

Em contato há muito tempo com os valores e produtos da sociedade moderna, as populações tribais se modificaram, mas não num sentido eminentemente negativo como se temia a princípio. Não deixaram de conservar a natureza dos seus pressupostos tribais fundamentais pelo fato de incorporarem muito da produção e cultura estrangeiras.

José Sávio Leopoldi

O fetiche das mercadorias: a face oculta do contato entre índios e brancos

The fetish of the goods: the hidden face of the contact among indians and white men

JOSÉ SÁVIO LEOPOLDI*

Resumo

O trabalho visa discutir a relação dos grupos indígenas com os produtos industrializados, disponibilizados pelos brancos no processo de contato interétnico. Aquela relação sempre foi uma ponte permanentemente reconstruída entre as populações silvícolas e quaisquer segmentos da sociedade não-índia com que entravam em contato. A despeito de inevitáveis resistências culturais, incertezas, contradições e desafios que a aceitação das mercadorias implicava, o caminho foi um só: a submissão indígena ao poder dos itens industrializados que se foram impondo à vida cotidiana tanto em termos tecnológicos quanto, e especialmente, simbólicos. Mais do que à força das armas, os índios se curvaram ao “exército das mercadorias”, submetendo-se ao poder dos brancos, materializado no dinheiro e nos itens de consumo.

Palavras-chave: Contato interétnico. Índios. Homens brancos. Mercadorias.

Abstract

The work seeks to discuss the relationship of the indigenous groups with the industrialized products, made available by the white people in the process of interethnic contact. That relationship was always a bridge permanently rebuilt between the wild populations and any segments of the non-Amerindian society with which they entered in contact. In spite of inevitable cultural resistances, uncertainties, contradictions and challenges that the acceptance of the goods implicated, the road was only one: the indigenous submission

*Doutorado e Pós-Doutorado pela Universidade de São Paulo/USP; Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense/UFF, RJ; Email: jsleopoldi@uol.com.br

to the power of the industrialized items that were imposed to their daily life not only in technological as, and especially, symbolic terms. Plus than by force of the weapons the Indians bent to the “army of the goods”, by submitting themselves to the power of the money and the consumption items brought to them by the white men.

Keywords: Interethnic contact. Amerindians. White men. Goods.

Introdução

A participação das sociedades tribais, quer nas economias nacionais, quer na economia globalizada, tem-se tornado um campo fértil para a pesquisa antropológica em tempos recentes. Ao inverter uma postura “pessimista” com relação à “sobrevivência” das culturas indígenas na modernidade, tem-se observado sua capacidade de absorver, tanto valores da cultura mais abrangente, como produtos da produção material exterior, sem comprometer os fundamentos de sua cultura e sua identidade. Se a primeira onda de pessimismo, que se espalhou pelo campo antropológico na primeira metade do século passado, dizia respeito à ameaça de extinção dos chamados povos primitivos face ao rolo compressor das imposições das sociedades civilizadas, a onda mais recente do final do século admitia a resistência dos indígenas às pressões da modernidade, mas percebia-os como grupos descaracterizados culturalmente, prejudicados em sua identidade e vivendo com as sobras da produção industrial, como pobres urbanos que se abastecem do lixo das classes mais abastadas. Recentes trabalhos, no entanto, mostram que com os indígenas de várias partes do mundo isso não acontece.

O pessimismo com relação ao porvir tribal era fruto da ilusão de um ilimitado poder capitalista sintetizada na expressão “só os convertidos (ao capitalismo) sobreviverão”. Em contato há muito tempo com os valores e produtos da sociedade moderna, as populações tribais se modificaram, mas não num sentido eminentemente negativo como se temia a princípio. Não deixaram de conservar a natureza dos seus pressupostos tribais fundamentais pelo fato de incorporarem muito da produção e cultura estrangeiras. Conseguiram assimilar tais itens projetando sobre eles a luz da sua própria cultura, isto é, fazendo deles uma “leitura” adequada aos seus propósitos e interesses, ou seja, sem se subordinar a eles de maneira mecânica, como seria o caso se deixassem de oferecer qualquer tipo de resistência cultural. A ideia, portanto, que se fazia com alguma frequência de que a cultura civilizada se imporia a qualquer preço sobre os grupos tribais, submetidos pela utilização de bens industrializados que passavam a constituir objetos de primeira necessidade dos nativos, processo que indicava a óbvia supremacia da produção industrializada sobre as culturas tribais, tem caído por terra. É o que mostra, por exemplo, Marshall Sahlins em O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção (1997), texto que servirá de contraponto às argumentações

desenvolvidas neste trabalho.

De um modo geral, esse texto – com base em diversas pesquisas desenvolvidas em várias partes do mundo –, mostra que as sociedades tribais não só têm sobrevivido às injunções do mundo capitalista com o qual estão em permanente contato, mas também dinamizado algumas práticas nativas exatamente pela incorporação de produtos industrializados e mesmo de dinheiro, ou seja, papel moeda. Extensas redes de parentesco ligam indivíduos que vivem em centros urbanos àqueles que permanecem nas aldeias, redes por onde circulam tanto bens industrializados quanto práticas, comportamentos e rituais que dão consistência a tais redes e revigoram as identidades tribais dos indivíduos que estão afastados das suas comunidades de origem. Estas, tendo em vista as conexões mantidas com o mundo exterior desempenham dois papéis importantes. Funcionando como base de emissão de itens e representações da cultura tribal, elas mantêm seus “filhos ausentes” enredados na teia de significados que lhes dão sentido e identidade. Por outro lado, redistribuindo aos que “ficaram em casa” os bens que chegam do exterior capitalista, a comunidade se apropria deles, submetendo-os ao sistema de representação nativa, utilizando-os de maneira adequada à necessidade da vida tribal e negando qualquer autonomia “comprometedora” aos objetos importados, no sentido de que pudessem “viciar” de alguma maneira o ambiente comunitário.

Tal quadro, portanto, relativiza o poder do sistema capitalista sobre as sociedades que, alcançadas pela onda econômica globalizada, mantêm seus modos de produção e cultura originais, ainda que modificados não por uma submissão inexorável a ela, mas por força de uma adesão positiva a sua influência, vale dizer, sem sacrificar pressupostos fundamentais da cultura e sociedade primitivas. Esse desdobramento, seguramente, pode também se observar junto aos grupos tribais do Brasil que sobreviveram ao “holocausto colonial” embalado pelas guerras etnocidas e pelos vírus mortais que levaram doenças de extermínio a vários grupos autóctones não imunes a eles. A grande maioria dos grupos se amoldou às injunções da economia industrial que, não raramente, teve um papel norteador das adaptações nativas àquela economia. A questão da “sobrevivência cultural” de tais grupos face ao capitalismo globalizado, colocada nos moldes discutidos por Sahlins, parece fundamentalmente dizer respeito aos grupos que, mesmo tendo sofrido um impacto fortemente desagregador de seus pressupostos culturais no início do período de contato continuado com a cultura ocidental, puderam num segundo momento refazer-se desse impacto e absorver as influências do modelo capitalista de maneira positiva, isto é, atuando culturalmente sobre valores e itens comerciais importados no sentido de adaptá-los às circunstâncias e necessidades de sua própria sociedade.

Mas uma observação se impõe com relação a essa questão: se parece fácil atentar como mais recentemente os grupos indígenas se apropriaram dos bens industrializados, moldando-as aos seus costumes, hábitos e valores

tribais, talvez seja bem mais difícil recuperar dados relativos a uma fase inicial do contato – um passado seguramente remoto na imensa maioria dos casos – marcado por conturbações culturais nativas decorrentes do contato com os civilizados e suas impositivas mercadorias. Pode-se, portanto, falar, atualmente, em “otimismo sentimental”, quando já se colheram dados suficientes para mapear o quadro de “sobrevivência” das culturas indígenas, mesmo sem o registro de um passado provavelmente turbulento, referente às primeiras fases do contato com a sociedade, a cultura e a economia “civilizadas”. Talvez com base em acontecimentos relativos a essas fases é que “acreditava-se que a modernização levaria o processo de deculturação a uma solução final, visto que os costumes tradicionais eram considerados como um obstáculo ao desenvolvimento” (SAHLINS, 1997, p. 51).

Um paradoxo não deixa de estar presente nessa linha de reflexão. Por um lado, o evolucionismo antropológico mostrara-se condescendente com as sociedades primitivas no sentido de que, embora estivessem posicionadas em um baixo degrau na escala evolutiva, tinham todas as capacidades para avançar em direção à civilização, considerada o ápice do processo desenvolvimentista. Em termos teóricos, tal reflexão foi bem aceita – mesmo porque apontava para uma igualdade da espécie humana em termos de capacidade evolutiva, o que rompia com ideias preconceituosas sobre populações naturalmente limitadas em termos sociais e culturais, como as que impregnaram as ideias raciais do século XIX. Na prática, porém, as evidências que se seguiram ao contato das sociedades tribais com as frentes de expansão do mundo civilizado colocavam novas questões que a antropologia não estava preparada para considerar. Acontecia que, em vez dos grupos indígenas se beneficiarem do convívio com as sociedades avançadas para acelerar seu progresso, o impacto do contato com a cultura ocidental, via de regra, teve para elas um resultado bastante negativo devido a enfrentamentos belicosos ou à aquisição de doenças transmitidas pelos brancos, o que levou a um processo de dizimação dos nativos em elevadas proporções. O próprio Malinowski vaticinou seu desaparecimento ao afirmar que

[...] o objeto de estudo [da etnologia] se dissolve com uma rapidez irremediável. Justamente agora, quando os métodos e objetivos da etnologia científica fundada no trabalho de campo começam a tomar forma, quando homens perfeitamente preparados para o trabalho começam a viajar às terras selvagens e a estudar seus habitantes, estes vão-se extinguindo diante de seus olhos (MALINOWSKI apud SAHLINS, 1997, p. 50).

Pode-se, pois, discernir, completando o paradoxo acima referido, que se a civilização seria alcançada pelas populações nativas através de um lento processo de desenvolvimento inerente ao campo primitivo, nem por isso seria benéfico para elas um contato em larga escala com sociedades que

já desfrutavam das benesses da civilização, como se poderia imaginar a princípio. Em outras palavras, as sociedades indígenas, apesar de estarem seguindo rumo ao progresso, não estavam preparadas para “queimar etapas” do processo civilizatório pelo contato abrupto, denso e prolongado com as sociedades que já se colocavam no grau mais elevado desse processo. A descaracterização cultural seria um resultado inevitável daquele contato, com a conseqüente perda da identidade e dos valores básicos que dão sentido à própria vida. A “solução final”, acima mencionada, felizmente não foi levada a termo, mas o preço pago pelas populações tribais pelo contato, via de regra imposto, mas também muitas vezes buscado, com a cultura ocidental foi geralmente bastante elevado. Só para mencionar um caso, vale a pena atentar para o fato de que no Brasil a população indígena, que foi estimada entre dois e quatro milhões no século XVI, reduziu-se, em meados do século passado, a cerca de 200.000 nativos em todo o território nacional, segundo estimativas de Darcy Ribeiro (1979).

No Brasil, como em outras áreas geográficas “conquistadas” pela civilização, os nativos não foram todos extintos, mas não estavam completamente equivocados aqueles que temiam pela sobrevivência física das populações tribais num mundo dominado pela cultura moderna, pela economia capitalista e pela violência – em todas as formas – que frequentemente engendram. Como também não estavam redondamente enganados os que optavam pela visão otimista da resistência indígena face ao impacto resultante do contato com o mundo civilizado, já que a sobrevivência das populações nativas quase sempre foi um dado da história do contato bem como é um dado da realidade atual. Considerando-se ainda o contingente tribal brasileiro, observa-se que ao elevado nível de decadência populacional indígena durante os quatro séculos de contato com a sociedade ocidental seguiu-se, a partir de meados do século XX, um revigoramento bastante consistente. Nossa experiência entre os Iranxe de Mato Grosso – que estiveram à beira da extinção nas primeiras décadas do século passado, quando contavam apenas com poucas dezenas de indivíduos – ilustra, de maneira exemplar, a retomada do crescimento populacional indígena no Brasil. Já no início dos anos 60, houve um registro de 52 índios; enquanto que, na década seguinte, graças ao incremento de casamentos intertribais com várias outras etnias da região, estimulados pelos missionários que controlavam a reserva indígena Iranxe, a população da reserva atingia 117 índios. O revigoramento populacional pode ainda ser avaliado pelo fato de que quase a metade da população era constituída por jovens menores de 14 anos e a taxa de nascimentos continuava elevada. Dentre as razões que contribuíram para essa reviravolta estatística entre os grupos tribais brasileiros, seguramente, se destacam a cessação das guerras de conquista ou de submissão sociocultural – que já tinham atingido seus objetivos -, o fim das lutas promovidas pelos poderes estatais visando ao controle das áreas ocupadas ou exploradas pelos grupos indígenas, a absorção gradativa

de valores e produtos da sociedade nacional, que em vez de submeter as culturas indígenas aos ditames dos itens econômicos e culturais “civilizados” fundiram-se aos sistemas de significação nativos implementando mudanças sociais que muitas vezes deram novo “ânimo” àquelas culturas em sua progressiva imersão na economia nacional e no capitalismo globalizado.

Do relatório que apresentamos sobre os Iranxe em 1983, após trabalho de campo realizado em sua reserva, destacamos o seguinte trecho onde se ressaltam algumas consequências do contato com a sociedade nacional:

Apesar de estimulados pelos missionários a reavivar alguns aspectos básicos de sua cultura e sociedade, mesmo os índios mais velhos não vêem já nenhuma razão para isso. Segundo os próprios Iranxe, agora é tarde demais para retomar os padrões indígenas já abandonados, mesmo porque eles são praticamente desconhecidos das novas gerações. E estas, dadas as condições atuais do grupo indígena, não se sentem estimuladas a aprender a viver segundo tradições culturais de seus antepassados. A grande maioria dos Iranxe, incluídos os índios mais velhos, deseja, antes, melhor aparelhar-se para enfrentar os problemas advindos do contato com o mundo dos brancos, especialmente as necessidades econômicas dos bens industrializados já incorporados à sua vida cotidiana. Em outras palavras, os Iranxe não desejam reverter a linha aculturativa nem desacelerar o ritmo da aculturação. Ao contrário, afirmam que precisam dominar a cultura e o conhecimento do homem branco para poder relacionar-se com ele cada vez mais em pé de igualdade. Assim, o que resta na sociedade Iranxe atual de intrinsecamente tradicional parece condenado ao esquecimento. É o caso da língua, da música e de um jogo de bola praticado com a cabeça. Esses elementos são basicamente relacionados às gerações mais antigas, de modo que não são, ou são muito pouco, compartilhados pelos mais jovens. Não há, por exemplo, uma só criança ou adolescente nas aldeias Iranxe que saiba falar a língua indígena ou que se sinta estimulado a aprendê-la (LEOPOLDI, 1983, p. 4-5).

Esse exemplo, pautado no convívio com os Iranxe, seguramente pode ser observado em vários outros grupamentos indígenas, seja no Brasil, seja com populações indígenas de outros países, particularmente aquelas que tiveram sua população muito reduzida e se tornaram mais vulneráveis às injunções decorrentes do contato com a sociedade nacional.

Embora não tenhamos acompanhado o quadro de variação demográfica dos contingentes tribais de outras áreas geográficas, acreditamos que a recuperação, o revigoramento da população nativa, após um período de redução populacional em face de lutas que sempre impregnaram o contato interétnico entre índios e brancos, tenha processado de maneira semelhante

ao que ocorreu no Brasil, pelo menos quando o território indígena passou ao controle dos estados modernos e das economias capitalistas. No Brasil de hoje, a população indígena se distribui por duas categorias, em função ainda da situação de contato com a sociedade nacional. Por um lado, há os índios aldeados, ou seja, os que vivem em áreas indígenas, cuja população foi recentemente estimada em 325.652 (BORGES, 2003, p. 139), o que aponta para um crescimento extremamente modesto da coletividade nativa em aldeias. Por outro lado, nota-se uma nova categoria assimilada aos censos atuais em que se registram os indígenas que vivem nas áreas urbanas. Com base em dados da FUNAI e do Museu do Índio do Rio de Janeiro, a população indígena atual, incluindo os chamados índios urbanos, foi calculada em 701.472, ou seja, uma expressiva coletividade que aponta para um consistente aumento do número de índios brasileiros (ibidem). Tal cenário mostra, portanto, que o contingente indígena urbano já supera em mais de 10% aquele que permanece nas aldeias. O que se depreende de tal quadro, além do crescimento expressivo da população indígena – 350% em cerca de meio século -, é a grande migração dos indígenas das suas comunidades de origem para as áreas urbanas em busca de novas oportunidades de trabalho, o que resulta em necessária e gradativa contaminação dos valores tribais originais por modos de ver, sentir, pensar – vale dizer, por uma visão de mundo –, e de consumir, cada vez mais alicerçados em padrões da cultura nacional.

Pois um quadro que compreende tanto nativos urbanizados como também aqueles que permanecem nas regiões de origem, ainda que influenciados pelas condições sociais e econômicas pós-contato, é tratado por Sahlins a partir de um enfoque que, apesar de seu alerta em sentido contrário, soa mesmo como uma espécie de “otimismo sentimental”. Isto porque reúne informações que dão consistência a uma abordagem das culturas indígenas que se mostram não só resistentes às imposições da economia capitalista, como também criativas em termos da utilização positiva que fazem dos itens econômicos importados, dando-lhes frequentemente uso mais adequado sob o ponto de vista nativo. Assim, ao resistir à influência da inegavelmente mais poderosa sociedade e cultura ocidentais, reforçam sua cultura e identidade tribais. A questão, portanto, que se coloca, retornando inda ao texto de Sahlins, é: se as culturas indígenas modernas conseguiram “blindar-se” contra o sistema capitalista, a ponto não só de conviver com ele em condições “harmônicas”, ou seja, de não-subordinação sociocultural, como também se “utilizar” dele para implementar as próprias condições internas dos seus contextos culturais, porque isso não pôde ter acontecido no passado quando as sociedades ocidentais entraram em contato com o “mundo primitivo”?

As pesquisas sobre os grupos tribais da atualidade em sua relação com o mundo capitalista na linha do “otimismo sentimental” deixam evidentes, por um lado, a criatividade, a improvisação inteligente e, porque não, a força da cultura indígena para resistir à ameaça de uma descaracterização radical

que a economia e a cultura civilizadas tenderiam a lhes impor. Por outro lado, muitas dessas pesquisas, ao focalizarem apenas o tempo atual, ou recente, das relações entre nativos e civilizados, não só deixam de se referir ao preço elevado que frequentemente as culturas indígenas pagaram pelo contato com os ocidentais, como também de elaborar mais profundamente a influência que a história inicial do contato necessariamente tem nos desdobramentos que se estendem até o presente.

Ainda que os acontecimentos passados possam não ser completamente esquecidos muitas vezes eles parecem ter sido encapsulados num tempo sem conexão com a realidade atual, apesar de que não se negue sua existência. Observe-se a seguinte consideração de Sahalins:

[...] estamos falando apenas dos sobreviventes. Os sobreviventes constituem apenas uma minoria daquelas ordens socioculturais existentes, digamos, no século XV. O que se segue, portanto, não deve ser tomado como um otimismo sentimental, que ignoraria a agonia de povos inteiros, causada pela doença, violência, escravidão, expulsão do território tradicional e outras misérias que a "civilização" ocidental disseminou pelo planeta. Trata-se aqui, ao contrário, de uma reflexão sobre a complexidade desses sofrimentos, sobretudo no caso daquelas sociedades que souberam extrair, de uma sorte madrastra, suas presentes condições de existência (SAHLINS, 1997, p. 53).

Os terríveis tempos do período inicial do contado podem não deixar de ser lembrados, pelo menos teoricamente, mas ficaram como lembranças e registros de um período extremamente conturbado em que, além das violências que lhes eram perpetradas, as tribos indígenas não sabiam lidar com as novidades da economia e da cultura ocidentais e tratavam todos os estrangeiros como inimigos, com os quais, evidentemente, a única relação possível era a guerreira. Atualmente, olha-se para a relação entre populações indígenas e ocidentais, apesar de afirmações contrárias, com um verdadeiro "otimismo sentimental" que parece perceber o passado como desvinculado do presente, sem as marcas do flagelo que açoitaram, às vezes radicalmente, a cultura original nativa. É como se os "bons selvagens" do passado, generosos, ingênuos, sem maldade – qualidades que teriam favorecido a exploração e violência de que foram vítimas da civilização ocidental – dessem lugar aos "bons selvagens" da modernidade, que planejam uma resistência cultural em moldes criativos, respeitosos de seus fundamentos e identidade culturais, com sagacidade suficiente para "absorver" da economia moderna aquilo que é benéfico para sua cultura, de modo a promover uma verdadeira "tribalização" do capitalismo. Talvez, então, a palavra "sobrevivência" com que se tem referido aos grupos tribais "resistentes" a uma submissão, para não dizer "dependência", da economia moderna devesse ser substituída por "supervivência", que expressaria mais

adequadamente o controle pelos indígenas das ameaças capitalistas que num passado, remoto ou não, chegaram a ameaçar sua existência física ou cultural.

Nossa proposta não é negar essa, digamos, “vitória defensiva”, ou “acomodação positiva” que as sociedades indígenas experimentaram e vêm experimentando face ao capitalismo nacional ou global, mas buscar relativizar suas conquistas consubstanciadas no “otimismo cultural” propalado por setores da moderna antropologia. Assim, evidenciaríamos a inexorabilidade das marcas do passado conflituoso no período pós-contato, sempre com desvantagens tribais, na história indígena que devem continuar contaminando as relações entre as culturas nativas e o mundo social e econômico regido pela economia capitalista. Um contingente indígena brasileiro que sofreu radicalmente as agruras de uma situação de contato com a sociedade nacional foi a tribo dos Munduruku, tribo guerreira da região amazônica que se dobrou às relações pacíficas com as forças coloniais largamente motivada pela aquisição de produtos industrializados colocadas ao seu alcance como elemento pacificador entre eles e a população colonial da Amazônia, representada pelo exército, que se encarregava de submeter as tribos que se opunham a uma relação de submissão à sociedade nacional.

Os Munduruku sempre foram apontados como a grande tribo guerreira da Amazônia, desde que surgiram na história da região na segunda metade do século XVIII. As notícias que envolviam esses índios, via de regra, diziam respeito aos seus ataques às populações luso-brasileiras que se fixavam às margens dos rios das regiões percorridas pelos grupos de guerreiros, notadamente a Mundurucânia – território limitado ao norte pelo rio Amazonas, ao sul pelo Juruena, a leste pelo Tapajós e a oeste pelo rio Madeira. Mas suas expedições de guerra excediam largamente esses limites, ultrapassando a leste o rio Xingu e chegando mesmo às proximidades de Belém do Pará. O objetivo era perpetrar uma série de ataques tanto a outras tribos indígenas quanto às comunidades não-índias do vale amazônico. Frequentemente as expedições guerreiras se mantinham à caça de inimigos de outras etnias durante vários meses, período que podia chegar a um ano e meio. Essa dedicação à atividade belicosa evidencia a importância da guerra para a sociedade Munduruku.

Um motivo para a incomum belicosidade dos Munduruku não é de fácil discernimento, mas um ponto sobre o qual convergem as informações e evidências é a caça a cabeças humanas, que se revestiam do mais alto significado naquela sociedade. Segundo Aires de Casal (1976), os Munduruku eram chamados pelos indígenas de outras tribos de *paiquicé*, que significava “corta-cabeça”, prática essa de que não se tem notícia em qualquer outra tribo indígena do Brasil. Todos os inimigos homens adultos eram mortos, enquanto as mulheres e crianças eram levadas para as aldeias Munduruku; aquelas mais tarde se casavam com homens deste grupo, enquanto estas eram adotadas e tratadas como crianças comuns. As cabeças dos homens

eram decepadas, depois preparadas por um processo que ficou conhecido como mumificação e mantidas como troféus de inestimável valia para os Munduruku. A cabeça inimiga mumificada simbolizava o feito máximo a que qualquer homem podia aspirar, o que resultava em orgulho extremado e respeito – provavelmente também inveja – dos seus pares. O dono da cabeça – exuberante em prestígio e glória – conduzia-a frequentemente implantada numa estaca e se tornava o elemento central de uma série de festividades e cerimônias celebrantes da cabeça-troféu, que se estendia por três estações chuvosas após a guerra em que havia sido conquistada.

Os índios Munduruku apareceram nos registros históricos por volta de 1770, quando fizeram uma série de devastadores ataques aos povoados localizados à beira do rio Tapajós. Nessa época, o território da Mundurucânia já era objeto de exploração de colonos luso-brasileiros e algumas aldeias missionárias já haviam sido estabelecidas pelos padres jesuítas. O início da última década do século XVIII, em face de ataques cada vez mais constantes e ousados, bem como à insegurança que se ia estabelecendo nos povoados da vasta região assolada pelos Munduruku, presenciou um movimento progressivo das tropas coloniais para dar combate aos guerreiros indígenas. Em 1794, uma força com cerca de 500 soldados chegou a ser formada em Santarém para perseguir e atacar os Munduruku até as aldeias do Alto-Tapajós. Mas a expedição foi suspensa devido à notícia de que um acordo de paz havia sido estabelecido entre os índios Munduruku que habitavam a região do rio Madeira e os colonos da capitania do Rio Negro. Três índios que haviam sido aprisionados em combate foram – por estratégia de militares e políticos da sede da capitania do Grão-Pará – bem tratados pelos seus captores e em seguida libertados, levando presentes para parentes e líderes da sua aldeia. Atraídos, então, pela posse de bens (roupas, facas, machados, miçangas e os mais variados utensílios) que a economia indígena não produzia, bem como pela possibilidade de um relacionamento pacífico com os colonos, grupos de Munduruku se dirigiram à Barra do Rio Negro (hoje cidade de Manaus), sede da capitania, estabelecendo algumas aldeias entre aquela cidade e o povoado de Serpa, tendo sido bem recebidos pela população não-indígena aliviada do temor que lhe causava a conhecida belicosidade dos Munduruku.

Já em 1817, Aires de Casal registrava que quase todos os grupos Munduruku estavam aliados aos portugueses e alguns já convertidos à fé cristã. Mas continuavam uma implacável perseguição a outros grupos indígenas.

A desumanidade das hordas Mundurucanas que ainda vagueiam pelos matos, porquanto não dão quartel a sexo, nem a idade, tem obrigado grande parte das outras nações a refugiar-se junto das povoações dos cristãos, onde à sua sombra e de paz vivem seguros daquele desalmado inimigo (CASAL, 1976, p. 237).

As guerras intertribais beneficiavam também os portugueses, que viam com bons olhos o enfraquecimento da resistência indígena ao seu domínio, favorecendo – através de uma espécie de escravidão dissimulada – uma utilização cada vez maior da mão-de-obra indígena nas vilas dos colonizadores. O estímulo ao ânimo belicoso dos Munduruku continuou rendendo frutos aos colonizadores que sabiam tirar partido dele. João Barbosa Rodrigues, que visitou a região do Tapajós em 1872 integrando comissão científica organizada pelo governo imperial, registrou que ela havia sido anteriormente habitada por vários grupos indígenas hoje extintos, como os Tapajós, Apanuariás, Amanajás, Marixitás, Apicuricus, Moquiriás, Anjuariás, Jararéuaras, Apecurias, Canecuriás, Motuari, Uarupás, Periquitos e Suariranas. Em seu relato sobre a ocupação indígena da região, Barbosa Rodrigues destacou que além do desaparecimento dos índios Tapajós, atacados por infecções provavelmente resultantes do contato com os não-índios, os demais grupos “fugiram para outros pontos da província” ou “foram exterminados pelos Mutirucus, hoje Mundurucus”. Darcy Ribeiro também destacou a aliança guerreira entre os Munduruku e as forças governamentais ao observar que

Devido à grande combatividade desses índios, eles foram recrutados pelos brancos para fazer face a tribos hostis. Com isso, os Mundurukú conseguiram manter, por um longo período, certa integridade e autonomia tribal e o poder político dos seus chefes alcançado pelo relevante papel que exerciam na guerra. Assim, os padrões guerreiros passaram a ser desempenhados tanto pelas antigas motivações tribais, como por razões mercenárias (RIBEIRO, 1979, p. 40).

Mas a autonomia cultural dos Munduruku não durou muito tempo depois que os demais grupos indígenas amazônicos insubmissos ao poder colonial foram exterminados ou acabaram rendendo-se à paz com os colonos. Limitados às injunções impostas pelo domínio colonial às regiões antes dominadas por eles, o que significava o fim das lutas contra as tribos indígenas até então autônomas, os Munduruku perderam um tanto abruptamente o objetivo para o qual sempre viveram – a guerra e a captura de cabeças dos inimigos. Por outro lado, já haviam assimilado à sua economia os objetos até então obtidos por serviços prestados à população regional através de um incipiente comércio de produtos florestais e de ataques, atuando como mercenários, aos grupos que resistiam à dominação colonial. Em menos de um século, os Munduruku tiveram que se adaptar a uma vida completamente nova, cada vez mais afastada dos padrões culturais e motivações tradicionais e cada vez mais dependente da economia local, em face da necessidade de obter os produtos da economia brasileira dos quais não podiam mais abrir mão e que eram inacessíveis ao seu modo de produção tribal.

A história do contato entre os Munduruku e os regionais amazônicos

atesta de forma emblemática o fato de que a forma econômica do contato é um fator determinante no processo de aculturação. Nesse caso, a *celulla mater* da forma econômica foi o interesse dos índios na obtenção de produtos industrializados e a “troca original” desse processo foi consubstanciada pela oferta de mão-de-obra guerreira nativa que se colocou a serviço do exército colonial. Com a progressiva redução desse “mercado de guerra” em face da capitulação sucessiva das tribos autônomas da Amazônia, os Munkuruku se engajaram na economia extrativa de produtos florestais – guaraná, óleo de copaíba, frutos silvestres etc. – para dar continuidade ao processo de troca com os regionais e a obtenção das suas cobiçadas mercadorias. No início do século XIX, esse processo foi acelerado pelo estabelecimento dos indígenas nos locais habitados por caboclos nas bacias dos rios Madeira e Tapajós. Esse contato mais aproximado contribuiu para um recrutamento cada vez mais expressivo da mão-de-obra nativa para os mais variados serviços, dada a escassez de trabalhadores não-indígenas naquela região. O processo aculturativo que se vinha impondo à sociedade Munduruku se acelerou abruptamente em meados do século XIX com a penetração da economia da borracha nas áreas que tinham estado sob o domínio da tribo. Com a elevada demanda do produto, os indígenas viam maiores possibilidades de adquirir os produtos de que necessitavam – utensílios de metal, os mais variados artigos, incluindo armas de fogo – engajando-se na coleta da seringa. No final do século, fechava-se sobre os índios o círculo formado pela economia extrativa da borracha e pela dependência dos produtos industrializados a que se submetia cada vez mais vigorosamente a economia indígena. Figura central nesse processo foi a figura do patrão, um indivíduo que obtinha o direito de propriedade de uma área florestal, visando à exploração da borracha, e que comandava o trabalho feito pelos índios. Ele também se beneficiava de um sistema de crédito que vinculava de maneira inescapável o índio seringueiro a seu empregador que, na prática, servia para “legitimar” as mais terríveis explorações.

Não acostumados às especificidades do sistema capitalista no que tangia à relação entre produtos e valores, os nativos se tornavam vítimas indefesas dos mais exagerados roubos, fraudes e trapaças. Não tendo a quem recorrer, já que a comunidade tribal mais envolvida pela dinâmica do contato se havia dispersado exatamente para atender ao modo de produção extrativista da borracha, cujo trabalho era realizado de forma eminentemente solitária, os Munduruku se tornaram vítimas indefesas das espoliações protagonizadas pelos agentes da economia do látex. Frequentemente, a tirania dos padrões levou os Munduruku, tão temidos anteriormente por sua extremada belicosidade, a uma relação de trabalho que praticamente pouco devia à escravidão que, naquela época, ainda submetia o trabalho da população negra no Brasil.

Mesmo as comunidades aldeadas nas áreas menos expostas ao contato sentiram logo os efeitos da aculturação que já havia modificado os

grupos que participavam da economia regional através do extrativismo e se tornavam cada vez mais dependentes das mercadorias industrializadas. Naquelas comunidades, os mais jovens saíam em busca do trabalho para os regionais, retornando com os objetos importados que se iam impondo ao modo de vida tradicional. A organização social das aldeias já havia sido consideravelmente prejudicada pela cessação da guerra contra outras etnias, atividade essa que constituía o eixo em torno do qual a existência Munduruku adquiria sentido. Em consequência disso, a estrutura social se viu bastante afetada à medida que papéis, status, relações, rituais, valores e padrões de comportamento sintonizados com a atividade guerreira perderam o vínculo com a realidade tribal, agora moldada pela situação “pacífica” do contato e pelo poder da economia regional. Isso fez com que lideranças, guerreiros, anciãos deixassem de constituir os elementos significativos da estrutura social Munduruku, como acontecia anteriormente quando a guerra e a posse das cabeças troféus estruturavam seus papéis sociais. É fácil perceber como esse quadro de dismantelamento da cultura tradicional indígena comprometeu em larga medida a própria identidade sociocultural da tribo. No final do século XIX, quase todos os nativos participavam de relações comerciais com os brancos e aqueles que viviam na região do baixo Tapajós já faziam parte da população cabocla da Amazônia graças ao processo de miscigenação com os regionais. Como já salientado, a perda do modelo identificador e integrador baseado no saber tradicional indígena e no desempenho dos papéis centrais da sociedade regulados pela atividade guerreira causara aos índios uma espécie de “traumatismo” sociocultural. Acabaram, assim, tornando-se presas fáceis dos patrões, regatões e comerciantes de modo geral, que constituíam as vias de acesso dos nativos aos bens industrializados já integrados à sua economia e à sua sociedade.

Atualmente, com uma população de cerca de 10.000 índios, os Munduruku vivem da agricultura, com o cultivo de diferentes tipos de mandioca, banana, batata, cana e cará, da caça, pesca e coleta de vários frutos silvestres. Com pequena exploração da borracha devido à baixa demanda do produto, trabalho em garimpos de ouro abertos recentemente na região, produção de farinha e coleta de castanha, os índios continuam realizando o comércio com os regionais para a obtenção das mercadorias de que necessitam: instrumentos e utensílios de metal, sal, açúcar, sabão, sandálias, roupas e vários outros produtos de origem não-indígena. A organização social continua obedecendo à divisão tradicional da tribo, repartida em metades exogâmicas, com cerca de 40 clãs que constituem a base do sistema de parentesco. A descendência patrilinear conjugada com a regra de residência uxirilocal e o casamento preferencial entre primos cruzados também constituem padrões tradicionais em vigor. O papel dos idosos da tribo tem sido revigorado pelo recebimento de benefícios sociais do INSS, recuperando um status importante, agora de provedor da família. Mas a casa dos homens das aldeias tradicionais, espaço antes de tudo simbolizador

da importância dos papéis masculinos das comunidades Munduruku, desapareceu, quer pelo abandono das aldeias em troca do estabelecimento de núcleos populacionais à beira dos rios, quer pela cessação das atividades tradicionais que consubstanciavam o ethos masculino da tribo, com amplo destaque para a guerra e a caça às cabeças. Vários rituais relacionados a estas atividades, bem como à caça e à colheita também desapareceram ou foram reformulados no sentido de se adequarem aos novos tempos que a tribo passou a viver depois que se amoldou às circunstâncias que definiram sua situação de “sobrevivência” – que aqui também significa “dependência” – em relação à cultura nacional. A maioria dos índios atualmente estabelecidos à beira do rio Tapajós é bilíngüe, mas em várias comunidades situadas em locais mais próximos às áreas urbanas da região a língua indígena caiu em franco desuso, sendo o Português falado quase que com exclusividade, particularmente pelas crianças e pelos jovens índios.

O que esse *tour* mais do que reduzido pela história e cultura Munduruku deixa evidente é que a solução final, já referida neste trabalho – que resultaria de um processo de deculturação radical face à modernidade, em relação à qual “os costumes tradicionais eram considerados como um obstáculo” – não se abateu sobre a tribo. Como também não se verificou o “pessimismo sentimental”, segundo o qual os “sobreviventes indígenas” do processo de encapsulamento das culturas tribais pela economia globalizada perderiam, por força desse mesmo processo, suas características essenciais, o que significaria o fim dessas mesmas culturas. As observações de Bruno Latour colocam adequadamente os termos em que a questão da “sobrevivência” das culturas dos povos indígenas deve ser colocada, apesar de alguns pequenos exageros:

As culturas supostamente em desaparecimento estão, ao contrário, muito presentes, ativas, vibrantes, inventivas, proliferando em todas as direções, reinventando seu passado, subvertendo seu próprio exotismo, transformando a antropologia tão repudiada pela crítica pós-moderna em algo favorável a elas, ‘reantropologizando’, se me permitem o termo, regiões inteiras da Terra que se pensava fadadas à homogeneidade monótona de um mercado global e de um capitalismo desterritorializado [...]. Essas culturas, tomadas de um novo ímpeto, são fortes demais para que nos demoremos sobre nossas infâmias passadas ou nosso atual desalento. O que se carece é de uma antropologia disposta a assumir seu formidável patrimônio e a levar adiante muitas e valiosas intuições (LATOURE apud SAHLINS, 1997, p. 52).

Observações como essas não devem, no entanto, levar à posição referida como “otimismo sentimental”, que parece de maneira geral impregnar o artigo de Sahlins, base de referência das nossas discussões, ao registrar “o enriquecimento da cultura tradicional que algumas vezes acompanha

a integração das sociedades indígenas à economia global” ou ao se referir a uma “intensificação cultural” resultante do contato, associada a uma “promoção explícita da cultura indígena” ainda que “ameaçada por uma condição de dependência”. O fato é que a dependência econômica não necessariamente “destrói” a cultura indígena; antes, age no sentido de tornar compatíveis seus valores e padrões de comportamento com aqueles da sociedade com a qual estabelece uma relação de dependência, obviamente relativa, em termos econômicos. Mas tal dependência não implica dizer que não continuem indígenas, que não se sintam indígenas ou que tenham perdido suas referências culturais específicas. A questão da aculturação indígena na modernidade, infelizmente, tem-se assemelhado a uma queda-de-braço entre defensores de posições opostas: ou os índios estão deculturados, são órfãos culturais sem referências sociais ou identitárias, ou estão se saindo gloriosamente vitoriosos na disputa com a economia das sociedades modernas, “tribalizando” o capitalismo, no sentido de submetê-lo as injunções da sua cultura tradicional, que teria resistido bravamente a todas as turbulências que resultaram do contato com a sociedade ocidental.

Assim, parece formidável a observação de Sahlins de que “os trabalhadores Tswana não se tornam funções vivas de sua dependência material, porque englobam a dependência por seus próprios valores e projetos, derivados de seu ser social enquanto Tswana” (SAHLINS, 1997, p. 56). O mesmo acontece com a mais do que óbvia afirmação de que

[...] como as imposições do imperialismo não são de fato capazes de constituir uma existência humana e como a consciência e a capacidade dos povos vitimados de forjar significados permanece intacta, o industrialismo colonial não consegue forçá-los a ‘internalizar’ seus próprios pressupostos sobre a natureza humana. (SAHLINS, 1997, p. 57)

A postura mais adequada é a que se situa entre os dois extremos marcados pelo “pessimismo” e pelo “otimismo” sentimental, uma espécie de “terceira via do contato”, bem explicitada por Friedman: “A fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são dois argumentos, duas visões opostas daquilo que está acontecendo hoje no mundo, mas sim duas tendências constitutivas da realidade global” (SAHLINS, 1997, p. 58). Apesar de se posicionar aparentemente mais em consonância com o “otimismo sentimental”, Sahlins não deixa de observar que “em lugar de celebrar (ou lamentar) a morte da ‘cultura’, portanto, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos da cultura humana” (ibidem).

Recolocando o foco de nossas considerações sobre a sociedade Mundurucu, vemos como ela – como acreditamos seja o caso de todas, ou pelo menos a grande maioria das “culturas sobreviventes” – constitui um caso adaptativo consubstanciado pela “terceira via” acima referida. Sobreviveu às modificações radicais implementadas em sua cultura e em sua

sociedade por força do contato estabelecido e tornado permanente com a sociedade brasileira. O eixo em torno do qual esse processo se desenvolveu foi a “descoberta” pelos indígenas dos produtos industrializados, o que despertou neles um poderoso desejo de desfrutar deles e de possuí-los. As conseqüências já foram assinaladas: as relações de subordinação com os regionais que lhes possibilitavam o acesso às mercadorias importadas, o engajamento como mão-de-obra barata nos mais variados serviços disponibilizados pelas economias locais, com particular destaque para a extração da borracha, bem como a absorção de valores, padrões de comportamento e língua praticados pela população regional, além das óbvias mudanças culturais que tudo isso implicou.

Como resultado desse processo que já completou dois séculos, os Munduruku não são, obviamente, como eram seus antepassados – como nenhuma geração de qualquer povo e de qualquer localidade é como foram seus antepassados. Nem por isso se sentem não-Munduruku ou menos Munduruku do que sentiam seus antepassados. Mas são “outros”, são novos Munduruku, com histórias passadas e padrões culturais que deixaram para trás muito das tradições – agora eminentemente parte da memória tribal – devido a modificações engendradas para viver em consonância com a sociedade moderna, cenário do qual não há retorno. Não deixam de ser “sobreviventes” desse embate cultural, mas nem por isso em posição de “tribalizar” a economia capitalista como gostariam os “otimistas sentimentais”. Nem sustentam o orgulho, a altivez e a soberba que podiam antigamente exibir graças a suas invejadas qualidades guerreiras que infundiam permanente terror a quaisquer de seus inimigos. Pode-se mesmo admitir que, desde que perceberam sua condição de dependência da economia nacional, sentem-se inferiorizados diante da cultura nacional e do seu poder consubstanciado na ordem econômica, materializado pela produção de mercadorias de que agora não mais abrem mão. Continuam Munduruku, adaptando-se continuamente aos tempos modernos e manterão – por um período que é impossível prever - sua cultura e identidade tribais, ainda que estas se mostrem cada vez mais dependentes da economia capitalista. Como também os índios se mostram cada vez desejosos de adquirir as mercadorias produzidas por ela e que agora fazem parte de sua realidade sociocultural. Como asseverou muito adequadamente Willian Watson,

Os efeitos do industrialismo e do trabalho assalariado sugerem que, no processo de mudança social, uma sociedade tenderá sempre a se ajustar às novas condições através das instituições sociais já existentes. Essas instituições sobreviverão, mas com novos valores, dentro de um novo sistema social. (WATSON apud SAHLINS, 1997, p. 54)

As mercadorias importadas, os bens industrializados, revelaram-se desde o início um poderoso fetiche na história dos Munduruku, com preço bastante elevado – muito mais em termos simbólicos do que do que em valores do

mercado regional, apesar do exagero com que eram praticados – devido às interferências que causaram na cultura tradicional. Mas a opção – expressão que, no caso, não deve ser tomada literalmente – de continuar nesse caminho foi de inteira responsabilidade indígena, ainda que não se pudessem prever os futuros acontecimentos. Hoje, os Munduruku vivem a tensão de continuar sendo índios com uma cultura cada vez mais sintonizada com os tempos modernos e com o capitalismo consumista, portanto afastando-se agora de maneira acelerada dos seus valores e modo de vida tradicionais. Vivenciam, como não podia deixar de ser, alguns aspectos da cultura dos seus antepassados, mas vão-se adaptando inexoravelmente à modernidade, como adaptam a modernidade a seus fundamentos e padrões socioculturais, sempre no sentido de renovar a cultura e a sociedade Munduruku, trilhando a “terceira via” do caminho da “sobrevivência” e do processo aculturativo. São muito diferentes dos seus antepassados pautados pela cultura tradicional, é verdade, mas dispõem de elementos tribais constituintes o suficiente para preservar o sentimento de especificidade, distinção e peculiaridade que os distinguem de quaisquer outras etnias e lhes conferem uma característica e diferenciada identidade Munduruku.

Bibliografia

- ACQUAVIVA, Marcus Cláudio. **Caçadores de cabeças**. São Paulo: Nosso Brasil, 1976.
- ARNAUD, Expedito. Os índios Munduruku e o serviço de proteção aos Índios. In: ARNAUD, Expedito. (Org.). **O índio e a expansão nacional**. Belém: CEJUP, 1989.
- BORGES, Luiz C.; GONDIN, Lourdes. **O saber do mito**. Rio de Janeiro: Editora Teatral, 2003.
- CASAL, Manuel Aires de. **Corografia Brasília**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.
- COUDREAU, Henry. **Viagem ao Tapajós**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.
- DAWKINS, Richard. **O gene egoísta**. Belo Horizonte: Itatiaia, 2001.
- DALY, M.; WILSON, M. **Homicide**. New York: Aldine de Gruyter, 1988.
- FERNANDES, Florestan. **A função social da guerra na sociedade Tupinambá**. São Paulo: Pioneira, 1970, 2 ed.
- HARTT, Carlos Frederico. **Contribuições para a ethnologia do valle do Amazonas**. Rio de Janeiro, 1885.
- IHERING, Hermann von. As cabeças mumificadas pelos índios Mundurucús. **Revista do Museu Paulista**, v. 7, p. 179-201, 1907.
- HARRIS, Marvin. **Vacas, porcos, guerras e bruxas: os enigmas da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.
- HORTON, Donald. The Mundurucu. **Handbook of South American Indians**, v. 3, p. 271-282, 1948.
- LEAKEY, Richard E.; LEWIN, Roger. **O povo do lago**. Brasília: UnB, 1996, 2 ed.

- LEOPOLDI, José Sávio. **Relatório (trabalho de campo realizado na reserva Iranxe em 1982)** – Universidade de Oxford, 1983.
- MONTAGU, Ashley. **A natureza da agressividade humana**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- MORRIS, Desmond. **O macaco nu**. Rio de Janeiro: Record, 1967, 3 ed.
- MURPHY, Robert. **Headhunter's heritage**. Berkeley: University of California Press, 1960.
- MURPHY, Robert; MURPHY, Yolanda. **As condições atuais dos Mundurucu**. Belém: Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará, 1954.
- PINKER, Steven. **Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Petrópolis: Vozes, 1979, 2 ed.
- RODRIGUES, João Barbosa. **Exploração e estudos do Vale do Amazonas: Rio Tapajós**. Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1875.
- _____. Tribo dos Mundurucus. In: MORAES FILHO, Mello. **Revista da Exposição Antropológica Brasileira**. Rio de Janeiro, 1882.
- SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (Parte 1). **Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 41-73, abr. 1997.
- _____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (Parte 2). **Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, p. 103-150, out. 1997.
- SANTOS, Francisco Jorge dos. Os Munduruku. **Boletim Informativo do Museu Amazônico**, Manaus, v. 5, n. 8, p. 5-23, 1995.
- SPIX, J. B.; MARTIUS, K. F. von. **Viagem pelo Brasil**, v. 3, 1938.
- WRIGHT, Robert. **O animal moral**. Rio de Janeiro: Campus, 1996.