o isolamento e o contato vem sendo questionada a partir da década de 1970 em sua capacidade explicativa da complexidade do fenômeno étnico e das formas de resistência sociocultural dos povos indígenas no país.

Como veremos no próximo capítulo, somam-se ao desenvolvimento da Etnologia entre as décadas de 1970 e 1980 os processos de organização e mobilização política dos chamados movimentos indígenas e indigenistas no país, em um contexto de progressiva, porém lenta abertura política que se consolidaria formalmente a partir de 1985, com o fim do Regime Militar e a mobilização social em torno dos debates pela elaboração de uma nova Constituição Federal, que seria promulgada em 1988 com importantes mudanças no emolduramento jurídico da “questão indígena”. Antes disso, porém, vejamos como as definições administrativas sobre o isolamento voluntário de povos indígenas se transformaram a partir da crescente conscientização, nos campos antropológico e indigenista, sobre a relação entre o direito à autodeterminação e a adoção do isolamento por algumas dezenas de grupos indígenas, que se localizam especialmente na Amazônia.

2.2.2. Regime tutelar e a consciência do indigenismo: a emergência do princípio do não-contato no Encontro de Sertanistas da FUNAI (1987)

Historicamente, o conceito jurídico e antropológico de tutela da população indígena foi elaborado a partir de questões ideológicas e políticas que expressam as contradições do processo de formação da identidade nacional no país, levando-se em conta a centralidade da presença dos povos indígenas nesse processo e as formas como a sua integração à sociedade nacional foi compreendida pelos diversos atores que a compõem em termos de negação da autonomia e subordinação política dessas coletividades aos difusos interesses nacionais.

Nesse contexto e como vimos na parte anterior desta seção, o rechaço de diversos povos indígenas ao contato com agentes da sociedade nacional foi um fenômeno que, ainda que se tenha reduzido drasticamente ao longo do século XX, em termos demográficos relativos, esteve permanentemente presente como uma questão aos núcleos institucionalizados de poder, colocando-se como uma questão central para os debates jurídicos, políticos e antropológicos em torno da tutela enquanto conceito e expressão política da soberania nacional sobre a autodeterminação indígena.

Do ponto de vista da área do Direito, existem diversos trabalhos a esse respeito, dentre os quais o estudo de Carlos Frederico Marés de Sousa Filho (1998) sobre a evolução das ordens constitucionais e dos marcos jurídicos nacionais desde o período colonial, com ênfase no século XX e no contexto posterior à promulgação da Constituição Federal de 1988, que tomamos como guia ao longo desse processo de produção jurídica da realidade dos povos indígenas, desde sua caracterização como sujeitos de direitos individuais e coletivos, até o reconhecimento legal de suas especificidades culturais, sociais e políticas em um movimento político de desenvolvimento do pluralismo jurídico no país. Temos assim que a tutela dos povos indígenas, a partir da adaptação de mecanismos já existentes da tutela chamada orfanológica, ocorre com o advento do Código Civil de 1916 — no qual se positivaram a incapacidade civil relativa dos indígenas e a consequente invalidade dos atos jurídicos que pudessem realizar, considerando a tutela de seus interesses diretos pelo órgão indigenista e a possibilidade de sua emancipação civil, atendidas certas condições que atestassem sua integração e conhecimento dos códigos da sociedade nacional, conforme seu art. 6º (MARÉS DE SOUSA, 1998: 100).

O autor segue descrevendo a trajetória jurídica do conceito de tutela no início do século XX destacando outras normas especificamente direcionadas às populações indígenas e sua progressiva integração à “comunhão nacional”, como o Decreto nº 5.484, de 1928, considerado avançado pelos juristas da época por romper com a tutela orfanológica, então adaptada do Direito Privado à realidade indígena por falta de mecanismos jurídicos mais apropriados, e trazer a previsão de um regime tutelar de natureza pública, em que a *“abertura que altera a natureza jurídica da relação [entre os povos indígenas e a sociedade nacional permitiu à lei brasileira ir acrescentando conceitos mais nitidamente públicos aos interesses jurídicos indígenas”* (1998: 101). De fato essa possibilidade de desenvolvimento do Direito Público em torno dos direitos específicos dos povos indígenas apenas muito timidamente teve avanços nas décadas seguintes, sendo a Lei 6.001, de 1973, o chamado Estatuto do Índio, a primeira

grande iniciativa de realizá-lo, porém, na perspectiva desse autor, de forma negativa ao dar um passo contrário a esse processo de absorção da temática indígena pelo Direito Público. No Estatuto, o legislador apontou, em sua regulamentação do Código Civil e consequente revogação do Decreto de 1928, que a tutela do Estado sobre os povos indígenas deveria seguir, via de regra, as normas de Direito Privado e de Família.

Já no campo da Antropologia, a discussão acerca da tutela do Estado sobre os povos indígenas tem se dado em termos mais gerais e que vão além do conceito jurídico e da ênfase na capacidade civil dos indivíduos indígenas que ela representa, entendendo suas relações com outros aspectos dos modos tradicionais de vida desses povos, tais como o território, a capacidade política, os direitos coletivos, a educação e outros direitos sociais, dentre outros correlacionados. Nesse sentido, o conceito jurídico se amplia em conceitos sociológicos e antropológicos que auxiliam na compreensão mais profunda de suas implicações, como aquelas relacionadas ao exercício do “poder tutelar”. A emergência de uma vertente da Antropologia menos comprometida com a racionalização dos processos de integração interétnica capitaneados pelo indigenismo estatal e mais crítica quanto aos resultados da expansão nacional, a partir do final da década de 1960, poderia ser entendida como parte de um processo de redefinição da política indigenista similar àquele que viu o indigenismo de base positivista e militar sucumbir, em termos, juntamente com o SPI que o corporificava, para a emergência de discursos e práticas indigenistas de cunho antropológico, mais claramente voltados à integração dos povos indígenas, a partir da década de 1970.

Segundo Villa (2018: 61-63), a incorporação das estruturas administrativas do SPI e outras instituições do indigenismo estatal pela FUNAI significou a continuidade de práticas de atração e contato como formas de dominação interétnica, a partir de um discurso de desenvolvimento nacional e integração da Amazônia de caráter sumamente prejudicial à vida e aos modos de organização social dos povos indígenas, como ela observa no caso específico dos povos que habitam a região do Posto Indígena Guaporé, onde hoje se localiza a Terra Indígena Massaco, em Rondônia.

“A Funai, quando de sua criação em 1967, reuniu e incorporou os recursos materiais e humanos do SPI, da Fundação Brasil Central e do Parque do Xingu (Possuelo, 2015: 219), de forma que as práticas indigenistas do novo órgão em muito pouco se diferenciavam daquelas executadas pelos seus antecessores. [...] Segundo Possuelo (ibid.), a região [do Posto Indígena Guaporé, em Rondônia] contava com uma forte demanda [...] pela remoção dos indígenas que se encontravam nas nascentes dos igarapés, de modo que várias etnias foram concentradas em um só lugar, liberando o

espaço necessário para as “estradas” utilizadas pelos seringueiros e seringalistas. Foram os emissários desses seringalistas que, em grande medida, realizaram os primeiros contatos com os povos dessas terras. [...] Muitos desses grupos foram atraídos, também, pelo SPI, para que servissem de mão de obra no seringal São Luís, [...] onde [se] estima que cerca de 400 indígenas de diversas etnias tenham contraído doenças e falecido.” (VILLA, 2018: 61)

Essa interação entre agentes econômicos e representantes do órgão indigenista para a exploração da força de trabalho e ocupação dos territórios tradicionais indígenas ocorreu historicamente em diversos contextos regionais, sendo interessante observar, juntamente com a autora, que, em que pese a centralidade da figura e do ideário de Rondon no indigenismo brasileiro, desde a década de 1960 se estabeleceram entre os funcionários do órgão indigenista divergências significativas quanto às formas, níveis de intensidade e de velocidade de integração dos povos indígenas, enquanto alternativas para sua proteção frente à expansão das dinâmicas nacionais, sem que, contudo, a estratégia de proteção dos povos indígenas por meio de sua atração e submissão ao regime tutelar fosse problematizada.

“Internamente aos funcionários, sertanistas e indigenistas, houve, ao longo dos anos, divergências a respeito do modus operandi empregado em suas ações. Herdeiro direto das ideias e práticas inauguradas por Rondon, a quem, aliás, boa parte das bases e postos da Funai ainda faz referência através de frases e imagens, o sertanismo da segunda metade do século XX foi fracionado entre as visões dos irmãos Villas Boas e as de Francisco Meirelles. As duas linhas são distinguidas por Possuelo (op. cit.:220-221) a partir da velocidade que apontavam como ideal para que a “integração” dos povos ainda em isolamento ocorresse. Embora ambas tivessem como objetivo central a defesa dos povos indígenas, condizente com seus “papéis heroicos” (cf. Freire, 2005), os servidores adeptos da vertente disseminada por Meirelles acreditavam que a integração deveria ocorrer de forma rápida, enquanto a visão dos Villas Boas apoiava uma absorção pela sociedade envolvente em longo prazo, defendendo uma lenta adaptação às novas situações.” (2018: 62).

Somam-se às considerações da antropologia crítica do indigenismo naquela época, como fatores dessa transformação, as evoluções dos debates sobre o direito à autodeterminação dos povos indígenas, que abordaremos no capítulo seguinte, mas que já podemos preliminarmente indicar como um fator importante nas transformações que viriam a ocorrer na política indigenista voltada à proteção dos povos indígenas não-contatados. Com o transcurso de duas décadas desde a criação da FUNAI, a perspectiva dos funcionários que realizavam a política indigenista de atração e integração dos povos indígenas, por meio do estabelecimento de relações de dependência e dominação decorrentes do contato, acompanhou o crescente entendimento crítico dos campos sociais que mencionamos. Nesses

contextos, a subordinação das ações de proteção desses povos aos interesses econômicos regionais e nacionais trazia, em seu âmago, contradições que não poderiam ser negligenciadas, sob pena de multiplicação de conflitos e de situações de violações tais como as que viveram os Panará, os Waimiri-Atroari e os Cinta Larga entre as décadas de 1960 e 80.

“Em ambos os métodos, entretanto, o contato ou a “pacificação” involuntária não eram colocados em questão: tratava-se de uma necessidade demandada por muitas frentes, uma realidade encarada como inevitável. Toda a história do indigenismo brasileiro desde sua origem estava cerceada pela atração, através das frentes de contato, e era disso que se tratava a principal função a ser executada. Desde pelo menos o início dos anos 1970, no entanto, o panorama desastroso das pacificações vinha sendo denunciado (...), ainda que de forma sufocada por um discurso que promove a liberação de áreas para fins de exploração econômica.” (2018: 62-3)

Todos esses fatores contribuíram para que houvesse uma mudança de posicionamento de parte dos técnicos da FUNAI sobre as políticas de atração a partir de 1987, quando se realizou em Brasília a reunião que ficaria conhecida como o “I Encontro de Sertanistas”. Quando se reuniram em junho daquele ano, poucos meses após a publicação de regimento interno¹⁹ que previa a criação da Coordenadoria de Índios Arredios sobre bases voltadas à integração desses povos, os sertanistas da Fundação Nacional do Índio tinham por objetivo refletir conjuntamente sobre a realidade vivida junto aos povos indígenas em diversas regiões do país, notando a situação de penúria em que se encontravam e a falência do modelo da atração como forma de integração dos povos indígenas à sociedade nacional. Considerando o histórico das atrações nas décadas anteriores, a territorialidade indígena e a evolução do direito internacional sobre a autodeterminação desses povos, que analisaremos no próximo capítulo, propõem que o enfoque da proteção de isolados passe a ser a interdição e o controle de acesso às áreas onde vivem esses povos.

A centralidade da figura de Sidney Possuelo nesse processo de transformação no campo do indigenismo não pode ser ignorada, pois foi a partir de sua projeção política no interior das instituições (FREIRE, 2005: 111-2), a partir de uma visão de contato mais próxima daquela representada pelos irmãos Villas Boas, que essa disputa política em torno das práticas administrativas e objetivos da política do contato, como nos contam Villa (2018) e outros autores referenciais.

“Descendente da ‘linhagem’ de Orlando Villas Boas, também Sidney Possuelo defendia que os povos indígenas não deveriam ser forçosamente integrados à sociedade

¹⁹ Decreto nº 99, de 31/03/1987 - Diário Oficial da União (DOU) de 06/04/1987, seção 1, p. 4920.

envolvente, e relata seu incômodo, desde cedo, com as estratégias de transferência dos povos de suas terras para outras (cf. Possuelo, 2015); neste citado Encontro, porém, teve a oportunidade de propor estratégias que buscavam evitar o contato e atribuíam aos sertanistas funções que diziam respeito mais estritamente à proteção e vigilância das terras em que os indígenas em isolamento se encontrassem, resguardando ações de contato para situações em que fosse identificado risco à sobrevivência desses povos.

A proposta [...] contou com o apoio de outros indigenistas experientes, como Afonso Alves da Cruz, Fiorello Parisi e Wellington Gomes Figueiredo, fartos das inúmeras mortes noticiadas a respeito tanto dos indígenas contatados quanto dos servidores e, em menor número, dos colonos nas cercanias, interessados por aquelas terras ou trabalhadores de diversos empreendimentos nas áreas em questão (cf. Milanez, 2015). Contudo, para que a nova diretriz de não-contato fosse implementada, era necessário conceber seu modo de ação, a exemplo da realização de um levantamento de todas as referências de índios isolados existentes no Brasil [...]. (2018: 64).

Essa proposta de reorganização administrativa para proteção dos “povos arredios” por meio da adoção de práticas voltadas à preservação do isolamento, conforme as 13 conclusões do encontro, foram encaminhadas à Presidência da FUNAI, ocupada pelo jovem Romero Jucá, considerado representante de interesses anti-indígenas os mais diversos que orbitavam em torno da questão étnica no país, como a expansão agropastoril, a mineração e o extrativismo em larga escala na Amazônia, mas que decidiu pela anuência à proposta de Possuelo e os demais sertanistas do Encontro.

- “01. O contato é prejudicial aos índios;
02. Os índios que não estão ameaçados devem ser protegidos, reformulando-se “o conceito de proteção ao índio isolado”;
03. O contato se daria “quando compulsões incontroláveis ocorrerem”, estando ameaçada a sobrevivência física do grupo;
04. O levantamento de todos os grupos isolados era necessário;
05. Devem ser interditados, para vigilância e proteção, os territórios habitados pelos índios isolados;
06. Definido o contato, ele deverá ser prioritário pois trata-se de um povo ameaçado de extinção que temos a obrigação legal e moral de resgatar e manter intacto;
07. Reconhecer os grupos isolados como patrimônio cultural, humano, histórico da humanidade;
08. O contato deverá ocorrer naturalmente, valorizando-se a preocupação com a saúde. O documento dos sertanistas afirmava que tinham milhares de exemplos de grupos inteiros mortos (...) por gripes, sarampos, coqueluche, etc.;
09. O contato deverá educar o índio para ser auto-suficiente, fugindo do paternalismo sem critérios que desestrutura;

10. O documento reivindica a renovação dos “quadros de sertanistas” da FUNAI já que o trabalho com isolados era de “alta responsabilidade”, requeria “conhecimento especializado (...) executado por servidores devidamente preparados, com equipes adequadas e com todo o equipamento necessário à segurança da equipe e dos índios isolados”;

11. A FUNAI devia ter “força e poder” político e financeiro para executar seu trabalho;

12. Os índios eram, “em sua essência, guardiães para o país, de imensas riquezas florestais, hídricas, da fauna, da flora”;

13. Como a sociedade brasileira também era responsável pelos índios isolados, os sertanistas estavam dispostos a receber colaborações, mas com um senão: a “autoridade de decisão” não podia ser “maculada”, mesmo envolvendo a academia nesse trabalho”.

(FREIRE, 2005: 114-5)

A partir de sua definição jurídica por meio das portarias nº 1.900/1987 (criação da CII), nº 1.901/1987 (estabelecimento do Sistema de Proteção ao Índio Isolado) e nº 1.047/1988 (regulamentação do SPII), a tarefa de proteção dos povos isolados passa a ser de competência exclusiva da FUNAI, sendo qualquer atividade de exploração econômica em seus territórios proibida, tendo em vista a atuação das equipes de vigilância, não mais de atração, para a fiscalização dessas áreas e a confirmação de informações sobre povos isolados com vistas à demarcação territorial. Como observaremos na conclusão deste trabalho, a partir da política inaugurada em 1987, os funcionários do órgão indigenista passam a ser compelidos a elaborar novas estratégias de trabalho não apenas “*no que diz respeito a uma proteção à distância dos indígenas em isolamento, mas também ao convencimento – especialmente do Estado – de que essas vidas (e sociedades) realmente existiam.*” (2018: 65), enfrentando as crescentes pressões econômicas sobre os territórios de povos isolados na Amazônia e uma série de novos desafios às políticas de proteção pelo não-contato.

* * *

3. FRONTEIRAS DO ISOLAMENTO: O direito à autodeterminação indígena e a globalização do indigenismo

A aproximação entre a Antropologia e o Indigenismo no contexto latino-americano, do ponto de vista ideológico e prático das políticas de integração nacionais, percorreu singulares caminhos no Brasil ao longo do século XX e, como em outros países, revelou a base das contradições entre os processos políticos nacionais e os direitos de suas populações indígenas. Em nome da soberania, do desenvolvimento e de interesse difusos chamados nacionais, a autonomia dos povos indígenas, enquanto populações etnicamente diferenciadas, historicamente e no mais das vezes foi relegada ao segundo plano das mais altas aspirações das coletividades representadas pelos Estados Nacionais.

Como vimos no capítulo anterior, as transformações da política brasileira voltada aos povos definidos como isolados se transformou discursivamente a partir de 1987, no contexto da redemocratização e de uma abertura política que se traduziria em um novo enquadramento constitucional da “questão indígena”. Esse processo também favoreceu efeitos práticos, como o reconhecimento e a demarcação de considerável parte das terras indígenas do país ao longo da década de 1990, sobretudo na Amazônia, que podem ser entendidos como avanços na garantia dos direitos coletivos desses povos. Entretanto, é importante notar que muitos desafios permanecem nos dias atuais, com o aprofundamento da violência interétnica em contextos regionais onde a regularização territorial não pode ser plenamente realizada, e as dificuldades operacionais e políticas de fiscalização e garantia da posse plena dos territórios regularizados na maior parte dessas localidades.

Nesse contexto, a emergência de movimentos indígenas ainda sob a tutela do autoritarismo do regime militar se deu a partir de sua articulação em torno de estratégias de mobilização e constrangimento em níveis nacionais e internacionais, contribuindo para as transformações jurídicas e políticas que teriam lugar a partir da década de 1980, e dialogando com o crescente movimento global em torno da “questão étnica”. Para Rodolfo Stavenhagen, o conceito tradicional de direitos humanos (tanto os direitos civis e políticos quanto os direitos sociais, culturais e econômicos):

“(…) se aplica predominantemente a indivíduos. Por outro lado, os direitos coletivos se aplicam primordialmente aos Estados e em alguns casos excepcionais aos povos que lutam pela libertação nacional e assim são reconhecidos pela comunidade internacional. Entretanto, **entre os direitos individuais e os direitos dos Estados existem milhões de seres humanos em dezenas de países em todos os cantos do mundo que reivindicam sua própria identidade, seu direito à existência conforme seus próprios valores e formas de organização e, muitas vezes, o seu direito à autodeterminação.**” (Stavenhagen, 1990: 71 – grifos do autor).

Nessa linha de pensamento, procuraremos ao longo deste capítulo compreender inicialmente como a noção de isolamento voluntário deixa de ser um conceito político-jurídico estrutural praticamente exclusivo de agências e agentes dos indigenismos nacionais, e passa a ser ressignificado a partir da atuação dos movimentos indígenas em espaços internacionais como a Organização das Nações Unidas (ONU). Assim, analisaremos mais detidamente o processo de evolução conceitual e jurídica do direito à autodeterminação, desde as vagas primeiras menções em tratados internacionais até sua instrumentalização na promoção da autonomia e dos direitos de minorias étnicas existentes no seio dos Estados Nacionais, e passando pelos debates latino-americanos havidos entre as décadas de 1960 e 1970 sobre as contribuições e críticas da Antropologia na elaboração de políticas de integração dos povos indígenas às sociedades nacionais, no âmbito do Instituto Indigenista Interamericano.

3.1. O conceito de isolamento como categoria antropológica, jurídica e política

O que nas últimas décadas se tem convencionado chamar de isolamento voluntário encontra na realidade diversas expressões concretas, que vão de sua adoção por determinados povos e grupos indígenas, como uma estratégia autônoma de relacionamento com os seus entornos, ao seu tratamento como *categoria política* por atores sociais e instituições alheias à sua realidade imediata, manejada pelas políticas indigenistas, por exemplo, em seus esforços históricos de integração do índio aos ordenamentos jurídicos e sociais dos Estados. Nessa perspectiva mais ampla, o isolamento se reflete como uma expressão concreta e autônoma por excelência da identidade étnica, adquirindo contornos e significações variados que embasam as diferentes práticas políticas que o afetam direta ou indiretamente.

Conforme discutimos no capítulo anterior, a ideia de isolamento teve importância central nos processos mais recentes de consolidação e desenvolvimento da Etnologia Indígena e do Indigenismo no país, tendo ambos esses campos sociais se influenciado mutuamente na obtenção de informação, construção de conhecimento e atuação política junto a e sobre os “índios”. Nessa interação, a (re)construção ideológica da figura do “índio”, associada a ideias de vulnerabilidade, pureza, primitivismo, selvageria, dentre muitas outras (RAMOS, 1998: 13-59), aparece como uma das formas de comunicação entre tais campos, sendo que a ampliação conceitual e ressignificação do isolamento como categoria por outros atores e campos sociais nos permite intuir que a sua importância como conceito de análise seja ainda mais significativa, na medida em que transita por outros contextos sociais além dos que mencionamos.

Assim, pretendemos nesta seção desenvolver uma breve discussão sobre a ampliação do conceito de isolamento no contexto em que ascendem as questões e os movimentos sociais internacionais de base indígena, analisando alguns de seus reflexos sobre as interações entre o indigenismo, a antropologia e os direitos humanos, agora do ponto de vista das relações internacionais. Nesse conjunto, as trocas que observamos existir entre esses campos podem ser percebidas como parte de sistemas globais, em que as interações sociais que ocorrem a níveis nacionais muitas vezes estão relacionadas com dinâmicas de alcance transnacional. Com isso, embora não seja possível simplesmente transpor os campos antropológico e político-indigenista nacionais para suas possíveis projeções a nível internacional (especialistas internacionais, representantes diplomáticos ou organizações internacionais, digamos), entendemos que uma abordagem dos percursos discursivos que o isolamento traça globalmente, baseada em uma análise comparativa entre esses dois planos – o nacional e o internacional –, pode nos ajudar a compreender as especificidades deste na forma como nele se elabora subjetiva e objetivamente o isolamento voluntário.

3.1.1. A ampliação da conceituação política do isolamento

Do ponto de vista da conceituação política do isolamento voluntário e de sua operacionalização por meio das políticas indigenistas, a mudança do paradigma de proteção partiu da evolução epistemológica da Etnologia nacional e dos desdobramentos das ações estatais junto aos povos indígenas para reconhecer e responder de formas específicas as situações de vulnerabilidade próprias dos grupos indígenas que se mantêm distanciados física

e socialmente de membros da sociedade nacional. Historicamente, as formas pelas quais essa vulnerabilidade é discursivamente elaborada e determina as ações de agentes diversos do indigenismo estão na base da produção jurídica e administrativa do conceito de povos indígenas e, para nosso maior interesse, da ideia de isolamento voluntário. Como observa Oliveira (2002), ao analisar a discussão sobre as condicionantes socioambientais de projetos apoiados pelo Banco Mundial:

"A ideia de vulnerabilidade (...) evidencia o paradigma implícito na noção de 'povos indígenas'. Aí podem ser situadas indiscutivelmente sociedade em pequena escala, com tecnologia simples e que vivem em áreas relativamente isoladas. Dentre esse perfil, contudo, existem no Brasil apenas cerca de três dezenas de povos isolados, que são objeto de uma atuação especial do órgão indigenista, por meio da Coordenação de Índios Isolados. No caso desses grupos, tão flagrantemente vulneráveis, torna-se evidente aos técnicos a necessidade de estudos e avaliações prévios, circunstanciados de impactos socioambientais, para a elaboração de qualquer programa de desenvolvimento (...) em regiões limítrofes ou adjacentes; as medidas de proteção e assistência são naturalmente consideradas urgentes e avalia-se como imprescindível e necessária a elaboração de um plano detalhado que deve vir a fazer parte do projeto." (OLIVEIRA, 2002: 110).

Vimos no capítulo anterior que a preocupação intelectual e política sobre a condição socioeconômica e cultural dos povos indígenas nos processos de integração à sociedade nacional esteve presente na base de praticamente todas as iniciativas de reflexão e atuação junto a essas populações, desde o indigenismo rondoniano até suas vertentes antropológica e socioambiental, como evidenciado pela própria existência de políticas públicas voltadas à integração desses povos e pelas reflexões de cunho sociológico, histórico e antropológico que se voltaram a essa questão. Em todos esses campos, a vulnerabilidade sociocultural foi paulatinamente cedendo lugar como objeto a outros níveis, tais como o territorial, o epidemiológico e o assistencial, nos termos que esses aspectos adquirem modernamente. Esse movimento de ampliação conceitual das vulnerabilidades dos povos indígenas, especialmente daqueles que se encontram em situação de isolamento voluntário, que poderia ser entendido como uma decorrência do acúmulo de experiências negativas ao longo dos processos de integração interétnica que tiveram lugar ao longo do século XX, não apenas no Brasil²⁰, bem como do surgimento do chamado movimento indígena, que se fortalece e projeta

²⁰ Para aprofundar sobre essa questão, ver os trabalhos de Robert Jaulin sobre o conceito de etnocídio (1970) e sua coletânea sobre os processos de etnocídio nas Américas (1976), além das já mencionadas obras de Ribeiro (1968) sobre os processos históricos de integração dos povos indígenas no Brasil e no continente americano de forma geral.

internacionalmente com crescente relevância nos debates políticos sobre direitos individuais e coletivos dessas populações a partir da década de 1970.

O rompimento com a perspectiva de “naturalização da sociedade” proposto por Oliveira (1988) significa, nesse contexto, a adoção de um ponto de vista teórico em que as relações sociais entre grupos detentores de identidades étnicas diferenciadas são vistas não somente como partes de um sistema interétnico *naturalizado*, mas como reflexos elas mesmas de uma forma de poder estrutural e estruturante, para nos referirmos à terminologia de pensadores como Michel Foucault e Pierre Bourdieu sobre as relações de poder e dominação existentes nas sociedades modernas. Nesse sentido, o indigenismo tomado pelos autores em termos de suas expressões tutelares (regime e poder tutelar) passa a ser compreendido para além de seus aspectos *organizacionais*, e adquire caráter mais difuso de dominação interétnica, como analisa Silva (2012) ao propor uma abordagem comparativa dos indigenismos latino-americanos a partir desse aspecto político, e também Verdum (2018) em significativo esforço de traçar uma perspectiva histórica sobre os processos de transformação e internacionalização de determinadas configurações do indigenismo continental.

Ao longo desse panorama, Verdum destaca as mudanças que levaram o indigenismo latino-americano, em suas expressões nacionais, a se ampliar a partir do rompimento do monopólio estatal sobre a “questão indígena”, na medida em que esta vai sendo ressignificada pelos movimentos indígenas e novos atores, como as organizações não-governamentais que passam, no contexto brasileiro, a se envolver na temática especialmente a partir da década de 1970. Nesse sentido, o antropólogo Baniwa Gersem Luciano (2016) realiza um esforço próprio de compreensão das etapas desse processo histórico, relacionando as mudanças do indigenismo republicano desde o seu surgimento no país até a quebra de sua hegemonia com a diversificação de atores sociais, discursos e práticas voltados à diferença étnica no país, que entendemos ser de grande auxílio na compreensão da ampliação conceitual do isolamento indígena nas últimas décadas.

Em primeiro lugar, destaca o Indigenismo Governamental Tutelar, cujo período de duração histórica pode ser definido entre 1910 e 1988, quando a adoção de novos princípios constitucionais relacionados com o pluralismo étnico e jurídico teria indicado uma nova perspectiva de promoção dos direitos dos povos indígenas, a partir do reconhecimento de suas especificidades sociais e direitos coletivos. Sobrepondo-se às décadas finais desse primeiro período, o autor define o período do Indigenismo Não-Governamental, iniciado por volta de

1970, em que setores da Igreja Católica e organizações indigenistas do terceiro setor começam a romper a hegemonia estatal na temática e, com isso, contribuem para o fortalecimento dos processos de organização própria dos povos indígenas em movimentos sociais e organizações não-governamentais próprias, voltadas à mobilização e atuação política no campo do indigenismo e outros relacionados com a atuação governamental sobre suas comunidades e direitos. Com isso, define ainda a terceira fase do indigenismo no país, intitulado Indigenismo Governamental Contemporâneo, em que a retração estatal e a dispersão de atores e de práticas políticas governamentais sobre os povos indígenas passam a desafiar a coerência dos resultados para a efetiva garantia de seus direitos, no contexto em que o país adota uma nova Constituição e uma série de normativas de direitos humanos relacionadas com o tema.

Esse sucinto panorama do desenvolvimento do indigenismo oficial no país e no plano internacional não pretende descrever a realidade como uma sucessão de tendências estanques de configuração do poder institucionalizado, mas partir de semelhante compreensão de dinâmicas que ocorreram nas sobreposições desses momentos históricos e influenciaram os campos sociais do indigenismo, da antropologia e dos debates internacionais sobre os direitos humanos, para compreender as formas pelas quais a ideia de isolamento é politizada com base em suas diversas configurações e descrições do ponto de vista desses campos. Os índios isolados, como uma categoria genérica, podem ser chamados por diversos outros atributos, como bravos, hostis e arredios, para enfatizar a ferocidade de sua resistência ao contato; livres, autônomos ou independentes, destacando-se a liberdade com que determinam sua vida e seus territórios; primitivos, pré-históricos, vulneráveis, ameaçados ou em vias de extinção, todas formas de se referir do ponto de vista externo à realidade de povos tão distintos quanto as possibilidades de descrição de suas formas de vida e organização social. Para Lino Neves (2011: 52), os vários “apelidos” dados aos povos isolados são “*como os etnônimos aplicados aos diferentes povos indígenas, palavras estrangeiras que na maior parte das vezes não têm nenhum sentido étnico para aqueles povos aos quais pretendem designar*”. Esses nomes utilizados para se referir ao isolamento, por se originarem nos campos sociais do indigenismo e da antropologia, dentre outros, “*estão carregados de conceitos que contribuem, cada um deles e no todo, para construções desfavoráveis [e favoráveis] aos ‘isolados’*”, como temos discutido até o momento.

Dessa forma, podemos compreender o processo de elaboração e implementação da política brasileira de proteção territorial baseada na garantia do isolamento como um

desenvolvimento da ideia de isolamento sobretudo a partir de seus aspectos de vulnerabilidade física, antes mesmo da potencial desagregação sociocultural frente aos processos de contato que marcavam a política de atração da FUNAI, abandonada no final da década de 1980. Como declaram os sertanistas presentes no encontro de 1987, “*estamos na verdade sendo pontas de lança de uma sociedade complexa, fria e determinada; que não perdoa adversários com tecnologia inferior. Estamos invadindo terras por eles habitadas, sem seu convite, sua anuência. Estamos lhes inculcando necessidades que jamais tiveram. Estamos desordenando organizações sociais extremamente ricas. Estamos lhes tirando o sossego. Estamos os lançando num mundo diferente, cruel e duro. Estamos muitas vezes os levando à morte*”, de forma que a caracterização desses povos em termos de sua fragilidade física e simplicidade cultural contribuiu para o fortalecimento institucional das ações governamentais, na medida em que atraía uma nova onda de atenção e apoio mundial à questão da proteção desses povos (Declaração do I Encontro de Sertanistas da FUNAI apud FREIRE, 2005: 114).

Nos termos da matriz que esboçamos na Figura 2.1 (pg. 44), poderíamos descrever esse processo de mudança como uma reconfiguração dos termos e das práticas de proteção do Estado brasileiro no lado direito da imagem, em que o isolamento é entendido ora como conceito, ora como situação, do ponto de vista da soberania nacional, restando pendente uma análise mais profunda das implicações práticas dessas mudanças institucionais sobre a vida dos povos a que se refere a categoria de isolados, uma vez que nos voltamos mais decididamente a uma análise dos percursos conceituais dessa ideia nos campos do indigenismo e dos debates jurídicos nacional e internacional.

Pelo outro lado, da autonomia indígena, temos no atual contexto de internacionalização do indigenismo que o conceito de isolamento pode ser tomado tanto do ponto de vista material, a partir das situações históricas em que esses povos decidem pelo rechaço ou controle das formas de contato interétnico que estabelecem com seus entornos, quanto como ideia-valor²¹ que expressa os anseios de autodeterminação dos povos e movimentos indígenas nos contextos políticos nacionais e internacionais, definindo a

²¹ Segundo Cardoso de Oliveira (1988: 58), “*Louis Dumont assinala que a separação entre ideia e valor é, em certa medida, falaciosa representando uma herança do pensamento kantiano. Assevera que ‘não separando a priori ideias e valores, permaneceremos mais pertos da relação real nas sociedades não modernas, entre o pensamento e o ato, ainda que uma análise intelectualista ou positivista tenda a destruir essa relação’ (1983: 221). Essa aparente ingenuidade do pensamento nas sociedades tradicionais, mostra-se capaz de totalizações que o pensamento analítico moderno deixa escapar.*”

interação indireta entre os campos sociais em contextos tão distintos quanto o sistema interétnico do Vale do Javari, no Amazonas, e a sede da Nações Unidas, em Nova Iorque.

3.1.2. Autodeterminação, isolamento e resistência: Contextos políticos globais e a internacionalização dos movimentos indígenas nacionais

Assim, a ideia de isolamento de povos indígenas adquire, para os movimentos indígenas que especialmente a partir da década de 1980 se projetam nesses debates políticos e jurídicos, um significado essencial na mobilização de outras ideias e imagens para as quais *“os indígenas aparecem (...) como máxima expressão do que muitos desejam encontrar, na forma de imagens intrinsecamente opostas à ‘civilização ocidental’”* (VILLA, 2018: 64-65), formas cristalizadas da pureza étnica frente a um processo civilizatório criticamente compreendido. Na medida em que o isolamento desses povos se transforma no estandarte simbólico de movimentos políticos de afirmação da diferença étnica e reivindicação dos direitos individuais e coletivos a ela relacionados, as suas manifestações enquanto expressão de autodeterminação podem ser percebidas como parte de um gradiente da resistência política dos povos indígenas no contexto global.

Isso significa que a categoria de isolamento, outrora e em outros contextos elaborada em torno das noções de vulnerabilidade e evolução sociocultural das populações indígenas, é ressignificada não apenas pela realidade objetiva dos povos que se enquadrariam na categoria administrativa de mesmo nome, mas pelos movimentos indígenas em sua atuação política. Mais que isso, o apelo da ideia de isolamento, seja para a opinião pública, seja em organismos internacionais, e sua compreensão em termos de autonomia mais que de pura vulnerabilidade, formam a linha condutora que nos motivou a refletir acerca das relações que existem entre essa ideia e outros conceitos, como o de autodeterminação dos povos indígenas, e seu enquadramento no marco do sistema internacional de direitos humanos. O questionamento que a cientista política norte-americana Alison Brysk faz sobre como os movimentos indígenas, representativos dos setores mais marginalizados nas sociedades nacionais, foram capazes de reverter essa posição por meio de estratégias de empoderamento pela atuação global (1996: 38) é o mesmo que nos serve de ponto de partida para refletir sobre o processo de ressignificação do isolamento como bandeira política desses movimentos em suas lutas pelo direito à autodeterminação dos povos indígenas em termos mais amplos.

“Por que e como alguns movimentos sociais agem globalmente, e por que alguns o fazem mais do que outros? Que características do sistema internacional e dos próprios movimentos influenciam a receptividade aos apelos e alianças dos movimentos sociais? Aqui também, o movimento de direitos indígenas é esclarecedor neste caso, pois apresenta um paradoxo. Os direitos indígenas representam um caso menos provável de internacionalização de um movimento social, uma vez que os povos indígenas são geralmente impotentes e marginalizados dentro de seu próprio Estado” (BRYSK, 1996: 39 – tradução do autor²²).

O significado da relevância internacional dos movimentos indígenas reside, para essa autora, justamente no fato de que, por representarem setores nacionalmente marginalizados e entendidos como uma nova espécie de movimento social baseado na consciência e afirmação de identidades étnicas, em detrimento de aspectos materiais relacionados com questões próprias de classes sociais, acabam por adquirir uma posição de maior destaque nos contextos políticos globais, apoiados em uma expressão política internacional da etnicidade enquanto *forma de informação* que contribui para o empoderamento dos grupos étnicos nesses espaços institucionalizados.

Nesse sentido, ela contextualiza o processo de surgimento e ascensão desses movimentos e outros aliados nos contextos nacionais que os originaram a partir da década de 1970 em toda a América Latina, mas não apenas nesse continente, de forma que os desenvolvimentos globais em torno dessas disputas ocorreram paralelamente em diversos sentidos, da formação de organizações não-governamentais comprometidas com o desenvolvimento das condições de vida dessas populações ao surgimento de espaços em contextos de organismos internacionais outrora mais voltados à perspectiva estatal, como a Organização Internacional do Trabalho (OIT). Com isso, ela observa que temas específicos como os direitos territoriais e o acesso a recursos naturais, outrora centrais nos debates entre os movimentos indígenas e as instâncias estatais e, por isso, geralmente obstruídos pela afirmação da perspectiva da soberania dos Estados nacionais, vão convergindo para o debate sobre a autodeterminação dos povos indígenas como uma forma de superação do debate

²² “Why and how do some social movements act globally, and why do some do so more than others? Which characteristics of the international system and the movements themselves influence receptivity to social movement appeals and alliances? Here too, the Indian rights movement is illuminating in this case, because it presents a paradox. Indian rights represent a least likely case for internationalization of a social movement, since Indian peoples are generally powerless and marginalized within their own state.”

excessivamente focado na sobrevivência cultural pela perspectiva da reivindicação da autonomia e do “etnodesenvolvimento”.

“O tema mais abrangente da autodeterminação abarcou esses objetivos dentro de um quadro de autonomia local, sobrevivência cultural e "etnodesenvolvimento": autogestão capacitada e informada da mudança cultural e social (Bonfil Batalla, 1982). A sobrevivência cultural no sentido da preservação das culturas indígenas pré-contato e de baixa tecnologia não é viável nem desejada pela maioria dos grupos. A maioria dos povos indígenas nas Américas já encontrou e foi influenciada pela cultura ocidental; em qualquer caso, as culturas indígenas não são estáticas ou primitivas, mas evoluem como todas as outras. Mesmo os grupos isolados de terras baixas geralmente optam por um amortecimento em seu contato com colonos latinos, missionários e outros forasteiros intrusivos em vez de uma autarquia cultural. **A questão então se torna quem gerencia o ritmo e o conteúdo do desenvolvimento para que os povos indígenas possam exercer a autodeterminação.**” (BRYSK, 1996: 41 – tradução e grifos do autor²³).

Assim, a aparente contradição entre a marginalização política dos povos indígenas nos contextos nacionais e a sua projeção na arena política internacional na verdade é uma leitura que obscurece as formas como a instrumentalização da identidade étnica, seja pela adoção estratégica de traços diferenciais dessas coletividades, seja pela afirmação da diferença cultural e da luta pela autonomia frente aos desígnios de colonialismos internos, se projeta como uma nova forma de participação política. Dessa forma, o isolamento voluntário enquanto ideia-valor desses movimentos indígenas que passam a ocupar crescentemente os espaços internacionais pode ser entendido como uma chave central para se compreender a dicotomia a partir da qual os povos indígenas são percebidos nos diversos contextos políticos: nacionalmente como sub-humanos, invisíveis ou ameaças à ordem social vigente, internacionalmente como exóticos e fascinantes (BRYSK, 1996: 46).

²³ “The overarching theme of self-determination encompassed these goals within a framework of local autonomy, cultural survival, and "ethnodevelopment": empowered and informed self-management of cultural and social change (Bonfil Batalla, 1982). Cultural survival in the sense of the preservation of precontact, low-technology indigenous cultures is neither viable nor desired by most groups. Most indigenous people in the Americas have already encountered and been influenced by Western culture; in any case, Indian cultures are not static or primordial but evolve like all others. Even isolated lowland groups generally seek a buffer in their contact with Latino settlers, missionaries, and other intrusive outsiders rather than cultural autarky. The question then becomes who manages the pace and content of development so that indigenous peoples can exercise self-determination.”

3.2. Autodeterminação e a internacionalização do indigenismo

Há séculos a autodeterminação tem se inscrito nos mais importantes documentos e tratados de direito internacional como um princípio central que rege as relações entre os Estados, sendo objeto de múltiplas interpretações e utilizações políticas acerca de seus significados. Das filosofias clássica ocidental e orientais ao pensamento escolástico presente no tratado *De regia potestate* (1571) sobre os direitos dos povos indígenas americanos nos primórdios da colonização europeia no continente, escrito pelo padre espanhol Bartolomé de las Casas²⁴, a ideia de autodeterminação aparece como um elemento bastante presente nas reflexões sociais e políticas ao longo da história humana²⁵.

Mais recentemente, a autodeterminação figura como princípio jurídico internacional que expressa, após o fim da 1ª Guerra Mundial, a especificação basilar de que o exercício da soberania dos povos e nações não deve estar sujeito aos ímpetos de dominação por outros estados. A sua relevância, como veremos nesta seção, pode ser avaliada justamente por seus efeitos práticos, elaborados a partir de sua abrangência conceitual e de significação na enorme diversidade que se concebe a partir da estimativa de que existem cerca de 5 mil grupos étnicos e nacionais em todo o planeta (STAVENHAGEN apud MCCORQUORDALE, 1994: 857). Nos termos do professor de Direito e antigo Relator Especial sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2008-2014), S. James Anaya:

“Enquanto os seres humanos são os beneficiários da autodeterminação, os objetos da norma são as instituições de governo sob as quais vivem. **A autodeterminação é extraordinária entre as normas de direitos humanos em sua preocupação com o caráter essencial das estruturas de governo, uma preocupação que pode estender-se até o ponto de ordenar-lhes que cedam sua autoridade ou território.**”

²⁴ Tendo delineado a autodeterminação a partir da abordagem do direito natural e das gentes, Las Casas pode ser considerado possivelmente o primeiro e mais destacado defensor da autonomia indígena no contexto da nascente ordem global que emerge com a colonização da América e a Modernidade.

²⁵ Anaya (1993) inicia a sua elaboração de uma conceituação contemporânea da norma internacional da autodeterminação observando que o conceito emerge no direito internacional no âmbito das discussões sobre direitos humanos, a partir da ideia de que todos os seres humanos devem ser igualmente livres para transformar seus impulsos e desejos em ação (1993: 134). Para ele, embora usualmente se vincule a emergência desse conceito a suas elaborações ocidentais, como aquela de Woodrow Wilson, presidente dos EUA durante a 1ª Guerra Mundial, em que associa a ideia aos ideais democráticos liberais e aos nacionalistas europeus, outros contextos não-ocidentais também produziram suas próprias leituras do conceito de autodeterminação.

Quando articulada pela primeira vez como um princípio das relações internacionais em torno da Primeira Guerra Mundial, a autodeterminação justificou a dissolução dos impérios alemão, austro-húngaro e otomano e serviu como um veículo prescritivo para a redivisão da Europa na sequência da queda dos impérios. Na sua manifestação moderna mais proeminente dentro do sistema internacional, a autodeterminação promoveu o desaparecimento das instituições coloniais de governo e a emergência de uma nova ordem política para os povos subordinados. Além disso, a comunidade internacional através das Nações Unidas declarou ilegítima a ordem institucional governante da África do Sul, com o seu sistema arraigado de apartheid, com base na autodeterminação.

Em cada um destes contextos, os valores ligados à autodeterminação constituíam um padrão de legitimidade em relação ao qual as instituições de governo eram avaliadas. (...) [Portanto,] a autodeterminação diz respeito tanto aos procedimentos pelos quais as instituições governantes se desenvolvem como à forma que assumem para o seu funcionamento contínuo. (ANAYA, 1993: 136-137 – tradução, grifos e quebras de parágrafos do autor²⁶).

Com isso, temos que o princípio, e posteriormente direito de autodeterminação (dos povos), destaca-se como um conceito político que está entranhado nas normas de direito internacional e, mais especificamente, de direitos humanos, algo que se reforça ao longo do século XX e passa a abranger outros pontos de vista que não somente aqueles da soberania dos Estados ou da primazia da liberdade individual, segundo o pensamento liberal ocidental que está na base do sistema internacional contemporâneo, mas também o de coletividades e minorias que vivem marginalizadas ou oprimidas em países da ONU. A inclusão desse princípio na Carta das Nações Unidas e os desdobramentos seguintes do conceito em outros documentos internacionais avançaram consideravelmente no sentido de estender, ao menos de forma declaratória, o direito à autodeterminação aos povos mas também a todos os seres

²⁶ “While human beings are the beneficiaries of self-determination, the norm's objects are the institutions of government under which they live. Self-determination is extraordinary among human rights norms in its concern with the essential character of government structures, a concern which may extend to the point of enjoining them to yield authority or territory.

When first articulated as a principle of international relations around World War I, self-determination justified the breakup of the German, Austro-Hungarian, and Ottoman empires and served as a prescriptive vehicle for the re-division of Europe in the wake of the empires' downfall. In its most prominent modern manifestation within the international system, self-determination has promoted the demise of colonial institutions of government and the emergence of a new political order for subject peoples. Also, the international community through the United Nations has declared illegitimate South Africa's governing institutional order, with its entrenched system of apartheid, on grounds of self-determination.

In each of these contexts, values linked with self-determination comprised a standard of legitimacy against which institutions of government were measured. (...) [Therefore,] self-determination concerns both the procedures by which governing institutions develop and the form they take for their ongoing functioning.”

humanos, como um atributo universal a ser observado pelos Estados, e não apenas utilizado como fonte de legitimação política externa e interna (ANAYA, 1993: 135-136).

3.2.1. O conceito de autodeterminação e o sistema internacional de direitos humanos

Uma série de análises históricas e jurídicas sobre sua definição e implicações foi feita por pensadores de diversas áreas, e procuramos remeter a alguns deles, como James Anaya, Rodolfo Stavenhagen e Ronald Niezen, para obter uma visão histórica de sua constituição, e de que forma os debates sobre a sua definição contribuíram para o desenvolvimento de leis e políticas nacionais voltadas à promoção dos direitos dos povos indígenas, tendo como base o entendimento da autodeterminação dos povos como um direito humano coletivo por excelência.

Essencialmente, esse princípio obteve reconhecimento internacional no contexto posterior à Primeira Guerra Mundial e à desintegração dos impérios russo, austro-húngaro e otomano, em que as negociações de paz se basearam na especificação de que o exercício da soberania dos povos e nações não deveria estar sujeito aos ímpetos de dominação por outros estados (ANAYA, 1993: 134-136). Entretanto, a primeira vez em que o termo foi formalmente empregado no contexto internacional das Nações Unidas é considerada a menção na *Carta das Nações Unidas* (1945), nos Artigos 1 e 55, onde é apresentado como um dos princípios sobre os quais se baseariam as relações entre as nações no âmbito da nascente organização, mas ainda não compreendido como um direito coletivo (DAES, 1996: 47).

“Artigo 1 – Os propósitos das Nações Unidas são: (...) 2. Desenvolver relações amistosas entre as nações, baseadas no respeito ao princípio de igualdade de direitos e de autodeterminação dos povos, e tomar outras medidas apropriadas ao fortalecimento da paz universal; (...)

Artigo 55 – Com o fim de criar condições de estabilidade e bem-estar, necessárias às relações pacíficas e amistosas entre as Nações, baseadas no respeito ao princípio da igualdade de direitos e da autodeterminação dos povos, as Nações Unidas favorecerão: a. níveis mais altos de vida, trabalho efetivo e condições de progresso e desenvolvimento econômico e social; b. a solução dos problemas internacionais econômicos, sociais, sanitários e conexos; a cooperação internacional, de caráter cultural e educacional; e c. o respeito universal e efetivo raça, sexo, língua ou religião.” (ONU, 1945).

É interessante ainda observar que, no mesmo documento, a declaração sobre os territórios coloniais introduz ainda a noção de “medidas de autogoverno”, que estaria na base da restrição da autodeterminação aos povos dessas regiões e da justificação da dominação

colonial pelos países europeus por ainda quinze anos. Os processos políticos de descolonização que tiveram lugar na África, Caribe e Ásia, principalmente, após a Segunda Guerra Mundial anteciparam e foram, nesse aspecto, essenciais para que o direito internacional se adequasse a uma nova configuração do sistema internacional, baseado na ascensão de regimes democráticos (liberais ou socialistas) como paradigmas da organização política e econômica dos estados nacionais.

O embate entre as perspectivas sobre a autodeterminação que a entendem quer seja como princípio político, quer seja como norma de direito internacional, se desenvolveu ao longo da segunda metade do século XX, com definições importantes de seu significado para a evolução do sistema internacional de direitos humanos, destacando-se a *Declaração de Garantia da Independência dos Países Coloniais e dos Povos*, adotada pela Assembleia Geral da ONU em dezembro de 1960, o *Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais* (1966) e o *Pacto Internacional sobre os Direitos Civis e Políticos* (1966) por apresentarem uma elaboração objetiva desse princípio como um direito humano internacionalmente reconhecido de que todos os povos são coletivamente detentores.

“1. A sujeição dos povos a uma subjugação, dominação e exploração constitui uma negação dos direitos humanos fundamentais, é contrária à Carta das Nações Unidas e compromete a causa da paz e da cooperação mundial; 2. Todos os povos têm o direito de livre determinação; em virtude desse direito, determinam livremente sua condição política e perseguem livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural.” (ONU, 1960 – grifos do autor).

Artigo 1 – 1. Todos os povos têm direito à autodeterminação. Em virtude desse direito, determinam livremente seu estatuto político e asseguram livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural; 2. Para a consecução de seus objetivos, todos os povos podem dispor livremente de suas riquezas e de seus recursos naturais, sem prejuízo das obrigações decorrentes da cooperação econômica internacional, baseada no princípio do proveito mútuo, e do Direito Internacional. Em caso algum, poderá um povo ser privado de seus meios de subsistência; 3. Os Estados Partes do presente Pacto, inclusive aqueles que tenham a responsabilidade de administrar territórios não-autônomos e territórios sob tutela, deverão promover o exercício do direito à autodeterminação e respeitar esse direito, em conformidade com as disposições da Carta das Nações Unidas.” (ONU, 1966 – grifos do autor).

A vinculação do direito de autodeterminação aos princípios de direitos humanos que norteiam o sistema internacional constituído no âmbito das Nações Unidas para promoção desses ideais e normas junto aos Estados Nacionais foi, dessa forma, um processo lento e que se estende até os dias de hoje, mas que se mostrou essencial ao reconhecimento e à promoção dos direitos coletivos dos povos indígenas nos contextos nacionais. Em que pese a existência

de distintas abordagens da autodeterminação pelos representantes dos países nesses espaços internacionais – que vão de abordagens conservadoras que objetivam resguardar a integridade territorial dos estados nacionais existentes por meio da equalização das soberanias nacionais e dos direitos de “minorias étnicas” até a pressão de movimentos indígenas e de direitos humanos pelo avanço dos mecanismos de proteção e promoção dos direitos humanos individuais e coletivos –, temos que ela se tornou a base do sistema de direitos humanos universais, permitindo assim a evolução da abordagem de temáticas específicas, tais como a dos povos indígenas e outros grupos ditos tribais ou minoritários.

Essa crescente proeminência do direito de autodeterminação no plano internacional deve, porém, ser matizada em termos conceituais, considerando suas múltiplas possibilidades de interpretação e significação e os desdobramentos políticos que estas podem ensejar nos contextos nacionais. Partindo do ponto de vista dos Estados Nações, temos que a autodeterminação seria composta pelas vertentes externa e interna, que são complementares na medida em que, respectivamente, objetivar resguardar a integridade territorial e autonomia política frente a possíveis agressões estrangeiras e garantir a autoridade interna e legitimidade da dominação política no interior dos sistemas políticos nacionais. (MCQUORDALLE, 1994: 866-871).

Ainda acerca dessa dicotomia, a emergência de tais ordens políticas, legitimadas internacionalmente por seu reconhecimento enquanto expressões da autodeterminação, é compreendida por Anaya (1993: 145-157) como um dos aspectos substantivos da autodeterminação, que lhe permite constituir-se como expressão politicamente institucionalizada da liberdade e igualdade de grupos e indivíduos, do ponto de vista dos Direitos Humanos e dos saltos diferenciais no sentido de estabelecer padrões mínimos de equilíbrio da autodeterminação.

“No aspecto constitutivo da autodeterminação, os valores fundamentais da liberdade e da igualdade traduzem-se na exigência de se conceder aos indivíduos e aos grupos uma participação significativa, proporcional aos seus interesses, nos procedimentos conducentes à criação ou à mudança das instituições de governo sob as quais vivem. **A autodeterminação constitutiva não dita por si mesma o resultado de tais procedimentos, mas onde eles ocorrem impõe requisitos de participação** tais que o resultado final na ordem política possa ser considerado como reflexo da vontade

coletiva do povo, ou povos, interessados.” (ANAYA, 1993: 145 – tradução e grifos do autor²⁷).

De forma complementar a esse elemento, ele destaca outro aspecto da autodeterminação que, um pouco mais sutil, chama de “em curso” (*ongoing*), e que estaria relacionado com o usufruto permanente e significativo do direito à autodeterminação por indivíduos e grupos no interior dos estados nacionais. O enfoque nesse aspecto nos leva a uma reflexão a respeito do constante desafio que a existência e resistência dos povos indígenas, como grupos etnicamente diferenciados, colocam à ideia de “um povo, um estado-nação” (*one people, one [nation] state*), que ele aborda de uma forma bastante ilustrativa.

“(…) uma vez que os diversos grupos culturais são reconhecidos e valorizados, seus padrões associativos e aspirações comunitárias tornam-se fatores que devem ser refletidos na ordem institucional governante para que as noções de autodeterminação prevaleçam. Assim, a tendência global contemporânea é a de assegurar aos grupos culturais e aos seus membros acomodações contextualmente apropriadas na ordem de governo. Uma série de grupos, particularmente os povos indígenas, estão buscando esferas de autonomia em uma série de questões políticas e administrativas, ao mesmo tempo em que aumentam sua participação efetiva em todas as decisões que os afetam, deixadas para as instituições maiores de governo. **Embora não haja uma fórmula única de acomodação estrutural nessa tendência global - e, na verdade, o próprio fato da diversidade de culturas e das circunstâncias que as cercam desmente uma fórmula singular - a premissa subjacente e cada vez mais difundida é a de promover o livre desenvolvimento de diversas culturas.**

A norma da autodeterminação, portanto, promove uma condição permanente de liberdade e igualdade entre e dentro dos povos em relação às instituições de governo sob as quais vivem, condição hoje substancialmente definida pelos preceitos da democracia e do pluralismo cultural”. (ANAYA, 1993: 154-155 – tradução e grifos do autor²⁸).

²⁷ “In self-determination's constitutive aspect, core values of freedom and equality translate into a requirement that individuals and groups be accorded meaningful participation, commensurate with their interests, in procedures leading to the creation of or change in the institutions of government under which they live. Constitutive self-determination does not itself dictate the outcome of such procedures; but where they occur it imposes requirements of participation such that the end result in the political order can be said to reflect the collective will of the people, or peoples, concerned.”

²⁸ “(…) once diverse cultural groupings are acknowledged and valued, their associational patterns and community aspirations become factors that must be reflected in the governing institutional order if self-determination notions are to prevail. Accordingly, the contemporary global trend is toward securing for cultural groups and their members contextually appropriate accommodations in the governing order. A number of groups, particularly indigenous peoples, are pursuing spheres of autonomy over a range of policy and administrative matters, while at the same time enhancing their effective participation in all decisions affecting them left to the larger institutions of government. Although there is no one formula of structural accommodation in this global trend – and indeed the very fact of the diversity of cultures and

O progressivo refinamento da norma de autodeterminação no contexto internacional contemporâneo, que permite a sua análise nos termos em que estes e outros autores têm procurado analisar a questão, entretanto, não é autoaplicável nos contextos em que as violações a esse princípio se manifestam com clarezas variáveis acerca dos dois aspectos que Anaya aponta, mas ainda segundo esse autor, podem favorecer a busca por “remédios” para situações de violação desse direito. Este “tratamento” da falta de autodeterminação pela construção de novas ordens políticas e institucionais que sejam mais adequadas ao exercício desse direito, ainda que um permanente desafio, revela-se como um embate político e ideológico de longo alcance, conforme veremos na próxima seção. Nela abordamos o processo regional latino-americano que, paralelamente aos debates internacionais sobre a autodeterminação e os direitos humanos, afetou e foi por eles afetado.

3.2.2. O Instituto Indigenista Interamericano e a Declaração de Barbados (1971): aproximações político-antropológicas e a integração dos povos indígenas no indigenismo latino-americano

Como vimos no capítulo anterior, o desenvolvimento de análises e perspectivas teóricas sobre as relações interétnicas no Brasil e nos demais países latino-americanos até a década de 1970 propiciou, a partir de maiores evidências técnicas e científicas, uma maior aproximação entre os campos antropológicos e indigenistas nacionais, no sentido de denunciar e propor políticas de enfrentamento às situações de dominação, violência e integração assimétrica dos povos indígenas às sociedades nacionais em todo o continente. Naturalmente, os desdobramentos nacionais desses processos guardam semelhanças e disparidades, relacionadas com a proeminência que instituições estatais, eclesiásticas e acadêmicas, dentre outras, tiveram nos processos de consolidação dos indigenismos nacionais, que ajudam a entender suas dinâmicas de um ponto de vista mais geral.

No México, por exemplo, a forte proeminência da Antropologia se deu em um contexto de crescente politização das temáticas indígenas, que estiveram na base da Revolução Mexicana de 1910, levando a questão das relações interétnicas a se destacar como

their surrounding circumstances belies a singular formula – the underlying and increasingly widespread premise is that of promoting the free development of diverse cultures.

The norm of self-determination, therefore, promotes an ongoing condition of freedom and equality among and within peoples in relation to the institutions of government under which they live, a condition today substantially defined by precepts of democracy and cultural pluralism.”

um tema de interesse nacional, do ponto de vista ideológico e político, com a projeção de pensadores como Manuel Gamio e Moisés Saenz, em um primeiro momento, e Gonzalo Aguirre Beltrán e Guillermo Bonfil Batalla, entre outros, a partir da década de 1950. Da mesma forma no Peru, onde a perspectiva indigenista produziu intelectuais como Luis Valcarcel, José Carlos Mariátegui e José María Arguedas, assim como movimentos políticos importantes, como aqueles que estiveram na base da resistência política manifestada pelo Sendero Luminoso e o Movimento Revolucionário Túpac Amaru entre as décadas de 1960 e 1990, muito embora a significância política desses movimentos e da proporção demográfica dos povos indígenas no país não se tenham refletido suficientemente na institucionalização de uma política indigenista até o passado recente.

É de grande importância didática para compreendermos a diversidade dos indigenismos latino-americanos também o esforço de sua classificação feito por Silva (2008), em que divide três categorias que situam as práticas e discursos sobre os povos indígenas ao longo da história dos países. Em sua conclusão, o autor realiza uma interessante interpretação a respeito do conceito de “índio” e das sobreposições transformações entre as categorias de indigenismo na América Latina.

“Se considerarmos, por exemplo, que cada tradição indigenista emprega em seu interior imagens do ‘índio’ presentes em outras tradições indigenistas, mesmo que com outras finalidades ou propósitos, notaremos que essas imagens apresentam em cada tradição uma estrutura pendular, na qual o ‘índio’ nunca é percebido e tratado apenas como ‘selvagem’, ‘força de trabalho’ ou ‘minorias étnicas’. **As definições de ‘índio’ oscilam entre dois extremos ideológicos que ora os definem como nacionais (índio-força de trabalho e índio-arqueológico), ora os definem como antinacionais (índio-selvagem), sendo o ponto médio um lugar subnacional (índios-minorias étnicas).** Isso quer dizer que cada definição do ‘índio’ na imaginação nacional não é sucedida pelas demais. A imagem de ‘selvagem’ não é substituída pela do ‘índio’ como ‘força de trabalho’ ou pela do ‘índio arqueológico’, que tampouco é superada pela definição dos índios como ‘minorias étnicas’. **Essas definições se justapõem enquanto imagens-nação e cada uma delas acarretam usos estéticos e ideológicos e práticas indigenistas particulares no processo de construção nacional e formação dos Estados latino-americanos.**” (SILVA, 2012: 10 – grifos do autor).

Se concordarmos com a aproximação feita por ele do indigenismo brasileiro ao indigenismo militar, característico de países como Argentina, Colômbia e, em certa medida, dos EUA, em que as práticas e discursos sobre os povos indígenas cumprem uma função destacada de consolidação das soberanias territoriais nos processos de formação nacional, temos que é muito específico o caso do Brasil, onde a política indigenista oficial se estabeleceu no início do século XX, com a emergência do SPILTN, posteriormente SPI, em

1910, sobre a ideologia positivista de integração e civilização dos povos indígenas do país, produzindo uma institucionalidade que daria base para uma atuação estatal bastante significativa nos contextos das relações interétnicas, ainda que pontuada de críticas e resultados desastrosos na grande maioria das situações de contato. O progressivo desenvolvimento das perspectivas e análises antropológicas que ocorreram ao longo do período republicano e que descrevemos anteriormente contribuiu, nesse sentido, para a transformação das práticas e discursos que emanavam daquela agência indigenista, até sua incorporação pela Fundação Nacional do Índio, criada em 1967.

Do ponto de vista continental, essas experiências e desenvolvimentos dos indigenismos nacionais, em que pesem suas diferenças objetivas e programáticas, não ocorreram isoladamente, de tal forma que iniciativas de aproximação intelectual e política ocorreram em diversos contextos, com dificuldades e avanços variáveis que refletem a complexidade da questão indígena e de esforços de convergência política em todos os países. Nesse contexto, em 1940 foi realizado o Primeiro Congresso Indigenista Interamericano, na cidade de Pátzcuaro, no México, com o intuito de reunir especialistas e pensadores para, a partir de uma perspectiva pan-americana da temática indígena, promover reflexões mais gerais sobre o assunto e o desenvolvimento de políticas indigenistas nacionais, voltadas à integração social e ao desenvolvimento dessas populações.

De acordo com a Convenção de Pátzcuaro, o Instituto Indigenista Interamericano (daqui em diante referido simplesmente como Instituto) foi criado como uma organização internacional para coordenação e fortalecimento das políticas indigenistas nacionais em todo o continente americano. Embora essa instituição não tenha chegado a se consolidar no longo prazo como outras iniciativas de cooperação continental, tais como a Organização dos Estados Americanos, de 1948, ou a Comissão Interamericana de Direitos Humanos, de 1959, em virtude de uma série de dificuldades políticas e orçamentárias, diversos pensadores analisam que ela representou um esforço importante de internacionalização do indigenismo como campo político e social no continente, congregando sobretudo intelectuais e oficiais de governos, mas também representantes indígenas e organizações não-governamentais, em torno dos debates sobre a chamada “questão indígena”.

Considerando que na época de seu surgimento a proporção entre povos indígenas integrados e aqueles ditos sem contato, ou isolados, era muito maior e geograficamente mais disseminada pelos países, é interessante observar que os entendimentos e recomendações aos

países emanadas do Instituto estavam voltadas sobretudo a esforços de integração dos povos indígenas às sociedades nacionais. Com isso, temos que o caso brasileiro, marcado pelo estabelecimento pioneiro de uma política indigenista de alcance nacional e pelas dificuldades e contradições inerentes às diversas perspectivas a partir das quais era compreendida a presença indígena no gigantesco território nacional, se projeta como referência importante nesse contexto internacional, assim como o de países como o México, cada qual com suas motivações e características demográficas específicas.

O discurso do presidente mexicano à época, Lázaro Cardenas (1934-1940), na abertura do Congresso de Pátzcuaro, indica a motivação que o indigenismo carregava em sua projeção latino-americana como uma ideologia de atuação política dos Estados para integração dos povos indígenas do continente, em contraposição aos esforços anteriores de aculturação e civilização voltados a essas populações. Para ele, as iniciativas que se realizavam até então ocultavam a desigualdade existente entre os grupos sociais etnicamente diferenciados e as sociedades nacionais, tomando-os como estrangeiros em suas próprias terras e ignorando os efeitos da aculturação sobre suas condições de vida. A via de integração pelo indigenismo de base antropológica viria, nesse sentido, como uma alternativa de inclusão dos povos indígenas nas sociedades nacionais que não lhes negasse a distinção étnica, mas que lhes permitisse uma maior e mais equilibrada interação com as dinâmicas econômicas e sociais mais gerais que existiam nas regiões por eles habitadas. Assim, o “problema indígena” mexicano não residiria em simplesmente conservar a persistente diferença étnica em suas formas puras, ou em adotá-la como base da nacionalidade, mas em *“mexicanizar al índio”*, compreendendo que a pluralidade étnica, quando respeitada pela atuação do Estado em vertentes como a regularização fundiária, a promoção da saúde e os estímulos a atividades produtivas dos povos indígenas, dentre outras, fortaleceria o sentimento nacional a partir de suas raízes originariamente indígenas e baseada na noção de mestiçagem.

Esse discurso, tomado como referência para entendermos inclusive a experiência de outros países e do Brasil no desenvolvimento de suas políticas indigenistas a partir da segunda metade do século XX, encontra respaldo nos trabalhos de antropólogos e intelectuais de várias regiões do continente, como aqueles que apresentamos na seção anterior deste capítulo e do mexicano Gonzalo Aguirre Beltrán, que viria a influenciar as primeiras décadas de existência do Instituto Nacional Indigenista do México (INI) e inclusive ocupar a sua direção entre 1970 e 1976, favorecendo a perspectiva de integração dos povos indígenas à sociedade nacional. Em um de seus principais trabalhos (1966), esse antropólogo traçou uma metodologia para a

integração desses povos, afirmando que os indígenas mexicanos viviam atomizados em pequenas comunidades relativamente independentes, localizadas, em sua maioria, em zonas remotas e ilhadas — as quais conceitua como “regiões de refúgio”. Para ele, essas regiões se caracterizariam pelo atraso cultural e pelo isolamento geográfico, linguístico e econômico em relação aos núcleos mestiços regionais. Entende, assim, que é a partir desses centros urbanos que seria possível a indução do desenvolvimento regional pela atuação coordenada das agências governamentais e, por conseguinte, da modernização que se pretendia fomentar nacionalmente a partir da política indigenista de integração.

“Qualquer processo de formação nacional implica necessariamente a assimilação de grupos heterogêneos, por um deles, que adquire o caráter de nacionalidade dominante; conseqüentemente, há a perda das particularidades culturais dos diferentes grupos em favor de uma cultura de natureza geral que possibilite a emergência de um espírito nacional. A absorção da personalidade e dos valores de cada grupo é um processo permanente de inclusão, exclusão e conclusão na estruturação da cultura nacional, sempre à custa da aniquilação das culturas regionais, naqueles aspectos incompatíveis com a convivência.” (AGUIRRE BELTRÁN, 1966: 34 – tradução do autor²⁹)

O projeto indigenista de Aguirre Beltrán, calcado em esforços de desenvolvimento regional e inclusão dos povos indígenas às dinâmicas produtivas e à ideologia nacional, expressou algumas das contradições do indigenismo latino-americano no período, em que a atenção às regiões de refúgio e suas relações com seu entorno se direcionava à considerável parcela das populações indígenas que se encontravam em situações de relativo isolamento e de patentes subdesenvolvimento e subordinação aos interesses econômicos de elites mestiças locais, por meio de políticas de integração que visavam, em última instância, sua modernização cultural e incorporação subalterna às dinâmicas econômicas nacionais (GOMES, 2012; 2013; 2014).

Nesse contexto, iniciativas de mudança cultural como aquelas desenvolvidas não apenas no México, mas também no Peru e no Brasil, pela conhecida organização *Summer Institute of Linguistics*, originária dos Estados Unidos a partir de um caráter híbrido de

²⁹ “Todo proceso de formación nacional implica necesariamente la asimilación de los grupos heterogéneos, por uno de ellos, que adquiere el carácter de nacionalidad dominante; se produce, consecuentemente, la pérdida de las particularidades culturales de los distintos grupos en favor de una cultura de índole general que hace posible la emergencia de un espíritu nacional. La absorción de la personalidad y los valores propios de cada grupo es un proceso permanente de inclusión, exclusión y conclusión en la estructuración de la cultura nacional, a costa siempre de la aniquilación de las culturas regionales, en aquellos aspectos que son incompatibles con la coexistencia”.

pesquisa no campo das línguas indígenas e ação missionária voltada à educação e evangelização das populações indígenas (BARROS, 2004), podem ser entendidas como partes de uma política mais geral de integração subalterna e transformação cultural dos povos indígenas do continente.

Em que pese a centralidade da noção de integração dos povos indígenas nos primórdios do Instituto, na atuação de organizações que ali tinham assento, como o Summer Institute, e no contexto mexicano do surgimento do INI, em 1948, até a década de 1970 (MARROQUÍN, 1971), outros intelectuais, como Pablo González Casanova (1963), Guillermo Bonfil Batalla (1970; 1985) e Rodolfo Stavenhagen (1972) matizaram a discussão antropológica e sociológica mexicana mediante a inclusão de outros pontos de vista teóricos sobre os resultados práticos da política de integração baseada na promoção do desenvolvimento regional dos chamados “centros urbanos mestiços”. Noções como a de “colonialismo interno” e a da etnicidade como expressão de resistência política, apresentadas pelos dois primeiros, assim como as aproximações entre os conceitos de etnia e classe propostas pelo terceiro, revelam nuances dos processos de integração social e econômica dos povos indígenas que, embora se refiram sobretudo ao contexto mexicano e sua específica conformação populacional e cultural, contribuíram para a elaboração da “questão indígena” a partir da década de 1970 em todo o continente³⁰.

Do ponto de vista intelectual brasileiro, a centralidade dos processos de integração estaria associada ao progressivo abandono das análises antropológicas baseadas nos conceitos de aculturação dos povos indígenas, que marcaram a produção acadêmica na primeira metade do século XX. Com o deslocamento da ênfase dos estudos sobre mudança cultural para o das relações interétnicas, pensadores como Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e João Pacheco de Oliveira Filho realizaram importantes debates que culminaram em uma compreensão mais ampla das situações de contato, pensadas do ponto de vista nacional pelos agentes do Estado. Dessa forma, a ascensão e as posteriores abordagens críticas dos esforços de integração dos povos indígenas às sociedades nacionais tiveram, a partir do crescente avanço das frentes de desenvolvimento na Amazônia, na década de 1970, o relevante papel de

³⁰ Ver também Silva (2015) para uma discussão sobre as elaborações da antropologia e da sociologia latino-americanas a respeito das dinâmicas de dominação e subordinação da diferença étnica, em termos de raça e da atuação dos Estados nacionais.

permitir uma reflexão mais profunda sobre a proteção dos povos indígenas no país por meio de políticas marcadamente autoritárias características do período militar (1964-1985).

Dessa forma, entre o surgimento do Instituto como espaço de interação das perspectivas antropológicas e indigenistas dos países latino-americanos e a década de 1970, em que se assistiu à emergência de divergências intelectuais e políticas quanto aos processos de integração dos povos indígenas encampados pelos estados nacionais nas décadas anteriores, tem-se que o avanço da reflexão antropológica e as contradições políticas internas estiveram no centro dos debates e da emergência de uma perspectiva crítica quanto aos resultados das políticas indigenistas nacionais, refletida na I Declaração de Barbados, de janeiro de 1971. Nesse documento, seus signatários manifestaram uma avaliação crítica sobre os papéis de instituições estatais, missionárias e acadêmicas, que havia resultado no aprofundamento das situações de dominação e aculturação dos povos indígenas do continente. Literalmente, o documento traz em seu preâmbulo um entendimento sociológico muito mais crítico quanto às relações interétnicas no âmbito dos países, relacionando a dominação dos povos indígenas com o caráter dual das sociedades nacionais latino-americanas e de seu subdesenvolvimento, calcado na noção de colonialidade e na vinculação subalterna dos povos indígenas aos desdobramentos do sistema global.

"O domínio colonial sobre as populações nativas faz parte da situação de dependência externa que a maioria dos países latino-americanos conserva diante das metrópoles imperialistas. **A estrutura interna de nossos países dependentes leva-os a atuar de maneira colonialista na sua relação com as populações indígenas, colocando as sociedades nacionais no duplo papel de explorados e exploradores. Isto gera uma falsa imagem das sociedades indígenas e de sua perspectiva histórica, assim como uma autoconsciência deformada da sociedade nacional.**

Esta situação expressa-se em agressões reiteradas contra as sociedades e culturas indígenas, tanto em ações intervencionistas supostamente protetoras, como nos casos extremos de massacres e deslocamentos compulsórios, não ficando alheios o exército e outros órgãos governamentais. **As próprias políticas indigenistas dos governos latino-americanos visam à destruição das culturas indígenas e são usadas para a manipulação e o controle dos grupos indígenas em benefício da consolidação das estruturas existentes.** Isto impede os indígenas de se libertarem da dominação colonialista e decidirem seu próprio destino.

Ante tal situação, os Estados, as missões religiosas e os cientistas sociais, principalmente os antropólogos, devem assumir posturas inequívocas em vista de uma ação imediata para acabar com esta agressão e assim contribuir para favorecer a libertação do indígena." (I Declaração de Barbados, 1971: Preâmbulo – grifos do autor).

A relevância do conceito de colonialidade para apreendermos as contradições e os mecanismos de estruturação da dominação interétnica nos países latino-americanos, mais do que uma tentativa de abordagem teórica da chamada “questão indígena” a partir de aspectos sociais e ideológicos mais gerais das sociedades nacionais, dá-se mediante o aumento do volume e do acúmulo crítico das análises sobre o tema. Assim, a perspectiva crítica em relação às possibilidades de integração dos povos indígenas às sociedades nacionais, que emerge na década de 1970 e se faz presente no documento, ainda que tenha sido referendada por Ribeiro, um de seus signatários e cujo pensamento antropológico pode ser considerada um dos principais sustentáculos da política indigenista de base antropológica (SILVA; LORENZONI, 2014), divergia radicalmente dos aspectos basilares do indigenismo oficial que vinha até aquele momento sendo praticado em países como Brasil e México. Assim, a Declaração de Barbados desempenha um papel de convergência das perspectivas antropológicas críticas do indigenismo que se desenvolviam à época acerca das fricções interétnica e outras questões relacionadas às identidades étnicas e sua incorporação pelos Estados, seja pela assimilação cultural, seja pela integração socioeconômica.

É importante mencionar ainda que a centralidade da noção de “fricção interétnica”, cunhada por Roberto Cardoso de Oliveira (1964) e presente no título do encontro em que se deu a elaboração do documento, traduzia a conflitividade existente nesses processos de integração, em que os contextos sociais de interação entre as sociedades nacionais e os povos indígenas de diversas regiões se revelavam danosos às culturas, às condições de vida e ao crescente protagonismo político dessas populações nos contextos regionais e internacionais, como abordamos brevemente na seção anterior. Os avanços e desafios da autonomia indígena abrigada sob o direito da autodeterminação, entendido a partir de sua relação com as convenções de direitos humanos, seguem em transformação, em um processo que se desenvolve conforme discutiremos a seguir.

3.2.3. Afirmção e negação da autodeterminação dos povos indígenas no contexto internacional

Ao longo do século XX, a evolução da política indigenista nos países latino-americanos, mesmo com todas suas contradições e idiossincrasias, não pode ser dissociada de sua projeção nos debates sobre os direitos das minorias e dos povos, tal qual ela se desenvolveu no contexto internacional. Como observamos na parte anterior desta seção, a

experiência do Instituto Indigenista Interamericano na aproximação dos governos e intelectuais para aprofundar o conhecimento e as possibilidades de respostas políticas a seus desafios no continente foi uma iniciativa pioneira que procurou fazer frente a tais dificuldades, com avanços e retrocessos variáveis, mas inegável mérito na evidenciação do tema como uma questão de dimensões supranacionais.

Entretanto, os debates que tiveram lugar no contexto regional não ocorreram de forma isolada das discussões mais gerais sobre o direito internacional, sendo profundamente influenciados por seus desenvolvimentos, e ao mesmo tempo contribuindo com perspectivas ideológicas e políticas que fariam avançar os consensos sobre o reconhecimento dos direitos individuais e também coletivos dos povos indígenas em todo o mundo. Além do conceito de povos indígenas, que emerge desse contexto para definir as populações autóctones e etnicamente diferenciadas existentes no seio dos Estados Nacionais, a matização do princípio de autodeterminação e sua consolidação como um direito não apenas de povos que reivindicam a formação de novos Estados, mas também de minorias no interior dos países na construção de sua cidadania diferenciada, são aspectos relevantes para entender as implicações desse campo para o indigenismo e para os contextos políticos dos Estados nacionais latino-americanos.

A Convenção nº 107 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), intitulada “Convenção sobre as Populações Indígenas e Tribais” e aprovada em 1957, pode ser considerada o primeiro documento internacional voltado especificamente aos povos indígenas, ainda entendidos em termos de minorias étnicas dos estados nacionais, e se inspira nas experiências do indigenismo latino-americano. A perspectiva de integração das populações indígenas e tribais nela presente, que discutimos dos pontos de vista antropológicos e políticos no capítulo anterior, não impede que reconheçamos a sua importância em colocar esses grupos como pessoas jurídicas detentoras de direitos e deveres do ponto de vista internacional, gerando obrigações e limitações ao poder dos estados em expressar soberanamente a vontade coletiva de seus povos, naquilo que diz respeito à relação das sociedades nacionais com as populações autóctones.

A evolução das discussões antropológicas e políticas havidas ao longo da segunda metade do século XX, como vimos, contribuiu para a transformação das leis e políticas indigenistas implementadas pelos países latino-americanos, mas também para o avanço das discussões internacionais sobre os direitos humanos. A trajetória de lideranças de movimentos

indígenas e de direitos humanos na estrutura das Nações Unidas, por exemplo, indica a interação entre esses campos sociais, de forma que as instâncias de discussão que surgiram ao longo dessas décadas e se avolumaram a partir da década de 1990 foram progressivamente ocupadas por representantes de organizações não-governamentais, de forma a expressar suas perspectivas sobre os assuntos de seus interesses de forma mais horizontal em relação aos representantes estatais.

Nesse contexto, podemos mencionar o Grupo de Trabalho sobre Populações Indígenas (WGIP, em inglês), cujo estabelecimento foi referendado em 1982 pelo Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (ECOSOC), congregando uma diversidade de atores e movimentos sociais que até então se encontravam apartados do contexto multilateral da ONU, de forma que suas reivindicações e contribuições para o refinamento das normas de direito internacional e das práticas nacionais voltadas a essas populações. A esse respeito, a especialista em Direitos Humanos Erica-Irene Daes indicou o seguinte:

“De acordo com seu mandato, o WGIP revisaria os atuais desenvolvimentos que afetam os direitos das populações indígenas e elaboraria normas relacionadas ao reconhecimento, promoção e proteção dos direitos e liberdades dos povos indígenas do mundo. **Pela primeira vez, os povos indígenas tiveram acesso ao seu próprio fórum da ONU, que se tornou um fórum mundial para os movimentos dos povos indígenas.** Foi o lugar onde todos se reuniram e coordenaram seus esforços mundiais: os cinco membros do WGIP, representantes dos povos indígenas do mundo, observadores governamentais, membros de organizações não governamentais (ONGs), acadêmicos e representantes do Escritório do Alto Comissariado para os Direitos Humanos (ACNUDH) e sua Secretaria. Em cada uma das suas reuniões, houve um diálogo livre, liberal, democrático e construtivo entre todas as partes interessadas, nomeadamente no que se refere às questões definidas no seu mandato. **Posteriormente, o WGIP tornou-se o organismo mais aberto do sistema da ONU e um importante fórum internacional.** No entanto, o **WGIP não tinha poderes adjudicatórios e estava no nível mais baixo do sistema da ONU.** Suas recomendações tinham que ser submetidas à Subcomissão, à antiga Comissão de Direitos Humanos e ao ECOSOC. No entanto, o WGIP (...) se tornou uma 'comunidade de ação'.” (DAES, 2009: 48 – tradução e grifos do autor³¹).

³¹ “According to its mandate, the WGIP would review current developments affecting the rights of indigenous populations and draft standards related to the recognition, promotion and protection of the rights and freedoms of the world’s indigenous peoples. For the first time, indigenous peoples had access to their own UN forum, which became a world forum for indigenous peoples’ movements. It was the place where everyone met and coordinated their world-wide efforts: the five members of the WGIP, representatives of the world’s indigenous peoples, government observers, members of non-governmental organizations (NGOs), academics and representatives of the Office of the High Commissioner for Human Rights (OHCHR) and its Secretariat. A free, liberal, democratic and constructive dialogue between all concerned took place, related in particular to issues outlined in its mandate, at every one of its meetings. Subsequently, the WGIP become the most open body in the UN system and a significant international forum. However,

A importância desta “comunidade de ação” para a articulação dos movimentos indígenas e indigenistas que se multiplicaram desde a década de 1970 nos contextos nacionais e também internacionais, apontada por uma de suas fundadoras e mais destacadas representantes, dentre outros especialistas, reflete-se nos avanços que as discussões a respeito da temática indígena alcançaram a partir da década de 1980, em torno dos debates sobre a proposta de uma declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas. Apesar desses avanços, cabe notar que desde o surgimento do WGIP até sua substituição, durante a I Década dos Povos Indígenas da ONU, em 2002, pelo Foro Permanente de Questões Indígenas das Nações Unidas (UNPFII, também em inglês), as limitações de eficácia desses espaços em alterar, de fato, a realidade de dominação vivida por grande parte dos povos indígenas em todo o mundo foi notada pelos movimentos indígenas e pelos especialistas envolvidos em seus trabalhos.

“O discurso com o qual os representantes indígenas têm avaliado os resultados da Década muitas vezes encerra elementos distintos de ceticismo, decepção, desilusão e frustração. Esses elementos são direcionados, acima de tudo, para a contínua ausência de reconhecimento claro e consistente, por parte dos Estados e instituições, da governança global dos direitos de autodeterminação dos povos indígenas.” (NIEZEN, 2005: 585 – tradução do autor³²).

Enquanto opiniões desse tipo apontam para as limitações que as instâncias internacionais e o próprio direito internacional teriam para garantir os direitos individuais e coletivos desses povos, o que não chega a ser uma exclusividade diante da multiplicidade de violações de direitos humanos que ocorrem aos milhares diariamente em todo o planeta, é importante observar que a instrumentalização desses mecanismos pelos movimentos indígenas e de direitos humanos para avançar em sua garantia pelos Estados Nacionais consiste em uma importante estratégia de avanço pelo constrangimento moral dos governos frente à opinião pública e ao ambiente internacional. Como observa Niezen (2005: 586-587), dentre outros autores, a crescente participação indígena nesses foros teve grande impacto na evolução das normas internacionais e em sua posterior introdução nos sistemas jurídicos

the WGIP did not have adjudicatory powers and was at the lowest level of the UN system. Its recommendations had to be submitted to the Sub-Commission, the former Commission on Human Rights and ECOSOC. However, the WGIP, as (...) became a ‘community for action’.”

³² “The discourse with which indigenous representatives have assessed the results of the Decade often contains distinct elements of skepticism, disappointment, disillusionment and frustration. These elements are directed, above all, toward the ongoing absence of clear and consistent recognition by states and institutions of global governance of indigenous peoples' rights of self-determination”.

nacionais, tal qual ocorre com documentos voltados a outras temáticas, como as de direitos humanos em geral, meio ambiente e desenvolvimento econômico.

Do ponto de vista das temáticas indígenas, além dos avanços trazidos pelos pactos e declarações de direitos humanos que indiretamente lhes dizem respeito e que mencionamos na parte anterior desta seção, temos que os principais documentos que emergiram a partir do final da década de 1980 foram a Convenção nº 169 da OIT (1989) – que substituiu a de 1957 e é considerada uma das pedras angulares do indigenismo internacional contemporâneo –, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (UNDRIP, em inglês), cujos debates e trâmites na burocracia da ONU se estenderam por mais de vinte anos até sua adoção pela Assembleia Geral, em 2007, além da Declaração Americana dos Direitos dos Povos Indígenas (2016), fruto da mobilização de movimentos indígenas e países latino-americanos, no âmbito da Organização dos Estados Americanos (OEA), pela implementação da Declaração da ONU pelos Estados Nacionais. Todos esses documentos se sustentam por uma aplicação específica do direito à autodeterminação aos povos indígenas, trazendo elementos importantes para orientar os países nas relações políticas e sociais com essas parcelas de suas sociedades nacionais, como o Direito à Consulta Livre, Prévia e Informada (YAMADA; AMORIM, 2016).

Com esses avanços normativos, a efetivação desses e outros direitos dos povos indígenas ainda depende da adoção e regulamentação interna dessas normas pela grande maioria dos países, o que situa os debates políticos e jurídicos no centro das atuais discussões havidas no indigenismo global. Especificamente, o tema do isolamento voluntário de povos indígenas adquire significância a partir de sua interpretação como uma expressão por excelência do direito à autodeterminação desses povos, na medida em que se evidencia historicamente o caráter de violação dos direitos humanos básicos que os discursos e as práticas de integração forçada dessas populações pelas sociedades nacionais significam, na teoria e na prática cotidiana dos agentes e agências envolvidas em sua proteção.

A resistência política dos Estados e seus agentes ao reconhecimento e garantia do direito à autodeterminação dos povos indígenas e suas diversas formas de manifestação, que vão do isolamento voluntário à articulação de organizações em níveis políticos nacionais e internacionais, expressa-se de diversas formas, que incluem as dificuldades para implementação de documentos internacionais de direitos humanos, mas passam também pela marginalização do próprio debate nos contextos internacionais, valendo também a recíproca

em relação à participação de coletividades não-estatais, como os povos indígenas, em espaços de debate e deliberação mais gerais entre os países

Nesse contexto de disputas políticas, que se expressam em todos os níveis de interação social que envolvam direta ou indiretamente os povos indígenas, está longe de ser consensual qualquer opção política que defina a manutenção e fortalecimento da política de proteção pelo não-contato, por um lado, ou da retomada de ações voltadas à integração dos povos isolados, por meio da atuação sistemática de equipes multidisciplinares, pelo outro.

A publicação de volume da reconhecida revista *Science*, editada desde 1880 pela Associação Americana pelo Avanço da Ciência (AAAS, em inglês) sobre a temática dos povos em isolamento voluntário na Amazônia, por exemplo, é uma das expressões dessa dificuldade em se propor uma abordagem geral e definitiva sobre o assunto. Ainda que os artigos presentes no referido volume, publicado em junho de 2015, tenham se baseado em um relevante esforço de elaboração a partir de pesquisas de campo e entrevistas com especialistas e agentes governamentais que trabalham com o tema, sobretudo no Brasil e no Peru, as conclusões a que chegaram seus organizadores no editorial da publicação nos parecem ser imprecisas em seu arremate, pois levantam uma possibilidade que, ao menos no contexto da antropologia e do indigenismo brasileiro, não representa uma inovação no debate sobre a “necessidade” de integração de povos indígenas em detrimento da autodeterminação.

“Uma vez que as populações isoladas não são viáveis a longo prazo, os contatos bem organizados hoje em dia são ao mesmo tempo mais humanitários e éticos. Sabemos que, logo após o contato pacífico com o mundo exterior, as populações indígenas sobreviventes se recuperam rapidamente dos colapsos populacionais, com taxas de crescimento superiores a 3% ao ano. Quando ocorre um contato pacífico sustentado, torna-se muito mais fácil proteger os direitos indígenas do que seria para as populações isoladas. Deixar grupos isolados, mas ainda expostos a interações perigosas e descontroladas com o mundo externo, é uma violação da responsabilidade governamental. Ao recusar contatos autorizados e bem planejados, os governos estão simplesmente garantindo que contatos acidentais e desastrosos ocorram.” (WALKER; HILL, 2015: 1072 – tradução e grifos do autor³³).

³³ “Given that isolated populations are not viable in the long term, well-organized contacts are today both humane and ethical. We know that soon after peaceful contact with the outside world, surviving indigenous populations rebound quickly from population crashes, with growth rates over 3% per year. Once a sustained peaceful contact occurs, it becomes much easier to protect native rights than it otherwise would be for isolated populations. Leaving groups isolated, yet still exposed to dangerous and uncontrolled interactions with the outside world, is a violation of governmental responsibility. By refusing authorized, well-planned contacts, governments are simply guaranteeing that accidental and disastrous contacts will take place instead.”

A polêmica em torno dessa recomendação motivou um debate global sobre o tema, como podemos ver na íntegra da correspondência do antropólogo norte-americano John Bodley, publicada na edição seguinte da revista ao lado de outra análise crítica por Feather (2015). Nela, constam os principais pontos de reflexão que, em sintonia inclusive com as opiniões correntes de especialistas brasileiros e outros acadêmicos sobre os resultados do trabalho investigativo da revista, indicam que a conclusão de que seria necessário o fim da política de não-contato não atende aos pontos mais sensíveis da realidade desses povos e, além disso, ignora os riscos e as consequências históricas de uma atuação proativa dos Estados para a realização do contato, em detrimento da expressão da autonomia e dos direitos humanos à sobrevivência cultural desses povos que se busca “idealisticamente” promover por meio dos instrumentos de direitos humanos que mencionamos anteriormente, dentre outros.

“Parablenzo a cobertura de tribos isoladas na edição de 5 de junho e concordo que os esforços de proteção governamental precisam ser bem organizados e financiados ("Protecting isolated tribes", Editorial, R. S. Walker e K. R. Hill, p. 1061; "Making contact", A. Lawler, News Feature, p. 1072; "In danger", H. Pringle, News Feature, p. 1080). No entanto, a seção fornece uma visão incompleta de um debate político complexo que tem colocado 'realistas' contra 'idealistas' desde o século 19 sobre a sobrevivência de povos indígenas independentes. **A questão é mais sobre direitos humanos à sobrevivência cultural do que sobre "isolamento"**.

Os realistas políticos têm sustentado consistentemente que os povos tribais não poderiam sobreviver autonomamente. Apenas recentemente este debate foi enquadrado de forma idealística sobre como defender os direitos humanos básicos dos povos tribais à autonomia cultural. Em 2005, a Assembleia Geral da ONU exigiu um "mecanismo global" para amparar os povos tribais que vivem em isolamento voluntário; em 2007, adotou a Declaração sobre os Direitos dos Povos Indígenas. Em 2012, o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Direitos Humanos emitiu diretrizes para a proteção dos povos isolados na América do Sul; o escritório acrescentou recomendações específicas para o Peru em 2014.

A situação melhorou substancialmente desde que visitei pela primeira vez a Amazônia peruana em 1964. Naquela época, não havia organizações políticas indígenas, e a maioria de seus territórios ainda era oficialmente vista como "desabitada" e aberta ao desenvolvimento. Ativistas indígenas começaram a se organizar no Peru para pressionar por direitos à terra e autonomia cultural na década de 1980, e em 2012, 1270 comunidades indígenas possuíam títulos de 106.585 km² de território como reservas comunitárias. Isso representou quase 14% da Amazônia peruana, e outros 67.889 km² estavam em reservas territoriais propostas ou designadas. As tribos isoladas estão legalmente protegidas no Peru desde 2006. Essa política idealista é apoiada por organizações indígenas [como a Associação Interétnica para o Desenvolvimento da Floresta Tropical Peruana (AIDSESEP)] e organizações não-governamentais internacionais (como o Grupo de Trabalho Internacional para Assuntos Indígenas e a *Survival International*). Certamente Walker e Hill não quiseram caracterizar esses avanços dos direitos humanos como uma política conceitualmente falha de

"deixá-los em paz". **As políticas de proteção baseadas em direitos ainda não estão sendo implementadas adequadamente, mas sua existência é crucial e não são falhas em princípio.**

A viabilidade a longo prazo das tribos isoladas é uma questão em aberto, assim como a viabilidade do mundo mercantil. Da mesma forma, ninguém sabe se o "contato" seria, em última análise, uma boa escolha, especialmente quando poderia significar o ingresso nas fileiras dos pobres globais. **Rejeitar as políticas idealistas constituiria um retorno às políticas "realistas" defeituosas que aceitam como inevitáveis as políticas que degradam a Amazônia em nome do desenvolvimento, o que obriga algumas tribos isoladas a buscarem a sobrevivência fora de seus territórios de origem.**" (BODLEY, 2015 – tradução, grifos e quebras de parágrafos do autor³⁴)

O embate entre o realismo e o idealismo político na seara internacional se revela, assim, como um conflito político que, em detrimento da escolha autônoma desses povos pelo isolamento ou pelo contato intermitente, busca equilibrar o reconhecimento idealista da

³⁴ "I applaud the coverage of isolated tribes in the 5 June issue and agree that government protection efforts need to be well organized and funded ("Protecting isolated tribes," Editorial, R. S. Walker and K. R. Hill, p. 1061; "Making contact," A. Lawler, News Feature, p. 1072; "In peril," H. Pringle, News Feature, p. 1080). However, the section provides an incomplete view of a complex policy debate that has pitted 'realists' against 'idealists' since the 19th century over the survival of independent indigenous peoples. The issue is more about human rights to cultural survival than it is about 'isolation.'

Policy realists have consistently maintained that tribal peoples could not survive autonomously. Only recently has this debate been idealistically framed as how to defend the tribal peoples' basic human rights to cultural autonomy. In 2005, the UN General Assembly called for a "global mechanism" to support tribal peoples living in voluntary isolation; in 2007, it adopted the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. In 2012, the UN High Commissioner for Human Rights issued guidelines for the protection of isolated peoples in South America; the office added specific recommendations for Peru in 2014.

The situation has improved substantially since I first visited the Peruvian Amazon in 1964. At that time, there were no indigenous political organizations, and most of their territories were still officially viewed as "uninhabited" and open for development. Indigenous activists began organizing in Peru to press for land rights and cultural autonomy in the 1980s, and by 2012, 1270 indigenous communities held titles to 106,585 km² of territory as communal reserves. This was nearly 14% of the Peruvian Amazon, and another 67,889 km² was in proposed or designated territorial reserves. Isolated tribes have been legally protected in Peru since 2006. This idealist policy is supported by indigenous organizations [such as the Interethnic Association for the Development of the Peruvian Rainforest (AIDSEP)] and international nongovernmental organizations (such as International Work Group for Indigenous Affairs and Survival International). Surely Walker and Hill did not mean to characterize these human rights advances as a conceptually flawed 'leave them alone' policy. Rights-based protection policies are not yet being adequately implemented, but their existence is crucial, and they are not flawed in principle.

The long-term viability of isolated tribes is an open question, as is the viability of the commercial world. Likewise, no one knows whether 'contact' would ultimately be a good choice, especially when it could mean joining the ranks of the global poor. Rejecting idealist policies would constitute a return to the flawed 'realist' policies that accept as inevitable the politics that are degrading Amazonia in the name of development, which then forces some isolated tribes to forage outside their reserves to survive."

autodeterminação em convenções internacionais de direitos humanos com o realismo fatalista de que, diante das dificuldades ou mesmo da impossibilidade de garantia desse direito, dever-se-ia priorizar ações políticas de integração desses povos, ressalvadas as necessidades específicas de estratégias desenhadas para tanto.

É dizer que, diante das dificuldades políticas de proteção e garantia dos direitos desses povos, os argumentos a favor do abandono desses “esforços em vão” se apegam a argumentos soberanistas e a uma suposta ineficiência das ações de proteção, negligenciando-se a elaboração que, na base da política brasileira de não-contato, buscou responder a esse embate pela produção de equilíbrios específicos no que diz respeito à proteção dos povos isolados do ponto de vista nacional.

* * *

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS:

O isolamento voluntário de povos indígenas nas encruzilhadas do indigenismo global

Do entrelaçamento de debates políticos, acadêmicos e jurídicos, o conceito de isolamento se encontra na encruzilhada de certos caminhos que poderíamos muito metaforicamente chamar de civilizatórios, do ponto de vista que projetamos nos povos isolados. De onde proveem e para onde seguem estas sendas é algo que os isolados talvez não possam conceber, mas é fato que perpassam suas vidas e, direta ou indiretamente, produzem alterações significativas na forma como se relacionam com seus territórios e os arredores.

Como vimos nos capítulos anteriores, em grande parte do século XX a principal função do indigenismo foi a de integração subalterna dos povos indígenas, para liberação de suas terras às frentes de expansão econômica, em uma história marcada pelo genocídio e pela marginalização. A interação desses processos com o campo antropológico se deu, então, a partir do acúmulo e troca de conhecimentos sobre os povos indígenas do país, alterando a ambos na medida em que o saber antropológico foi de certas formas incorporado pela técnica governamental e, ao mesmo tempo, se refinando em conhecimentos críticos e mais complexos quanto ao fenômeno étnico e ao próprio indigenismo, que passa a ser um objeto de estudo antropológico sobre o Estado. No contexto em que avança o reconhecimento internacional do direito à autodeterminação de povos indígenas, mobilizações políticas de “parentes” estão lado a lado com processos de reconhecimento jurídico das formas próprias de organização social dos povos indígenas. Esta ideia está, ainda que de forma conservadora, consagrada na Constituição Federal de 1988, sendo a base das práticas administrativas de proteção de povos isolados desenvolvidas desde aquela época pela FUNAI.

Ainda que vejamos o conceito de isolamento se movimentar por esses campos sociais e transmitir elementos e problemáticas entre eles, o debate sobre o destino desses povos nos parece estar ainda muito marcado pelas dicotomias presentes em cada campo. Em nossa análise sobre o indigenismo, por exemplo, vimos a centralidade da oposição “isolamento x contato” e sua reconfiguração até o estabelecimento de uma política de não-contato pelo Estado brasileiro, restando ainda uma série de questões a resolver no sentido de garantir o pleno usufruto de direitos por esses povos. Do ponto de vista jurídico e de seus desenvolvimentos nos planos nacionais e internacionais, percebemos igualmente que o

permanente embate em torno das ideias de soberania nacional e de autonomia indígena faz com que retrocessos e avanços se expressem concomitantemente nos esforços políticos de garantia dos direitos dos povos isolados. Notamos ainda que a categoria de isolamento, cunhada na interação entre os campos antropológico, indigenista e jurídico, designa uma realidade étnica específica, que não é plenamente apreendida por nenhum desses campos em suas expressões mais recentes, oscilando entre sua caracterização ora como conceito, ora como situação, conforme a Figura 2.1 (pg. 44). Ao passo em que a análise do isolamento enquanto conceito revela usos muito distantes da realidade imediata dos povos indígenas que vivem em situação de isolamento, eles ocorrem em campos que estão diretamente ligados ao contexto social mais próximos dos territórios desses povos.

A definição política de um conceito de cunho antropológico, por meio de instrumentos normativos do direito, tal como ocorre com o isolamento, evidencia as relações que existem entre tais campos sociais, em torno deste termo. Em que medida, porém, a centralidade desse conceito nas interações entre campos tão específicos deixa de fora justamente o mais importante, que é o objeto a que se referiria semelhante categoria? Nos contextos em que a realidade objetiva emergente do reconhecimento do direito desses povos à autodeterminação se impõe, a aceitação dessa categoria sem críticas pode ensejar um entendimento enviesado da realidade desses povos, que lhes reduz, na prática, a autodeterminação, quando não o reconhecimento da existência.

Nesse sentido, embora a ideia de isolamento possa indiretamente afetar a realidade objetiva dos povos isolados, por meio de sua instrumentalização nos campos do indigenismo e do direito internacional, para ficarmos em apenas dois exemplos, temos que o conceito em si, por não ser capaz de abranger as expressões das estratégias de isolamento dos povos que as adotam como forma de sobrevivência física e cultural, revela-se insuficiente para garantir a proteção desses grupos no contexto de expansão da economia capitalista sobre a Amazônia.

Do ponto de vista antropológico, propusemos esse modelo para compreensão do conceito de isolamento a partir da interseção dos campos antropológico, indigenista e jurídico, no qual é possível compreender a diversidade de práticas e dinâmicas de produção de significados do termo isolamento, com referência às expressões da soberania nacional e da autonomia indígena. Esse modelo foi pensado a partir das contribuições que esses três campos trouxeram à compreensão das relações interétnicas e seus desenvolvimentos específicos em cada um desses campos. De modo sumário, temos que dos estudos sobre a aculturação

indígena até aqueles voltados à análise das relações sociais em sistemas interétnicos, inclusive em suas expressões críticas mais recentes, a partir da década de 1980, a questão do isolamento voluntário emerge como tema de interesse mais recente, que se relaciona com os debates sobre os direitos humanos e, mais especificamente, a autodeterminação dos povos indígenas, o que nos leva ao campo dos debates internacionais e sua interação com os campos indigenistas nacionais.

O enfoque nesse contexto de interseção entre os debates internacionais e os desenvolvimentos políticos de cada país ao lidarem com a “questão étnica” não é uma novidade na Antropologia, mas, no caso do estudo sobre o isolamento voluntário, ele permite levantar uma série de questões que elucidam a especificidade das situações históricas vividas pelos povos que adotam essa estratégia de relacionamento com seus entornos. O conceito de poder tutelar, aplicado a esses povos, evidencia algo que já é patente, no sentido em que as relações de dominação que ele engendra não se expressam tão claramente no caso dos isolados, como consequência do rechaço ou do controle das relações interétnicas, mas estão na base da própria expressão de autonomia desses povos em se manterem isolados. Ou seja, a adoção do conceito de isolamento pelo indigenismo é responsável por sua produção enquanto situação histórica, mantendo a subordinação da autodeterminação desses povos aos desígnios políticos da soberania nacional.

Essa é uma perspectiva que, ainda que não seja contrária à política de proteção territorial executada pela FUNAI desde finais da década de 1980, permite que ela seja analisada de um ponto de vista crítico quanto à forma como ela se estruturou discursivamente ao longo dos últimos trinta anos. Se tomarmos a multiplicidade de sentidos atribuídos ao conceito moderno de povos isolados, como fizemos no Capítulo 2, e destacarmos aqueles que dizem respeito à sua autonomia, mais que sua vulnerabilidade, veremos que os discursos governamentais voltados à proteção territorial elaboram uma imagem distorcida de sua realidade, favorecendo a interdição territorial e o controle das relações interétnicas como práticas administrativas de proteção desses povos, sim, mas também a acomodação da autonomia indígena dos povos isolados sob a tutela governamental.

O embate entre as perspectivas dos povos indígenas e dos Estados nacionais, que ocorre nos contextos domésticos de cada país, mas também nos debates internacionais, se dá em torno do estabelecimento de (instáveis) equilíbrios entre o étnico e o nacional. O paralelismo entre contextos tão fisicamente distantes quanto semanticamente próximos como

o Foro de Questões Indígenas da ONU (UNPFII) e o Vale do Javari, no Amazonas, ajuda-nos a perceber que a autodeterminação indígena, embora esteja discursivamente presente, é limitada, em última instância, pelas idiossincrasias do Estado e da sociedade nacional.

De que outras formas poderíamos ver os esforços governamentais para articular as instituições em prol de ações indigenistas de proteção territorial, de atenção à saúde e de assistência social? Da pulverização das ações indigenistas no âmbito do Estado brasileiro e do enfraquecimento institucional da FUNAI, o que resta patente é a insuficiência de mecanismos institucionais que permitam efetivar uma mudança que se projetou quando da adoção da política de não-contato e do reconhecimento do caráter pluriétnico do país na CF/88. Naquela época, a política do isolamento propunha o respeito à decisão autônoma de povos indígenas em se manterem isolados e a atuação de equipes multidisciplinares de elite do indigenismo para garantia dessa forma de proteção, utilizando-se da experiência de sertanistas e de estratégias de mobilização e sensibilização política da opinião pública como instrumentos de promoção de suas atividades. O estabelecimento da antiga CII dentro da FUNAI, no contexto em que a instituição deixa de ser responsável pelas atividades de atenção à saúde e de educação dos povos indígenas, acaba assim por definir uma compartimentalização da proteção de povos isolados em relação aos demais assuntos da agenda indigenista, com base em financiamentos de organismos internacionais e uma especial, ainda que relativa atenção ao tema por parte do Estado brasileiro.

A inversão da lógica que propunha a integração dos povos indígenas por meio de sua absorção produtiva nos contextos regionais, abrindo espaço para outra em que o Estado e a sociedade brasileira trabalhariam em prol do índio isolado, torna-se, assim, um ponto de vista interessante para observarmos as dificuldades da proposta de proteção pelo isolamento, e os caminhos para sua ampliação enquanto forma de garantia do direito à autodeterminação.

De 1988 até o momento, podemos apontar avanços na proteção dos povos isolados e de recente contato, considerando a quantidade de terras indígenas plenamente regularizadas, inclusive para o usufruto exclusivo de povos isolados, e a implementação do chamado Sistema de Proteção de Índios Isolados da FUNAI. A metodologia de proteção de que nos falamos mais profundamente Vaz (2011) e Amorim (2016) – envolvendo a restrição de acesso para confirmação de referências e a posterior demarcação territorial enquanto etapas da proteção territorial – revela-se bem sucedida no sentido de garantir a escolha autônoma desses povos em se manterem isolados em um território relativamente protegido, para que possam se

reproduzir física e culturalmente e “*assegurar livremente seu desenvolvimento econômico, social e cultural*”, nos termos dos pactos de direitos humanos da ONU (1966). Nestes casos, o estabelecimento de comunicações não-verbais entre povos isolados e agentes da sociedade nacional, como nos fala Valle (2018), se dá em ambos os sentidos, ainda que instável e provisoriamente. Em ambos os casos, a questão que fica no ar é aquela que diz respeito ao equilíbrio entre autonomia indígena e soberania nacional, tendo em vista a incapacidade institucional da FUNAI e outros órgãos governamentais em garantir os direitos que lhes caberia promover, e o preço da negligência ou da inércia do Estado frente às situações de vulnerabilidade vividas por esses povos. A pura previsão normativa e mesmo administrativa de execução de determinadas ações de proteção, ainda que indique o caminho para a promoção da autodeterminação pelo indigenismo, esbarra em aspectos contraditórios das leis e das políticas públicas em geral.

Com isso, a adoção do termo “povos indígenas de recente contato” pela FUNAI e em outros países, no contexto dos diálogos regionais havidos no âmbito da OTCA e outros organismos internacionais, parece apontar para um maior equilíbrio entre a autonomia e a vulnerabilidade desses povos, ainda que se aplique a grupos distintos daqueles que são administrativamente classificados como “referências de isolados”. Obviamente, ambos os termos não se confundem, mas se sobrepõem parcialmente na medida em que a vulnerabilidade específica de cada coletividade demanda formas singulares e proativas de ação por parte do Estado, em conformidade com os compromissos internacionais assumidos pelo país. Ou seja, as mudanças políticas que estão na base da expansão do campo de atuação indigenista junto a povos especialmente vulneráveis (considerando a intensidade ou o tempo desde o estabelecimento do contato) têm o mérito de evidenciar a necessidade de políticas públicas próprias para esses povos, da proteção territorial até formas específicas de assistência social que reconheçam como legítimas e vinculantes as expressões de sua autonomia, na aplicação nacional de protocolos internacionais de consulta prévia, por exemplo.

Semelhante desdobramento precisa ser amparado pela reorganização do indigenismo em termos de suas premissas originárias, em que o isolamento e o contato aparecem como conceitos fundantes de um processo de civilização que visa a integração dos povos indígenas às dinâmicas nacionais. Ao abandonar o objetivo integracionista e efetivamente reconhecer a autonomia dos povos indígenas, conforme preveem a CF/88 e os diversos tratados de direito internacional de que o país é signatário, a atuação do Estado deveria aprofundar o caminho de garantir o direito à autodeterminação como uma forma de proteção superior, em se

considerando todas as suas dimensões (territoriais, ambientais, de saúde, de assistência e de promoção do etnodesenvolvimento). Para tanto, é o fortalecimento institucional da FUNAI para as ações de proteção territorial e licenciamento de projetos em terras indígenas, além do papel de coordenação das ações de assistência do Governo Federal, que deve ser enfatizado na relação indigenista com os povos mais vulneráveis e as populações de seus entornos.

As tendências políticas conservadoras, entretanto, têm se projetado em todo o mundo a partir de discursos nacionalistas e de afirmação das soberanias nacionais, favorecendo práticas governamentais e de outros setores das sociedades nacionais que são desfavoráveis às minorias étnicas de diversas naturezas, seja de migrantes, negros ou indígenas. A subordinação da autodeterminação de coletividades infranacionais, como poderíamos chamar genericamente esse conjunto de grupos socialmente marginalizados, aos desígnios das maiorias nacionais é, nesse sentido, um aspecto fundamental a ser revertido, a partir do desafio que os povos e movimentos indígenas, ao manifestarem sua autonomia, impõem aos estados, ao sistema capitalista e à ordem global.

Nesse contexto, a discussão que fizemos de forma panorâmica no Capítulo 3 sobre os desenvolvimentos internacionais dos debates sobre a ampliação conceitual do princípio de autodeterminação como um direito coletivo que transborda os limites das perspectivas estatais, em paralelo à crescente participação de organizações indígenas e indigenistas não-governamentais nesses espaços, ajuda também a definir alguns aspectos importantes para situar a questão do isolamento voluntário como um tema global de interesse multidisciplinar.

Das discussões sobre os direitos dos povos indígenas em termos de vulnerabilidade física e cultural, que marcaram boa parte dos debates indigenista e jurídicos do século XX, até a cristalização das discussões em termos da autodeterminação, percebemos uma convergência entre o que observamos nos debates nacionais havidos no Brasil sobre os direitos desses povos e instâncias internacionais várias – dos contextos de cooperação intergovernamental, em organizações como a Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (OTCA) e mesmo o próprio Mercosul (em menor escala e com resultados menos significativos), até esforços de cooptação e controle das articulações dos movimentos indígenas em contextos internacionais, como é possível observar em diversas situações de participação desses movimentos e de representantes governamentais, como o Foro Permanente de Questões Indígenas e a Conferência Mundial dos Povos Indígenas da ONU, realizada em 2015 na sede da organização em Nova Iorque.

Assim, é possível observar que os debates sobre a autodeterminação e as décadas em que os movimentos indígenas se projetaram internacionalmente para reivindicar mudanças nas formas como se dão as relações interétnicas nos contextos nacionais tiveram grande importância no avanço de seus direitos, como se pode inferir muito superficialmente da melhoria de seus índices de reconhecimento e proteção territorial, de crescimento demográfico e de desenvolvimento humano em geral, ressalvadas as especificidades que a diversidade étnica enseja na análise desse tipo de informações sobre povos indígenas e as populações nacionais em geral. Ainda assim, a reversão dessa associação entre a projeção internacional dos movimentos indígenas e o fortalecimento da perspectiva da autonomia indígena (que inclui o reconhecimento e a garantia do isolamento voluntário como forma de proteção dos povos que o adotam como estratégia de sobrevivência), encampada pela perspectiva estatal das soberanias nacionais é uma tendência política recente que, para além da ameaça às conquistas indígenas obtidas nas últimas três décadas, pode trazer novas velhas questões aos povos indígenas e seus aliados globais.

* * *

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS E DOCUMENTAIS

- AGUIRRE BELTRÁN, Gonzalo (1966). **Obra Antropológica IX. Regiones de refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en Mestizo América.** México: Fondo de Cultura Económica.
- AMORIM, Fabrício (2016). **Povos indígenas isolados no Brasil e a política indigenista desenvolvida para efetivação de seus direitos: avanços, caminhos e ameaças.** In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica, v. 8, nº 2. Brasília: LALI/UnB.
- ANAYA, S. James (1992). **Normas de Derechos Indígenas en la Ley Internacional Contemporánea.** América Indígena, Vol. 1, nº 2, p. 9-62.
- _____ (1993). **A Contemporary Definition of the International Norm of Self-Determination,** Transnational Law & Contemporary Problems, Vol. 3, 131., p. 132-64. University of Colorado Law School.
- _____ (1996). **Indigenous Peoples in International Law.** Oxford: Oxford University Press.
- _____ (2009). **The Right of Indigenous Peoples to Self-determination in the Post Declaration Era.** In: CHARTES, Claire; STAVENHAGEN, Rodolfo (eds.). Making the Declaration Work: The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples, p. 185.
- ARISI, Barbara (2007). **Matis e Korubo: contato e índios isolados no Vale do Javari, Amazônia.** Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.
- _____ (2016). **A Funai e a farsa da política dos “índios isolados”.** In: Carta Capital, 27/01/2016 – Disponível em <https://www.cartacapital.com.br/sociedade/a-funai-e-a-farsa-da-politica-dos-indios-isolados/> (Acesso em 02/03/2019).
- _____; MILANEZ, Felipe (2016). **De índios isolados a ignorados: conflitos no Vale do Javari, AM.** In: RODRIGUES, Gilse Elisa; JUSTAMAND, Michel; CRUZ, Tharcísio Santiago (Org.). *Fazendo Antropologia no Alto Solimões: diversidade étnica e fronteira.* Embu: Alexa Cultural, 2016. p. 37-65.
- _____; MILANEZ, Felipe (2017). **Isolados e Ihdados: indigenismo e conflitos no Vale do Javari, Amazônia.** In: Estudos Ibero-Americanos, v. 43, nº 01 (Dossiê Atores e Trajetórias do Campo Indigenista nas Américas). Porto Alegre: PUC-RS.
- BALANDIER, Georges (1993). **A noção de situação colonial (1958).** In: Cadernos de Campo, no. 3: 107–131.
- BALDUS, Herbert (1937). **Ensaio de Etnologia Brasileira.** Brasiliana, Vol. 101. São Paulo.
- _____ (1945). **Possibilidades de pesquisas etnográficas entre os índios do Brasil.** Acta Americana, Vol. 3, p. 283-286. México.
- _____ (1968). **Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira – Volume II.** Hannover, Alemanha: Kommissionsverlag Münstermann-Druck GMBH.
- BARROS, Maria Cândida (2004). **A missão Summer Institute of Linguistics e o indigenismo latino-americano: história de uma aliança (décadas de 1930 a 1970).** Revista de Antropologia da USP, v. 47, nº 1. São Paulo: FFLCH/USP – Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012004000100002. (Acesso em 02/03/2019).

- BARTH, F. (1969). **Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference.** Boston, Little, Brown and Company.
- BIAZI, Chiara Antonia Sofia Mafrica (2014). **Representações do princípio de Nacionalidade na doutrina internacionalista do século XIX na construção do princípio de Autodeterminação dos Povos: Continuidades e rupturas em um discurso liberal.** Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC.
- BODLEY, John (2015). Isolated tribes: Human rights first. In: Science Magazine, v. 349, nº 6.250, 21/08/2015. Washington, EUA: AAAS.
- BONFIL BATALLA, Guillermo (1981). **Do indigenismo da Revolução à Antropologia Crítica.** In: JUNQUEIRA, Carmen; CARVALHO; Edgard de A. (orgs.). *Antropologia e indigenismo na América Latina.* São Paulo: Cortez Editora.
- _____; OLIVEIRA DE VÁZQUEZ, Mercedes; VALENCIA, Enrique (1970). **De eso que llaman antropología mexicana.** México: Nuestro Tiempo.
- BRYSK, Allison (1996). **Turning Weakness Into Strength: The Internationalization of Indian Rights.** In: Latin American Perspectives, Vol. 23, Nº 2, Issue 89, p. 38-57.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1963). **Aculturação e fricção interétnica.** In: América Latina, v. 3, nº 6.
- _____. (1968). **Urbanização e Tribalismo: A integração dos índios Terêna numa sociedade de classes.** Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1972) **O índio e o mundo dos brancos: uma interpretação sociológica da situação dos Tukuna.** 2a. edição. São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- _____. (1976). **Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna.** 2ª Edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- _____. (1976b). **Identidade, Etnia e Estrutura Social.** São Paulo, Pioneira.
- _____. (1976c). **Reconsiderando Etnia.** In: Sociedade e Cultura, v. 6, nº 2, 2003. Goiânia/GO: UFG.
- _____. (1976d). **Identidade étnica, identificação e manipulação.** In: Sociedade e Cultura, v. 6, nº 2, 2003. Goiânia/GO: UFG.
- _____. (1978). **Problemas e Hipóteses Relativos à Fricção Interétnica.** In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Sociologia do Brasil Indígena.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- _____; LEITE, Yonne; SEEGER, Anthony (1981). **Debate: Os Missionários da Linguagem.** In: Religião e Sociedade, v. 7, p. 59-73. Rio de Janeiro: Tempo e Presença / São Paulo: Cortez.
- _____. (1988). **A Categoria de (Des)ordem e a Pós-Modernidade na Antropologia.** In: Anuário Antropológico/86, p. 57-73. Brasília: Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (1986). **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade.** São Paulo: Brasiliense.
- _____. [Org.] (1992). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras.

- DAES, Erica-Irene (2009). **The Contribution of the Working Group on Indigenous Populations to the Genesis and Evolution of the UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples.** In: CHARTES, Claire; STAVENHAGEN, Rodolfo [orgs.] (2009). *Making the Declaration Work: The UN Declaration on the Rights of Indigenous Peoples*, p. 48-77. Copenhagen, Dinamarca: IWGIA.
- DAVIS, Shelton H. (1977). **Victims of the Miracle: Development and the indians of Brazil.** Nova Iorque, EUA: Cambridge University Press.
- DUPRAT, Deborah (2012). **O Direito sob o Marco da Plurietnicidade/Multiculturalidade.** In: RAMOS, Alcida [Org.]. *Constituições Nacionais e Povos Indígenas*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- FEATHER, Conrad (2015). **Isolated tribes: Contact misguided.** In: *Science*, v. 349, n° 6.250, 21/08/2015. Washington: AAAS.
- FERNANDES, Florestan (1952). **A função social da guerra na sociedade tupinambá.** 3ª Edição. São Paulo: Globo, 2006.
- FREIRE, Carlos Augusto (1990). **Indigenismo e antropologia: o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI) na gestão Rondon (1939-1955).** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – PPGAS/MN. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____ (2005). **Sagas Sertanistas: práticas e representações do campo indigenista no século XX.** Tese (Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS/MN. Rio de Janeiro: UFRJ.
- _____ (2008). **Vida de Sertanista: a trajetória de Francisco Meirelles.** In: *Tellus*, V. 8, N° 14, p. 87-114. Campo Grande/MS.
- GALLOIS, Dominique Tilkin (1992). **De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados.** In: *Índios no Brasil*.
- GALVÃO, Eduardo (1960). **Áreas Culturais Indígenas do Brasil, 1900-1959.** In: *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, n° 08. Belém: INPA.
- _____ (1979). **Encontro de Sociedades: Índios e brancos no Brasil.** Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- GOMES, Carolina (2012). **Desenvolvimento e aculturação: o projeto indigenista de Gonzalo Aguirre Beltrán (1950-1970).** In: *Anais Eletrônicos do X Encontro Internacional da ANPHLAC*. São Paulo: ANPHLAC.
- _____ (2014). **O discurso indigenista mexicano: práticas e contradições (1940-1960).** In: *Anais do XI Encontro Internacional da ANPHLAC*. Rio de Janeiro: ANPHLAC.
- _____ (2014b). **A Construção da nação mexicana através do indigenismo de Gonzalo Aguirre Beltrán.** Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em História. Vitória: UFES.
- _____ (2016). **A antropologia mexicana de 1970 e sua crítica ao indigenismo de Gonzalo Aguirre.** In: *Anais do XII Encontro Internacional da ANPHLAC*. Campo Grande: ANPHLAC.
- GOW, Peter. **“Me deixa em paz!” (2011). Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco.** University of St Andrews.
- HUERTAS, Beatriz (2002). **Los Pueblos Indígenas en Aislamiento. Su lucha por la sobrevivencia y la libertad.** Lima: IWGIA.

- _____ (2007). **Autodeterminación y Protección. En el derecho a la salud de los pueblos en aislamiento y contacto inicial.** Lima: IWGIA-IPES.
- _____ (2010). **Despojo territorial, conflicto social y exterminio: pueblos indígenas en situación de aislamiento, contacto esporádico y contacto inicial de la Amazonia peruana.** Informe IWGIA nº 9. Copenhague/Lima: IWGIA.
- JAULIN, Robert (1970). **La Paz Blanca: Introducción al Etnocidio.** Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1973.
- _____ [org.] (1976). **Etnocidio a través de las Américas.** California: Siglo XXI Ediciones.
- LACERDA, Rosane (2008). **Os Povos Indígenas e a Constituinte 1987-1988.** Brasília: Centro Indigenista Missionário.
- LARAIA, Roque de Barros; DA MATTA, Roberto. (1967) **Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins.** São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- _____ (1986a). **Identidade e Etnia.** Anuário Antropológico 86, p. 207-12. Brasília: Editora UnB.
- _____ (1986b). **Cultura: um conceito antropológico.** Rio de Janeiro: Zahar.
- _____ (2013) **A etnologia de Egon Schaden.** Revista de Antropologia, Vol. 56, nº 1, p. 427-39. São Paulo: FFLCH/USP.
- _____ (2014). **O legado da antropologia brasileira: relato de Roque de Barros Laraia.** Horizontes Antropológicos, Vol. 20, nº 42, p. 361-376. Porto Alegre.
- LAS CASAS, Bartolomé de (1571). **Regia Potestate, o Derecho de Autodeterminación.** Madri, Espanha: Consejo Superior de Investigación Científica, 1969.
- LEWIS, Norman (1969). **Genocide - From Fire and Sword to Arsenic and Bullet, Civilization Has Sent Six Million Indians to Extinction.** Londres: Sunday Times Magazine (Traduzido e publicado na Revista Piauí, nº 148, de janeiro de 2019 – Disponível em: <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/genocidio/>. (Acesso em 02/03/2019).
- LIEBGOTT, Roberto Antônio (2011). **Os Povos Indígenas em Situação de Isolamento e Risco e a Política do Estado Brasileiro para a sua Proteção.** In: LOEBENS, Guenter F.; NEVES, Lino João de Oliveira [Orgs.] (2011). *Povos Indígenas Isolados na Amazônia: A luta pela sobrevivência.* Manaus: CIMI, EDUA/UFAM.
- LITTLE, Paul E (2001). **Amazonia: territorial struggles on perennial frontiers.** Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- LÓPEZ, Fernando; MIRANDA, Arizete (2011) **Povos Indígenas Isolados na América Latina: Vítimas da violência e testemunhas de resistência!** In: LOEBENS, Guenter F.; NEVES, Lino João de Oliveira [Orgs.] (2011). *Povos Indígenas Isolados na Amazônia: A luta pela sobrevivência.* Manaus: CIMI, EDUA/UFAM.
- LUCIANO, Gersem Baniwa (2012). **A Conquista da Cidadania Indígena e o Fantasma da Tutela no Brasil Contemporâneo.** In: RAMOS, Alcida [Org.]. *Constituições Nacionais e Povos Indígenas.* Belo Horizonte: Editora UFMG.
- MARCHANT, Alexander (1943). **Do escambo à escravidão. As relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil (1500-1580).** São Paulo: Companhia Editora Nacional.

- MARÉS DE SOUSA, Carlos Frederico (1998). **O Renascer dos Povos Indígenas para o Direito**. Curitiba: Juruá Editora.
- MENEZES, Gustavo H. (2016). **O conceito de aculturação indígena na Antropologia e na esfera jurídica**. In: MELO, Juliana; SIMIÃO, Daniel; BAINES, Stephen (orgs.). *Ensaio sobre justiça, reconhecimento e criminalidade*. p. 519-539. Natal: EDUFRN.
- MARROQUÍN, Alejandro D. (1972). **Balance de indigenismo: informe sobre la política indigenista en América**. Cidade do México: Instituto Indigenista Interamericano.
- MCCORQUODALE, Robert (1994). **Self-Determination: A Human Rights Approach**. In: *International and Comparative Law Quarterly*, v. 43.
- MELATTI, Julio Cezar (1979). **Pólos de Articulação Indígena**. *Revista de Atualidade Indígena*, n.16. Brasília: FUNAI. pp. 17-28.
- _____ (2002). **Diálogos Jê: A Pesquisa Krahô e o Projeto Harvard-Museu Nacional**. In: *Revista Mana*, v. 08, nº 01. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.
- _____ (2016). **América do Sul — Por que áreas etnográficas?** In: MELATTI, Julio Cezar (2016). *Áreas Etnográficas da América Indígena* – Disponível em <http://www.juliomelatti.pro.br/areas/a1amersul.pdf>. (Acesso em 02/03/2019).
- MILLER, Bruce G. (2004). **Invisible Indigenes: The Politics of Non-Recognition**. Lincoln: University of Nebraska Press.
- MOREIRA NETO, Carlos Antônio (1988). **Índios da Amazônia: de maioria a minoria (1750 - 1850)**. São Paulo: Vozes.
- MURPHY, Robert F (1960). **Headhunter's heritage**. Berkeley: University of California Press.
- NEVES, Lino João de Oliveira (2011). **Povos Indígenas Isolados, Quem São?** In: LOEBENS, Guenter F.; NEVES, Lino João de Oliveira [Orgs.] (2011). *Povos Indígenas Isolados na Amazônia: A luta pela sobrevivência*. Manaus: CIMI, EDUA/UFAM.
- NIEZEN, Ronald (2009). **The Origins of Indigenism: Human Rights and the Politics of Identity**. Los Angeles: University of California Press.
- _____ (2009). **The Indigenous Claim for Recognition in the International Public Sphere**. In: *Florida Journal of International Law*, Vol. 17 (Indigeneity and the State: Comparative Critiques). Gainesville, EUA: University of Florida.
- _____ (2000). **Recognizing Indigenism: Canadian Unity and the International Movement of Indigenous Peoples**. In: *Comparative Studies in Society and History*, 40(1), pp. 119-148.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (1988). **"O nosso governo" – os Ticunas e o regime tutelar**. São Paulo/Brasília: Marco Zero/CNPq.
- _____ (2014). **Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios**. *Mana*, Vol. 20, nº 1. Rio de Janeiro: PPGAS/UFRJ.
- OPAS, Minna (2016). **Sobre o Significado das Representações sobre Pessoas Indígenas no Isolamento Voluntário**. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 14, Nº 1, p. 141-144.

- PINHEIRO, Bruno Miguel Brito Silva Nogueira (2005). **Elementos para uma compreensão das estruturas do mundo social no pensamento de Alfred Schütz**. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Letras. Porto, Portugal: Universidade do Porto.
- POSSUELO, Sidney (2015). **Entrevista**. In: MILANEZ, Felipe [org] (2015). *Memórias sertanistas: cem anos de indigenismo no Brasil*. São Paulo: Edições Sesc São Paulo.
- QUIJANO, Aníbal (1992). **Colonialidad y Modernidad/Racionalidad**. In: *Perú Indígena*, 13(29).
- _____ (2000). **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina**. In: LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber*. Buenos Aires: CLACSO.
- RAMOS, Alcida (1998). **Indigenism: Ethnic Politics in Brazil**. Madison: University of Wisconsin Press.
- RIBEIRO, Darcy (1957). **Línguas e culturas indígenas do Brasil**. Educação e Ciências Sociais, Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, n. 6.
- _____ (1962). **A política indigenista brasileira**. Rio de Janeiro: SIA/MA.
- _____ (1968) **O Processo Civilizatório: etapas da evolução sociocultural**. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____ (1970). **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: Vozes.
- RODRIGUES, Douglas A. (2014). **Proteção e Assistência à Saúde dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato no Brasil**. Trabalho de Consultoria em Saúde – Programa OTCA-BID "Marco Estratégico para Proteção dos Povos Indígenas em Isolamento Voluntário e Contato Inicial". São Paulo/Brasília: OTCA – Disponível em https://boletimisolados.trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/sites/3/2017/08/Saude_PIIRC_-Douglas-Rodrigues.pdf. (Acesso em 02/03/2019).
- SCHADEN, Egon (1955). **As Culturas Indígenas e a Civilização**. In: Anais do I Congresso Brasileiro de Sociologia, p. 189-200. São Paulo: Sociedade Brasileira de Sociologia.
- _____ (1962). **Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani**. 2ª Edição. São Paulo: Difusão Europeia do Livro.
- _____ (1969). **Aculturação indígena: ensaio sobre fatores e tendências da mudança cultural de tribos índias em contato com o mundo dos brancos**. São Paulo: Pioneira.
- SHEPARD Jr., Glenn (1996) **Los grupos indígenas aislados del Río Piedras**. Relatório, Outubro/1996 – Disponível em http://www.academia.edu/13021790/Los_grupos_ind%C3%ADgenas_aislados_d_el_R%C3%ADo_Piedras. (Acesso em 02/03/2019).
- _____ (2002). “Prólogo”. In: Huertas, Beatriz, **Los Pueblos Indígenas en Aislamiento: Su lucha por la sobrevivencia y la libertad**. Lima: IWGIA, 11-14.
- _____ (2016). **Ceci N'est Pas un contacte: a fetichização de povos indígenas isolados ao longo da fronteira Peru-Brasil**. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, Vol. 14, nº 1, p. 135-137.
- SILVA, Cristhian (2006). **O silêncio das trocas e a domesticação dos brancos: Formas de contato Ava-Canoeiro no Alto Rio Tocantins - Brasil**. Archivos, v. IV, p. 91-136, 2006.

- _____ (2008). **O índio na imaginação nacional da América Latina**. In: INTERETHNIC@ - Revista de Estudos em Relações Interétnicas, v. 12, p. 17-28.
- _____ (2012). **Indigenismo como Ideologia e Prática de Dominação: Apontamentos teóricos para uma etnografia do indigenismo latino-americano em perspectiva comparada**. In: Latin American Research Review, Vol. 47, No. 1.
- _____; LORENZONI, Patrícia (2014). **A moldura positivista do indigenismo: A propósito do Estatuto do Índio para a proteção de povos indígenas no Brasil**. In: TRINCHERO, Hector et al. (Orgs.) *Pueblos indígenas, estados nacionales y fronteras: tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos em América Latina*. Buenos Aires: UBA.
- _____ (2015). **Situações coloniais, pluralismo étnico e desafios da autonomia indígena na América Latina**. In: INTERETHNIC@ - Revista de Estudos em Relações Interétnicas, v. 19, p. 3-35. Brasília: CEPPAC/UnB
- SOUZA LIMA, Antonio Carlos de (1987). **Sobre indigenismo, autoritarismo e nacionalidade: considerações sobre a constituição do discurso e da prática da “proteção fraternal” no Brasil**. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Marco Zero/Ed. UFRJ, p. 149-204.
- _____ (1989). **Os museus de história natural e a construção do indigenismo no Brasil. Notas para uma sociologia das relações entre campo intelectual e campo político no Brasil**. COMUNICAÇÕES DO PPGAS/MN-UFRJ, v.13, p. 1-85.
- _____ (1995). **O Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil**. Rio de Janeiro: Petrópolis: Vozes.
- _____ (2002). **Indigenismo no Brasil: migração e reapropriações de um saber administrativo**. In: L’ESTOILE, Benoît de; NEIBURG, Federico; SYGAUD, Lygia Sigaud (Org.). *Antropologia, impérios e Estados nacionais*, p. 159-86. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____ (2005a). **A identificação como categoria histórica**. In: SOUZA LIMA, Antonio C. de; BARRETO, Henyo T. (Org.). *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977 - 2002*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria / LACED / CNPq / FAPERJ / IIEB.
- _____ (2005b). **Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio: notas para o estudo da relação entre antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985**. In: SOUZA LIMA, Antonio Carlos de; BARRETO, Henyo Trindade. (Org.). *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977 - 2002*. Rio de Janeiro: Contracapa Livraria / LACED / CNPq / FAPERJ / IIEB.
- _____ (2005c). **Indigenism in Brazil: The International Migration of State Politics**. In: L’ESTOILE, Benoît de; NEIBURG, Federico; SYGAUD, Lygia Sigaud (Org.). *Empires, Nations and Natives. Anthropology and State-making*. P. 197-222. Durham & London: Duke University Press.
- _____ (2012). **O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo**. Revista de Antropologia da USP, Vol. 55, nº 2, São Paulo.
- _____ (2015a). **Estado e Povos Indígenas no Brasil Contemporâneo: da tutela à ação do movimento indígena**. In: VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do (Org.). *Etnicidade e Mediação*. P. 87-116. São Paulo: Annablume.

- _____ (2015b). **Sobre Tutela e Participação: Povos indígenas e formas de governo no Brasil, séculos XX/XXI**. In: *Mana* v. 21, n.2, p. 425-457. Rio de Janeiro: PPGAS/MN-UFRJ.
- STAVENHAGEN, Rodolfo (1975). **Social Classes in Agrarian Societies**. Nova Iorque, EUA: Anchor Press/Doubleday.
- _____ (1988). **Derecho indígena y derechos humanos en América Latina**. Cidade do México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos/El Colegio de México.
- _____ (1990). **The Ethnic Question: Conflicts, development and human rights**. Tóquio, Japão: The United Nations University Press.
- VARGA, István (2017). **De Remover a ‘Deslocar’ os Awá: Mimetismos Discursivos na Tutela e do Patrimonialismo a Serviço das Frentes de Expansão no Maranhão, na Atual Gestão da FUNAI/CGIIRC**. *Abya-Yala: Revista sobre Acesso à Justiça e Direitos nas Américas*, Vol. 1, nº 1, p. 225-245. Brasília: ELA/UnB.
- VAZ, Antenor (2011). **Isolados no Brasil: Política de Estado: da tutela para a política de direitos – uma questão resolvida?** Informe IWGIA nº 10. Copenhague/Brasília: IWGIA.
- _____ (2014). **Povos indígenas isolados e de recente contato no Brasil: “A que será que se destinam?”**. In: *Le Monde Diplomatique Brasil*, Ed. 85, agosto/2014.
- _____ (2017). **Povos indígenas em situação de isolamento, quem se interessa?** In: *Revista Bodisatva*. Disponível em: <http://bodisatva.com.br/povos-indigenas-em-isolamento/>. (Acesso em 02/03/2019).
- VALENTE, Rubens (2017). **Os Fuzis e as Flechas: História de sangue e resistência indígenas na ditadura**. Coleção Arquivos da Repressão no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras.
- VALLE, Carlos Guilherme Octaviano do (2004). **Experiência e semântica entre os Tremembé do Ceará**. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED.
- VELDEN, Felipe Vander (2016). **Serão eles o que a gente foi? Karitiana, Puruborá e dois povos indígenas isolados em Rondônia**. In: *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 8, nº 2. Brasília: LALI/UnB.
- VERDUM, Ricardo (2018). **Desenvolvimento, utopias e indigenismo latino-americano: um estudo sobre indigenismo e cooperação internacional**. Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia, 306 p.
- VILLA, Amanda (2018). **Demarcando Vestígios: definindo (o território de) indígenas em isolamento voluntário na Terra Indígena Massaco**. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, SP.
- WAGLEY, Charles; GALVÃO, Eduardo (1949). **Os índios Tenetehara: uma cultura em transição**. Rio de Janeiro: Serviço de Documentação do Ministério da Educação e Cultura, 1961 [1949].
- WALKER, R. S.; HILL, K. R. (2015). **Protecting isolated tribes – Editorial**. In: *Science*, v. 349, nº 6.250. Washington, EUA: AAAS.
- YAMADA, Érika; AMORIM, Fabrício (2016). **Povos indígenas isolados: autonomia e aplicação do direito de consulta**. In: *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, v. 8, nº 2. Brasília: LALI/UnB.

*

BARBADOS, Declaração de (1971). **Pela libertação do indígena** – Disponível em http://www.missilogia.org.br/wp-content/uploads/cms_documentos_pdf_28.pdf. (Acesso em 02/03/2019)

BRASIL (1916). **Lei nº 3.071** – Código Civil dos Estados Unidos do Brasil.

_____ (1928). **Decreto nº 5.484** – Regula a situação dos índios nascidos no território nacional.

_____ (1967). **Lei nº 5.371** – Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências.

_____ (1973). **Lei nº 6.001** – Dispõe sobre o Estatuto do Índio.

_____ (1988). **Constituição Federal da República Federativa do Brasil.**

FUNAI (1987a). **Portaria nº 1.900** – Cria a Coordenação de Índios Isolados.

_____ (1987b). **Portaria nº 1.901** – Estabelece o Sistema de Proteção ao Índio Isolado.

_____ (1988). **Portaria nº 1.047** – Regulamenta o Sistema de Proteção ao Índio Isolado.

NAÇÕES UNIDAS, Organização das (1945). **Carta das Nações Unidas.**

_____ (1960). **Declaração de Garantia da Independência dos Países Coloniais e dos Povos.**

_____ (1966a). **Pacto Internacional sobre os Direitos Econômicos, Sociais e Culturais.**

_____ (1966b). **Pacto Internacional sobre os Direitos Cívicos e Políticos.**

RAISG, Rede Amazônica de Informação Socioambiental Geográfica (2017). **Cartografia histórica de áreas naturais protegidas e territórios indígenas na Amazônia.** In: VAZ, Antenor (2017).

* * *

ANEXO I:

Um breve panorama metodológico e orçamentário da política brasileira de proteção territorial de povos indígenas isolados no início do século XXI

Ao longo deste trabalho, procuramos analisar o percurso do conceito de isolamento de povos indígenas pelos campos da Antropologia e do Indigenismo no Brasil, e nos debates internacionais sobre os direitos humanos e o direito à autodeterminação dos povos, de forma a evidenciar a sua cristalização como um conceito político-antropológico e sua transformação ao longo da segunda metade do século XX.

Como pudemos observar, esse conceito, tomado como categoria administrativa pelo indigenismo brasileiro desde a sua institucionalização no âmbito das agências governamentais dedicadas à proteção e integração de povos indígenas no país, esteve na base de discursos e práticas políticas que, em menor ou maior proporção, contribuíram para a conformação de instáveis equilíbrios entre a dominação da diferença étnica pelo Estado Nação e o reconhecimento da autonomia desses povos perante a sociedade nacional.

Nesse contexto, esta parte do presente trabalho foi pensada como um guia rápido de referência sobre a política pública que se estabeleceu a partir da mudança de paradigma na proteção dos povos classificados pelos agentes e instituições governamentais como isolados e do regime constitucional posterior à redemocratização política do país, no final da década de 1980. Esse esforço se baseia nas informações e reflexões que pudemos coletar e desenvolver em nossa experiência de quase dez anos como funcionário da FUNAI, bem como na referência a trabalhos sobre a metodologia de proteção territorial, publicados por dois servidores da instituição que dedicaram boa parte de suas carreiras como servidores públicos à labuta sobre a temática de proteção dos povos indígenas em isolamento voluntário (VAZ, 2011; AMORIM, 2016).

Ademais, destacamos que a análise orçamentária desta política, que aqui apresentamos de forma muito breve, baseou-se em informações públicas e em alguns dos trabalhos de Ricardo Verdum (VERDUM, 2011; 2014; 2017) sobre a evolução dos recursos federais destinados a sua execução no âmbito da política indigenista mais ampla desenvolvida pelas agências governamentais do país, ponderando que, por questões de tempo e também de

ausência de dados sistematizados sobre a totalidade dos vinte primeiros anos do século XXI, realizamos essa análise quantitativa de forma panorâmica, e de certa forma indireta, do orçamento público federal, considerando que informações específicas sobre a dotação de recursos para proteção de povos indígenas isolados e de recente contato não necessariamente se encontram disponíveis nas bases de informação acessadas.

Como vimos anteriormente, o Encontro de Sertanistas da FUNAI ocorrido em 1987 é percebido, no contexto do indigenismo, como um momento simbólico de transformação da política de proteção dos povos indígenas, a partir do qual a mudança de paradigma na proteção de povos isolados foi incorporada administrativamente nas normas que atualmente norteiam a atuação governamental junto a esses povos. Nesse contexto, uma metodologia específica para aplicação das normas mais amplas de proteção e demarcação de terras indígenas aos casos dos povos isolados começou a ser desenvolvida com o respaldo legal das Portarias nº 1.900/1987, 1.901/1987 e 1.047/1988, subsidiárias nos processos administrativos de demarcação de terras indígenas, regidos primeiramente pelos Decretos nº 94.945/1987 e 94.946/1987, depois pelo Decreto nº 22/1991, e finalmente pelo Decreto nº 1.775/1996.

O antropólogo Fabrício Amorim (2016: 25-26), que até poucos meses atuou como funcionário da FUNAI no setor de índio isolados, assim descreveu a metodologia corrente de proteção territorial desses povos.

“(…) um dos maiores diferenciais da política brasileira em relação aos outros países da América do Sul ocorre pelo forte enfoque metodológico em campo. Essa sistemática de campo é herdeira das práticas expedicionárias realizadas historicamente pelo Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967), pela Fundação Brasil Central (1943-1967) e pela própria Funai (criada em 1967). Entretanto, apesar das muitas similaridades com as expedições atuais, as antigas geralmente tinham como único objetivo de estabelecer contatos com os grupos isolados e integrar economicamente extensas áreas “inóspitas”. **Atualmente, as expedições realizadas pelas Frentes de Proteção Etnoambiental objetivam comprovar a existência desses povos e desencadear mecanismos de proteção de seus territórios, sem quaisquer intervenções de contato com os povos indígenas isolados.**”

Desse ponto de vista, a demarcação da Terra Indígena Massaco, em 1996, no estado de Rondônia (Mapa 5.1), foi a primeira experiência de aplicação da metodologia de localização e confirmação de informações (ou referências) de povos indígenas em situação de isolamento voluntário que levou à execução dos procedimentos administrativos para demarcação de um território para usufruto exclusivo de povos isolados e consequente retirada de invasores da região (VILLA, 2018).

O minucioso trabalho de levantamento e sistematização de informações diante dos indícios de existência de um ou mais grupos isolados na região, feito pela equipe de localização da FUNAI ao longo dos anos, estabeleceu uma forma inovadora de diálogo por meio da comunicação não-verbal com um povo indígena que rechaçava o contato com agentes externos, buscando assim reconhecer e garantir a expressão da autonomia daquela coletividade frente às ameaças externas.

Mapa 5.1 – Terra Indígena Massaco e seu entorno (VILLA, 2018)



Com isso, o desenvolvimento da metodologia a partir da experiência da Equipe de Localização Guaporé nesse caso posteriormente viria a ser aplicada com sucesso por outras equipes em outras regiões, contribuindo para a regularização territorial de outras áreas habitadas por povos indígenas isolados, tais como a Terra Indígena Himerimã, na bacia do rio Purus, no Acre; e Kawahiva do Rio Pardo³⁵, localizada no noroeste do Mato Grosso, assim como no desenvolvimento de ações de monitoramento e vigilância territorial em terras indígenas onde há informações sobre a presença de isolados a serem confirmadas ou naquelas que são compartilhadas por povos isolados e contatados. Atualmente, esse trabalho é

³⁵ Ainda segundo Amorim (2016), cabe destacar que o processo de demarcação da TI Kawahiva do Rio Pardo não foi concluído, tendo ela sido apenas declarada por meio da Portaria nº 481, de 20/04/2016, e estando ainda pendente de homologação pela Presidência da República (Lenin, 2016).

realizado por onze equipes, chamadas de Frentes de Proteção Etnoambiental, que estão vinculadas administrativamente a coordenações regionais da FUNAI em diversas regiões da Amazônia e atuam com recursos e em consonância com as diretrizes da Coordenação-Geral de Índios Isolados e Recém-Contatados (CGIIRC).

Tabela 5.1 – Frentes de Proteção Etnoambiental da FUNAI e sua localização

Frente de Proteção Etnoambiental	Localização	Algumas TIs Jurisdicionadas
FPE Cuminapanema	Norte do Pará	Zo'ê
FPE Envira	AC	Kampa e Isolados do Rio Envira
FPE Vale do Javari	Oeste do Amazonas	Vale do Javari
FPE Guaporé	RO	Massaco
FPE Uru Eu Wau Wau	RO	Uru Eu Wau Wau
FPE Madeira-Purus	Sul do Amazonas	Himerimã
FPE Madeirinha-Juruena	MT	Kawahiva do Rio Pardo
FPE Awá-Guajá	Oeste do Maranhão	Awá
FPE Médio Xingu	Centro-Sul do Pará	Araweté do Rio Ipixuna
FPE Yanomami Ye'kuana	Oeste de Roraima e AM	Yanomami
FPE Waimiri Atroari	Sul de Roraima e AM	Waimiri Atroari

Fonte: AMORIM, 2016: 29

Em termos procedimentais, a referida metodologia de proteção de povos isolados consiste na formação de acervos de informações e dados georreferenciados a partir de pesquisas documentais, da qualificação de relatos de terceiros, de expedições em campo, de sobrevoos e análises de satélite, entre outras ações subsidiárias à confirmação e identificação de referências de povos isolados, especialmente naquilo que diz respeito à compreensão das dinâmicas de uso e ocupação e características socioculturais desses povos, sem que sejam feitas intervenções externas que lhes imponham o contato (AMORIM, 2016: 27). Segundo ele, os dados coletados em campo são organizados em “Registros”, vinculados a referências geográficas e entendidos como a unidade base no processo de sistematização de dados sobre o reconhecimento institucional da existência de povos indígenas isolados, sendo classificados em três categorias de acordo com a quantidade e nível de sistematização de informações:

Registro de Informação: Poucas informações, provenientes de terceiros e pouco sistematizadas;

Registro de Referência em Estudo: Quantidade expressiva e bem sistematizada de informações, que demandam a realização de expedições e investigações in loco para confirmação da presença de isolados;

Referência Confirmada: Informações confirmadas da presença de isolados, por meio da atuação em campo das equipes das FPEs e a localização de indícios irrefutáveis.

A execução desses procedimentos de estudo e confirmação de informações sobre a presença de povos isolados em diversas regiões da Amazônia é um permanente desafio técnico e logístico que se coloca ao órgão indigenista brasileiro, sobretudo se considerarmos os avanços obtidos mesmo diante da evolução orçamentária dessas ações, que discutiremos a seguir. Por ora, cabe ainda observar que esses procedimentos consistem em uma das partes do que se convencionou chamar de Sistema de Proteção de Índios Isolados e Recém Contatados. Para uma visão mais geral dessa metodologia, nos apoiamos nos trabalhos do sertanista Antenor Vaz, o qual, ao longo de seus mais de 30 anos de experiência no trabalho com a temática de proteção de povos isolados, foi um dos funcionários da FUNAI que atuaram no processo de identificação e proteção territorial na TI Massaco, durante a década de 1990, e tem contribuído na sistematização, no fortalecimento e na sensibilização de outros países sobre a importância dessa metodologia, mesmo após seu desligamento da instituição. Em uma de suas publicações sobre o assunto (2011: 36-41), ele divide o sistema de proteção dentro das seguintes categorias.

Subsistema de Localização: Corresponde à metodologia que descrevemos anteriormente com base no trabalho de Amorim, sendo que Vaz a descreve em minúcias que serviriam de orientação aos trabalhos de campo a serem realizados pelas equipes especializadas;

Subsistema de Vigilância: Inclui ações voltadas à garantia do isolamento dos povos isolados, considerado como expressão da autodeterminação, e à luz de suas vulnerabilidades específicas (epidemiológica, demográfica, territorial e política), que demandam a permanente execução de ações de monitoramento territorial, de educação ambiental e saúde com as populações do entorno, dentre outras.

Subsistema de Contato: Envolve as possíveis respostas das FPEs, enquanto partes do Estado a que cabem as ações de proteção de povos isolados, às situações de contato, seja por iniciativa dos próprios grupos indígenas, pela sua imposição por agentes externos ou pela necessidade de indução estatal dessa interação.

Com tudo isso, é possível observar consideráveis avanços na confirmação da presença e na proteção territorial de povos isolados que, na ausência de políticas específicas baseadas na garantia de seu isolamento, foram historicamente invisibilizados ou mesmo silenciosamente dizimados nos processos de expansão das fronteiras econômicas sobre seus territórios tradicionais. Ao longo dos últimos trinta anos, esse trabalho realizado pela FUNAI alcançou reconhecimento em diversas instâncias políticas, ainda que seja em grande medida desconhecido nos debates mais gerais que se travam nacional e internacionalmente sobre a chamada “questão indígena”. O Mapa 5.2 dá uma dimensão espacial desse desafio, e a Tabela 5.2 evidencia o seu crescimento como um tema que, mesmo sendo objeto de permanente atenção por parte do Estado, torna-se cada vez mais complexo e disseminado no contexto de avanço da expansão econômica e de projetos de infraestrutura na Amazônia brasileira.

Mapa 5.2 – Localização das referências de povos isolados na Amazônia (FUNAI, 2006)

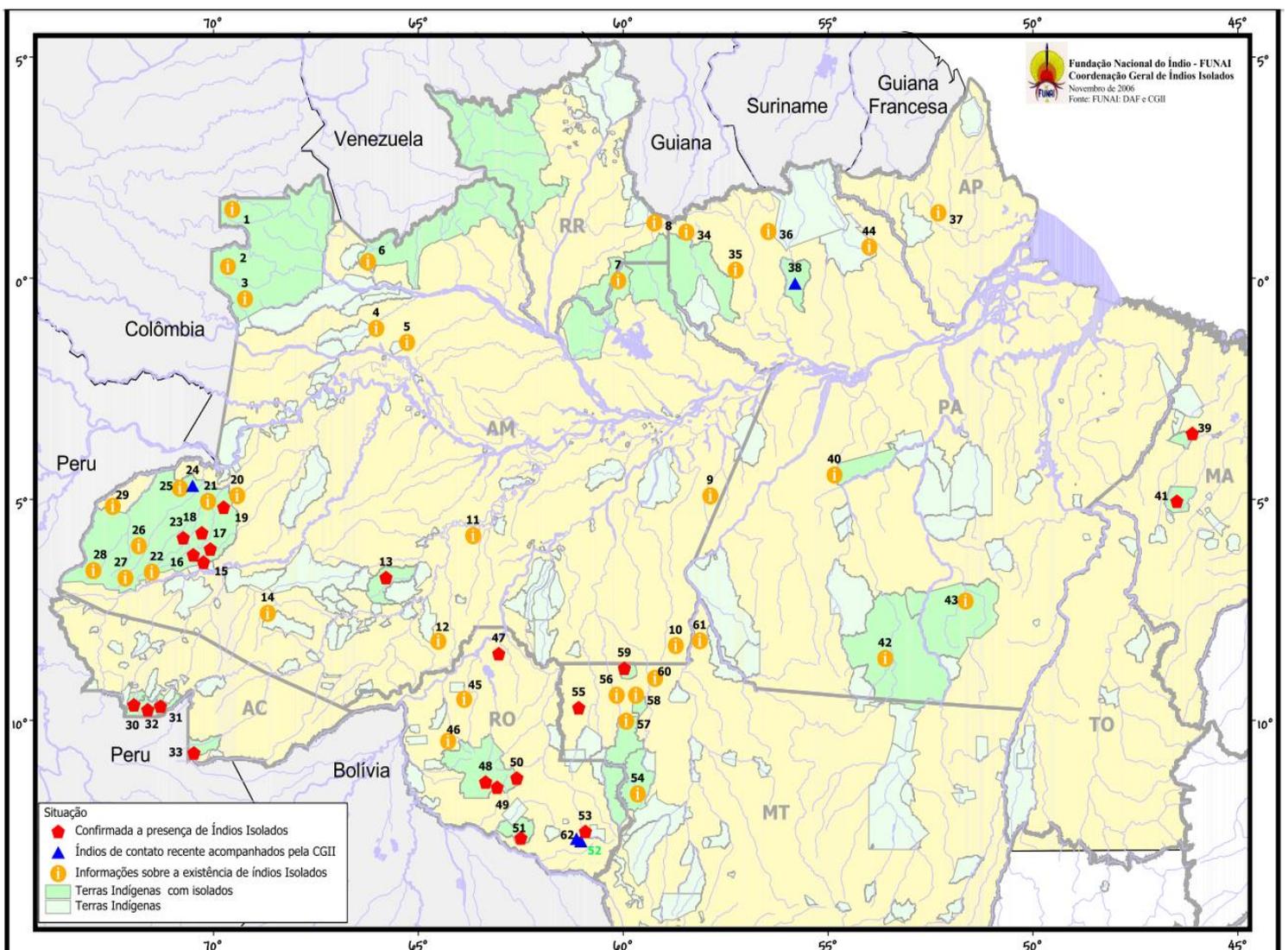


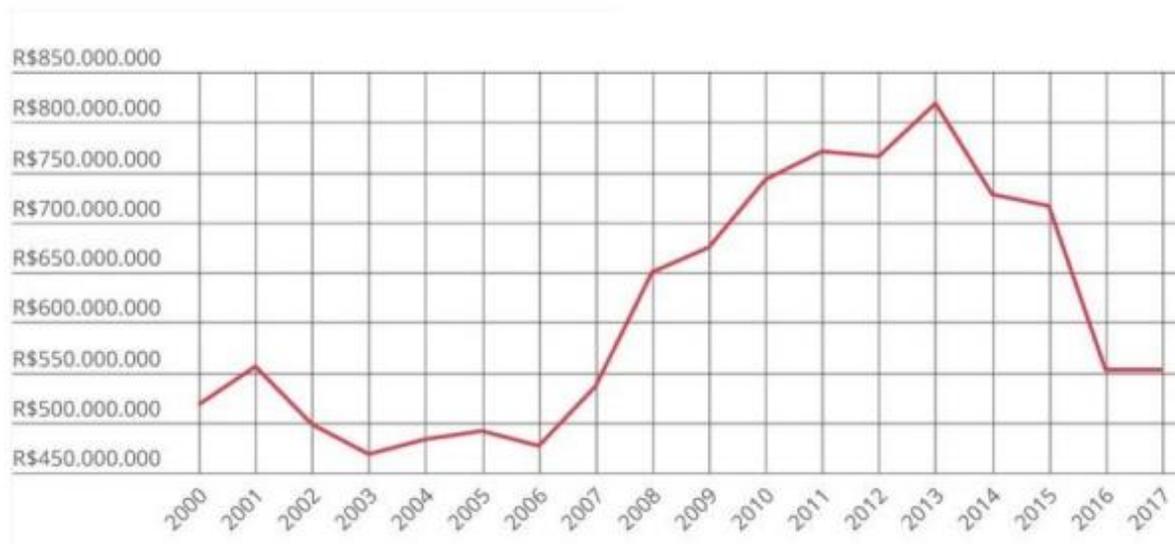
Tabela 5.2 – Evolução do reconhecimento oficial sobre a presença de isolados no Brasil

Registros	2006	2011	2016
Confirmados (ou contatados entre 2014 e 2015)	21	23	28
Informação ou em estudo	41	47	77

Fonte: AMORIM, 2016: 28

Observa-se ainda que as ações de proteção de povos isolados se inserem na política indigenista brasileira mais ampla de forma mais ou menos independente, tendo em vista a diversidade de iniciativas desenvolvidas pelo órgão indigenista junto aos povos indígenas do país, que vão da assistência social e da promoção de atividades produtivas aos processos de demarcação territorial, passando também por ações de preservação do patrimônio cultural. Essa ampla variedade de ações exige das equipes da FUNAI uma especialização técnica em diversos temas que, dadas as especificidades e dificuldades operacionais, nem sempre permitem que a execução acompanhe a evolução orçamentária destacada na Figura 5.1 abaixo.

Figura 5.1 – Gráfico de evolução orçamentária da FUNAI (2000 a 2017)



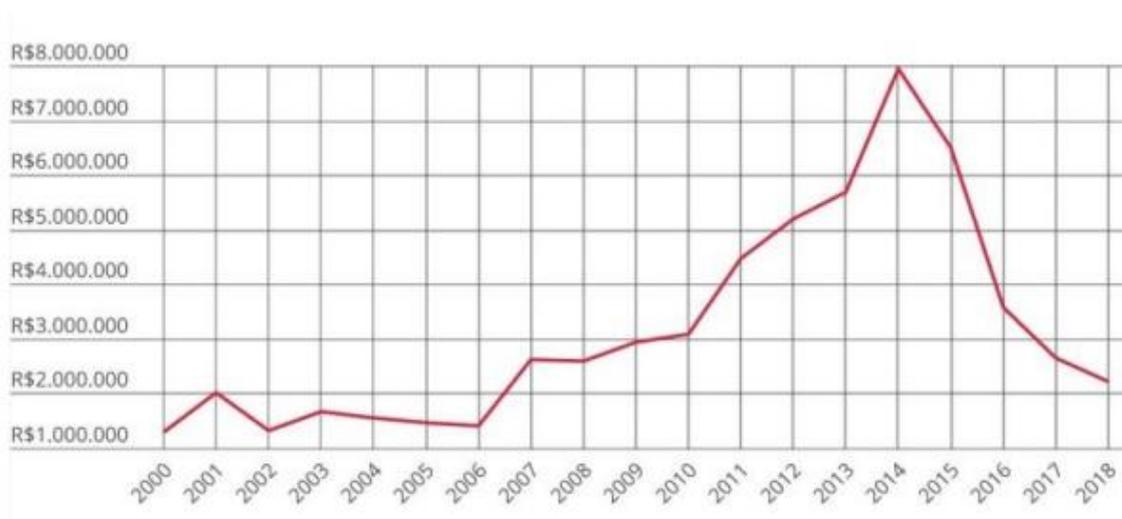
Fonte: Instituto Socioambiental, 2017 (SIOP/Ministério do Planejamento)

No caso específico da política de proteção de povos isolados, observamos que sua evolução é semelhante à do orçamento geral da FUNAI, mas alcançou seu pico já em um contexto de decréscimo da disponibilidade de recursos da instituição. Dentre vários possíveis motivos para que isso ocorresse, os quais teriam de ser analisados profundamente com base

em dados mais completos e detalhados para melhor compreensão, podemos mencionar o fato de que a ascensão orçamentária da FUNAI entre 2006 e 2011 coincide com o período em que a instituição passou por um processo de reestruturação e recomposição de pessoal, o que se refletiu inclusive na aquisição de equipamentos, estabelecimento e organização das equipes das Frentes de Proteção Etnoambiental, que saltaram de seis para doze unidades no período, o que ajuda a explicar o aumento significativo do número de registros de povos isolados com os quais a CGIIRC passou de 2006 a 2016 (Tabela 5.2).

O desalinhamento entre as evoluções orçamentárias da FUNAI e da política de proteção de povos isolados (Figura 5.2) também pode ser entendido à luz do aumento de fatores de ameaça aos territórios desses povos, o que naturalmente ensejaria uma maior destinação de recursos e a atuação em termos emergenciais em mais contextos de possível conflito interétnico e de intensificação da vulnerabilidade desses povos.

Figura 5.2 – Gráfico de evolução orçamentária da política de proteção de povos isolados (2000 a 2017)



Fonte: Instituto Socioambiental, 2017 (SIOP/Ministério do Planejamento)

Seja por motivações econômicas relacionadas com a crise fiscal pela qual o país vem passando desde 2013, seja por aspectos políticos que incluem as instabilidades do Governo Federal no contexto do impeachment da Presidente Dilma Rousseff e as disputas político-ideológicas em torno da questão indígena, que se manifestam localmente e a nível nacional, é evidente o processo de asfixia por que passa a política indigenista nacional, de que nos fala Verdum (2016).

Esse processo de estrangulamento orçamentário e político do órgão indigenista, para além de suas motivações baseadas em interesses ou no desconhecimento de temáticas tão sensíveis quanto desconhecidas, como a da proteção de povos isolados, revela que todo o trabalho estruturado em torno da metodologia que brevemente descrevemos neste anexo, e cujas bases conceituais abordamos ao longo de todo o trabalho, se encontra gravemente ameaçado, colocando em risco a integridade física e cultural de povos indígenas que, em busca de sua sobrevivência, expressam a sua resistência aos processos de dominação interétnica de que secularmente foram vítimas.

* * *