

Ulrich Fleischmann\*

## ⇒ O índio brasileiro na literatura e na realidade

Quem é “índio” no Brasil? Diferente do que acontece com os brasileiros negros, uma resposta clara a essa pergunta parece possível, pois a Constituição Federal de 1988 define os índios como um grupo amplo e diverso, caracterizados por tradições culturais e linguísticas específicas e que se relacionam juridicamente de uma forma específica com o Estado brasileiro,<sup>1</sup> em especial no que diz respeito aos “direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam” e à propriedade de riquezas minerais e recursos hídricos (Santos 1995: 85). Ainda que esses direitos territoriais não sejam de todo incontroversos e não raro sejam desrespeitados, eles acabam por gerar uma posição destacada ao situar os índios sob a tutela do Estado e de determinadas instituições; ao mesmo tempo, os índios são reconhecidos apenas de forma limitada como cidadãos emancipados. Este estatuto excepcional e os problemas com ele relacionados tornaram-se amplamente conhecidos no âmbito internacional, de tal modo que facilmente se exageraram as dimensões de sua incidência e seus efeitos: oficialmente, diz respeito a 270 mil pessoas, que compõem no máximo 0,2% da população total no Brasil, que, por sua vez, dispõem – mas apenas teoricamente – de mais de 20% do território nacional.<sup>2</sup> Estes números são constantemente mencionados por grupos de interesse que procuram impor uma revisão dos direitos dos indígenas; por outro lado, a argumentação conduz à constatação de que os direitos dos índios não constituem um privilégio dos autóctones, mas sim um meio de protegê-los e de assegurar uma utilização racional de zonas ecológicas frágeis, ameaçadas pelo avanço da pecuária e da monocultura, especialmente na região amazônica (Oliveira 1995: 63 ss.).

---

\* Ulrich Fleischmann é Professor Livre Docente da Universidade Livre de Berlim, especialista em literaturas, culturas e línguas afro-americanas e crioulas do Caribe e do Brasil. Publicou vários livros e ensaios em diversas línguas e países, o último: Gordon Collier e Ulrich Fleischmann (eds.): *A Pepper-Pot of Cultures. Aspects of Creolization in the Caribbean* (2003).

<sup>1</sup> Esta definição foi adotada por inúmeras organizações que trabalham na área da ecologia, da representação política e da política cultural (em especial com a organização de celebrações oficiais). Ela encontra-se na base organizativa dos próprios grupos de representação dos indígenas (Ricardo 1995: 46 e ss.). Conforme os dados do Censo Demográfico de 2001, contavam-se no Brasil quase 300 mil indígenas. Em 2000, a população indígena identificada pelo Censo salta para mais de 700 mil. Essa diferença não pode ser naturalmente explicada pelo mero crescimento demográfico vegetativo; ela é fruto das políticas identitárias e da Constituição de 1988 que, ao introduzir um novo direito indígena, estimulou o auto-reconhecimento como índio.

<sup>2</sup> V. a respeito Oliveira (1995: 63 e ss.). Ainda que os grupos de pressão que procuram limitar os direitos dos povos indígenas sejam em sua maioria compostos por latifundiários, especialmente pecuaristas, também entram na discussão os trabalhadores rurais sem-terra, que não raro se vêem prejudicados em face do que crêem ser demandas desproporcionais de uma minoria (*ibid.*: 75).

Fica evidente a quem quer que conheça um pouco dos estados mais setentrionais do Brasil que essa reduzida minoria composta por um total de 206 grupos étnicos conhecidos, mas que são convertidos no Brasil em uma categoria unitária sob o nome de “índio”, não abrange todos os descendentes dos habitantes originários, que chegaram a contar milhões de habitantes na época da conquista portuguesa. São milhões de pessoas nas quais se podem reconhecer traços mais ou menos claros de ascendência indígena. No Brasil, a alcunha “índio” é aplicada de modo extraordinariamente restritivo como forma de nomear grupos degradados cultural e socialmente. Segundo uma definição de Darcy Ribeiro, os índios “propriamente ditos” são divididos em três categorias: isolados, com contato intermitente e integrados. Haveria uma quarta categoria, a de assimilados, de longe a mais ampla, mas esses já não seriam mais índios de verdade: “assimilação é uma forma de extinção do grupo” (1978: 263). Coerentemente, os assimilados recusam-se a identificar-se como índios: “significativamente, é essa população que manifesta as formas mais acirradas de preconceito contra o índio” (Laraia 1995: 263).

O seu lugar simbólico passa a ser ocupado pelo caboclo, que, segundo as definições oficiais, corresponde ao mestiço de indígena, mas que também veio a ser reconhecido, pelo menos desde Euclides da Cunha, como um tipo humano especificamente brasileiro, cujos componentes originários já não seriam mais passíveis de determinação.<sup>3</sup> Ao mesmo tempo, esses caboclos não podem ser concebidos com a terminologia de uma “nova etnicidade”<sup>4</sup>, uma vez que a cultura comum, de que são sem dúvida imbuídos, não é reconhecida como o fundamento de uma atuação social e culturalmente associada a um subgrupo, sendo antes assumida como parte genérica de uma cultura rural brasileira. Os “caboclos” reconhecem-se expressamente não como um grupo étnico, constituindo-se na melhor das hipóteses *ex negativo* como “não-índios”. Nesta medida, eles seriam mais propriamente provas vivas da ideologia oficial da assim chamada “mestiçagem ilimitada”, ligada aos slogans do “tropicalismo”, da “democracia racial” ou do “tribridismo”. Mas é marcante como não são os caboclos que são recompensados pelo Estado e pela sociedade brasileira, mas sim, algo que Costa & Thomaz destacam como “exceção”, os índios “oficiais” – mas apenas na medida em que não se integrem. Isso torna evidente o fato de que as propaladas “três raças” do Brasil não são de modo nenhum tratadas no mesmo nível, pois representam, numa clara reposição de termos típicos do período colonial, momentos distintos na compreensão do país por parte do Estado e da sociedade.

Em meio a isto, um importante fator de contraste é que, durante o período colonial (e mesmo após a independência, enquanto durou a escravidão), esperava-se que a população de origem africana – escravos ou não – acabasse por se integrar cultural e socialmente à sociedade brasileira e que, através dessa integração, fossem recompensados com melhores chances de sobrevivência e de emancipação. O primado dessa política torna-se mais claro quando se comparam distintas variantes regionais do escravismo no continente americano: assim, no Brasil colonial, escravos e homens livres podiam casar-se entre

<sup>3</sup> Num dos mais importantes léxicos da língua portuguesa, o Dicionário Aurélio, ainda é possível encontrar uma definição de caboclo como o resultado da clássica miscigenação entre índios e brancos. Em sentido contrário, Orlandi (1990: 58): “caboclo, no uso que se faz dessa palavra em grande parte do território nacional, é o caipira, o mineiro. É um termo que não se refere à raça, [...] mas à vida rural. O índio, na constituição mestiça da nacionalidade, não se misturou, sumiu”.

<sup>4</sup> V. artigo de Sérgio Costa e Omar R. Thomaz neste número.

si, algo impensável nas colônias inglesas e francesas; da mesma forma, a libertação de escravos era favorecida pela legislação no Brasil, enquanto em outras colônias se dava o oposto, a libertação era por todas as formas dificultada. O resultado acabava sendo que, já no período colonial, o Brasil era em grande medida um país mestiço,<sup>5</sup> uma vez que a administração colonial via a mestiçagem como único caminho possível para povoar o imenso território. Como resultado, de forma inteiramente diversa do ocorrido nos Estados Unidos, os escravos brasileiros já se viam enquadrados num sistema social a partir do momento mesmo da abolição; perfilavam-se no estrato mais baixo de uma estrutura social ainda em grande medida feudal: “Os escravos recém-libertos adentraram a estrutura social multirracial paternalista que desde há muito ensinava aos homens livres de cor os hábitos da deferência no relacionamento com seus patrões e outros socialmente superiores”.<sup>6</sup> Respectivamente a seus papéis sociais, Darcy Ribeiro incorpora tanto os imigrados europeus quanto africanos sob a mesma categoria em sua tantas vezes já citada tipologia dos grupos étnicos brasileiros: ambos pertenceriam à categoria dos “povos transplantados”, aos quais caberia engendrar, como agentes da modernização, os povos novos (Ribeiro 1978: 60 e ss.): “o negro, também como matriz genética, mas principalmente na qualidade de força de trabalho geradora da maior parte dos bens produzidos e da riqueza que se acumulou e se exportou e, ainda, como agente da europeização, que assegurou às áreas onde predominava uma completa hegemonia lingüística e cultural européia” (Ribeiro 1978: 72).

Os indígenas seriam, por sua vez, diferentes e, de forma trágica, impassíveis de integração. Ao longo de todo o século 19, acreditava-se que, sendo ineptos para a modernidade, acabariam por extinguir-se. Mas antes disso, assumiriam um outro papel importante. Ainda segundo Darcy Ribeiro (1978), eles seriam “povos-testemunhas”, que assegurariam as pontes através das quais os “povos-transplantados” poderiam, afinal, alcançar uma identidade americana. Deve-se realçar que Darcy Ribeiro não era apenas antropólogo, mas também escritor, e a imagem que criou do índio não estava definida unicamente pela pesquisa empírica, refletindo também o discurso indigenista característico sobretudo da imagem romântica do índio do século 19, que foi abandonada nas primeiras décadas do século 20 em favor de uma revalorização pragmática e romântica da figura do negro.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> As estatísticas demográficas disponíveis, segundo os cálculos de Klein (1986: 119-224), mostram claramente a diferença: em 1790, viviam nos estados meridionais dos Estados Unidos cerca de 658 mil escravos, mas havia apenas 32 mil negros livres; na mesma época, havia no Brasil 1,5 milhão de escravos, mas 4,5 milhões de negros livres. Esta diferença é tanto mais marcante quando se considera que o algodão, o principal produto cultivado no sul dos Estados Unidos, é em geral considerado como mais propício para a geração de melhores relações sociais que o açúcar, que dominava a agricultura brasileira. Comparações desta natureza, muito reveladoras, são infelizmente cada vez menos correntes, pelo menos desde que Frank Tannenbaum (1946) as interdito com a propagação de sua fórmula simplista de uma “mentalidade ibérica”.

<sup>6</sup> V. Skidmore (1974: 39): “The newly freed slaves moved into the paternalistic multi-racial social structure that had since long taught free men of colour the habits of deference in their relationships with employers and other social superiors”.

<sup>7</sup> Cf. Ortiz (1985: 19): “O negro aparece assim como fator dinâmico da vida social e econômica brasileira [...] Ele adquire uma importância maior que a do índio (que se acredita fadado ao desaparecimento), ou, como dirão alguns: ‘o negro é aliado do branco que prosperou’”.

De fato, antes do *Jubiabá* de Jorge Amado (1931), ao negro não correspondia qualquer representação autônoma na literatura: ele permanecia como “arlequim” ou “criança no lar”,<sup>8</sup> que, apesar de invariavelmente irresponsável, era na verdade indispensável por conta de seu rendimento no trabalho. O índio, por seu turno, era representado como viril e guerreiro, a imagem idealizada de um homem livre, que já não se enquadraria na sociedade imperial e que, por isso mesmo, deveria permanecer à margem da sociedade, à margem do tempo – “além, muito além daquela serra, que ainda azula no horizonte”, conforme se anuncia o cenário na *Iracema* de Alencar (1979: 12). Seu principal atributo é a alteridade, o ser diferente, que o converte em ponto de fuga da crítica civilizacional romântica. Como diz Antônio Gonçalves Dias em “Tabira”, os índios não lutam pela propriedade, mas pela honra; deslocados para as margens de seu mundo primitivo, decidem-se a morrer lutando. Também isso diferencia-os dos escravos: “Mas há quem lh’ inveje // Essa morte do bravo em peleia// Quem a vida do escravo maldiz!” (1959: 245).<sup>9</sup> O dramático declínio populacional ocorrido entre os indígenas não seria, portanto, consequência de perseguições, da apropriação de seu espaço vital e da destruição das bases materiais de suas formas de vida, mas sim a decorrência de uma invejável incapacidade do homem ideal, revestido com uma necessidade primordial de liberdade, de adaptar-se às relações coloniais. Este índio já não tem reconhecidamente muito que ver com a realidade, como é possível ver por exemplo no quase desconhecido posfácio ao relato etnológico – igualmente idealizante – de Karl von den Steinen sobre os “povos nativos do Brasil central”. Steinen descreve com desabrida aversão as condições vigentes em um campo militar, no qual algumas centenas de Bororo haviam sido aprisionados, uma aversão dirigida tanto contra os Bororo, grotescos, porque privados de sua forma específica de vida, como contra a desumanidade e a inépcia de seus “tutores” militares (Steinen 1897: 343).

Essa discrepância demonstra quanto o discurso indigenista se havia autonomizado naquela altura. É a época do “racismo científico”, segundo o qual a manutenção de minorias “atrasadas” representava um sério impedimento na luta das nações pela sobrevivência. O índio como herói literário contradiz essas tendências de maneira flagrante. É claro que muito da sua figura se deve a uma concessão à moda romântica da época, que, vinda da Europa, deixara muitas marcas em todas as literaturas latino-americanas, ou deve-se então a um escapismo introspectivo de intelectuais frustrados com a persistência de valores e estruturas feudais na fase tardia do império. Ainda existe, no entanto, uma outra explicação para este paradoxo: ele remete, no final do “esclarecido” século 19, às doutrinas vindouras do tropicalismo e da sociedade multicultural.

O índio vivia e vive nas margens do território nacional, mas, diversamente do imaginado no romantismo europeu, ainda ao alcance da sociedade que se havia proposto a levar o progresso a cada rincão do território e que havia, literalmente, feito disto sua bandeira. A tarefa de corresponder à concepção iluminista de Estado e povo não deixava espaço para qualquer exotismo. As doutrinas amplamente aceitas de Comte, Spencer e Gobineau, segundo as quais uma população homogênea e organizada segundo uma

<sup>8</sup> V. Süsskind (1981: 60): “Seja como arlequim ou criança, parece caber aí ao personagem negro pouco mais que uma infidelidade irresponsável ou a ansiosa busca de um beijo de gratidão nas mãos de seus paternos senhores”.

<sup>9</sup> A última estrofe mostra como a menção à escravidão representa antes uma referência concreta, forjada na experiência da escravidão dos negros, do que uma referência metafórica.

divisão racional do trabalho e um território explorado até os seus limites seriam os pré-requisitos de todo desenvolvimento, pareciam impraticáveis em face da extensão e da diversidade do território brasileiro. O problema da colonização interna levou tanto intelectuais quanto políticos ao desespero e, sob a roupagem do “desenvolvimento do espaço nacional”, segue sendo até hoje a tarefa central da política nacional brasileira (Lafer 2000: 173). Conseqüentemente, ela se estende como um manto sobre a história da literatura e do pensamento no Brasil, com o qual também se cobre ainda hoje o recurso às figuras idealizadas e romantizadas na literatura indigenista: somente a existência do “nobre selvagem”, que vive numa natureza bravia às margens da nação, permite que o Brasil continue sendo um país que não pode ser avaliado – ou pelo menos não exclusivamente – segundo os padrões das “terras frias” européias ou norte-americanas.<sup>10</sup>

Muito antes de Mário de Andrade ou de Gilberto Freyre, a literatura indigenista romântica oferecia uma alternativa à concepção européia de *nation building*: a “nação tropical” oferecia não apenas uma alternativa no âmbito do pensamento sobre o Estado, como também no âmbito do próprio pensamento. O conceito de “nação tropical” parte insuspeitamente da contemplação da “natureza tropical”, que se distingue em sua essência da “natureza temperada”: há nela uma diversidade indomável, que reproduz a correspondente diversidade das plantas, animais e pessoas. Só isto já exclui a sujeição e o controle da natureza. Ela não serve a um propósito, como a natureza controlada e limitada das “terras frias”; pelo contrário, a natureza tropical não necessita de qualquer justificativa como instrumento da civilização e do progresso: ela simplesmente é e, através dessa qualidade intrínseca, não remete à história ou ao futuro, mas unicamente ao presente. Ela é tão ilimitada quanto o número de espécies que abriga. Como princípio da diversidade, do ilimitado e da atualidade constante, ela suspende a racionalidade em prol da sensualidade. Em lugar da finitude dos conceitos, a infinidade do ente. Assim, o tropical não está propriamente em seu terreno no âmbito do discurso racional; seu elemento é a emoção e a poesia; não importa o argumento, mas o estilo.<sup>11</sup> Por isso a “nação tropical” e seus meios expressivos são tão diferentes da nação e da linguagem das “terras frias”; não existe afinal qualquer termo de comparação.

O índio tinha e continua a ter uma importante função fundadora de identidade: ele fundamenta e desculpa a excepcionalidade brasileira e define a relação do país com outros países. Ele representa, como em outras sociedades latino-americanas, os ancestrais dos brasileiros modernos, o que ademais lhes assegura uma envergadura trágica, no

---

<sup>10</sup> Praticamente todos os “romances indigenistas” brasileiros, incluindo os mais recentes, estão intertextualmente relacionados com a literatura romântica, sobretudo com os romances de Alencar. Um dos exemplos mais claros é a passagem inicial da *Iracema* de Alencar que passou a valer como modelo. Por exemplo, o *Macunaima* de Mário de Andrade parafraseia as primeiras linhas da passagem supra citada, evocando aquela paisagem idílica e remetendo, através dela, ao tema da amplidão do espaço brasileiro. Nos anos 70, surgiu um filme com o mesmo título do romance, que transportava a história para um cenário moderno e que, no contexto da ocupação e da exploração da região amazônica, recolocava em questão a colonização das áreas periféricas do território brasileiro. No lugar do conquistador português Martim, entra em cena um caminhoneiro, que cruza a rodovia Transamazônica; Iracema, sua amante, é uma jovem índia, que, abandonada por ele, lança-se à prostituição.

<sup>11</sup> V. Tristão de Alencar Araripe: *Estilo tropical: a fórmula do naturalismo brasileiro* (1888), citado em Ventura (1991: 18): “O tropical não pode ser correto. A correção é o fruto da paciência e dos países frios; nos países quentes, a atenção é intermitente”.

sentido romântico: confrontado com uma civilização trazida de fora, ele era no século 19 a alegoria de uma refutação que nunca teve lugar, que representa para os brasileiros, no entanto, uma retaguarda necessária em face de uma modernidade problemática. Essa retaguarda foi repetidamente empregada, sempre que no Brasil pareceu oportuno recorrer – através da invocação da grandeza e da diversidade do país – a um nacionalismo cultural e político. Esse foi o caso entre os modernistas, para quem o canibal tupinambá se erigia em alegoria de um Brasil que poderia muito bem “devorar” a cultura estrangeira, sem que com isso sua identidade fosse afetada. É também o caso hoje em dia dos novos discursos, nos quais as culturas indígenas são apresentadas como alternativa possível à uniformização global.<sup>12</sup>

“Tupi or not Tupi”, perguntava-se Oswald de Andrade (1928: 3), mas quem eram afinal os Tupinambá? Qualquer um no Brasil que conheça o nome, associa-o com o canibalismo e, mediamente, com o modernismo. Uma questão intensamente debatida nas últimas décadas foi sobre se realmente teria havido canibalismo entre os indígenas brasileiros, especialmente entre os Tupinambá, ou se os relatos desta natureza não se baseavam afinal em falácias e em discriminação dirigida contra os povos indígenas (Fleischmann/Röhrig-Assunção/Ziebell-Wendt 1992). O povo Tupinambá, que já em finais do século 17 havia desaparecido completamente da área que originalmente ocupava em torno da cidade do Rio de Janeiro, havia-se convertido inteiramente numa metáfora literária – um destino partilhado por mais ou menos todas as outras etnias indígenas: “[...] qualquer discurso que se refira à identidade da cultura nacional já tem inscrita a exclusão do índio, necessariamente, como um princípio” (Orlandi 1990: 59).

Na verdade, seria preciso destacar uma bipartição que existe na percepção dos indígenas e de suas culturas, algo que não existe em relação às culturas negras. O índio é, por um lado, até hoje um herói mítico saído da pré-história brasileira, um herói que encarna valores que se perderam de forma trágica para o Brasil atual. Mas ele é também, por outro lado, a triste figura marginal da sociedade moderna, inepto, como se lhe acusa em toda a América Latina, para adentrar uma civilização “real”, assolado por doenças, alcoolismo e melancolia e que, em última instância, acabará por desaparecer do horizonte das sociedades americanas. A característica peculiar do índio é – e é aqui que ele mais se diferencia do negro – a alteridade: sua disposição para a felicidade, seus conhecimentos insubstituíveis sobre animais e plantas (que ademais têm também um considerável valor comercial), seu papel na manutenção de um entorno natural que se retrai mais e mais a cada dia, seu pensamento e sua visão de mundo, que se contrapõem à racionalidade europeia.

A existência das culturas indígenas não representa, ao contrário das culturas negras do Brasil, qualquer problema social ou político. Trata-se antes de um problema etnográ-

---

<sup>12</sup> A importância da temática tupinambá, que chega até os dias atuais, é documentada por um grande número de autores e obras, que sempre relacionam o tema do canibalismo tupinambá com a especificidade cultural do Brasil. Neste contexto, o episódio mais espetacular, depois da Semana de Arte Moderna de 1922, foi sem dúvida a 26ª. Bienal de Arte de São Paulo, que pretendia “se organizar pela primeira vez em seus 46 anos de existência em torno de um tema brasileiro, a Antropofagia, categoria criada por Oswald de Andrade para explicar, de um ponto de vista nacional, o processo de formação de nossa identidade cultural (*Catálogo da XXIV Bienal de São Paulo 1998*: 20). Mais recentemente, a exposição dos 500 anos do Brasil seguiu pela mesma vereda, se não mesmo a radicalizou ao ponto do paroxismo e da banalização.

fico. Seus protagonistas são etnógrafos, que, destemidos em face dos perigos e com insuspeitas pretensões morais, procuram, nos mais distantes rincões do mundo brasileiro, pelos últimos povos indígenas incógnitos. Ao mesmo tempo, eles são os portadores e o foco de um conflito insolúvel: as oferendas levadas como isca no primeiro contato, por tímido que seja, já bastam para macular a integridade das culturas investigadas e, no fim das contas, agindo como vetores de doenças, acabam por comprometer a integridade física e as chances de sobrevivência dos portadores dessas culturas, destruindo assim, ou, na melhor das hipóteses, desencadeando o processo que leva à destruição precisamente daquilo que buscavam: a alteridade.<sup>13</sup>

A importância que os “etnógrafos” adquiriram na esfera pública brasileira não decorre propriamente do material que coletam e, após suas expedições, trazem a público, mas da maneira como relacionam esse material, e a si mesmos, com as noções de Brasil e de identidade coletiva brasileira que já se encontram presentes naquela mesma esfera pública. Assim como já havia ocorrido com José de Alencar, Euclides da Cunha e Gilberto Freyre, os textos indigenistas de Darcy Ribeiro tornaram-se campeões de venda, na medida em que correspondiam à demanda pela constituição da alteridade como um contramodelo à sociedade brasileira. Não é tanto ao apresentar material etnográfico que essa literatura é mais eficaz, mas ao articular textos ensaísticos e ficcionais. Mesmo que os índios reais, vivendo nas periferias brasileiras mais marginais, disponham de um espaço cada vez mais exíguo na realidade da nação, eles persistem como “índios literários”, tendo, ainda hoje, da mesma maneira como sempre tiveram, um lugar assegurado na consciência dos brasileiros: eles representam o paraíso perdido, indispensável para julgar a modernidade brasileira.

Através dessa função social do índio sobrevive a tradição romântica de Alencar, também nos romances indigenistas modernos, como no caso do *Quarup* de Antônio Callado (1967), que erigia a sociedade indígena como um contraponto ao Brasil da ditadura militar. Mas a tematização mais abrangente e marcante desse conflito decisivo apareceu em 1976, com a *Maira* do próprio Darcy Ribeiro: de um lado, a expansão territorial e ideológica da sociedade brasileira, e de outro, o ocaso de uma etnia indígena, cuja complexa estrutura social e cultural resultava inconciliável com a modernidade brasileira. O pessimismo de Ribeiro parte de inúmeras referências cruzadas: sua própria experiência, adquirida ao longo do trabalho etnológico na região amazônica, os tristes trópicos de Lévy-Strauss e, evidentemente, o romance indigenista de Alencar. Existe ali, além disso, uma outra senda, que emerge a partir de uma breve referência às atividades de missionários e comerciantes, mas que também pode ser vista como uma menção à atividade dos etnógrafos: “É o Brasil que vem vindo, incorporando esse rio” (Ribeiro 1976: 404). O

<sup>13</sup> Esta contradição era em grande medida consciente: ela justificava-se e consolava-se remetendo repetidamente à noção de que o choque do contato seria inevitável e que aqueles que compreendem os indígenas e que os podem proteger são os que têm o dever de prepará-los para isso. Entre as atividades específicas dos etnólogos, encontram-se também aquelas realizadas a cargo da autoridade indigenista da famosa FUNAI (Fundação Nacional do Índio), que por muito tempo teve como mote o infame slogan “atrair e pacificar”, posteriormente abandonado. Cabem-lhes as problemáticas tarefas classificatórias em relação aos novos grupos porventura descobertos: a denominação do grupo, a identificação de seu território, o estabelecimento de programas de assistência e acompanhamento etc. A respeito, v. Ricardo (1995: 36).

Estado brasileiro, a modernidade, a globalização alcançarão até mesmo o último curso d'água da floresta, chegarão até a última tribo, até o último índio. Já não haverá espaço intocado para as utopias, a não ser os espaços inventados.

## Bibliografia

- Alencar, José de (1979): *Iracema*. Ed. crítica de M. Cavalcanti Proença. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos.
- Andrade, Oswald de (1928): “Manifesto Antropofágico”. Em: *Revista de Antropofagia*, 1, pp. 3 e 7.
- Callado, Antônio (1967): *Quarup*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Catálogo da XXIV Bienal de São Paulo 1998* (1998). Vol 1: *Núcleo histórico: antropofagia e histórias de canibalismo* (curadores Paulo Herkenhoff e Adriano Pedrosa). São Paulo: Fundação Bienal.
- Dias, Antônio Gonçalves (1959): *Poesias Completas e Prosa Escolhida*. Rio de Janeiro: Aguilar.
- Fleischmann, Ulrich/Röhrig-Assunção, Mathias/Ziebell-Wendt, Zinka (1992): “Os Tupinambá: realidade e ficção nos relatos quinhentistas”. Em: Kohut, Karl (org.): *De conquistadores y conquistados: realidad, justificación, representación*. Frankfurt/M: Vervuert, 121-230.
- Klein, Herbert S. (1986): *African Slavery in Latin America and the Caribbean*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Lafer, Celso (2000): “O Brasil e o mundo”. Em: Pinheiro, Paulo Sérgio/Sachs, Ignacy/Wilhelm, Jorge (orgs.): *Brasil: um século de transformações*. São Paulo: Companhia das Letras, pp. 162-183.
- Laraia, Roque de Barros (1995): “Nossos contemporâneos indígenas”. Em: Silva, Aracy Lopes da/Grupioni, Luís Donisete Benzi (orgs.): *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, pp. 261-290.
- Oliveira, João Pacheco de (1995): “Muita terra para pouco índio?”. Em: Silva, Aracy Lopes da/Grupioni, Luís Donisete Benzi (orgs.): *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, pp. 61-86.
- Orlandi, Eni Pulcinelli (1990): *Terra à vista: discurso do confronto Velho e Novo Mundo*. Cortez: Campinas.
- Ortiz, Renato (1985): *Cultura Brasileira & Identidade Nacional*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Ribeiro, Darcy (1976): *Maira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- (1978): *Os Brasileiros: teoria do Brasil*. Petrópolis: Vozes.
- (1979): *Sobre o óbvio: ensaios insólitos*. Porto Alegre: LP&M.
- (1980): “Os quatro princípios de Rondon”. Em: Darcy Ribeiro: *Uirá sai a procura de Deus: ensaios de Etnologia e Indigenismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp. 159-163.
- Ricardo, Carlos Alberto (1995): “‘Os índios’ e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil”. Em: Silva, Aracy Lopes da/Grupioni, Luís Donisete Benzi (orgs.): *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, pp. 29-60.
- Santos, Sílvio Coelho dos (1995): “Os direitos dos indígenas no Brasil”. Em: Silva, Aracy Lopes da/Grupioni, Luís Donisete Benzi (orgs.): *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO, pp. 87-108.
- Silva, Aracy Lopes da/Grupioni, Luís Donisete Benzi (orgs.) (1995): *A temática indígena na escola. Novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO.
- Skidmore, Thomas E. (1974): *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought*. Durham/London: Duke University.
- Steinen, Karl von den (1897): *Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens*. Berlin: Dietrich Reimer.



Süssekind, Flora (1981): *O negro como arlequim*. Rio de Janeiro: Achiamé.

Tannenbaum, Frank (1946): *Slave and Citizen*. New York: A Knopf.

Ventura, Roberto (1991): *Estilo Tropical: história cultural e polêmicas literárias no Brasil 1870-1914*. São Paulo: Companhia Das Letras.