

temáticas

ano 16
número 31/32
2008

revista dos pós-graduandos em ciências sociais

ifch - unicamp

temáticas

ano 16
número 31/32
2008

revista dos pós-graduandos em ciências sociais

ifch - unicamp

temáticas

Publicação semestral dos alunos de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

ISSN 1413-2486

Conselho Editorial

André Borges
Bela Fieldman Bianco
Claudete Pagotto
Gábor Basch
Josué Pereira da Silva
Luís Alexandre Fuccille
Luiz Gustavo Freitas Rossi

Luiz Henrique Passador
Marcelo Ridenti
Márcio Bilharinho Naves
Maria Cristina Cardoso Pereira
Nasheli C. Rangel Loera
Samira Feldman Marzochi
Sérgio Barreira de Faria Tavoraro

Organização do dossiê
Danilo Enrico Martusolli

Editoração e finalização
Setor de Publicações

Capa
Alexandro Dantas Trindade

Impressão
Gráfica do IFCH / UNICAMP

IFCH/UNICAMP

Diretora
Nádia Farage

Diretor Associado
Sidney Chalhoub

Coordenação dos Cursos de Pós-Graduação
Marcos Nobre

Sub-Coordenação de Doutorado em Ciências Sociais
Ângela Maria Carneiro Araújo

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Antropologia Social
Mauro Almeida

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Ciência Política
Armando Boito Jr.

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Sociologia
Elide Rugai Bastos

Dossiê
ESTUDOS INDÍGENAS

SUMÁRIO

Dossiê ESTUDOS INDÍGENAS

Introdução ao Dossiê

Olendina de C. Cavalcante

Levi Marques Pereira

7

O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos
entre os Karitiana no sudoeste da Amazônia

Felipe Ferreira Vander Velden

13

O casamento de Jakuí Kalapalo e Ayres Câmara Cunha:
cosmologia do contato no alto Xingu

João Veridiano Franco Neto

51

“Comida de branco, comida de índio”: consumo alimentar,
agency e identidade entre mulheres indígenas urbanizadas no
alto Rio Negro

Fabiane Vinente dos Santos

91

Arte, gênero e identidade cultural: reflexões a partir de uma
mostra Inuit em São Paulo

Ilana Seltzer Goldstein

119

Os Apinajé: interfaces entre o mundo indígena, as agências
da sociedade nacional e os novos sujeitos sociais que
compõem o cenário multiétnico atual

Raquel Pereira Rocha

151

A socialidade na família Kaiowa: relações geracionais e de gênero no microcosmo da vida social <i>Levi Marques Pereira</i>	177
“Desenvolvimento Forçado”: a quase extinção dos Waimiri-Atroari e a marcha de sucesso dos Kayapó durante a “década perdida” <i>Aparecida Maria de Souza Schmidt-Madsen</i>	203
Os brindes e a atração de índios no Posto Fraternidade na raia da fronteira oeste pelo SPI <i>Lucybethb Camargo de Arruda</i>	219
Memória Saporá: sociodiversidade e etnopolítica no rio Uraricoera, Roraima <i>Olendina de C. Cavalcante</i>	243
Artigos	
Etnificação e subjetividade: pensando em termos de antropologia compartilhada <i>Andréia Aparecida Ferreira Lopes</i>	273
Louis Dumont em interlocução com filósofos <i>Delcídes Marque</i>	291
Resenhas	
Andrello, Geraldo L. <i>A cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê</i> . São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006. <i>Jean Ricardo Ramos Maia</i>	317
Lasmar, Cristiane <i>De volta ao lago de leite: gênero e transformação no alto rio Negro</i> . São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: Nuti, 2005. 285 p. <i>Fabiane Vinente dos Santos</i>	321

INTRODUÇÃO AO DOSSIÊ ESTUDOS INDÍGENAS

O presente volume da revista *Temáticas* apresenta o dossiê *Estudos Indígenas*, composto por artigos que abordam diversos temas de pesquisas de cunho teórico e etnográfico, baseadas em trabalhos de campo intensivos ou em estudos comparativos. A coletânea de artigos aqui apresentada busca contribuir para ampliar o debate a respeito dos estudos das cosmologias indígenas, com forte ênfase nas questões do contato e das relações interétnicas, e nas maneiras como as transformações relacionadas ao convívio entre índios e brancos afetam, entre outros aspectos, as relações de gênero, práticas alimentares, formas de constituição da memória, da história e das políticas indígenas.

Com vistas a proporcionar uma espécie de panorama da produção recente e dos debates em curso nos estudos em etnologia e história indígena na UNICAMP, este dossiê é composto por trabalhos escritos a convite dos organizadores. Deste modo, pretende-se não apenas divulgar os resultados alcançados por pesquisas bastante atuais quanto a suas abordagens e discussões teóricas, mas também fomentar, entre os jovens estudantes do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, IFCH, da UNICAMP (e, obviamente, de outras instituições), o interesse pelo estudo das populações indígenas americanas.

Os autores dos artigos discutem dados de pesquisas em andamento ou recentemente concluídas, desenvolvidas no âmbito do programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UNICAMP, sendo que nos casos dos artigos que incorporam dados de pesquisa de campo, o contato próximo com o universo pesquisado favorece a discussão de processos atuais de reordenamentos das práticas sociais indígenas frente à interface com o mundo não-indígena e suas diversas agências, como as quais as populações indígenas interagem de maneira cada vez mais intensa.

O artigo de Felipe Vander Velden analisa a maneira como os Karitiana concebem a temporalidade das transformações culturais a partir das mudanças nos hábitos alimentares, das quais a introdução do sal é investida de sentido especial. A chegada dos 'brancos', a instauração da convivência intensa com estes novos sujeitos sociais culturalmente diferenciados e a dependência das instituições da sociedade nacional, adquirem sentido na cosmologia indígena a partir das significações atribuídas às transformações na culinária. O sentido do gosto é alçado como objeto de profunda reflexão a respeito da constituição da diferenciação cultural, da história das relações interétnicas e dos processos de etnicidade. O autor demonstra como, na compreensão dos Karitiana, os 'brancos' lograram 'amansar' os índios introduzindo o sal na alimentação. Acostumados ao consumo do tempero, os índios passaram a sentir necessidade de seu fornecimento, tornando-se totalmente dependentes.

João Veridiano Franco Neto demonstra, a partir de um estudo de uma situação de contato com a sociedade não-indígena, como a aliança matrimonial para os Kalapalo é percebida como referência cultural para estabelecer e sedimentar relações de aliança entre distintos grupos étnicos. Ao mesmo tempo, o artigo demonstra o dinamismo cultural, quando experiências nem sempre bem sucedidas são aproveitadas para o desenvolvimento de novos instrumentais capazes de promover formas alternativas de sociabilidade interétnicas como, por exemplo, a relação de amizade e a nomeação dos estrangeiros, procedimentos de incorporação de brancos, que permitem inserir esses estrangeiros nas redes de convivência das sociedades indígenas.

As formas de socialidade da população indígena urbanizada no Alto Rio Negro, inseridas em espaços de transformações instituídos a partir de marcos culturais diferenciados, é a discussão feita por Fabiane Vinente dos Santos. No espaço urbano, escolhas alimentares e a adoção de estilos comportamentais novos são mobilizadas para externar transformações que ocorrem na perspectiva das mulheres indígenas que vivem na cidade. Inseridas em um cenário multiétnico, essas mulheres indígenas urbanas desenvolvem uma série de estratégias culturais para afirmarem a especificidade de seu estilo

de vida em relação aos não-indígenas e aos indígenas que vivem nas aldeias com os quais mantêm contato intenso e freqüente. A vida na cidade também promove a redefinição das atribuições sociais de gênero, promovendo e ampliando renegociações e inovações nas relações entre homens e mulheres.

Ilana Seltzer Goldstein discute as implicações entre arte, gênero e identidade cultural, tendo como ponto de partida reflexões em torno de uma exposição de arte *Inuit* realizada em São Paulo. A autora traz ainda dados sobre o modo como diversas etnias se relacionam com sociedades nacionais, tomando como foco de análise os sentidos investidos na produção e circulação de objetos artísticos. Temas como a natureza do objeto de arte e a produção e negociação da identidade cultural são analisados sob um ponto de vista ainda pouco explorado pelos etnógrafos. A arte étnica aparece como campo da vida social em torno do qual gravitam relações interétnicas e de gênero, requerendo a atualização e resignificação da tradição, da qual se exige o cumprimento de novas atribuições, principalmente no campo da etnicidade, da representação política e da afirmação das populações étnicas como sujeitos de direitos.

O artigo de Raquel Pereira Rocha se baseia em pesquisa de realizada entre os Apinajé no estado do Tocantins e procura analisar como a situação da população socioeconômica atual promove transformações na área da saúde, educação e relações de gênero. A exposição combina dados de pesquisas de campo realizadas entre os anos de 1999 e 2000 e em 2008, sendo que a autora apresenta várias comparações, nas quais procura situar a profundidade e o sentido das transformações.

Levi Marques Pereira, procura analisar como os Kaiowa concebem a integração das pessoas ao fogo doméstico, módulo organizacional que, grosso modo, corresponde à família nuclear, tal qual a conhecemos na sociedade brasileira. O empenho é situar a inclusão e o posicionamento das pessoas a partir dos atributos alocados a cada um dos gêneros e ao pertencimento geracional. O artigo aborda o fogo doméstico como microcosmo da vida social, inserido na organização social que comporta outros módulos organizacionais mais abrangentes, como a parentela e o *tekoha*. A descrição da organização social é realizada de acordo como o modo como esta população

tradicionalmente concebe as suas instituições, mas procura, em alguma medida, dar conta das profundas modificações produzidas pelo contato, pelo recolhimento da população nas atuais reservas e pelos processos de degradação da paisagem natural, cada vez mais intensos.

Aparecida Schmidt-Madisen analisa a aplicação do conceito de “desenvolvimento forçado”, elaborado no contexto dos estudos de impactos de projetos de desenvolvimento elaborados por governos, por alguns pesquisadores ingleses e norte-americanos. Dois casos ilustram a aplicação do conceito, o dos Waimiri-Atroari que tiveram seus territórios invadidos por três grandes projetos: a rodovia BR 174, que liga as cidades de Manaus e Boa Vista, a Usina Hidrelétrica de Balbina, e a instalação de uma companhia de mineração. O segundo caso é representado pelo Kayapó, que durante os anos 80 do século passado iniciaram uma campanha, considerada bem sucedida, contra as investidas do Estado brasileiro interessado em seu território. No primeiro caso, os índios sofreram sérias consequências decorrentes dos reassentamentos a que foram submetidos e a fome provocada pela poluição do principal rio no seu território, resultando numa redução populacional dramática. No caso dos Kayapó, a “resistência” de certa forma conteve a invasão dos seus territórios, demonstrando como populações indígenas reagem de forma diferenciada aos projetos de desenvolvimentos governamentais.

O fenômeno da pacificação dos índios Umutina, do Mato Grosso, no início do século XX, tal como efetivado pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) é analisado por Lucybeth de Arruda. A “microanálise” da documentação do SPI permitiu a autora vislumbrar as relações entre os índios e a agência indigenista envolvida nas trocas de “brindes”. Arruda conclui que os discurso homogeneizante do SPI esconde as reais relações estabelecidas no contexto da pacificação desse povo indígena que, apesar da atuação do SPI, logrou manter sua autonomia cultural e territorial.

O artigo de Olendina Cavalcante apresenta algumas notas sobre a sociodiversidade na região do médio rio Uraricoera, estado de Roraima, tendo como foco a memória envolvendo o etnônimo Sapará. Esse etnônimo, desaparecido das fontes documentais, reaparece na etnopolítica roraimense. A autora propõe que a memória é acionada para dar conta dos freqüentes

conflitos de terras envolvendo os índios de Roraima. Assim, o acionamento de narrações mítico-históricas seria uma maneira de lembrar aos brancos que os índios ocupam aqueles territórios desde o “princípio”, ou seja, desde tempos imemoriais.

Na seção de *Artigos*, dois interessantes textos completam o volume. O artigo de Andréia Lopes traz uma discussão sobre a autoridade do antropólogo tendo como objeto de análise duas etnoficções. A construção da etnoficção, baseada na improvisação e compartilhamento no processo criativo, desestabiliza a autoridade do antropólogo-cineasta e disto resulta a relação de “confiança” com seus atores-sujeitos.

Por fim, Delcídes Marques propõe uma reflexão teórica na qual procura identificar a influência de diversos filósofos que estariam na base da elaboração de determinados conceitos básicos na obra do antropólogo Louis Dumont. O argumento do autor é que a elaboração de conceitos como igualdade, hierarquia e percepção sociológica, são tributários de discussões filosóficas que necessitam ser bem situadas para a melhor compreensão do pensamento dumontiano.

Certos de que o volume que ora se apresenta traz reflexões interessantes, os organizadores registram seu agradecimento a todos os colaboradores que atenderam ao chamado para esta publicação.

Organizadores:
Olendina de C. Cavalcante
Levi Marques Pereira

O GOSTO DOS OUTROS: O SAL E A TRANSFORMAÇÃO DOS CORPOS ENTRE OS KARITIANA NO SUDOESTE DA AMAZÔNIA*

Felipe Ferreira Vander Velden**

RESUMO: Este artigo analisa os complexos desdobramentos da introdução do sal e de outros alimentos entre os Karitiana em Rondônia. Argumento que as mudanças trazidas com o contato nos hábitos alimentares dos povos indígenas são vias de acesso privilegiadas para a compreensão do aparecimento dos brancos e da convivência com estes, assim como para compreender os processos que vêm sendo descritos como “tornar-se ou metamorfosear-se em branco”. Partindo do duplo sentido da palavra “gosto” (sabor, paladar ou maneira, hábito), defendo que o contato pode ser descrito como a criação de vínculos que unem as sociedades indígenas à sociedade envolvente, por meio da transformação dos corpos via alterações na dieta, e do cenário que extrapola estas mudanças, e coloca em pauta a relação de poder expressa no *amansamento* dos índios e na criação da *necessidade* e da *dependência* desses novos alimentos. Sugiro, ainda, que para os Karitiana, o convívio com os brancos e a adoção de sua comida expressam um movimento de transformação deste povo indígena seguindo orientações míticas e cosmológicas pré-existentes. Este processo não pode ser descrito como *aculturação*, e seus desdobramentos apontam para as relações entre *desejos, práticas sociais e trajetórias históricas* que influenciam a história do contato e do convívio interétnico.

PALAVRAS-CHAVE: índios amazônicos, Karitiana, contato, alimentação

* Trabalho apresentado na I Reunião Equatorial de Antropologia e X Reunião de Antropólogos do Norte-Nordeste, realizada em Aracaju-SE, entre 08 e 11 de outubro de 2007. Agradeço as críticas e sugestões de Nádia Farage, João Veridiano Franco, Olendina Cavalcante, Geraldo Andreello, Levi Marques Pereira, Edwin Reesink, Ugo Maia Andrade, José Augusto Laranjeira Sampaio e Jurema Machado de Andrade Souza.

**Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS, IFCH/UNICAMP.

“O destino das nações depende da maneira como elas se alimentam”.

Brillat-Savarin.

INTRODUÇÃO

Malogradas experiências gustativas foram legião ao longo dos cinco séculos de contato entre índios e brancos nas Américas. O próprio “encontro inaugural” do Brasil, entre os homens da esquadra de Cabral e os habitantes do litoral sul da Bahia teve, entre outros múltiplos sentidos, o do choque entre distintos *acervos de gostos e sabores*, choque este caracterizado, inicialmente, pela *aversão* e pela *repulsa* generalizadas às novidades oferecidas ao paladar, a crer no relato deixado pelo escrivão da expedição portuguesa que menciona os índios rejeitando ou “lançando fora” tudo o que era oferecido pelos europeus (Caminha, 1999 [1500], p.37).

Recusa primeiramente delicada, que ecoa um cuidado estudado para com alimentos oferecidos por seres estranhos e estrangeiros, com quem partilhar alimentos pode ser extremamente perigoso, mortal (cf. Rivière, 1995, entre muitos outros). Que se transmuta em algo radicalmente orgânico, na observação de Pierre Mabilde – ainda a título de exemplo – sobre “os efeitos do charque assado e do pirão de farinha de mandioca” entre os Coroados (Kaingang) na Província do Rio Grande do Sul, em meados do século XIX: uma violenta indigestão no índio que foi, aparentemente, forçado a experimentar a carne, segundo Mabilde, “de fato bastante salgada” (Mabilde, 1983 [1836-1866], p. 129-130).

Mas, por que o que é rejeitado tão visceralmente nos primeiros encontros, converte-se em algo tão avidamente procurado, necessário, indispensável, com o progresso do convívio? Por que aquilo que o organismo expulsou quando provou a primeira vez ocupa o lugar, nas mesas indígenas, dos antigos sabores, alguns rapidamente abandonados em favor de novos alimentos, novos condimentos, novos gostos? Basta lembrar Franz Caspar (1957, p. 156-157), a respeito dos Tupari no vale do Guaporé (que elaboravam sal de cinzas de palmeira), observados em um estágio de, podemos dizer, *transição*, entre 1948 e 1955: se naquela primeira data ainda havia pessoas

(sobretudo mulheres) que recusavam o sal, em 1955 muitos até mesmo já não conseguiam mais comer alimentos sem adição do tempero estrangeiro.

Ou seja: o que se desconhecia antes já se comia, com alguma reserva, em 1948 e, sete anos depois, a relação era invertida, com os índios recusando, desta feita, o alimento nativo, insosso. As referências ao *salgado* e ao *sal*, nos dois excertos acima, não são fortuitas: este pequeno artigo pretende, sobretudo, refletir sobre a introdução do sal (cloreto de sódio) nos hábitos alimentares dos grupos indígenas nas terras baixas sul-americanas, com especial atenção nas modificações operadas por esta substância nos corpos indígenas, e nas suas imbricações com a história do contato. Espero demonstrar que o consumo do sal – assim como outras substâncias, o açúcar, o café, o chá, o chocolate (chamadas “alimentos-droga” por Sidney Mintz, 1985), mas também do álcool destilado, da carne dos animais domésticos exógenos, dos vegetais introduzidos, e de toda uma vasta gama de novos alimentos industrializados – produz(em) alterações somáticas importantes, que se entrelaçam a complexas transmutações cosmológicas e sócio-históricas, e que acabam por repercutir nos modos como estas sociedades pensam a si mesmas, sobre sua história e cosmologia. O que se quer delinear aqui é o que Aparecida Vilaça (2000, p. 64) chamou de uma “fisiologia do contato”, com a ressalva de que ela pode vir a se converter, em muitos casos, em uma *patologia* do contato.

Pois, como a etnologia americanista vem demonstrando há tempos, comer é uma “operação enganosamente prosaica, mas na verdade de grande potência lógica e de profunda seriedade ontológica” (Viveiros de Castro, 1992, p. xiii). Se a *cozinha* é mesmo “uma área da experiência humana capaz de fornecer um conjunto de esquemas conceituais fundamentais, de operadores lógicos de discriminação e organização da realidade natural e social” (*Idem, ibidem*), a compreensão dos processos de adoção do sal e de outros alimentos exóticos parece crucial na avaliação das transformações – operadas após o contato – das relações entre os seres do cosmos e, notadamente, daquelas entre índios e brancos. Transformações que indicam que uma análise das experiências gustativas dos grupos indígenas deve atentar não somente para as histórias longas e complexas de *persistência de práticas* (cf. Viegas, 2006), mas também para algumas *rupturas* que marcam os processos de constituição e de modificação (e de *retomada*, como veremos) de gostos e hábitos.

Desejo utilizar como exemplo norteador desta reflexão os comentários acerca da introdução e da incorporação do sal na dieta ordinária feitos pelos Karitiana, grupo de língua Tupi-Arikém que habita duas aldeias no norte do estado de Rondônia, no sudoeste da Amazônia brasileira¹. Como veremos, os Karitiana, após a rejeição inicial, adotaram rapidamente o consumo do sal (e, obviamente, de muitos outros itens exógenos) com poucas ressalvas e como necessidade básica; mas jamais deixaram de considerar esta introdução como uma das muitas instâncias que alteraram definitivamente sua história, porque modificaram, indelevelmente, seus corpos ao longo dos já muitos anos de contato com a sociedade envolvente. Não obstante, a veloz accitação do sal talvez possa ser explicada pelo fato de que, da perspectiva dos Karitiana, estas alterações corporais trazidas pelo sal foram, por assim dizer, *previsíveis*.

CUM GRANO SALIS

O sal, *cloreto de sódio* (NaCl), é o mais difundido e apreciado entre os diferentes tipos de sal que constituem a única família de rochas (minerais) que os seres humanos comem regularmente. Não é, todavia, o único, e nós ingerimos diferentes qualidades de sais, entre eles os cloretos de magnésio e de potássio; não obstante, estes sais possuem, em quantidades maiores, sabores amargos ou azedos, um tanto indesejáveis ao paladar, sendo o cloreto de sódio aquele realmente responsável pelo sabor que designamos *salgado* (Kurlansky, 2004, p. 23). A fisiologia diz que o sal é indispensável para a existência humana, componente fundamental para o funcionamento perfeito do organismo. Por esta razão, ao longo da história, na opinião de um psicanalista, os homens foram perseguidos por uma verdadeira *obsessão* por esta *substância comum* (Jones, 1923). Além de necessário à vida saudável, o sal tem milhares de utilidades técnicas ou cotidianas como, por exemplo, na preservação de alimentos, na limpeza ou na fabricação de medicamentos. A versatilidade desta

¹ A população Karitiana atual é de cerca de 330 pessoas, nas duas aldeias e nas cidades de Porto Velho e Cacoal (Storto & Vander Velden 2005; ver também Vander Velden 2004). A pesquisa de campo foi realizada na aldeia Central (Kyowã) em dois períodos, em 2003 e 2006, totalizando oito meses.

substância fez-se acompanhar, mundo afora, por uma rica e complexa simbologia (Kurlansky, 2004, p. 22-30; Cascudo, 1954, p. 795-796).

Ao contrário do que se imagina, o sal – ou sais – não é (são) estranho(s) às terras baixas da América do Sul (cf. Sick, 1949; Catharino, 1995, p. 378-381). No que concerne ao sal comum, cloreto de sódio, no entanto, ele parece ter sido restrito às populações litorâneas (que o obtinham da evaporação da água do mar, como era o caso dos Tupi na costa do Rio de Janeiro: Thevet, 1944[1556]) e às regiões circunvizinhas às terras baixas, ao longo das zonas de influência do Império Inca. Imensas jazidas de sal mineral eram exploradas no piemonte andino, e pães de sal eram elemento fundamental na constituição de extensas redes de aliança e intercâmbio que sustentavam as confederações de negociantes-guerreiros entre os grupos Arawak subandinos (Renard-Casevitz, 1993; Santos Granero, 1993). Os grupos vizinhos, de língua Pano e Cahuapana, também obtinham sal de depósitos minerais na região da Montaña peruana, e um intenso comércio era mantido entre as populações no vale do rio Huallaga (Steward & Métraux, 1963, p. 570; 609). Estas redes comerciais atingiam, de acordo com as fontes históricas, as planícies de Mojos (Métraux, 1963, p. 413), o Gran Chaco (Métraux, 1963b, p. 263) e os Chiriguano (Tupi-Guarani), que também extraíam sal de rochas ou por evaporação de águas salobras em seu território (Métraux, 1963, p. 472). A exploração e o intercâmbio de sal existiam também no litoral norte da América do Sul, espalhando-se pelos lhanos venezuelanos e pelas franjas do nordeste dos Andes, na Colômbia (Hernández de Alba, 1963; Kirchhoff, 1963; Métraux & Kirchhoff, 1963).

Nas demais regiões das terras baixas (incluindo a maior parte do que é, hoje, o território brasileiro) a “cozinha indígena, parece, não adotava o sal como um de seus temperos” (Mclatti, 1987, p. 156). No entanto, se o sal de cozinha comum (mineral ou marinho) estava ausente nesta grande área, havia substitutos diversos, produzidos a partir das cinzas de numerosas plantas, por variados processos técnicos: apenas entre os Witoto, na Amazônia colombiana, Juan Álvaro Echeverri (2000, p. 35) menciona a fabricação de sessenta tipos de sal, produzidos a partir de diferentes espécies vegetais. Não obstante, é preciso lembrar que estes sais são quimicamente diferentes: trata-se, em geral,

de cloretos de potássio ou cálcio, ou de carbonato de cálcio. Além disso, suas propriedades visuais e gustativas são distintas: a maioria apresenta coloração escura ou acinzentada, bem como sabores algo desagradáveis (pelo menos ao paladar europeu), adstringentes, amargos ou apenas muito levemente salgados; alguns deles – como o cloreto de potássio – são mesmo tóxicos, se ingeridos em grandes porções (McLatti, 1987, p. 157). Mesmo assim, estes sais vegetais eram bastante importantes, não apenas como condimento mas, sobretudo, em consumos rituais (Echeverri, 2000), míticos (Lévi-Strauss, 2005[1966]; 2006[1968]; Renard-Casevitz, 1992) e em redes de intercâmbio, tal como no Alto Xingu, com a fabricação do sal de aguapé (*jakyr*), substância de obtenção trabalhosa e, por isso, *de valor comercial* [sic] *bastante grande* (Sick, 1949, p. 386).

Não obstante, o sal comum, quando introduzido, torna-se, rapidamente, um bem avidamente procurado e consumido². Não que se esteja sugerindo uma explicação biológica para a adoção do sal (o “imperativo fisiológico”, de Câmara Cascudo), nem mesmo uma que, ainda na esteira do folclorista potiguar, explicasse a predileção pós-contato pelo cloreto de sódio como uma busca pelo *verdadeiro sal* que, uma vez provado e perdido – devido a migrações, guerras, esquecimentos –, fora sendo “imitado” por “sucedâneos subalternos” (os outros sais vegetais) pelas populações indígenas (Cascudo, 2004, p. 125): afinal, estas populações passaram sem ele até a chegada dos europeus³. Mas ao conhecerem o pó branco, que é a própria quintessência do sabor *salgado*, muitos grupos indígenas nas terras baixas parecem tomados pela ‘obsessão’ de que nos fala Ernest Jones (1923): juntamente com “outros elementos que invadem as aldeias indígenas logo após os primeiros contatos” (Ribeiro, 1996, p. 369) – tais como implementos de metal, roupas, cães, bebidas alcoólicas, óleo de cozinha, o *açúcar* – o sal converte-se em um dos itens mais

² O que merece maior atenção, pois a velocidade com que algumas destas substâncias são adotadas pelos índios contradiz, em certa medida, as sugestões de boa parte dos estudos sobre inovações alimentares, que sugerem tanto um forte “conservantismo culinário” (Rozin, 1995, p. 104) como um processo lento e gradual de aquisição de novos paladares (Flandrin 1989).

³ Sick (1949) refere-se a estes sais vegetais como *substitutos do sal* (NaCl); deste modo, torna-se desnecessária uma reflexão sobre o fenômeno da rápida difusão do sal, uma vez que seria auto-explicativo: ele é adotado pelos índios tão-somente porque vinha sendo *substituído* por outros sais.

importantes do escambo entre índios e brancos. Rondon (*apud* Bastos, 1987, p. 28) nos informa que os Paresí vinham da distante Serra do Norte até Cuiabá para trocar borracha por ferramentas e sal. Já Marta Amoroso (2003) descreve a necessidade das freqüentes remessas de carregamentos de sal para os aldeamentos Kaingang e Guaraní no interior do Paraná, fundamentais para manter as aldeias gravitando em torno dos estabelecimentos religiosos. Os Kayapó-Xikrin, como muitos outros povos indígenas, consideram o sal um dos itens necessários ao bem-estar das comunidades e, mesmo que muitos dos índios mais idosos ainda não tenham desenvolvido o gosto por comidas salgadas (um grupo em transição, como os Tupari de 1948, cf. *supra*), os mais jovens não ficam sem ele, e acumulam grandes quantidades do produto utilizado, como outras mercadorias exógenas, em transações e nos jogos políticos no interior das aldeias (Fisher 2000, p. 123).

Se os poucos exemplos acima ilustram a gana pelo sal introduzido, as imensas redes de comércio de sal comum nativo, marinho ou mineral, que cortavam o norte da América do Sul e as amplas regiões limítrofes aos Andes já apontavam para o gosto e a busca pelo sal nas terras baixas: Julian Steward (1963, p. 742) fala em “árduas jornadas” empreendidas pelos grupos de língua Tukano ocidental até o rio Huallaga, em busca de sal. Espelho de um circuito muito maior, antiqüíssimo e mundial, de exploração e circulação deste produto fundamental à vida humana (cf. Kurlansky, 2004). Circuito que só se fez ampliar, conectando as aldeias ávidas pelo sal no interior das terras baixas com as redes globais de intercâmbio de mercadorias que vinculam, inexoravelmente, os índios ao imenso mundo do comércio, do dinheiro, dos brancos.

DA NOVIDADE À NECESSIDADE

Não se sabe, com exatidão, as datas dos primeiros contatos dos Karitiana com os brancos: é possível que os grupos de língua Tupi-Arikém nos vales dos rios Candeias, Jamari e Jaci-Paraná tenham sido atingidos por frentes de exploração da borracha e do caucho no final do século XVIII e início do XIX (Meireles, 1984); em 1909 a Comissão Rondon fez, ao que parece, a primeira referência aos Karitiana na literatura, localizando-os no médio curso do rio

Jaci-Paraná (Pinheiro, 1910); esta referência, no entanto, deveu-se a um ataque, imputado aos Karitiana, contra um dos grupos de exploradores da Comissão. O contato intensivo, no entanto, só teve início a partir da década de 1950 – com a intervenção de funcionários do SPI e de missionários salesianos – e culminou com o assentamento dos Karitiana no sítio da principal aldeia atual (no interior da Terra Indígena) no princípio dos anos 70⁴.

A memória dos Karitiana, no entanto, é bastante clara e consistente no que diz respeito ao desenrolar do primeiro contato que tiveram com os brancos. A julgar pelos dados coletados por mim e por Lílíam Moser (1993), a maior parte dos Karitiana vivos hoje deve ter visto um homem branco – seringueiros e marreteiros (comerciantes) – pela primeira vez por volta da década de 1940, ainda que seja provável que alguns indivíduos ou segmentos do grupo já experimentassem o contato com regionais desde o final do século XIX (Moser, 1993, p. 69). O que nos interessa aqui, no entanto, é a concordância dos índios mais idosos quanto ao desenrolar dos primeiros encontros – que dariam, então, início ao convívio sistemático e ininterrupto com a sociedade envolvente, com seus hábitos alimentares, e com o sal (*kida siipo*, coisa salgada na língua Karitiana).

Desconheço a existência da confecção e uso de sais vegetais ou argilas salitrosas entre os Karitiana. Com relação ao sal mineral comum, seu aparecimento e posterior adoção parecem ter se dado em momentos distintos na história do contato, como se diferentes grupos ou indivíduos tivessem travado conhecimento do gosto salgado em ocasiões diversas: parece-me, pois, que os relatos que detalham os “primeiros contatos” – com um homem chamado Lopes (provavelmente um seringueiro) que teria chegado até a aldeia Karitiana (na época situada a nordeste da atual aldeia) em uma canoa, e travado as primeiras relações amistosas com os índios – coletados por Lílíam Moser (1993, p. 96-161) e por mim mesmo não retratam propriamente a *descoberta* do sal, ainda que a substância seja onipresente nos depoimentos. De Lopes, os Karitiana receberam uma variedade de bens, alguns que não conheciam (farinha,

⁴ Para uma revisão da história do contato dos Karitiana ver Meireles, 1984; Hugo, 1991; Moser, 1993; Vander Velden, 2004.

carne salgada, manteiga) e outros com os quais já estavam familiarizados, e que *pediram* aos brancos invasores de seu território, como foi, sobremaneira, o caso do sal:

“Foi naquele dia, o Moraes, pai do Amoiré, viu o primeiro seringueiro no rio Candeias. Lá, então, Moraes estava morando lá. Era ‘tempo antigamente’, muito tempo. Então, Moraes pensou: ‘rapaz, vamos ver os brancos que estão trabalhando lá, os seringueiros!’ Ele falou: ‘então, vamos, vamos pegar sal!’ Sal não tinha, não tinha nada de sal. Foram indo lá; chegaram lá [no acampamento de seringueiros no rio Candeias] (...). Então Moraes chegou (...). Ele não sabe bem o português. Ele falava um bocadinho. Ele falava: ‘rapaz, nós queremos sal, compadre, sal!’ ‘Sal, vocês querem? Então peguem aí. Um pacotão de sal. Está aí o sal, leve, leve para o pessoal de vocês!’ Diz que [Moraes] pegou, carregou nas costas mesmo. Levaram 30 km, até chegar na aldeia” (Antônio Paulo Karitiana, em Moser 1993, p. 96)⁵.

Aparentemente, portanto, estes seringueiros não foram os primeiros brancos a serem vistos pelos Karitiana, pois os índios foram até eles *em busca de sal*. Os relatos de tempos mais antigos, que sobrevivem de modo muito fragmentado, mencionam ataques às fazendas nas vizinhanças do território para roubar artefatos e alimentos, mencionando-se especialmente o sal; da mesma forma, há uma oposição, recorrente nas narrativas coletadas por Moser (1993, p. 106; 127), entre *índios brabos*, que não conheciam o sal, e os índios já contatados, que o apreciavam: seria por isso que os índios já estariam “acostumados” ao sal quando Lopes apareceu na região. Não obstante, a conversão do sal de novidade em necessidade não parece ter ocorrido sem

⁵ Tomei a liberdade de alterar ligeiramente o texto original registrado por Lillian Moser, de modo a facilitar a leitura. A expressão *tempo antigamente* tem largo uso no português falado pelos Karitiana, sendo um marcador da temporalidade do discurso mítico-histórico, utilizado para introduzir eventos que aconteceram em um tempo que a memória recusa a reconstruir com absoluta fidelidade.

alguns solavancos, como, de resto, aconteceu com vários outros gêneros alimentícios introduzidos com o contato: os sacos de farinha, por exemplo, eram abertos, e o produto derramado pelo chão, pois se dizia que comer farinha faria o ventre inchar.

Neste momento, faz-se necessário articular o gosto *salgado* a um conjunto de outros sabores que perfazem um sistema na cosmologia Karitiana, e são fundamentais para a compreensão da constituição da pessoa: o *amargo*, o *doce*, e um sabor que denominarei *oleoso*⁶, posto que o que está em jogo é a relação entre o consumo alimentar e a expressão, digamos, somática destes alimentos nos corpos, na *pele*. O homem Karitiana deve ter, idealmente, um corpo *amargo* (*tapo*); note-se que o sabor amargo, aqui, remete a um campo sensorial mais amplo do que concebemos, pois ele inclui o gosto da *pimenta*, que nós denominamos *ardido* ou *picante*⁷. Pois bem, se o que define um homem ideal é ser um caçador habilidoso, um bom caçador é, por excelência, *amargo* ou, como dizem os Karitiana, de outra forma, *venenoso*: o ritual de iniciação masculina do *Osiipo* (descrito brevemente em Vander Velden, 2004, a partir do relato recolhido por Storto, 1996), hoje não mais praticado, era – por meio do uso do *veneno* das vespas tornadas agressivas pelos rapazes (que atacavam as colônias de insetos) e aquele do sumo da planta chamada *Sojoty* (provavelmente uma *Araceae*, talvez *Dieffenbachia spp.*) esfregada em seus corpos já agredidos pelas ferroadas – destinado a constituir caçadores plenos, cujo *amargor* era transmitido as suas flechas: *amargas*, ou *envenenadas*, o que dá no mesmo, elas tornar-se-iam mortais para qualquer animal alvejado⁸. Ter um corpo amargo, ademais, não é um ideal apenas entre os homens: a maioria das plantas mais potentes utilizadas

⁶ Não pretendo dizer que a classificação Karitiana dos sabores esgota-se nestes quatro, mesmo porque meu foco aqui não é a investigação detalhada do universo sensorial desta sociedade; o sistema, portanto, talvez deva permanecer aberto a novas investigações.

⁷ Pimentas são tipicamente descritas como *venenosas* e, por esta razão, um perigo para os animais de presa: flechas podiam ser *envenenadas* esfregando-se pimenta nas suas pontas ou, simplesmente, se o caçador ingerisse pimentas em abundância; do mesmo modo, a pimenta é considerada um ótimo *veneno* para repelir morecos.

⁸ No *Osiipo*, a articulação fundamental é entre *doce/oleoso/salgado* e *podre*, daí a proibição do consumo de alimentos com estas qualidades (ver *infra*); o ritual, em fazendo bons caçadores, os protege do estado de *panema* – o insucesso na caça –, porque os livra de serem *podres* ou de *mão podre*, odor que aborrece os animais e os afugenta (uma das palavras utilizadas pelos Karitiana

com fins terapêuticos pelos Karitiana (chamadas, genericamente, *gopatoma*, e glosadas em português como *remédios*) é considerada amarga, e ingeri-las ou esfregá-las na pele torna o sangue e a superfície corporal amargos e, portanto, não atrativos para as doenças, cujo modo de ação é “colar” no corpo dos indivíduos de modo a debilitá-los. Quanto mais amargo se fica, mais *mortal* se é para os animais caçados, mais *repelente* se é para as doenças⁹.

Se o paladar *amargo* de remédios e pimentas comunica-se aos corpos (e, destes, aos objetos, como as flechas), é evidente que o mesmo se passa com os outros sabores: manter um corpo amargo é, também, saber evitar os outros gostos que lhe são antitéticos. Um homem por demais “doce” – pois comer açúcar e frutas, dizem, *adoça o sangue* – era um caçador cujas flechas não tinham potencial agressivo, não feriam os animais de presa: o adocicado tirava o *veneno* das flechas; já um homem excessivamente “oleoso” – pois o óleo *limpa o corpo*, ao “grudar-se” nele – também se frustrava na caça, pois suas flechas escorregavam nos corpos dos animais, deixando-os escaparem ilesos. É esta a lógica que estava, e ainda está, por detrás das restrições impostas aos alimentos *doce*s (frutas como o mamão, a banana, a cana-de-açúcar e o abiu, e

para descrever o estado *panema* é *naam*, cuja tradução literal é, provavelmente, “podre”: cf. Landin 1983, p. 111, onde *nām* = *podre*); note-se, ainda, que são substâncias simbolicamente “apodrecidas” (fezes, urina e sangue menstrual) os veículos poderosos que conduzem ao *panema*, assim sendo, o amargor também repele o podre (Vander Velden, 2004, p. 145-146). Neste sentido, deveríamos pensar, sobretudo, em um par *gosto-cheiro* como operador básico na construção da pessoa entre os Karitiana. Além disso, talvez devêssemos incluir o *podre* ao lado do *doce*, o *oleoso* e *salgado*, todos em oposição ao *amargo*, o que é apenas uma hipótese, pois a recusa da podridão nunca me foi colocada em termos alimentares: não se fala sobre comer algo podre.

Devo salientar, ainda, que esta oposição de odores-sabores do *Osiipa* parece replicada nas chamadas festas do *gopatoma*, rituais profiláticos em que uma infusão de folhas (*remédios*) tidas por amargas é preparada e utilizada para um banho coletivo. Podre e amargo se opõem, também, na *morte*, pois certas folhas são depositadas nos túmulos para evitar a propagação dos miasmas mal-cheirosos, e perigosos, dos corpos em decomposição.

⁹ Atento para o fato de que os Karitiana já não mais caçam com arcos e flechas, e as armas de fogo utilizadas hoje parecem não sofrer os efeitos dos sabores. Não obstante, o sistema continua funcionando no que tange à construção dos corpos das crianças (o que afeta, obviamente, os adultos aparentados) e aos procedimentos relacionados à doença: o cuidado com o “gosto” dos corpos ainda é uma preocupação constante.

o açúcar) e *oleosos* (gordura dos animais, certas larvas comestíveis, manteiga e o óleo de cozinha) no ritual do *Osiipo* e nas *festas*: eles comunicam aos corpos, e destes para os artefatos, características potencialmente prejudiciais. Caçadores tecnicamente ineficientes, corpos atraentes para as doenças. Ou, melhor dizendo, mas o que dá no mesmo, corpos *repelentes* – “doces” ou “oleosos” – aos remédios. Restrições às comidas adocicadas e oleosas também recaem sobre mulheres grávidas ou com filhos amamentando (até aproximadamente os dois anos de idade), e sobre indivíduos doentes, estágios da vida em que se efetua uma série de “aplicações” rituais de remédios do mato (*gopatoma*).

Os novos alimentos introduzidos com o contato encaixaram-se, portanto, em um sistema gustativo preexistente, mesmo que, agora, sejam tidos como *ícones* de seus respectivos campos sensíveis: o açúcar vai com as frutas doces¹⁰, o óleo de cozinha vai com a banha dos animais caçados e as larvas gordurosas de certos insetos. Estes alimentos foram abarcados pelo *sistema de domínios gustativos* que já operava entre os Karitiana, sem transformá-lo significativamente. O sal, no entanto, fez este sistema desdobrar-se, ao propor uma nova *experiência sensível*, a experiência do *salgado*. Todavia, este desdobramento só terá suas conseqüências percebidas depois de algum tempo, pois o *gosto salgado* parece ter sido integrado perfeitamente de acordo com a lógica anterior. Vejamos.

Antônio Paulo Karitiana, grande contador de histórias, contou-me que, antigamente, não se comia sal, pois se dizia que ele ressecava a pele¹¹. Diz-se,

¹⁰ É com a chicha de macaxeira (*kystop*), bebida considerada doce e, portanto, de consumo vetado tanto no *Osiipo* quanto nas *festas do gopatoma*. Em uma das festas observei o consumo de chicha de milho, que é considerada alimento ritual, ao passo que aquela produzida com a macaxeira é alimento cotidiano; alguns até mesmo afirmam que, antigamente, só havia chicha de milho, a outra sendo “*invenção*” recente. Note-se, todavia, que a chicha de milho “consumida” nesta *festa do gopatoma* é, antes, um *anti-alimento*, uma vez que é bebida apenas para ser *vomitada*. Não obstante, o único alimento que pode acompanhar a carne de caça consumida durante estas festas são as *pamonhas de milho*; da mesma forma, espigas de milho torrado e mingau de milho eram os primeiros alimentos ingeridos após as provas do *Osiipo*, assim como, hoje, abrem a série de alimentos que uma mulher pode comer após o parto.

¹¹ Os Karitiana dizem que, entre os vários itens que receberam dos seringueiros nos primeiros tempos do contato permanente, estava o *charque* (carne *salgada*), cujos fardos não foram comidos, mas integralmente descartados no mato.

também, que as crianças não podiam comer sal, pois podiam contrair forte disenteria. Ainda, e de modo análogo à operatória da oposição entre *doce* e *oleoso* e *amargo-picante*, no ritual do *Osiipo* não se comia sal, pois se entendia que o *pau caçador* (tradução Karitiana para o conjunto de plantas utilizadas no ritual para fazer dos jovens caçadores bem-sucedidos, entre elas o *sojoty* e o *osiip tepy*, “cipó do *Osiipo*”, que é descrito como *folha podre, casca de pau*) ficava salgado, e por isso *não prestava*. As narrativas atuais sobre o encontro com os brancos assinalam, portanto, uma recusa inicial do sal, comum em várias situações iniciais do contato. Valdomiro, por exemplo, diz sobre os primeiros contatos com os brancos: *não comeram sal nem açúcar; levaram para a maloca e jogaram tudo fora*. Não obstante, no transcorrer das relações entre índios e brancos, o sal acabou por converter-se em *necessidade*, motor, inclusive, da procura, por parte dos Karitiana, pelo encontro com os invasores de seu território, como vimos. Neste sentido, acabou por conformar-se ao sistema previamente descrito, ao tornar-se interdito nas ocasiões rituais em que se está em busca do *amargo*: assim como o ritual de iniciação masculino abolia o sal, as carnes dos animais abatidos, atualmente, para as *festas do gopatoma* (que também são chamadas *festas da caça*) são assadas e consumidas insossas.

Mas o que há de diferente com o *sal* em relação a outros alimentos introduzidos? Ou, dito de outro modo, que consequências acompanharam a adoção de uma dieta salgada entre os Karitiana? De acordo com os índios, o sal transforma o corpo de maneira *perversa* e, sobretudo, *continua*: se o sistema de interdições alimentares que congrega sabores doces, amargos e “oleosos” (e também a podridão) opera especialmente em *momentos rituais*, o sal introduziu *mudanças permanentes* na alimentação, e nos corpos, do grupo. Seu consumo nas refeições cotidianas altera, indelevelmente, o corpo, a *carne* dos homens: diz-se que o sal – como também as doenças – *afina o sangue*, tornando-o menos espesso, mais parecido com a *água* e, por isso, extremamente perigoso para uma cosmologia que busca, o tempo todo – por meio dos alimentos, dos remédios e dos ritos que acompanham o desenvolvimento dos indivíduos – um sangue *grosso, forte, vermelho e limpo* (*ge pykôrõngo*, “sangue forte”), que é a expressão da saúde (Vander Velden, 2004, p. 139-141; 147-155). O *vermelho do sangue* opõe-se marcadamente ao *branco da água*, este último associado aos

espíritos dos mortos e aos invasores de pele clara; e esta é, afinal de contas, a cor do sal¹². Sal, portanto, que parece ser um mal necessário: não se consegue mais comer sem sal, mas seu consumo no dia a dia abre a possibilidade de uma vida abreviada, posto que o sangue cada vez mais fino anuncia a proximidade da morte; os espíritos, vazios de materialidade – e de laços sociais, parentes –, não têm sangue.

Notemos que o sal trouxe alterações radicais na dieta Karitiana também por conta das modificações que a substância opera nas carnes dos animais caçados. A rigidez de um sistema bastante rico e complexo de interditos alimentares foi (e vem sendo) paulatinamente revista pela introdução de novos hábitos alimentares. Neste sentido, o sal de cozinha permitiu um amplo relaxamento das proibições no que tange ao consumo de animais: os Karitiana têm, quando perguntados, exata noção sobre que espécies não podem ser consumidas, e em quais circunstâncias. Não obstante, ao declararem uma proibição, quase sempre acrescentam, hoje, que *se bem temperadinhas*, muitas das carnes proibidas tornam-se *inofensivas*, *comestíveis*, e até mesmo *saborosas*. É assim que boa parte dos Karitiana já provou muitas das espécies interditas – notadamente onças, cobras, capivaras e mcuras; provou e gostou! O *tempero* – cujo epítome é o sal¹³, notando-se que a pimenta, aqui, não é, em geral, e como para nós (e para muitas outras sociedades indígenas), um condimento – torna possível comer mesmo o que é (era) *desagradável e perigoso*, o que, em larga medida, se confunde: a maioria dos animais de consumo restrito ou proibido é dita ter carne com muito *pitiú*, “cheiro forte” ou “catinga” (*opira*), e por isso são evitados; o sal parece tornar possível a ingestão, mesmo a *degustação*, destas carnes de caça mal-cheirosas e potencialmente deletérias¹⁴.

As transformações nos corpos indígenas, trazidas com a alimentação pós-contato, são bastante profundas. Continuemos: os Karitiana insistem, ainda,

¹² Tanto no *Osipô*, antigamente realizado, quanto nas festas atuais, e nos ritos cercando o nascimento e os primeiros dias da criança, o consumo de *água* era proibido, devendo-se beber apenas *chicha*.

¹³ Os Karitiana referem-se ao sal como um *tempero*, de fato, o único regularmente utilizado.

¹⁴ Se *pitiú/cheiro ruim* pode ser associado ao *podre*, a oposição original resta confirmada, com o sal que tempera a carne opondo-se ao cheiro ruim (=podre) da carne sem tratamento, crua ou destemperada.

que seus corpos são *distintos* dos corpos dos brancos em função de uma *alimentação diferenciada*:

“O sangue do índio é diferente do sangue das pessoas da cidade, porque a comida é diferente: as pessoas da cidade comem legumes, carne tratada, vacinada; os índios no mato comem pamonha e carne de caça do mato. Por isso é diferente!” (Francisco Delgado Karitiana, entrevista, Aldeia Central, 2003).

Notemos, de passagem, que a diferenciação sustenta-se em uma oposição cristalina: *legumes* (considerados “doces” pelos Karitiana) contra *pamonha* (de milho, típico alimento ritual, “neutro” e, neste sentido, diametralmente oposto aos sabores doce/oleoso/salgado), *carne tratada e vacinada* (ou seja, transformada pela adição de substâncias que lhe são estranhas) contra *carne de caça do mato* (forte e, idealmente, sem “tratamento”, que é também sem sal).

Mas o que se quer afirmar aqui soa, paradoxalmente, falso, pois a alimentação dos Karitiana é cada vez mais idêntica à alimentação dos brancos: uma parte significativa, e crescente, da dieta do grupo depende, hoje, de gêneros não produzidos na aldeia (sal, açúcar e óleo de cozinha, mas também café, arroz, feijão, biscoitos e doces, carne congelada, macarrão, e por aí vai). O que se suspeita acontecer, portanto, é que o corpo Karitiana está mais e mais semelhante ao corpo do branco (voltaremos a isso adiante). Todavia, parece haver *efeitos* distintos, talvez provocados justamente porque se trata, em princípio, de matérias corporais diversas: se a alimentação dos brancos serve aos brancos, ela condena os Karitiana a um processo contínuo de adoecimento e encolhimento, a um definhar físico que acompanha o grupo desde que aceitaram a convivência permanente com os invasores. Não é à toa que os Karitiana afirmam que são, hoje em dia, apenas um pálido reflexo do que eram antes do contato: no passado, *fortes, altos, vigorosos*, seus corpos *retos, duros, ágeis, lisos e saudáveis* – exatamente como são, hoje, os corpos dos guerreiros Uru-Eu-Uau-Uau que de vez em quando se vê em Porto Velho, modelos do

índio verdadeiro, original, admirado; atualmente, baixos, pequenos, fracos, doentios, seus corpos violentados de diversas maneiras, *curvados, pesados, sujos*. Cada vez mais brancos, porque com sangue mais fino (mais “aquoso”, diríamos), porque mais doentes, porque comem como (e com) os brancos¹⁵. A história se narra assim: via uma “memória corporal” (cf. Gow, 1991, 1997), portanto, que é também uma *memória gustativa* (e *olfativa*: ver Vander Velden, 2006).

Apenas a título de comparação, notemos que o material Matis analisado por Philippe Erikson (2002) encontra notável paralelo com os dados Karitiana discutidos aqui. Entretanto, o sal introduzido pelos brancos aparentemente não alterou o sistema dos sabores Matis, pois foi imediatamente associado ao *doce* – vinculado ao universo feminino –, e o simbolismo Matis acabou por aproximar o *doce* ao *estrangeiro*, aos brancos, comedores de sal em excesso (Erikson, 2002, p. 181-182, 188). Já entre os Karitiana, o *salgado* fez desdobrar o sistema de sabores, colocando-se como um elemento novo ao lado do *doce/oleoso/podre* contra o *amargo(-ardido/ácido/picante)*; não me parece haver, ao menos hoje, uma dicotomia de gêneros muito marcada, no que diz respeito aos sabores (todos, homens e mulheres, devem ser amargos), ainda que as relações entre amargor, caça e masculinidade possam ser destacadas. Os brancos não se opõem, assim, aos Karitiana enquanto grupo: mais do que isso, o processo parece correr na direção da *identificação* entre uns e outros.

Certo é, como o próprio autor destaca (Erikson 2002, p. 193), que este cenário corresponde ao de um povo recém-contatado, cujas concepções cosmológicas e práticas sociais estavam sendo amplamente revistas após a chegada dos invasores, ao passo que, no caso dos Karitiana, estamos tratando

¹⁵ A alimentação desregrada é apenas um dos fatores que, conjugados, contribuem para o lento e duradouro encolhimento dos corpos Karitiana, vários outros sendo elencados: a ignorância das palavras originais de Deus e a inobservância das *leis* (ou seja, dos modos “indígenas”, e por isso “corretos”, de viver), o uso indiscriminado dos remédios do branco, a violência dirigida contra o grupo, incluindo-se os casos de coleta irregular de sangue por médicos e pesquisadores (cf. Vander Velden, 2004; 2005) e a degradação ambiental de seu território, que produziu um excesso de fumaça e abriu um caminho na mata que teria permitido a passagem fácil de odores doentios e mortíferos provenientes das cidades (cf. Vander Velden, 2006).

de uma sociedade com, no mínimo, 50 anos de convívio pluriétnico. Esta distância cronológica, contudo, permite-nos observar outros efeitos, de longo prazo, do aparecimento dos brancos e de seus “gostos”.

PRESENTES ENVENENADOS¹⁶

A iniciativa Karitiana em procurar os seringueiros para demandar sal (e outros bens, já então cobiçados) foi, em primeiro lugar, uma experiência de *amansamento* dos intrusos brancos (cf. Moser, 1993, p. 142-150; ver também Albert & Ramos, 2002). Entretanto, a cessão de muitas mercadorias aos índios, da parte dos brancos, ilumina o outro lado da moeda: não é casual que, nos extensos relatos dos primeiros contatos, recolhidos por Lílian Moser (1993), a entrega das mercadorias faz seguir-se, via de regra, pela *solicitação de trabalho* ou, com outras palavras, pelo *aliciamento*. Os Karitiana buscam o sal, recebem-no em grande quantidade junto de variados outros bens e, ato contínuo, estão trabalhando para os seringueiros na extração de caucho, seringa, copaíba e outras drogas do sertão, madeira e peles de animais. História que se repete, monotonamente, na longa duração dos contatos entre índios e brancos nas Américas e mundo afora, o foco das sociedades nativas podia estar concentrado nas – mas, observe-se, nunca restrito às – lâminas de metal (Albert, 1992), espingardas (Fisher, 2000) ou painéis de alumínio e louça (van Velthem, 2002). Entre os Karitiana, parece-me, *amansar* solicitava *salgar*. O que não é estranho a outras situações etnográficas.

Consideremos algumas sugestões do “amansamento” por meio das comidas de branco, entre elas o sal. Cesar Gordon (2006, p. 212-224), discutindo a noção de *àkrê* (*bravo, agressivo, corajoso*) para os Xikrin-Mebêngôkre, deixa entrever que o balanço entre os estados de *àkrê* e *uabô* (seu contrário, ou seja, *manso*), efetuado, hoje, pelos homens deste povo no cenário político da sua região, está fortemente ligado às mudanças nos hábitos dos Xikrin, incluindo-se os costumes alimentares. Na ótica dos guerreiros Kayapó, é a

¹⁶ A expressão é de Fernand Braudel (1979, p. 212-213) a respeito da introdução de bebidas alcoólicas destiladas pelos europeus nas Américas.

alimentação diferenciada, trazida após o contato, entre outras coisas, que contribui sensivelmente para que o grupo, hoje, seja menos *bravo* do que *manso*. Ora, se *àkrê versus uabô*, relacionalmente, também traduzem a confrontação entre a posição de *sujeito-predador versus* a posição de *objeto-presa* (modelo de relacionamento dos Xikrin com outras etnias, outrora inimigas, e com os brancos; Gordon, 2006, p. 216-217), os comentários dos índios transcritos por Gordon sugerem que comer como (e com) os brancos é ação que carrega o selo da desigualdade: a igualdade dos hábitos alimentares mascara a assimetria produzida com a aceitação de novos sabores, práticas, gostos e costumes introduzidos pela sociedade envolvente. Os Karitiana, da mesma forma, não são mais “bravos”, pois os “índios brabos” não conheciam o sal” (Moser, 1993, p. 127); atualmente eles conhecem, e dependem dele; ingerem-no como os brancos, e devem adquiri-lo nas cidades, *pagar* por ele. O sal é um dos signos evidentes da dependência que os Karitiana, e outros povos, têm em relação aos brancos e seus bens. Como em um banquete formal, mesmo que todos comam e bebam do mesmo, e na mesma quantidade, a posição dos comensais à mesa nunca nos deixa esquecer que, quem está na ponta, paga a conta.

Marta Amoroso (2003, p. 45), escrevendo a respeito dos aldeamentos Kaingang e Guaraní no interior do Paraná, século XIX, diz que os *agentes civilizadores* perceberam que era “o paladar a porta de entrada da civilização cristã” entre os índios; assim, desde cedo trabalharam para acostumar os gostos indígenas aos novos *sabores da civilização* – a cachaça, o açúcar, o sal, “gosto[s] doce, salgado e ardente da civilização” –, criando vínculos entre os grupos indígenas na região e os aldeamentos, laços mantidos pela oferta ininterrupta dos produtos: durante bastante tempo essas populações visitaram os estabelecimentos coloniais em busca desses hábitos recém-adquiridos, entre eles o sal, que será “o único item alimentar que permaneceu sendo doado aos índios pela missão capuchinha”.

É disto que a autora chama de “conquista do paladar” (Amoroso, 2003) que estamos falando: uma “mudança de hábitos” (Amoroso, 1998) dos indígenas, obtida por meio dos sabores; uma mudança, propriamente,

nos *gostos*, aproveitando-se da dupla acepção da palavra¹⁷. Os índios gravitam em torno dos aldeamentos buscando – como os Karitiana – o sal, assim como outras mercadorias. Observe-se que o termo *conquista*, aqui, tem um sentido muito preciso: alteram-se os paladares, os gostos e hábitos alimentares, mas tudo o mais, no vínculo *salgado* (e doce, metálico, e com sabor de tabaco, e “quente” como cachaça...) que liga os índios aos aparelhos civilizacionais por meio do *trabalho*, da *territorialização*, da *aproximação* com os brancos.

Este papel do sal, produtor de *transformações* de um só golpe *sócio-políticas e corporais*, como vimos discutindo até aqui, resta claro na análise inspirada que fez Juan Álvaro Echeverri (2000) do material Uitoto, Colômbia. Neste artigo, Echeverri está interessado nas metáforas “salinas”, por assim dizer, empregadas pelos Uitoto em uma poética da produção (de bens e relações sociais). Seu foco é, contudo, nos sais vegetais nativos fabricados por este grupo. Não obstante, a maior parte desses sais desapareceu após o contato e é, da mesma forma, impossível negar o impacto da penetração do cloreto de sódio – imaculadamente branco e abundante – no paladar dos Uitoto (Echeverri, 2000, p. 33-36). Os comentários sobre este novo sal importado traduzem o entendimento que têm os Uitoto das relações entre eles e os não-índios

O *sal dos brancos* é, do ponto de vista Uitoto, a potência criadora daqueles. Trazido até os índios, ele se torna expressão daquilo que, uma vez provado, não se consegue mais deixar, posto que delicioso, tal qual o *sexo*. Para muitos Uitoto o primeiro contato com o sal foi durante o batismo, e “como eles [os brancos] nos deram [sal mineral] uma vez, eles têm de continuar nos dando” (Enókakuiedo, ancião Uitoto, citado em Echeverri 2000, p. 35). Metonímia das “coisas dos brancos” (*white men stuff*), o sal carrega significados sexuais potentes vinculados à *troca de fluidos corporais* e à produção de *laços sociais*. Os Uitoto viram aquela “*vagína*” (o “sal”) e agora não conseguem mais ficar sem ela(e): “nós não sabemos onde isso vai parar”, diz Enókakuiedo, reconhecendo o inexorável *nexo de substância* entre seu povo e as cobiçadas mercadorias dos brancos, constituído, simbólica e literalmente, em torno do sal.

¹⁷ Gosto: *s.m.*, 1. Um dos sentidos, localizado principalmente na língua, pelo qual se percebe e distingue o sabor das substâncias solúveis na água; 2. sabor; 3. paladar (...).11. *fig.*, caráter, maneira. (Michaelis – *Moderno dicionário da língua portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos, 2007).

Não são os mecanismos do poder e da dominação que produzem *corpos doces* (Foucault, 2007)? O “gosto picante, salgado, doce e ardente da civilização” (Amoroso, 2003, p. 40) serve à produção destes corpos que também são salgados, azedos, podres. Corpos que são transformados pelos atos continuados, mas sempre perigosos, de provar e de partilhar a comida dos outros. A “ocidentalização dos corpos indígenas” (cf. Ramos, 1999) encontra-se, precisamente, na sua “docilidade”, cosmológica, porque social e fisiológica.

SAL SAPIENTIAE

Recapitulemos a recusa inicial do sal e de outros sabores exóticos. O *nojo*, conforme discutido por Susana Viegas, é tanto “repulsa física” por certos alimentos como uma “repulsa ideacional”:

“O nojo manifesta-se pela imaginação do que estará por trás daquele alimento, mais do que por um desagrado de paladar. O alimento não é independente de quem o preparou e esta idéia é muito útil para compreender os sentido implicados na desconfiança de se comer algo preparado por outrem, como se repercute na dificuldade de muitos ameríndios em aceitar comida preparada por alguém com quem não tenham previamente laços sociais” (Viegas 2006, p. 185).

Temperos estranhos porque de uma gente estrangeira. Disso decorre que a criação e o estreitamento dos laços sociais são acompanhados pelo relaxamento da repulsa e pela aceitação, ao fim e ao cabo, de alimentos novos e exóticos. Mas o que fazer quando a alteridade persiste, ou quando o caráter das relações sociais estabelecidas configura nexos de *violência, expropriação e dependência*? Os alimentos oferecidos e introduzidos pelos brancos entre os Karitiana – e, creio, entre muitas outras sociedades ameríndias – e sua posterior inclusão nos gostos e hábitos indígenas contam um pouco deste processo de *amansamento* – *salgado* ou *adocicado* – do próprio campo de interações pluriétnicas.

Nesse sentido, e para moderar o tom um tanto quanto pessimista destas idéias, é possível sugerir que a adoção de alimentos exógenos por parte dos Karitiana significou, em certo grau, uma *estabilização* das relações entre estes e os brancos, calcada no fato de que laços sociais foram constituídos e usos comuns aos brancos foram incorporados no decorrer de décadas de *convivência*: depois da *tensão* dos primeiros encontros vêm os novos *costumes* – *familiares* aos brancos – e a diminuição do perigo associado ao contato com outros e, por fim, a firme certeza de que os brancos são, de fato, seres plenamente humanos e sociais. É, no entanto, a *natureza desta convivência* que está em jogo, e o quanto as alterações nos regimes dietéticos pode nos dizer acerca disso: dito de outra forma, o que é a “convivialidade” (*conviviality*) com os brancos (cf. Overing & Passes, 2000)?

Estamos, aqui, diante dos muitos processos que as etnografias amazônicas vêm descrevendo como “*tornar-se*” ou “*virar branco*” ou “*moderno*” (Vilaça, 2000; Gow, 2001; Rival, 2001; Kelly, 2005), sob um de seus *modi operandi*, aquele relacionado à adoção ávida dos novos alimentos e sabores introduzidos pelo contato. Com efeito, comer como os outros, e comer na companhia dos outros, nas terras baixas sul-americanas, são atitudes problemáticas, e até mesmo perigosas e potencialmente deletérias (cf. Gow, 1991; Vilaça, 2000; Fausto, 2002). A comida é central na constituição da identidade física entre os indivíduos, e aqueles que vivem juntos, comem juntos e as mesmas coisas, vão se tornando *consubstanciais* (Vilaça, 2000, p. 60). Em muitos casos, partilhar do alimento com seres estrangeiros significa tornar-se outro, passar para o mesmo lado da alteridade, espíritos, animais, criaturas monstruosas, inimigos. Nesse sentido, a “circulação do ponto de vista” (cf. Viveiros de Castro, 1996), opera através da ingestão, da degustação: provar o alimento do outro faz enxergar, sentir, agir como o outro, *em-corporar* suas *afecções*. Se jaguares bebem chicha porque vêm a bebida onde nós vemos sangue, beber sangue pode fazer converter-se, inelutavelmente, em jaguar, posto que *comer como* um jaguar.

Da mesma forma que pintar o corpo imitando a pelagem dos jaguares: os Karitiana jamais pintam pontos pretos nos seus corpos, motivo da chamada *pintura da onça* (*ombaky ejema*), e recusam-se mesmo a desenhar os padrões

desta pintura em folhas de papel; corpos humanos assim decorados são fortemente atrativos para as onças; dizem, ainda, que antigamente, portar a *pintura da onça* e beber, ou espalhar pela pele, sangue de onça (e comer a carne do animal) eram alguns dos artifícios utilizados por indivíduos que se transformavam, efetivamente, em jaguares. Isso conecta o que vimos discutindo até aqui com a questão das *roupas* entre as sociedades indígenas sul-americanas.

Se o ponto de vista está com a *roupa* que se “veste” (entendida como um conjunto de *afecções*, materializadas no uso da ornamentação corporal, pinturas, adereços, indumentárias cerimoniais. Cf. Viveiros de Castro, 1996), ele varia em função de trocas que se realizam sobre a pele: assim, índios vestidos com *roupas de branco* podem estar, conforme sugere Aparecida Vilaça (2000) na posição de brancos, de posse da *perspectiva dos brancos*. Mas o que dizer do que se ingere? Ou, mais precisamente, o que dizer da ingestão da comida do branco, esses outros que, entre as suas estratégias de conquista, oferecem uma multiplicidade colorida e atraente de novos sabores e sensações gustativas?

Se, nas terras baixas, *se é aquilo que se come* (cf. Farage, 1997), o que se é quando a dieta é praticamente redefinida em função dos alimentos exógenos introduzidos? Vimos, no caso dos Karitiana, que os novos alimentos vêm transformando radicalmente os corpos: em função desses novos gostos – e de outras turbulências provocadas pelo contato – os corpos Karitiana de hoje são muito diferentes do que eram no passado. Diversos trabalhos vêm apontando as modificações operadas nos corpos em diferentes sociedades indígenas a partir da introdução de novos alimentos – mas também de novos hábitos, costumes, instrumentos, saberes e rotinas (Vilaça, 2000; Rival, 2002; Kelly, 2005, p. 210-213; Gordon, 2006). Todos esses processos sugerem uma *troca dos corpos* da perspectiva das cosmologias indígenas, troca esta que detalha os percursos das histórias destas sociedades, tanto sobre o passado – a *memória corporal* – como, principalmente, sobre o futuro, tempo em que a convivência com os brancos, já inevitável no presente, deverá ser ainda mais intensa e obsedante.

Estes processos de “tornar-se branco” são, conforme sugerem os autores, estratégias conscientes de apropriação do universo poderoso e sedutor

dos invasores e suas coisas – “virar branco consiste em uma transformação de corpo/ *habitus* e uma aquisição de conhecimentos que é intencionalmente produzida ou ‘trabalhada’” (Kelly, 2005, p. 218). Não obstante, suas consequências para as sociedades indígenas são, em larga medida, ignoradas pelos próprios índios, o que me leva a duvidar de que estas transformações sejam assim tão *fluidas* ou *contextuais*. Embora os mundos indígenas sejam “mundos em perpétua transformação” (Gow, 2001), é preciso não esquecer que, em vários sentidos, as metamorfoses corporais são irreversíveis: se foi assim nos tempos míticos, em que humanos e animais assumiram, em definitivo, suas formas corporais atuais, poderá ser assim no futuro, com os índios corporificando, completamente, os *habitus* dos brancos; é preciso reconhecer que, se camisas podem ser descartadas quando se está na aldeia (cf. Vilaça, 2000), os novos gostos alimentares – associados, com frequência, a *débâcle* das economias nativas – trouxeram a total dependência dos alimentos industrializados. Este vai e vem entre ser índio e branco (Vilaça, 2000; Kelly, 2005), portanto, talvez esteja com os dias contados, pois já não há mais tantos “fundos de floresta” para onde fugir.

Em uma detalhada e exaustiva coletânea de estudos históricos sobre a alimentação através das eras, Jean-Luc Flandrin escreveu que “se os órgãos evoluem ao ritmo da natureza, as percepções, elas, evoluem ao ritmo das culturas” (Flandrin & Montanari, 1998; também Flandrin, 1993). Pelo menos para os Karitiana, todavia, tudo se passa como se os *órgãos também evoluíssem no ritmo das transformações culturais*: a mudança nos hábitos alimentares é uma mudança no próprio organismo, uma mudança que altera o estado e a natureza dos corpos. Concebidas como “transubstanciação” ou “metamorfose” (Vilaça, 2000, p. 66), estas alterações nos *habitus* indígenas (cf. Viveiros de Castro, 1996, p. 128) nos convidam a uma reflexão mais aprofundada sobre a fisiologia dos corpos na Amazônia associada a toda uma gama radical de transformações – também sociais, políticas, econômicas e ambientais – pelas quais passaram (e passam) aquelas sociedades após o contato e o convívio permanente com o universo dos brancos.

GOSTOS CATIVOS: ALIMENTOS E OUTRAS DROGAS

Conforme sugeriu Stephen Hugh-Jones (1992, p. 61) o desejo intenso dos povos indígenas pelos bens trazidos pelos brancos deve ser avaliado muito mais como uma vontade exacerbada de fazer *contatos sociais* do que uma atração real pelas mercadorias e artefatos exóticos: a constância das requisições expressa a vontade de manutenção e o fortalecimento de laços duradouros após o contato. Não sei se concordo integralmente com esta sugestão – alguns relatos sugerem que grupos arredios procuraram o contato unicamente para ter acesso a certos bens desejados, como cães ou implementos de metal – mas a argumentação do autor traz implicações interessantes no que tange ao foco nas *relações* estabelecidas com a circulação de bens entre índios e brancos.

Com justeza, Hugh-Jones aponta que todo processo de circulação de bens precisa ser analisado em suas duas perspectivas: a de quem dá e a de quem recebe alguma coisa. Isso significa “temperar” os argumentos pessimistas daqueles que acreditam que a accitação e o gosto pronunciado dos índios pelas mercadorias industrializadas são, apenas, a expressão da dominação imposta pelas economias de mercado e seus produtos – maravilhosos, infalíveis e insubstituíveis – às populações tecnologicamente carentes, mas ávidas pela novidade e pela superioridade, e felizes por serem inseridas na espiral consumista que caracteriza o desejo nas sociedades capitalistas (Hugh-Jones, 1992, p. 51). Deste modo, contextos indígenas de apropriação e consumo convertem quaisquer coisas novas em *coisas indígenas*, sejam elas coisas belas ou sujas.

Não obstante, Hugh-Jones (1992, p. 65-66) nos leva a certos cantos obscuros das trocas, vinculados aos processos de trabalho forçado e escravidão por dívida, tão comuns na história da colonização. Embora reconheça a violência e a desigualdade inerentes a estes contextos, o autor acredita que a *natureza* do que se troca e uma comparação entre *valores* trocados nestas situações – estamos falando de *mercadorias* contra *trabalho*, relação comercial que mascara outra, de submissão, que Taussig (1993, p. 133) chamou de “fetichização da dívida” – não importam, porque há, sempre, dois sistemas de valores em jogo: o que para nós pode parecer exploração, para os índios, que apenas

desejam um determinado bem, tudo não passa de um intercâmbio justo e desejável.

Críticas à parte, creio que o balanço entre *bens trocados* e as *relações* entretecidas neste processo devem, de fato, ser o nosso foco; conforme argumentei nas páginas anteriores, a incorporação, que os grupos indígenas fazem, de alimentos e outros produtos exóticos fundamenta a constituição de um conjunto de vínculos entre estes e os brancos, calcados em um intercâmbio assimétrico e na criação da dependência desses bens, da parte dos índios: desigualdade que é percebida, com precisão, pelos sujeitos envolvidos, como indicam os exemplos que transcrevi acima e o próprio Hugh-Jones (1992, p. 67-68). A *personalização* das coisas – qualidade que os objetos têm de carregar consigo uma espécie de “marca” das relações que ligam os parceiros de intercâmbio (cf. Hugh-Jones, 1992, p. 52) – torna evidente o que queremos demonstrar: o *poder de sedução* das mercadorias, alimentos, práticas e saberes dos brancos espelha o poder dos próprios homens brancos, e sua maior capacidade de, no cenário interétnico, impor as regras do jogo: “they [os bens ocidentais] are not merely ‘goods’ but also White people’s goods” (*Idem, ibidem*). E isso da perspectiva das próprias sociedades indígenas.

É evidente, portanto, que os alimentos exóticos introduzidos carreguem a marca desta *exterioridade* e sejam signo dos laços de dependência – *domesticação* – dos índios diante da sociedade envolvente: motores de transformações corporais mais ou menos profundas, gostos adquiridos que não se pode mais abandonar porque tornam-se, com o passar do tempo, *parte constitutiva dos próprios corpos que ajudaram a transformar*, e que, agora modificados, têm vontades novas. O que era novidade converte-se em necessidade, porque corpos diferentes pedem alimentos diferentes e, por meio deles, relações diferentes. Toda uma *política* indígena tem de ser rearranjada.

Ainda há poucas pesquisas que focalizam a introdução e os impactos de novas práticas alimentares entre populações indígenas, em especial trabalhos que possam acompanhar estas alterações que se seguem logo após os contatos iniciais (cf. Erikson, 2002). As transformações simbólicas nos sistemas de sabores e o modo como elas se articulam à percepção da realidade e das relações sociais, tanto internas às aldeias quanto entre índios e não-índios

demandam, ainda, muito estudo, e aparentam ser uma via interessante para se acessar as variadas reflexões indígenas acerca do contato e do convívio com os brancos. Alguns trabalhos recentes começam a apontar os ricos significados, assim como as múltiplas conseqüências (nem sempre felizes) da introdução de bebidas alcoólicas (Fernandes, 2002) e do uso abusivo de sal e açúcar (Ferreira, 1998; 2000) em aldeias indígenas, e vêm trazendo resultados interessantes. Recordemos, sobre a importância dessas substâncias, a assertiva de Sidney Mintz (1991, p. 854), que conecta a brancura do sal e do açúcar: “salt and sucrose are powerful markers of human experience, as well as building-blocks of nature”.

Dito tudo isso, ressalto que afirmar que os Karitiana estão tornando-se brancos é, obviamente, um exagero. Mas que seus *corpos tenham se transformado* (e venham *se transformando*) é um fato reconhecido por eles mesmos. Tanto no que concerne ao conjunto de laços de *dependência* que vinculam, inextricavelmente, os hábitos atuais do grupo aos produtos e serviços disponíveis (isto é, *à venda*) nas cidades, quanto no que toca às *transmutações somáticas* produzidas pelo recurso cada vez maior a uma alimentação exógena (e outros hábitos) produzida e introduzida após o contato. Há de se questionar, ainda, o quanto desta percepção das alterações corporais não está relacionado ao problema da saúde em comunidades indígenas, em um contexto de aumento preocupante dos casos de doenças crônicas vinculados aos hábitos dietéticos, tais como obesidade, diabetes, anemia, hipertensão e doenças cardiovasculares (cf. Coimbra Jr., Santos & Escobar, 2003), assim como de recrudescimento de quadros de desnutrição e baixos índices de peso/estatura (Leite, 2007). Essas patologias, contudo, são percebidas pelos profissionais de saúde como *transitórias*, frutos de um *excesso* que precisa, e pode, necessariamente, ser erradicado. Os Karitiana, no entanto, sabem que seus corpos foram transformados irremediavelmente, porque retornar para o mato e voltar a comer carne insossa¹⁸ é tão-somente uma receita fadada a desandar.

¹⁸ Em 2003, em meio a uma disputa faccional, um grupo Karitiana liderado pelo pajé Cizino decidiu deixar a aldeia *Kyowã* e instalar-se às margens do rio Candeias (fora, portanto, da atual terra indígena demarcada), como estratégia de recuperação do território tradicional do grupo.

EPÍLOGO CANIBAL: GORDURAS DOCES, CARNES AMARGAS

Que os outros tenham um gosto – “é muito doce [a carne humana], melhor ainda que a carne de porco selvagem” (dizem os Aché de Pierre Clastres, 1995, p. 229-230) – pode-se tratar, com o foco no paladar, de uma proposição canibal: o outro pode ser, mesmo, *gostoso* (Fausto, 2002, p. 26-32). Os Karitiana contam, hoje que, antigamente, eram canibais, e comiam a carne de seus contrários mortos em combate num ritual que incluía passar o sangue dos inimigos pelo corpo (inclusive de crianças) e dançar com suas cabeças decepadas. Toda vez que falam sobre isso, contudo, os Karitiana frisam que *jamais comeram carne do branco*: o mito que narra a origem do canibalismo fala de uma criatura (que é descrita como um *bomenzinho*, um *bonequinho [de Deus]*) que vivia entre os Karitiana, e que devia ser alimentada por eles, mas que apenas aceitava carne de outros índios inimigos (*opok pita*) e de capivara¹⁹. Esta criatura teria recusado a carne dos brancos, quando estes apareceram, alegando que era *por demais parecida com a carne dos Karitiana*²⁰: comê-la, pois, seria como um *auto-canibalismo*, uma *alelofagia*, impossível, como sabemos, nas terras baixas sul-americanas (Vilaça, 1992; Fausto, 2002).

Estaremos diante de um novo paradoxo: a carne dos índios, que, como vimos acima, era diferente da dos brancos (embora, após o contato, estivessem tornando-se mais e mais semelhantes), agora, no mito, aparece já como idêntica a esta? Não creio.

Como em muitas cosmologias amazônicas, os brancos eram criaturas *previstas*: seu aparecimento foi incorporado com facilidade nos sistemas

Este movimento buscava estreitar vínculos com o passado: a nova aldeia é composta de uma única casa comunal construída *como antigamente*, e Cizino afirmava que lá voltariam ao *tempo antigamente*, viveriam da caça e dos roçados, não teriam cães, utilidades domésticas ou outros bens provenientes dos brancos, andariam nus. Sua “utopia”, contudo, não progrediu, a aldeia – antes de ser destruída por fazendeiros locais – estava cheia de roupas, espingardas e cães e a FUNAI tinha de levar, freqüentemente, veículos carregados de alimentos industrializados e outras mercadorias adquiridas na cidade. A *transformação* que já ocorreu, sabe-se, é *irreversível* (Kelly, 2005, p. 212).

¹⁹ Os Karitiana consideram a carne da capivara idêntica à carne humana; por isso, capivaras não são comidas.

²⁰ Dizia-se que a carne dos brancos era *por demais amarga*, assim, igual ao “gosto” ideal dos corpos Karitiana.

simbólicos indígenas porque estes, baseado em princípios dicotômicos, mantinham um lugar reservado à figura destes outros (Lévi-Strauss, 1993). Também para os Karitiana os brancos são originais: o mito de origem dos brancos (transcrito, muito resumidamente, em Vander Velden, 2004, p. 160) sugere uma *identidade*, no passado, entre índios e brancos; algumas exegeses atuais deste mito, ainda, usam dizer que tudo o que os brancos têm hoje os Karitiana tinham antigamente, mas perderam por conta de ações desastradas e irresponsáveis. Nesse sentido, mesmo que o surgimento dos Karitiana e dos brancos sejam eventos diferentes – e, em certo sentido, opostos – na história mítica, tudo se passa como se os Karitiana, no pretérito, fossem brancos: eles tinham tecnologia, tinham saber e conhecimento, tinham até mesmo a religião cristã (crente). A clivagem entre uns e outros se operou em algum momento no transcorrer da história.

Ora, disso depreende-se que estamos lidando, de fato, com “um sistema em transformação” (cf. Gow, 2001) ou, em outras palavras, um processo “realmente indígena” de transformação (Kelly, 2005, p. 227). Se a carne de índios e brancos era idêntica no sabor, é porque ambos estavam fisiologicamente mais próximos, no passado, do que podem supor nossas concepções históricas (e aquelas, digamos, “genético-raciais”) contemporâneas. Deste modo, comer um branco era metafisicamente, moralmente e culinariamente, impossível: não se podia devorar um branco, sob o risco de devorar a si mesmo. Comia-se, dizem, os outros índios, inimigos (*opok pita*), e não os brancos (*opok*): note-se que as categorias foram, inclusive, revistas, pois *opok* é o nome da *cor branca*; ao ser aplicado aos *homens brancos*, tal manobra parece ter alterado o alcance semântico da palavra. Vários grupos indígenas vizinhos e inimigos também surgiram, como os brancos, da água: em certo sentido, eles também são brancos. Mas o qualificador *pita*, na glosa Karitiana, não nos deixa dúvida: eles são os *outros índios*, os *outros de verdade*, os radicalmente outros. Estes podiam ser, digamos, verdadeiramente degustados.

Brancos, ademais, não podiam ser devorados, pois jamais ocuparam aquilo que muitos autores chamam de *posição de presa* (Fausto, 2002). Os outros inimigos tradicionais (*opok pita*) podiam ser colocados em posição de serem predados, mas os brancos não, posto que predadores por excelência: primeiro

porque apareceram logo trazendo violência e devastadoras epidemias²¹; segundo, porque seus alimentos e suas mercadorias, uma vez adotados pelos Karitiana – e tendo-se convertido em bens imprescindíveis para a existência cotidiana destes – constituíram o nexo do *amansamento*, logo explicitado pelo *trabalho* requerido aos índios por parte dos seringueiros que penetraram seu território: relação de *patrão-empregado*, que Oiara Bonilla (2005) demonstrou ser uma forma de descrever o jogo das posições *predador-presa*. Terceiro, porque os corpos dos brancos eram demasiadamente semelhantes aos corpos dos Karitiana, e não se pode predar a si mesmo. Estes dois últimos motivos articulam-se.

Esta crescente *assimilação* dos corpos Karitiana aos corpos dos brancos, ou, dito de outro modo, esta transformação do *habitus* Karitiana em direção ao modo de vida, aos gostos, hábitos, *afetos-afecções* e corpos brancos talvez seja um movimento consciente e deliberado pela *retomada de uma condição pretérita* – e, nesse sentido, a noção da existência de um *estado contínuo* de transformações em branco, no qual haveria um *limite* inatingível (ou seja, jamais se “vira branco” completamente; cf. Kelly, 2005, p. 211) necessita, antes, ser aferida na perspectiva dos próprios índios. Depender dos artefatos dos brancos, vestir-se com suas roupas, comer seus alimentos e na sua companhia, tudo isso não será uma estratégia para retomar a condição – como dizem os mitos – outrora perdida de brancos? Não estarão os Karitiana apenas se adequando ao ritmo lógico de uma história que também é deles, cumprindo agora, a passos largos, o trajeto que deveriam ter tomado muito tempo atrás, quando optaram por ser índios: um *fenômeno histórico* em curso, no qual o tornar-se outro se realiza no *processo de civilização* (Lepri, 2005, p. 467)? O outro, inimigo, afinal de contas, não é a *identidade no exterior da sociedade*, aquele com quem é necessário *identificar-se* para transcender a precária condição de existência neste *interior* instável entre

²¹ De acordo com o mito de origem dos brancos – que é apenas um trecho da extensa narrativa da origem dos Karitiana e de outros seres –, estes surgiram da água (são *peixes*, diz-se), e estão vinculados a *Ora*, uma criatura aquática que é irmão do criador do universo e dos Karitiana, *Betyj*. Se os brancos são *filhos de Ora*, como os Karitiana são *filhos de Deus*, uns e outros são primos paracelos e, portanto, germanos. Registre-se, ainda, que *Ora* é descrito como um ser perigoso, traiçoeiro e canibal: os brancos emergem da água grande em que viviam porque *Ora* recebe de seu sobrinho-neto (BSS) *Bjyty* um presente de carne humana, carne de *opok pita*.

o espaço e o tempo que separam homens e deuses? Neste caso, estaríamos, com efeito, diante de uma cosmologia Tupi, ainda que não Tupi-Guarani (cf. Viveiros de Castro, 1986; 2002).

Não que tais processos de *virar branco* sejam isentos de problemas: isso César Gordon (2006, p. 411-413) indicou em seu estudo sobre as mercadorias entre os Xikrin, e compartilho da insatisfação dele quanto aos estudos que buscam apenas a criatividade e a invenção nos teatros do contato interétnico. Virar branco é um processo problemático, difícil e muitas vezes mesmo doloroso. Articular o protagonismo dos povos indígenas neste processo e seu ponto de vista do mesmo – feito, freqüentemente, do desejo expresso de viver como brancos e de ter acesso aos seus bens ou, no caso Karitiana, de um reconhecimento de que alguma coisa pode ser recuperada com isso – com os perigos, as desigualdades e as desilusões inerentes às transformações *corporais e sociais* (ou *sócio-fisiológicas*) deve ser o caminho mais adequado para uma justa compreensão das múltiplas situações de contato entre índios e brancos nas terras baixas sul-americanas. Digo *justa* porque acredito ser fundamental que a *criatividade* e a *inventividade* indígenas não sejam avaliadas sem que se leve em conta os contextos de assimetria, de exclusão, de frustração e de exploração que caracterizam muito destes cenários pluriétnicos.

Que os processos de *tornar-se branco* não possam ser descritos como processos de *perda cultural* ou *aculturação*, isso vários trabalhos demonstraram (Vilaça, 2000; Kelly, 2005; Gordon, 2006), e fica claro na vitalidade do sistema de percepção de sabores dos Karitiana que descrevi anteriormente: na verdade, como visto, parece que quanto mais semelhantes aos brancos mais os Karitiana são eles mesmos; inclusive os *crentes* – parte da população convertida, e que mantém três *igrejas* funcionando na aldeia – consideram-se “mais Karitiana” do que os outros, posto que se enxergam como “originais”, “tradicionais”, pois o que fazem é somente retomar os ensinamentos religiosos – comuns a brancos e índios – abandonados tempos atrás. No caso deste grupo Tupi-Arikém, contudo, seria possível falarmos de uma *re-enculturação*, no sentido em que os Karitiana talvez estejam tão-somente re-experimentando aquilo que abandonaram no passado: algumas coisas são reencontradas, posto que simplesmente esquecidas em algum lugar do passado; outras, é claro, conhecidas pela primeira vez agora. Quando os Karitiana contam que foram pedir sal

aos invasores de seu território, como vimos, talvez não se tratasse tanto de ter havido contatos anteriores, que as fontes não registraram e a memória teria obliterado; é possível que estivessem indo buscar alguma coisa que era deles lá no passado, e que há muito não provavam, mas que tinha para eles um gosto todo especial: o gosto da recuperação, o gosto do *devir*, o gosto – que é, no fim das contas, de si mesmo – do outro.

ABSTRACT: This paper deals with the complex successes following the introduction of salt and other foodstuffs among the Karitiana in the state of Rondonia. Fast changes in indigenous peoples' food habits, that goes with contact, are very useful tools to approach the uprising of whites and the new ways of life in the company of them, as well as to understand the so called processes of becoming white. Starting from the double sense of the portuguese word "gosto" (flavor, taste, or habit, behavior), I suggest that contact can be described as the production of links between indigenous peoples and national societies by body metamorphosis promoted by changes in diet patterns, and the bigger settings that articulates *taming* of indians and the emergence of *necessity* and *dependency* on new provisions. I argue that the great transformations we can witness among the Karitiana, when conviviality with white men and acceptance of their food are settled, follows pre-existing mythical and cosmological patterns. This process is not acculturation, and points towards the connections of *desires*, *social practices* and *historical trajectories* that shape histories of contact and inter-ethnic coexistence.

KEYWORDS: Amazonian Indians, Karitiana, contact, food

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, B. A fumaça do metal: história e representação do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, 89, p. 151-189, 1992.
- ALBERT, B. & RAMOS, A. (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Imprensa Oficial/IRD/Editora da Unesp, 2002.
- AMOROSO, M. "Mudança de Hábito: catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 13 (37), p. 101-114, 1998.
- _____. Conquista do paladar: os Kaingang e os Guarani para além das cidadelas cristãs. *Anuário Antropológico*, 2000-2001, p. 35-72, 2003.

- BASTOS, A. Pantofagia ou as estranhas práticas alimentares na selva. São Paulo: Cia. Editora Nacional/Brasília: INL, 1987.
- BONILLA, O. O bom patrão e o inimigo voraz: predação e comércio na cosmologia Paumari. *Mana*, v. 11 (1), p. 41-66, 2005.
- BRAUDEL, F. Civilização material, economia e capitalismo, séculos XV-XVIII (tomo 1: as estruturas do cotidiano). Lisboa: Teorema, 1979.
- CAMINHA, P. V. Carta a El-Rei D.Manuel I. In: PEREIRA, P.R. (org.), Os três únicos testemunhos do descobrimento do Brasil, Rio de Janeiro, Lacerda Editores, 1999 [1500], p. 31-66.
- CASCUDO, L. da C. Dicionário do folclore brasileiro. Rio de Janeiro: Ediouro, 1954.
- _____. História da alimentação no Brasil. São Paulo: Global, 2004.
- CASPAR, F. A aculturação da tribo Tuparí. *Revista de Antropologia*, v. 5 (2), p. 145-171, 1957.
- CATHARINO, J. M. Trabalho índio em terras da Vera ou Santa Cruz e do Brasil: tentativa de resgate ergonológico. Rio de Janeiro: Salamandra, 1995.
- CLASTRES, P. Crônica dos índios Guayaki. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- COIMBRA Jr., C. E.; SANTOS, R. V. & ESCOBAR, A. L. (orgs.). Epidemiologia e saúde dos povos indígenas no Brasil. Rio de Janeiro: Ed. da Fiocruz/ABRASCO, 2003.
- ECHEVERRI, J. A. The first love of a young man: salt and sexual education among the Uitoto Indians of lowland Colombia. In: OVERING, J. & PASSES, A. (eds.), The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia. London/New York: Routledge, 2000, p. 33-45.
- ERIKSON, P. Reflexos de si, ecos de outrem: efeitos do contato sobre a auto-representação Matis. In ALBERT, B. & RAMOS, A.R. (orgs.), Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Imprensa Oficial/IRD/Editora da Unesp, 2002, pp. 179-204.
- Temáticas*, Campinas, 16(31/32): 13-49, jan./jun. 2008

- FARAGE, N. As flores da fala: práticas retóricas entre os Wapishana. São Paulo, 1997 (Doutorado em Letras), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.
- FAUSTO, C. Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia. *Mana*, v. 8 (2), p. 7-44, 2002.
- FERNANDES, J. A. Cauinagens e bebedeiras: os índios e o álcool na história do Brasil. *Antropologias*, v. 13 (2), p. 39-59, 2002.
- FERREIRA, M. K. L. Corpo e história do povo Yurok. *Revista de Antropologia*, v. 41 (2), p. 17-39, 1998.
- _____. De puro-sangue, meia-raça e lixo-branco: os internatos para índios e o sistema penal nos Estados Unidos. In: DEBERT, G. & GOLDSTEIN, D. (orgs.), *Políticas do corpo e o curso da vida*. São Paulo: Editora Sumaré, 2000, p. 199-216.
- FISHER, W. *Rain forest exchanges: industry and community on an Amazonian frontier*. Washington: Smithsonian Institution Press, 2000.
- FLANDRIN, J.-L. Le lent cheminement de l'innovation alimentaire. *Autrement*, v. 108, p. 68-74, 1989.
- _____. Le goût a son histoire. *Autrement*, v. 138, p. 147-158, 1993.
- FLANDRIN, J.-L. & MONTANARI, M. (orgs.). *História da Alimentação*. São Paulo: Estação Liberdade, 1998.
- FOUCAULT, M. *Vigiar e punir*. 33ª. edição. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GORDON, C. *Economia selvagem. Ritual e mercadoria entre os índios Xikrin-Mebêngokrê*. São Paulo: Instituto Socioambiental/Editora da Unesp; Rio de Janeiro: Nuti, 2006.
- GOW, P. *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- _____. O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*, v. 3 (2), p. 39-65, 1997.

- . *An Amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- HERNÁNDEZ DE ALBA, G. Sub-Andean tribes of the Cauca valley. In: STEWARD, J. (ed.), *Handbook of South American Indians, vol. 4: The Circum-Caribbean Tribes*. New York: Cooper Square Publishers, 1963, p. 297-327.
- HUGH-JONES, S. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: HUMPHREY, C. & HUGH-JONES, S. (eds), *Barter, exchange and value*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 42-74.
- HUGO, V. *Desbravadores*. Porto Velho: Edição do autor/Beron (2 vols.), 1991.
- JONES, E. The symbolic significance of salt. In: *Essays in applied psycho-analysis*. London & Vienna: The International Psycho-Analytical Press, 1923.
- KELLY, J. A. Notas para uma teoria do 'virar branco'. *Mana*, v. 11 (1), p. 201-234, 2005.
- KIRCHHOFF, P. The tribes north of the Orinoco river. In: STEWARD, J. (ed.), *Handbook of South American Indians, vol. 4: The Circum-Caribbean Tribes*. New York: Cooper Square Publishers, 1963, p. 481-493.
- KURLANSKY, M. *Sal: uma história do mundo*. São Paulo: Editora SENAC, 2004.
- LANDIN, D. *Dicionário e léxico Karitiana/Português*. Brasília: SIL, 1983.
- LEITE, M.S. *Transformação e persistência: antropologia da alimentação e nutrição em uma sociedade indígena amazônica*. Rio de Janeiro: Editora da Fiocruz, 2007.
- LEPRI, I. Identidade e alteridade entre os Ese Ejja da Bolívia setentrional. *Mana*, v. 11 (2), p. 449-472, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- . *Do mel às cinzas (Mitológicas II)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005 [1966].
- . *A origem dos modos à mesa (Mitológicas III)*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006 [1968].

- MABILDE, P. F. A. *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul*. São Paulo: IBRASA/Brasília: INL/Fundação Nacional Pró-Memória, 1983 [1836-1866].
- MEIRELES, D. M. *Populações indígenas e a ocupação histórica de Rondônia*. Cuiabá, 1984. (Monografia em História), Universidade Federal do Mato Grosso.
- MELATTI, J. C. *Índios do Brasil*. São Paulo: Hucitec/Brasília: Editora da UnB, 1987.
- MÉTRAUX, A. The Guarani; Tribes of Eastern Bolivia and the Madeira headwaters; Tribes of the eastern slopes of the Bolivian Andes; Tribes of the Jurua-Purus basins. In: STEWARD, J. (ed.), *Handbook of South American Indians, vol. 3: The Tropical Forest Tribes*. New York: Cooper Square Publishers, 1963a, p. 69-94; 381-463; 465-506; 657-686.
- . Ethnography of the Chaco. In: STEWARD, J. (ed.), *Handbook of South American Indians, vol. 1: The Marginal Tribes*. New York: Cooper Square Publishers, 1963b, p. 197-370.
- MÉTRAUX, A. & KIRCHHOFF, P. The northeastern extension of Andean culture. In: STEWARD, J. (ed.), *Handbook of South American Indians, vol. 4: The Circum-Caribbean Tribes*. New York: Cooper Square Publishers, 1963, p. 349-368.
- MINTZ, S. *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*. New York: E. Sifton, 1985.
- . Sweet, salt, and the language of love. *Modern Linguistic Notes*, v. 106(4), p. 852-860, 1991.
- MOSER, L. *Os Karitiana e a colonização recente em Rondônia*. Porto Velho, 1993 (Monografia em História), Universidade Federal de Rondônia.
- OVERING, J. & PASSES, A. (eds.). *The anthropology of love and anger: the aesthetics of conviviality in Native Amazonia*. London/New York: Routledge, 2000.
- PINHEIRO, M. T. da C. *Explorações do Rio Jacu-Paraná*. Rio de Janeiro: Papelaria Macedo, 1910 (Comissão de Linhas Telegraficas Estrategicas de Matto Grosso ao Amazonas, publicação n°. 5, anexo 2).

- RAMOS, A. R. Projetos indigenistas no Brasil independente. *Série Antropologia*, v. 267. Brasília: DAN-UnB, 1999.
- RENARD-CASEVITZ, F.-M. Sel: femme gemme, femme condiment”. *L’Homme*, v. LXXVIII-II, p. 133-149, 1992.
- _____. Guerriers du sel, sauniers de la paix. *L’Homme*, v.126-128, n°. XXXIII (2-4), p. 25-43, 1993.
- RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- RIVAL, L. *Trekking through history: the Huaorani of Amazonian Ecuador*. New York: The Columbia University Press, 2002.
- RIVIÈRE, P. AAE na Amazônia. *Revista de Antropologia*, v. 38 (1), 1995.
- ROZIN, P. Des goûts et dégoûts. *Autrement*, v. 154, p. 96-105, 1995.
- SANTOS GRANERO, F. Templos e ferrarias: utopia e re-invenção cultural no Oriente peruano. In: VIVEIROS DE CASTRO, E. & CARNEIRO DA CUNHA, M. (orgs.), *Amazônia: Etnologia e História Indígena*. São Paulo: NHII-USP/Fapesp, 1993, p. 67-93.
- SCHULTZ, H. Informações etnográficas sobre os índios Suyá, 1960. *Revista do Museu Paulista*, n.s., v. XIII, p. 315-332, 1961/1962.
- SICK, H. Sobre a extração do sal de cinzas vegetais pelos índios do Brasil central. *Revista do Museu Paulista*, n.s., v. III, p. 381-390, 1949.
- STEWART, J. & MÉTRAUX, A. Tribes of the Peruvian and Ecuadorian Montana. In: STEWART, J. (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3: *The Tropical Forest Tribes*. New York: Cooper Square Publishers, 1963, p. 535-656.
- STORTO, L. *Livro de apoio ao aprendizado da ortografia Karitiana*. Porto Velho, manuscrito inédito (não publicado), 1996.
- STORTO, L. & VANDER VELDEN, F. Verbete ‘Karitiana’. In: *Enciclopédia virtual dos povos indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental (disponível em www.socioambiental.org/pib), 2005.

- TAUSSIG, M. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- THEVET, A. *Singularidades da França Antártica, a que outros chamam de América*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944 [1556].
- VANDER VELDEN, F. 2004. *Por onde o sangue circula: os Karitiana e a intervenção biomédica*. Campinas, 2004 (Mestrado em Antropologia), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- _____. *Corpos que sofrem: uma interpretação Karitiana dos eventos de coleta de seu sangue. Documentos de Trabalho n. 12*. Porto Velho: Centro de Estudos da Saúde do Índio de Rondônia (CESIR-UNIR)/Escola Nacional de Saúde Pública, 2005.
- _____. *O cheiro doentio do contato: saúde e doença, história e degradação ambiental entre os Karitiana na Amazônia ocidental. Trabalho apresentado na XXIV Reunião Brasileira de Antropologia*, Goiânia, 2006 (inédito).
- Van VELTHEM, L. 'Feitos por inimigos': os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato. In: ALBERT, B. & RAMOS, A.R. (orgs.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Imprensa Oficial/IRD/Editora da Unesp, 2002, p. 61-83.
- VIEGAS, S. Nojo, prazer e persistência: beber fermentado entre os Tupinambá de Olivença (Bahia). *Revista de História*, v. 154, p. 151-188, 2006.
- VILAÇA, A. *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Anpocs/Editora da UFRJ, 1992.
- _____. *O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 15 (44), p. 59-72, 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Araveté, os denses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs, 1986.
- _____. Apresentação. In: VILAÇA, A. *Comendo como gente: formas do canibalismo Wari'*. Rio de Janeiro: Anpocs/Editora da UFRJ, 1992, p. XI-XXXVI.
- _____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, v. 2 (2), p. 115-144, 1996.
- _____. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

O CASAMENTO DE JAKUÍ KALAPALO E AYRES CÂMARA CUNHA. COSMOLOGIA DO CONTATO NO ALTO XINGU*

João Veridiano Franco Neto**

RESUMO: Em 1952, o casamento entre a índia kalapalo Jakuí e o sertanista Ayres C. Cunha veio a se tornar uma polêmica nacional. O Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e parte da imprensa nacional desaprovavam o enlace. Em compensação a população em geral e outra parte da imprensa, tanto aprovavam quanto se mobilizaram para que o casamento se concretizasse. Independentemente das duas posições contrárias, a perspectiva dos índios Kalapalo sobre o casamento mostrava-se não apenas ignorada pela sociedade nacional, mas como também de pouca importância. Este texto discorre sobre o ponto de vista dos Kalapalo acerca do evento, que se configurava como uma jornada de pacificação dos *caraiwa* (não-índios), relacionando, mito, cosmologia e história.

PALAVRAS-CHAVE: história do contato, alto Xingu, Kalapalo

“O retorno dos brancos era esperado – estava previsto –, mas se esperava, talvez, um pouco mais deles: que se comportassem como parentes que retornam, não como algozes; que partilhassem o que haviam aprendido lá aonde foram morar [...]”

Eduardo Viveiros de Castro, *A História em Outros Termos*
(in: Povos Indígenas no Brasil, 1996/2000, ISA)

* Este artigo é uma versão modificada de um trabalho do final de curso *Tópicos Especiais em Antropologia IV*, oferecido pelo prof. Dr. John M. Monteiro, no programa de pós-graduação em Antropologia Social, IFCH/UNICAMP. Agradeço ao professor Dr. John Manuel Monteiro, e à minha orientadora, professora Dra. Vanessa Rosemary Lea, ambos do programa de pós-graduação em Antropologia Social, IFCH/UNICAMP. Agradeço igualmente aos kalapalo, Asuti (*in memoriam*), Itu, Hálita, Ugisé, Tafukumã e Faremá, e ao nahukuá Tafuraki.

** Bacharel em Ciências Sociais (CECH-UFSCar), mestrando em Antropologia Social (PPGAS-IFCH/UNICAMP) e membro do Centro de Pesquisa em Etnologia Indígena (CPEI-IFCH/UNICAMP).

Foto “Diário da Noite”, 1952



DIACUÍ

(Flor dos Campos)

† 10/08/1953

TU FOSTE A RAZÃO DE MINHA VIDA
UM SÍMBOLO NACIONAL E O MEU ÚNICO AMOR
SAUDADE ETERNA DO TEU ESPOSO
AYRES CÂMARA CUNHA
(epitáfio na lápide do túmulo de Jakui)

algozes; que partilhassem o que haviam aprendido lá aonde foram morar [...]"

Eduardo Viveiros de Castro, *A História em Outros Termos*
(in: Povos Indígenas no Brasil, 1996/2000, ISA)

INTRODUÇÃO

Um estudo pertinente ao famoso e polêmico casamento entre a índia kalapalo Jakuí¹ e o sertanista gaúcho Ayres Câmara Cunha poderia naturalmente começar na Expedição Roncador-Xingu (1943-1960). O próprio Ayres escreveu, em pelo menos dois de seus livros, que a Expedição seria a origem de todos os acontecimentos que se desencadeariam posteriormente: "... começou, de fato, com a Expedição Roncador-Xingu. Sim, porque se eu não houvesse partido nessa coluna, como encarregado dos serviços de vanguarda", pondera Ayres, "talvez, jamais tivesse tido a oportunidade de me encontrar com a indiazinha das selvas do Alto Xingu" (1960, p.146, 1976, p.13).

A correlação de Ayres seria perfeita se não tivéssemos a oportunidade de nos lembrar das bandeiras paulistas que, a partir do século XVI, iniciaram entradas longínquas nos rincões brasileiros em busca de riquezas minerais e índios para escravização.

A maioria dos povos indígenas no interior do Brasil se defrontou primordialmente com bandeirantes, posteriormente com seringueiros, garimpeiros, missionários ou fazendeiros. Os alto-xinguanos² tiveram como principal agente mediador de contato o médico psiquiatra e etnólogo alemão

¹ Na grafia atual do karib alto-xinguano, Diacuí, passa a ser grafado Jakuí. Assim como Calapalo, Kalapalo.

² A área cultural multilíngüe denominada de Alto Xingu localiza-se dentro dos limites da Terra Indígena do Xingu (TIX), à nordeste do Estado de Mato Grosso, constitui-se nas seguintes etnias: Kalapalo, Kuikuro, Matipu e Nahukuá são etnias que falam derivações dialetais de uma mesma língua da família lingüística meridional do Karib. A etnia Aweti fala uma língua do tronco Tupi. Os Kamayurá são da família lingüística Tupi-Guarani. Mehinaku e Wauja são etnias que falam derivações dialetais de línguas da família lingüística meridional do Aruak. Os Yawalapíti também são classificados entre os Aruak devido a sua língua tradicional, que, entretanto, hoje em dia, só uns poucos idosos conhecem, a maioria é falante da língua tupi-guarani dos Kamayurá e karib dos Kuikuro.

Karl von den Steinen (1855-1929) acompanhado de uma equipe altamente especializada. Suas expedições à região, em 1884 e 1887, tinham duas finalidades básicas: de interesse lingüístico para bases de comparação; e de cunho museográfico, para a coleta de objetos que representassem a cultura material de povos que naquele momento histórico eram considerados como fadados à extinção iminente. Karl von den Steinen deixou descrições etnográficas minuciosas³ e registros cartográficos detalhados da região, desenhados por Wilhelm von den Steinen.

Em seguida, diversos outros realizaram expedições à região com finalidades também amistosas. Foram eles: Hermann Meyer (1896), Max Schmidt (1901), Ramiro Noronha (1920), Vicente de Vasconcelos (1924), Hintermann (1925), Vincenzo Petrullo (1931), Nilo Vellozo (1944) e Pedro de Lima (1947 e 1949) (ver Viveiros de Castro, 1977). Entretanto, algumas narrativas da história oral dos povos do Alto Xingu apontam que também tiveram experiências de encontros intermitentes com bandeirantes antes mesmo de todas estas expedições acima listadas (ver Franchetto, 1992, p.342).

Como consta nos registros destas expedições de caráter científico ou nacionalista, tinham condutas que idealizavam a não-agressividade (cada qual com seus motivos), que de uma forma ou de outra, objetivavam uma pacificação dos selvagens. Os bandeirantes agiam mediante outra lógica de contato: em vez de dar presentes, como praticamente todas as expedições mencionadas acima, os bandeirantes “davam” ferro e fogo, capturavam, estupravam e assassinavam. Na história oral indígena alto-xinguana estas caravanas tratavam-se de verdadeiras levas de sofrimento: assassinios em massa e enfermidades fatais. Novas doenças, desconhecidas pelo sistema médico nativo, chegaram junto com o ferro e o fogo.

Juntando estas informações com outras fontes históricas, as bandeiras de Bartolomeu Bueno da Silva (o Anhangüera) e de Manuel de Campos Bicudo, no final do século XVII, alcançaram o rio Araguaia e a Serra do Roncador. E, no primeiro quartel do século seguinte, o filho de Anhangüera, seu homônimo,

³ O *Brasil Central*. Companhia Editora Nacional (Brasília) São Paulo, 1942 [1886]. *Entre os Aborígenes do Brasil Central*. Separata numerada da revista do arquivo, XXXIV a LVIII, Departamento de Cultura, São Paulo, 1940 [1894].

mas alcunhado de O Moço, tentou percorrer sem sucesso os mesmos itinerários que fez com o pai. Em seguida, diversas trilhas de bandeiras escravagistas foram sendo abertas e seguidas por outros na região das cabeceiras dos formadores do rio Xingu, seguindo para nordeste; e, dos formadores do rio Tapajós, em direção noroeste (Cunha, 1960, p.234-235, 1969, p.24, 1976, p.109-110).

Apesar das controvérsias, as bandeiras de Anhangüera e Bicudo encontraram ouro num local nomeado de Mina dos Martírios (as inscrições encontradas neste sítio foram associadas às inscrições dos martírios de Cristo). Diversas outras entradas percorreram a região à procura deste local. Todas sem êxito. O próprio Ayres, seguindo informações de sua esposa kalapalo, subiu o curso do rio Tanguro na esperança de encontrar na margem esquerda uma grande pedra com inscrições. A associação de Ayres à Mina dos Martírios foi imediata. Ele apregoa que:

[...] essa pedra interessante, cujo local parece que se conforma à descrição dos roteiros dos bandeirantes Bartolomeu Bueno e Antônio Pires de Campos, ao afirmarem “[...] que o rio banha o paredão, onde estão esculpidos os Martírios”, e, “... o dito Martírio fica subindo rio acima, da parte esquerda, com aparência de galo, cruz, coroa, lança e mais coisas [...]” (Cunha, 1960, p.240; 1976, p.115).

A itacoatiara (pedra pintada, em tupi-guarani) encontrada no rio Tanguro, tributário do rio Kuluene, é a quarta pedra a ser relacionada com a Mina dos Martírios. As outras três pedras são as do rio Pilões, encontrada pelo bandeirante Manuel Calhamaro, em 1723, no sudoeste goiano; outra no rio Paranatinga, no Mato Grosso, em 1884, pelo italiano Luigi Oddi; em 1888, Paul Ehrenreich achou outra itacoatiara no Araguaia (Cunha, 1960, p.239; 1976, p.114).

Se os dados de Cunha forem corroborados pode-se dizer que as bandeiras paulistas percorreram a região do alto curso dos rios formadores do rio Xingu e que muito provavelmente travaram contatos com os povos que habitavam esta área. Segundo Franchetto (1992), histórias orais dos Kuikuro confirmam encontros com bandeirantes, pois relatam:

Os chefes (*anétã*) dos caraíba vieram nos matando; o nosso pessoal fugia para outras aldeias e logo os caraíba chegavam nos matando todos, contavam nossos antepassados, contavam nossos antigos [...]

Os caraíba roubaram as crianças, roubaram as esposas que se tornaram esposas deles [...].

Golpearam os que ainda estavam quase dormindo e que tentaram fugir. Morreram. O sangue correu como fio d'água [...]. Os caraíba foram até o pessoal de Urihitâgâ, sempre de noitinha (p.344).

Dole (1984 *apud* Franchetto, 1992, p.345), seguindo indícios de seus dados de pesquisa de campo, também entre os Kuikuro, aponta que tais massacres aconteceram por volta de 1755. Dados historiográficos confirmam os mesmos acontecimentos, mas sem datas exatas.

Bandeiras para a busca de ouro e caçadores de índios invadiram a região do rio das Mortes algumas centenas de milhas ao leste da bacia do alto Xingu já por volta de 1663. Naquele tempo muitos índios foram levados como prisioneiros. Um século mais tarde, um famoso bandeirante da terceira geração, Antonio Pires de Campos Júnior, realizou várias expedições na mesma região, onde dizimou índios “a ferro e fogo”, pois eles representavam ameaça para os colonos. Em 1775, Pires de Campo com sua tropa de cinquenta Bororo, que o chamavam de Paí-Pirá, de novo atacou um grupo de nativos no rio das Mortes e causou “perdas terríveis entre os nativos”. [...]

... os antepassados de pelo menos alguns dos grupos karib do alto Xingu estavam no rio das Mortes há dois séculos e que eles fugiram para o oeste se adentrando no alto Xingu. Fica claro, também que um grande número deles morreu nas hostilidades com os pioneiros (Franchetto, 1992, p.345).

É importante ressaltar que o complexo mitológico alto-xinguano abrange a criação e a existência dos *caraiíba* a partir de sua própria lógica. Os *caraiíba* são aqueles que no momento de distribuição dos artefatos e atributos

pelos demiurgos, na praia do Morená (confluência dos rios Kuluene, Batovi e Ronuro), receberam as espingardas. Salienta-se que, no caso dos *caraiiba*, pelo menos como consta nos mitos, não foi uma escolha, pois este privilégio foi dedicado aos índios. Haja vista que cada etnia escolhe os seus respectivos artefatos, que se mantêm como marca diacrítica de identidade grupal. Os demiurgos aconselharam os índios a escolherem as espingardas. O que de fato nenhum fez. A espingarda está intimamente ligada aos demiurgos e sua natureza poderosa, ademais foi a posse dela que acarretou na alteridade mais distanciada. A arma de fogo, que “sobrou” para os *caraiiba*, passou a determinar a sua postura social. Conseqüentemente, por apresentar condutas fora do padrão de humanidade, foram expulsos da região pelos demiurgos.

É por isso que os *caraiiba* são alocados na classificação cosmológica dos alto-xinguanos, neste momento histórico, na mesma categoria dos seres habitantes de outros patamares cósmicos, os chamados de *itseke*⁴. Tal conceito é comumente glosado como “espíritos”. A capacidade de matar seres humanos e de se metamorfosear em diversas roupagens são os critérios desta classificação.

Gregor, antropólogo norte-americano, com pesquisa de campo entre os Mehinaku, confirma tal aceção ilustrando por meio de um boato veiculado na comunidade. Devido ao roubo de um mosquiteiro da extinta Base Jacaré da Força Aérea Brasileira, por um rapaz indígena: “... um avião da base iria bombardear a aldeia” (1984, p.55) por causa disso, temiam as pessoas. Quando se desrespeita as regras dos *itseke* a represália esperada é a doença e possivelmente a morte, e o mesmo era esperado dos *caraiiba*.

Outra característica dos costumes dos *caraiiba* que os assemelham aos *itseke* se refere ao hábito da caça e a voracidade. Para os alto-xinguanos “quem vive de caçar é bicho, homem de verdade vive da pescaria e de beiju.” A alimentação ideal do ser humano, segundo os alto-xinguanos, é composta de peixe e de beiju [feito de fécula de mandioca-brava (*Manihot utilissima*)]. Há exceções, como a caça do macaco-prego (*Cebus apella*) e da paca (*Agouti paca*), mas poucos costumam comer, e a maioria diz não gostar. Comem também algumas aves, mas somente em momentos especiais: caso do casal que acabou

⁴ Termo karib que equivale ao *apapaatai* da língua aruak wauja, *apapalutápa* da língua aruak yawalapiti, *apapāiyei* da língua aruak mehinaku e *mamaé* da língua tupi-guarani kamayurá.

de ter um filho. Entram, nessas ocasiões, no que é chamado na bibliografia antropológica de couvade. Uma série de condutas lhes é imposta, inclusive restrições alimentares. O peixe, então, fica proibido, e as aves e o macaco-prego o substituem.

Para nos manter nas narrativas indígenas acerca destes eventos, Basso, com material etnográfico dos Kalapalo, nos mostra que as imbricações de tais eventos podem ser ainda mais complexas. A tradução de uma história contada por Muluku em 1979 para a antropóloga nos revela as façanhas épicas de Saganafa e seus filhos.

Saganafa é um rapaz que vinha constantemente desobedecendo às rígidas regras da reclusão pubertária. O pai freqüentemente repreendia-o com tamanha severidade ao ponto que ele acaba se mudando para a casa do avô – abandonando a sua família. Numa ocasião de pescaria, eles se deparam com uma caravana de “cristãos”⁵. Não há conflito. O chefe dos *caraíba* convida Saganafa a se juntar a eles e ainda propõe: “bem, venha comigo, venha para ser marido de minha filha” (Basso, 1993, p.318). Deixam então pagamento para o avô: faca, machado, pá e tesoura. Saganafa explica ao avô as razões de ter saído de casa e por isso ele diz: “agora eu vou embora para sempre com nossos avós” (Basso, 1993, p.319).

O fato de Saganafa chamar de avós os *caraíba* é importante, pois corrobora a qualidade de *itseke* destes: é uma menção às capacidades extraordinárias de criação e desfecho da vida. E, além do mais, a predeterminação da ancestralidade aos desconhecidos. Isto é, a alteridade seria um desdobramento da identidade, no sentido de que o “outro” se configura naqueles que deixaram de ser como “nós”. Em outros termos, os avós, são categorias geracionais de pessoas que estão concomitantemente ligados ao passado (à alteridade diacrônica) e ao presente (ao vínculo indelével da consangüinidade).

⁵ Desconheço os motivos da escolha desta palavra para a tradução. Presumo que a palavra usada pelo narrador seja *kagaiha*, que é o correspondente na língua karib de *caraíba*. Entendemos que tais “cristãos”, no contexto da história, devem ser os bandeirantes. Durante toda a narrativa é usado este termo e às vezes o termo “europeu”. No entanto, temos condições de permanecer com o termo nativo, *caraíba*.

Saganafa, então, casa-se com a filha de seu raptor, tendo com ela quatro filhos mestiços, Kagayfuku, Kagasafegi, Paymigasa e por último Paypegi, tido como o mais belo e moralmente correto. No primeiro momento da narrativa, os *caraíba* não raptaram o nosso protagonista, mas sim é uma adesão voluntária em função da desavença que ele sustentava com sua família⁶.

Entretanto, a estadia de Saganafa entre os *caraíba* caracteriza-se por uma servidão. A uxori-localidade praticada pelos alto-xinguanos implica um paradoxo: o status de casado se associa simultaneamente com o estado de subserviência aos sogros. No sentido de que os genros devem trabalhar compulsoriamente para os sogros – salientando que a produção é compartilhada a toda unidade doméstica ao qual se vive.

Esta condição gradualmente torna-se insustentável a Saganafa até que um evento derradeiro acarreta na decisão de fuga. Os filhos mestiços ficam sabendo da decisão do pai e Kagayfuku, o primogênito, pede permissão para seguir com o pai na fuga. Saganafa nega e quer levar somente o filho caçula. Alegando que voltará em outra oportunidade menos arriscada para pegar os outros três. De fato, a mãe impede que qualquer um deles junte-se ao pai. Saganafa abandona os filhos com a mãe *caraíba* e volta aos Kalapalo. Seus quatro filhos crescem como *caraíbas* e tornam-se bandeirantes (lembrando que no texto de Basso lê-se “cristãos”).

Em busca do pai, liderados pelo primogênito, os filhos mestiços de Saganafa percorreram sem sucesso a região, passando por várias aldeias. Contudo, deixam marcas irreversíveis aos seus próprios parentes paternos, que ainda não conheciam: capturam, estupram e matam com armas de fogo.

Em umas destas invasões mestiças, um pai alto-xinguanos resolve vingar a morte de um filho, assassinado pelos *caraíba*. Contrata a preços exorbitantes⁷ um exterminador, chamado Kwigalu. Este flechou o caçula mestiço dos *caraíba*, Paypegi. Sendo assim, os *caraíba* nunca mais voltaram:

⁶ Talvez valha mencionar que também hoje os jovens alto-xinguanos costumam rebelar-se contra os pais por causa das medidas rígidas da reclusão pubertária. Alguns chegam a fazer com que os pais desistam de mantê-los reclusos.

⁷ O valor foi de um cinto de casca de caramujo, um colar de casca de caramujo, um par de brincos de penas de tucano e penas retrizes de harpia (*Harpia harpyja*) (Basso, 1993, p.327).

“nunca mais Kagayfuku veio. nunca mais. Aquelas pessoas eram seus filhos, filhos de Saganafa” (Basso, 1993, p.329).

Segundo Franchetto (1992, p.346), a história narrada por Muluku Kalapalo sobre a epopéia de Saganafa e o contra-ataque dos índios aos seus filhos mestiços *caraíba*, também está presente entre os Kuikuro. Acrescenta ainda mais detalhes: tal índio, exterminador de *caraíba*, conseguiu naufragar canoas com eles dentro e se apossou de ferramentas de ferro, armas, entre outros bens, distribuindo-os para os seus parentes. O *caraíba* atingido, o filho mais moço, Paypegi, seria o famoso bandeirante da terceira geração, Antonio Pires de Campos, alcunhado de Paí Pirá pelos Bororo arregimentados para as suas bandeiras (observa-se a semelhança fonética com Paypegi).

Como podemos perceber, neste primeiro momento da história do contato, as relações entre os alto-xinguanos e os *caraíba* não são nada amistosas. Era preciso ir além das retaliações perpetradas pelos exterminadores de *caraíba*, era preciso tomar outras medidas, mais adequadas com a postura diplomática e não agressiva dos alto-xinguanos. Contrapor-se às investidas agressivas dos *caraíba* também com agressividade os colocariam no mesmo patamar cosmológico que estes: isto é, na qualidade de *itseke*, que não são entidades com o predicado de humanidade. Tais providências hostis foram tomadas unicamente como medidas defensivas após os ataques dos *caraíba*, e não caracterizam uma mundivisão bélica dos alto-xinguanos. Como mostra Basso (1993), através da narração de Muluku, a primeira medida de relação kalapalo/*caraíba* é a adesão espontânea por meio de uma oferta de casamento.

As etnias do Alto Xingu, a despeito do multilingüismo, são consideradas como pertencentes a um único sistema cultural, a *Área do Ulurí*⁸, segundo a classificação de E. Galvão. Ainda que compartilhem os mesmos aspectos

⁸ *Ulurí* é uma palavra em karib do povo Kurâ-Bakairi, no karib alto-xingano a palavra seria *etui*. Vestimenta ritual tipicamente feminina de uso exclusivo destas etnias. A peça é feita dobrando-se a bainha da entrecasca de palmeira quando ainda está verde. É amarrada na cintura com um cinto de feixe de fios de buriti, de forma que fique colocada sobre o púbis, sendo que um único fio, que sai da parte inferior da peça, perpassa por entre as pernas da mulher, juntando-se ao cinto na parte de trás.

culturais, isto não implica numa harmonia perfeita. As relações entre as etnias envolvem tensões, principalmente políticas e sérias acusações de feitiçaria que podem redundar em assassinatos legitimados – sem acarretar em contendas beligerantes. As tensões também permeiam as relações internas das aldeias: o faccionalismo é acentuado. Uma das providências para amenizar tais tensões são os casamentos entre as etnias e entre as facções.

No tempo mítico, numa ocasião de guerra generalizada entre os alto-xinguanos, o demiurgo intervém diretamente com medidas pacificadoras, é o mito da pacificação das relações entre os povos alto-xinguanos e a inauguração de uma rede de relações interétnicas baseada na interdependência ritual:

Urutsi era um velho cacique, e valente guerreiro, da tribo dos Yawalapitys.

Certo dia, os índios Auetés assaltaram, de surpresa, a taba dos Yawalapitys; abateram o chefe Urutsi e, além disso, levaram as suas favoritas. Com a morte de Urutsi, outras tribos vizinhas, também, animaram-se a atacar os Yawalapitys, a fim de roubar-lhes as mulheres, já de há muito cobiçadas, por serem formosas e, sobretudo, exímias fabricantes de artigos de cerâmica.

Mais tarde, como continuassem os Yawalapitys em decadência, dizimados por outros grupos, tornaram-se frequentes novas incursões à sua taba. O mal alastrou-se, depressa. Também os Kuikuros tiraram proveito desses assaltos, pois levaram para a sua aldeia todos os meninos Yawalapitys que puderam apanhar, e os criaram como filhos, considerando-os, depois, como legítimos membros da comunidade Kuikura (*sic*).

Outrossim: os Kuikuros tornaram-se inimigos dos Auetés. Por este motivo, uma feita tomaram a aldeia Auetés, eliminando vários índios dessa tribo.

Essas lutas, que começaram com o assassinio de Urutsi, repetiam-se de quando em quando. Surgia, feroz, às vezes, a vingança dos silvícolas. Mas o poderoso Mavutcinin resolveu intervir. E então reconciliou as tribos que habitam os formadores do Xingu. Daí por diante foram se fartando

de guerra, até que se tornou o antigo povo selvagem o mais pacífico e hospitaleiro daquela região (Cunha, 1969, p.122-123).

Na relação com esta nova etnia, os *caraíba*, a tentativa mais provável era assegurar estas boas relações também por meio do casamento: ao invés de se trocar pessoas mortas, trocar-se-ia, então, pessoas vivas. Não é por acaso que Saganafa aceita prontamente o convite do chefe dos *caraíba* para ser seu genro. Subentendido à rebeldia juvenil de fugir devido a um aborrecimento com os pais, há uma empreitada pacificadora em jogo.

Franchetto (1992) também nos apresenta a saga de caciques que empreenderam uma caravana com o intuito de pacificar os *caraíba*. Tais caciques foram aprisionados e carregados pelos bandeirantes para os seus locais de residência. Depois de ausentarem-se por um longo período, eles retornaram trazendo os *caraíba* amansados e generosos: que não mais trucidam, em vez disso trazem presentes. A perspectiva alto-xinguana é de que seus caciques “... não deixaram que eles matassem mais”, “Kujaicí, Painigkú, Aráhi, Ihikutáha mandaram os *caraíba* darem ‘presentes’.” (p.347) – atitude tipicamente de chefe, já que os caciques são especialmente generosos e certificam a liderança no decurso desta prática.

A história oral alto-xinguana elucida que, além de serem vitoriosos em suas medidas defensivas, conseguiram igualmente conquistar relações amistosas. As caravanas heróicas de pacificação realizadas por grandes caciques, que posteriormente protagonizam a criação de novas grandes aldeias, monopolizam a instrumentalização da relação de contato – fortalecendo as suas próprias facções nas relações políticas internas entre as aldeias do Alto Xingu.

Para se sustentar tal relação amistosa, resultado alcançado com muito zelo pelas expedições indígenas de pacificação, institui-se um sistema de reciprocidade de presentes: transformam as trocas de presentes como em uma espécie de instituição ritual. Dar, receber e retribuir presentes é, do ponto de vista dos alto-xinguanos, um ato de socialização de uma entidade estrangeira que se demonstra perigosa (os *caraíba*), conseqüentemente domesticando-a para o convívio relativamente admissível na aldeia.

Tais práticas coadunam-se com os rituais de máscaras, realizados para as entidades habitantes de outros patamares cósmicos, nos quais dar alimentos às máscaras implica a garantia de restituição da saúde “... e, além do mais, sua periculosidade é expulsa pelo oferecimento de comida humana, e pelo enquadramento numa forma tradicional” (Baer, 1993, p.305). Trocar com os *itseke*, seja qual ele for, no contexto socialmente controlado do ritual, é pacificá-los.

Assim sendo, a nova condição ideal de relação com os *caraíba* está criada. Um corte na história da cosmologia do contato no Alto Xingu, conseguido por meio das jornadas pacificadoras dos próprios membros de suas comunidades. A partir das expedições de Karl von den Steinen até a Expedição Roncador-Xingu, e igualmente nos dias atuais, o modelo de relação é de amizade e cortesia de ambas as partes, operando implicitamente à troca de presentes, uma complexa lógica de reciprocidade.

Tempo depois, quando havia muitas crianças, chegou Kálusi [Karl von den Steinen] [...] na época em que os *caraíba* já eram bons [...]. Levaram as coisas trazidas por Kálusi no meio da aldeia para a partilha [...]. Os antigos saíram das casas, as mulheres fizeram fila [...]. Os chefes deram os colares nas mãos das mulheres, colares brancos, miçangas “olho de peixe” [...]. Depois as facas para os homens, machados, anzóis... Foi Kálusi que trouxe primeiro as miçangas, muito tempo atrás, dizem as mulheres. Partilharam tudo [...]. Kálusi foi trocando por colares de caramujo [...] (Franchetto, 1992, p.348).

Ademais, Karl von den Steinen não somente ficou nas trocas de presentes, trocou igualmente um valioso bem imaterial, seu nome. Kálusi, portanto, é agora um nome do repertório onomástico alto-xinguano, circulando pelas aldeias e saltando de avô para neto de geração a geração (Franchetto, 1992, p.348). Talvez seja também nesta ocasião histórica que os *caraíba* mudam de categoria cosmológica deixando de serem *itseke* para serem designados de fato como *caraíba*.

O desaparecimento em 1925 do explorador da Guarda Real inglesa, coronel Percy H. Fawcett, seu filho Jack Fawcett e seu amigo chamado Raleigh

Rimell, nas florestas xinguanas do Brasil Central, motivou acusações direcionadas aos Kalapalo de terem sido eles os assassinos (ver Leal, 1986). Orlando Villas Boas, além de ter encontrado em 1951 ossadas que indicavam ser do coronel, declarava em várias entrevistas que conseguiu algumas revelações dos Kalapalo sobre o assunto: “Os índios me contaram que mataram o sujeito que batia no peito e dizia ‘miguelesi’, ou seja, ‘mim inglês’” (ver Villas Boas & Villas Boas, 1997, p.103-112). O modo de ser rude do inglês pode ter gerado certa desconfiança: conta-se que ele repreendia crianças com excessiva malquerença. Tal acontecimento poderia contradizer esta nova forma ideal de se relacionar amigavelmente com os *caraíba*, argumentado acima; todavia, atualmente, os Kalapalo não admitem publicamente o assassinio e repassam as acusações para os povos mais ao norte da região, de índole guerreira.

Relato coletado na aldeia Aiha dos Kalapalo no ano de 2004 com Asuti, uma mulher de aproximadamente 90 anos, que presenciou a chegada dos Fawcett entre os Kalapalo, tem em conta que tal assertiva é plausível: apesar dos Kalapalo considerá-los extremamente estranhos e desagradáveis, principalmente o coronel, eles os receberam com hospitalidade, dando-lhes alimentos e abrigo por alguns dias. Além do mais, aconselharam insistentemente para que o trio de *caraíba* não seguisse na direção que desejava – pois, caminhava diretamente para territórios de índios “brabos”. Ainda assim, alguns jovens kalapalo escoltaram os ingleses até onde não sucumbiram ao medo da floresta e dos índios “brabos”. Foram estes os últimos a estarem com Fawcett.

PACIFICANDO OS ÍNDIOS: “MORRER, SE PRECISO FOR; MATAR, JAMAIS!”

Em 1940, o então Presidente do Brasil, Getúlio Vargas, em visita às etnias Karajá e Javaé (falantes do tronco lingüístico Macro-Jê), habitantes da ilha do Bananal no rio Araguaia, hoje um território indígena no Estado de Tocantins, havia idealizado um projeto de cunho político-internacional, que veio a ser conhecido como a “Marcha para o Oeste”.

Em decorrência da Segunda Grande Guerra Mundial, o Brasil passou a ser alvo de cobiça pelos países excessivamente populosos. O ministro francês

Paul Reynaud (1878-1966) declarou que a vastidão ociosa do território brasileiro poderia ser ocupada pelas populações excedentes da Europa (Villas Boas & Marques, 1973, p.24-25). De tamanho continental, a vastidão de terras devolutas com riquezas minerais e naturais passíveis à exploração comercial, começou a ser considerada como “espaço vital” por estas nações. Conseqüentemente, a presença do Estado brasileiro nestes rincões passou a ser questionada – a afirmativa que pairava era: “é terra de ninguém.” O Governo Federal, começou, então, a empreender medidas geopolíticas para impedir uma suposta ocupação estrangeira no território nacional, com uma feição totalmente patriótica (Menezes, 2001).

Primeiramente, os objetivos eram desbravar e colonizar os imensos espaços despovoados, ficando acampamentos que futuramente originassem núcleos populacionais e bases aéreas no decurso do “Eixo de Penetração”. Cartografia e contato com povos indígenas não integrados à sociedade brasileira também faziam parte na lista de objetivos, ainda mais porque o ideal era incorporar os índios nesta tarefa: “civilizar e educar o homem rude, o índio feroz, conduzindo-o à paz, ao trabalho e ao progresso do Brasil” (Cunha, 1974, p.103).

O Presidente Vargas nomeou o ministro da Coordenação de Mobilização Econômica, João Alberto Lins de Barros, como organizador administrativo de uma caravana de caráter militar liderada pelo tenente-coronel Flaviano de Matos Vanique (oficial da Cavalaria do Exército Nacional), que já havia organizado a ida de Vargas à Ilha do Bananal. Veio ganhar o nome oficial de Expedição Roncador-Xingu, incorporada posteriormente à Fundação Brasil Central (órgão criado alguns meses depois do mesmo ano, 1943, destinado a criar condições de colonização e projetos políticos de incentivo à ocupação). A expedição tinha fins científicos e colonizadores: mapeamento das regiões com riquezas minerais e fundação de vilas que viessem a implementar a agropecuária, legitimando o Estado brasileiro como o verdadeiro dono destes grotões. O Ministério da Guerra com o apoio da Força Aérea Brasileira propiciaram uma expedição absolutamente equipada e com aparato logístico jamais visto no Brasil (ver Cunha, 1960, p.146-148; 1974, p.103-106; 1976, p.13-15; Menezes, 2001).

Como mencionado anteriormente, o sertanista Ayres Câmara Cunha fazia parte dos oitenta e cinco homens da composição inicial da Expedição, que além da liderança do tenente-coronel Vanique, contava também com a presença dos irmãos Orlando, Cláudio e Leonardo Villas Boas.

Ayres Câmara Cunha nasceu no dia 9 de maio de 1915 num lugarejo chamado Cerrito, nas proximidades de Uruguaiana, no Estado do Rio Grande do Sul. Sendo o quinto filho entre treze de pais camponeses chamados José Câmara Cunha e Honorina Farias. Ayres foi doado pelos pais com cinco meses de idade aos tios Martins Bastos e Jovelina Cunha, irmã do pai, também camponeses e que não podiam ter filhos. Os pais adotivos possuíam uma propriedade em Igiquiquá, também nas redondezas de Uruguaiana, em direção ao município de Alegrete, lugar onde Ayres passou a infância.

Por volta de 1923, as batalhas nas coxilhas entre “borgistas” e “maragatos”, da revolução federalista, foi o motivo ao qual Ayres e seus tios voltassem à sede urbana de Uruguaiana. Com o fim da revolução voltaram a Igiquiquá. Em 1925, aos nove anos, voltou a Uruguaiana a fim de ingressar num colégio interno de Irmãos Maristas. Primeiramente foi excelente aluno, mas no decorrer do curso apegou-se à vida na fazenda e abandonou o colégio interno. Na fazenda aprendeu os afazeres do campo. Desta forma, perambulou os pampas gaúchos a cavalo, tocando tropa de gado. Aos quinze anos (em 1930), assumiu definitivamente a estância dos pais adotivos (Cunha, 1960, p.127-136).

Com a venda da estância de Igiquiquá, Ayres se desentendeu com o pai adotivo e perdeu o rumo de fazendeiro bem sucedido. Em 1939, desembarcou na capital paulista, após ter vendido todos os seus pertences no Rio Grande do Sul. Em São Paulo, perambulou erroneamente até acabarem os seus recursos financeiros. Então, foi trabalhador braçal: lenhador, foguista, carroceiro e servente de pedreiro. Até que conheceu o padre salesiano Hipólito Chevelon, que estava organizando uma expedição missionária aos índios Xavante. Mediante um pedido de Ayres, o reverendo aceitou-o em tal caravana (Cunha, 1960, p.136-138). Sua criação católica, a habilidade já adquirida em lidar com os afazeres do campo, foram critérios decisivos para o salesiano. Foi a partir desta viagem que Ayres se formará como sertanista e posteriormente como indigenista, trocando as cavalgadas nas coxilhas e pampas gaúchos pelas expedições nas chapadas do Brasil Central e nas matas amazônicas.

Eles partem com uma pequena equipe, na combinada expedição catequizadora, descendo o rio Araguaia. Ficaram também por meses explorando as imediações da margem esquerda do rio das Mortes (Cunha, 1960, p.138-141):

Eu era meio trabalhador braçal, meio sacristão, e nos dias de folga me embrenhava pelos campos e pelas matas do rio das Mortes, juntamente com um negro de nome Ladislau, que era o braço direito da nossa expedição, pelos seus conhecimentos práticos da vida sertaneja (Cunha, 1960, p.141).

Acampados, esperaram e procuraram contatos com os Xavante sem sucesso, excetuando um único momento:

Certa manhã, numa praia do Mortes, êles apareceram, de súbito, mas na margem oposta a que nos encontrávamos. Um grupo de homens, inteiramente nus e pintados de vermelho. Estavam armados de arcos e flechas, porém em atitude pacífica. Dêles nos aproximamos. Fugiram. Ocultaram-se no fundo da floresta. Tornaram a aparecer. Demos-lhes alguns presentes, deixando-lhes machados, facões e colares às margens do rio, e em troca recebemos várias flechas. Foi um encontro amistoso, por assim dizer, muito embora não tivéssemos conversado de perto com os famosos silvícolas (Cunha, 1960, p.141-142).

Certa feita, Ayres se desentendeu com o padre salesiano por não obedecer a uma ordem, então, resolveu abandonar a expedição missionária. Perdeu-se a ponto de pensar em suicídio. Muito combalido foi salvo pelos próprios companheiros da expedição, depois de permanecer desaparecido por muitos dias. Depois de uma prolongada convalescença em Leopoldina na casa de um negro de nome Rafael dos Santos, enveredaram-se juntos no trabalho de garimpagem. Desta maneira, Ayres juntou certa quantia em dinheiro. Em seguida, viajou para a capital federal e alistou-se na Expedição Roncador-Xingu, no qual foi incorporado como auxiliar dos serviços de vanguarda.

A primeira fase da Expedição chefiada pelo tenente-coronel Vanique possuía um propósito de um destacamento militar com participação, inclusive, da polícia de Goiás. Marechal Rondon (1865-1958) utilizou a sua influência com o ministro João Alberto para descaracterizar o militarismo descarado da expedição: foi então que os irmãos Villas Boas assumiram a vanguarda da expedição, isto significava que o tenente-coronel continuava liderando, no entanto, de seu gabinete ou da cabine do avião da FAB. Posteriormente, o presidente Dutra, recém empossado, remaneja Vanique novamente para o Exército e os irmãos Villas Boas assumem a liderança da Expedição Roncador-Xingu. Com os irmãos, a Expedição ganha um aspecto mais indigenista, além dos propósitos originalmente planejados. Noel Nutels é nomeado como médico-chefe no intuito do atendimento aos indígenas contatados com o Serviço de Unidades Sanitárias Aéreas (SUSA), criado em 1957 pelo Ministério da Saúde (Villas Boas & Marques, 1973, p.37, 45).

Alguns colonos instalados nas vilas fundadas pela Expedição e mantidas por recursos da política de ocupação da Fundação Brasil Central, expressavam tais idéias: “eles não cumpriram o objetivo da missão, que era colonizar toda a região, construindo estradas e novas cidades. A idéia não era fazer contato com índio e nem criar reserva indígena” (Zarur & Radicchi, 2003), citando as palavras de Valdon Varjão (1923-2008), imigrante do Ceará que se instalou na região e fez carreira política em Barra do Garças - MT, amigo dos irmãos Villas Boas, porém bastante crítico.

Na segunda etapa da Expedição, já na liderança dos irmãos Villas Boas, quando penetrou nas cabeceiras dos rios formadores do rio Xingu, pelo rio Sete de Setembro⁹, contavam apenas com 23 homens, sendo um deles Ayres Câmara Cunha, trabalhando entre os homens que abriam as picadas nas matas:

⁹ Interessante notar que grande parte da toponímia da região é resultado de batismos feitos pelos integrantes da Expedição Roncador-Xingu. O rio Sete de Setembro é apenas um exemplo, pois ali chegaram no dia 7 de setembro. Temos o ribeirão Zacarias, em homenagem ao primeiro membro da Expedição a falecer; córrego do Tarzan, local onde um dos cachorros da tropa, chamado Tarzan, veio a desaparecer raptado pelos Xavante; córrego dos Marimbondos, em virtude do ataque de uma nuvem de marimbondos aos expedicionários; Posto Garapu, local onde os expedicionários caçaram um veado-bororó (*Mazama rufina*), regionalmente conhecido como garapu; rio Vanique, em homenagem ao líder da Expedição; entre outros.

Foram 1500 quilômetros de picadas abertas, mais de 1000 quilômetros de rios percorridos, 43 vilas e cidades nascidas às margens dos novos caminhos, 19 campos de pouso – quatro se tornaram bases militares e pontos de apoio de rotas aéreas internacionais – e 5 mil índios, de 14 etnias, contatados (Zarur & Radicchi, 2003).

Na região da Serra do Roncador, a Expedição havia sido cercada por diversas vezes pelos Xavante. Em certas ocasiões, flechas foram lançadas em direção aos homens da vanguarda, alguns foram atingidos. No entanto, a política indigenista de marechal Cândido Rondon permeava não somente os irmãos Villas Boas, mas praticamente todos os expedicionários sustentavam certa simpatia aos índios. Orlando relatou, em entrevista cedida a Cesário Marques (1973, p.27), que os homens da Expedição que não desertaram eram em grande parte foragidos da polícia:

“Tínhamos homens com 18, 16 mortes. [...] Todas as noites fazíamos uma roda de viola em volta de uma fogueira e ficávamos conversando, contando coisas do Brasil, falando de índios, para acabar com a noção de que índio era um mau sujeito, um destruidor. Isso deu tão certo que esses homens se transformaram nos melhores assessores que tínhamos para lidar com os índios”.

O Xavante Rupawe, que na época era criança conta:

“[...] Eu pensava que eles estavam tudo pintado, por causa do pêlo na cara e no corpo”. Rupawe ainda era menino quando os homens de sua tribo passaram a seguir o grupo da expedição Roncador-Xingu na selva amazônica. “A gente tinha medo e queria assustar eles, pra eles irem embora”, diz o xavante. Os índios cercavam o acampamento durante a noite e ficavam gritando e imitando animais (Zarur & Radicchi, 2003).

No dia 12 de outubro de 1946, cinco dias depois da Expedição Roncador-Xingu ser encontrada pelos Kalapalo (7 de outubro), que vieram ao encontro do acampamento da Expedição, a seguinte mensagem foi enviada pelo aparelho de radiotelegrafia a ser anunciada a todo o Brasil no Repórter Esso:

Com bastante precaução e desconfiança de alguns, índios Kalapálos e Kuikúros chegam constantemente ao nosso acampamento barreira margem esquerda rio Culuene. Chefe supremo Kalapalo denominado Izarari, suposto matador de Fawcett, veio acompanhando restante da tribo (Cunha, 1960, p.163, 1974, p.31).

A Expedição foi visitada por outros grupos alto-xinguanos. Praticamente quase todos os grandes caciques das etnias da região fizeram questão de contatar amigavelmente os *caraíba*. Matipu e Anahuquás (hoje grafado como Nahukuá) vieram com comitivas formais e relataram aos líderes dos expedicionários sobre outras etnias ao norte – de índole bélica e hábitos canibais.

Quando a Expedição Roncador-Xingu seguiu o seu caminho traçado nos mapas, Ayres Câmara Cunha ficou como chefe encarregado do Posto Kuluene, juntamente com outros homens para zelar aquele espaço de apoio (Villas Boas & Marques, 1973, p.33). Kanato, índio yawalapíti, incorporou-se à Expedição Roncador-Xingu, para lhes servir como intérprete e guia.

Haja vista que, na época, os Yawalapíti passavam por um momento de extremo declínio, não possuíam uma aldeia própria e seus membros viviam dispersos nas aldeias dos Kamayurá e Kuikuro. Durante a sua passagem pela aldeia dos Yawalapíti, Karl von den Steinen relatou que este povo sofria de graves penúrias, sendo os únicos a não poderem recebê-los com a hospitalidade convencional das etnias da região, pois não tinham alimentos nem para eles próprios. Hoje em dia, o poder político-administrativo da Terra Indígena do Xingu (TIX) está concentrado nos descendentes de Kanato. Um de seus filhos é hoje o cacique-geral do Xingu, que intermedia as relações entre o governo brasileiro com os interesses dos índios do Xingu. Kanato, junto com os irmãos Villas Boas, reconstruíram uma nova aldeia para os Yawalapíti, atraindo os

indivíduos yawalapíti dispersos em outras aldeias no Alto Xingu (Viveiros de Castro, 1977, cap. II; Menezes, 2001, p.237).

Pode-se relacionar a atitude de Kanato como similar à atitude de Saganafa (da narrativa de Muluku). Enquanto o kalapalo inicia uma empreitada pacificadora juntando-se aos bandeirantes *caraiúba*, tornando-se genro destes, o yawalapíti faz o mesmo ao incorporar-se como trabalhador da Expedição Roncador-Xingu, tornando-se amigo destes.

PACIFICANDO OS CARAÍBA: “CASAR, SE PRECISO FOR; MATAR, JAMAIS!”

Supõe-se que Jakuí faz parte destes heróis civilizadores alto-xinguanos. Instituída a reciprocidade de presentes através da primeira geração de pacificadores índios, Jakuí estaria novamente tentando empreender uma aliança através do casamento com os *caraiúba* —aproximadamente 250 anos depois de Saganafa.

No Alto Xingu são comuns casamentos interétnicos entre as etnias que pertencem à *Área do Uluri*, com maior incidência entre aquelas que fazem parte dos mesmos grupos lingüísticos (karib, aruak e tupi): tal prática (além dos grandes rituais interétnicos) institui a noção comum de alto-xinguanidade. Jakuí era filha do cacique dos Nahukuá chamado Avaguie Hípio e de uma kalapalo de nome Apacu. Ela nasceu nas margens do rio Kurisevo, grande afluente da margem esquerda do rio Kuluene, provavelmente na aldeia Nahukuá de nome Jagamü, porém residiam na aldeia dos Kalapalo chamada Kunugijahütü, a aproximadamente 15 quilômetros da margem esquerda do rio Kuluene. Ficou órfã dos pais aos dois anos de idade e foi criada por uma mulher kalapalo chamada Fukanganho. Antes da reclusão pubertária, um dos momentos onde se altera de nome, Jakuí chamava-se Aiute e Kanualu¹⁰ (Cunha, 1976, p.44).

¹⁰ No Alto Xingu, as pessoas têm vários nomes, os recebidos da parentela paterna e os da materna. Normalmente, um nome para cada momento da vida é usado para ser “gasto” com as pronúncias das outras pessoas. Os outros nomes são guardados para se transmitir aos descendentes. Há vista que o nome é considerado um bem imaterial de considerável valor, que pode ser trocado, comprado, e principalmente, passado para os(as) netos(as).

Assim como Saganafa, na época em que a Expedição Roncador-Xingu abriu um Posto na beira do rio Kuluene perto da aldeia Kunugijahütü dos Kalapalo, Jakuí estava em pleno ritual de passagem de reclusão pubertária. Neste momento da vida das alto-xinguanas é aconselhável que nenhuma pessoa que não seja da família veja a reclusa. Ayres, numa das várias visitas à aldeia dos Kalapalo, durante a sua estadia na beira do Kuluene para consolidar o Posto, consegue permissão de Izarari, cacique de Kunugijahütü, para adentrar no gabinete de reclusão pubertária de Jakuí. A partir de então passou a visitá-la quase que diariamente.

Não obstante, Ayres, como funcionário da Fundação Brasil Central (FBC), foi incumbido para outros ofícios: participou de outras expedições no Mato Grosso pelos rios Arinos, Juruena e Tapajós; percorreu as capitais dos Estados da região Norte do Brasil. Diz ele que “conheceu outras mulheres” (Cunha, 1976, p.47), mas após três anos afastado do Xingu foi nomeado encarregado como chefe do Posto Kuluene da Fundação Brasil Central.

Segundo Ayres, suas viagens às capitais brasileiras e suas experiências em São Paulo foram suficientes para que ele imaginasse um propósito: gostaria de passar o resto de sua vida no ostracismo, abandonar a civilização e viver definitivamente na selva, junto aos índios (Cunha, 1976, p.43,45). A possibilidade de se casar com Jakuí e residir na aldeia dos Kalapalo pareciam ideais para o sertanista.

A outra parte também estava claramente interessada, Jakuí parece se encontrar numa situação bastante benéfica para ela e para os Kalapalo. Ter um *caraíba* “preso” no sistema de regras das relações de parentesco junto aos Kalapalo pode, quase certamente, garantir uma preponderância nas relações de contato em referência aos outros grupos da região. Nada mais eficaz de que fazer do “outro” o seu genro: primeiro porque o aliado se tornará dependente ao doador, e, em seguida, os descendentes deste casamento poderão atuar politicamente em ambas as partes. Levando em conta esta experiência histórica dos Kalapalo, Jakuí estaria em vantagem a Saganafa, pois segundo a regra da uxorilocalidade, os Kalapalo se colocariam em superioridade aos *caraíba*, diferentemente do caso de Saganafa que se coloca numa posição hierarquicamente inferior.

Entre os chefes Kalapalo havia o consentimento para o casamento entre Jakuí e Ayres com a condição de que ficassem residindo no Alto Xingu e de que Câmara Cunha desse muitos presentes à comunidade e à família – de acordo com a uxorilocalidade alto-tinguana e, também segundo os critérios do homem dar presentes, principalmente colares de casca de caramujo (artefato altamente valorizado como símbolo de prestígio), aos sogros. Para Ayres, toda a comunidade Kalapalo se portava como seus sogros e cunhados.

A notícia das pretensões de Ayres e dos próprios Kalapalo ultrapassou os limites do Xingu e chegou até os líderes da Expedição Roncador-Xingu e da Fundação Brasil Central que iniciaram uma campanha contra Ayres. Na manhã de agosto de 1952, agentes destes órgãos governamentais incentivaram os Kuikuro, vizinhos dos Kalapalo, pagos com presentes, a invadirem armados a aldeia Kalapalo para capturarem Jakuí e criarem tensão entre os Kalapalo e Ayres. Medida fracassada, pois os Kalapalo defenderam Ayres (que significava defender os seus próprios interesses) e se voltaram contra os cinquenta Kuikuro, expulsos da aldeia Kunugijahütü pelos homens Kalapalo armados com arcos e flechas.

A seguir, Cláudio Villas Boas, delegado regional do SPI, aterrizou no Posto Kuluene com o intuito de convencer Ayres a desistir do matrimônio com a índia Kalapalo. “— Peço-te como amigo: termina de vez com essa história, que vai te prejudicar e, além disso, criar sérios problemas para o Serviço de Proteção aos Índios” (Cunha, 1976, p.53).

Cláudio Villas Boas não consegue persuadir Ayres de seu propósito. Conseqüentemente, viaja imediatamente para o Rio de Janeiro, com o objetivo de apurar pessoalmente os entraves com relação ao indesejado casamento. Um inquérito judicial aberto pelo SPI já tramitava sobre este caso, denunciando a permanência espúria de Ayres no Posto Kuluene, e que este devia ser prontamente afastado do cargo. O SPI proíbe tal enlace, amparando-se nas argumentações dos etnólogos Darcy Ribeiro, Eduardo Galvão e outros assessores do órgão, segundo os quais, o casamento de um civilizado com uma índia seria intensamente nocivo para o povo indígena:

O sertanista que casar com uma índia do Alto Xingu há de tornar-se automaticamente o chefe ou quando nada o intermediário entre índios e outros brancos, ameaçando assim o livre arbítrio desses selvagens e sujeitos a se utilizarem dos índios como seus empregados, deles tirando o máximo proveito (Cunha, 1976, p.58).

Parte da imprensa nacional começou a divulgar matérias sensacionalistas:

Epopéia do cabotismo. Diacuí será a chave com que o aventureiro Ayres da Cunha abrirá a porta do Eldorado onde jaz fabulosa riqueza. Fomos os primeiros a denunciar que por trás dessa comédia extrema de amor mameluco, algo havia de podre, escondendo interesses inconfessáveis (Voz Trabalhista *apud* Cunha, 1976, p.83).

O jornal Radical informava aos seus leitores matérias com a mesma tonalidade:

É deplorável que se realize esse casamento, que esse aventureiro inescrupuloso, como todo herói de ribalta, saia vitorioso. Enfim, o casamento de Diacuí já é um crime consumado. Já há, portanto, criminosos: esse homem civilizado que pretende viver como índio, tendo como esposa uma pobre indiazinha ingênua, irá ingressar na taba dos Kalapalos para transformá-la numa fazenda, da qual ele será o senhor e os índios os escravos (Radical *apud* Cunha, 1976, p.85).

Ayres era acusado de planejar grilagem e manipular os índios. Não precisamos discorrer sobre os julgamentos que os não-índios constroem dos índios nesta época, porém está nítido que a perspectiva dos Kalapalo sobre o assunto é desconhecida, e o suposto livre arbítrio dos índios, anunciado pelos etnólogos, é negado *a priori* por meio da tutela do órgão governamental. Além disso, a imprensa veicula em suas matérias uma noção primitivista dos índios, abnegando suas próprias capacidades de manipular a história do contato.

A defesa de Câmara Cunha para concretizar o seu casamento com Jakuí era embasada na Constituição Nacional, ora vigente, que não previa a proibição de casamentos inter-raciais. O caso Ayres-Jakuí rapidamente se transforma numa polémica nacional, uns a favor e outros contra: “Não se falava noutra coisa. Nas ruas, nos cafés, nas praias de banho, nas repartições públicas, e, até no próprio Senado, e também no Catete, discutia-se abertamente a grande questão ‘casa-não-casa’ com a índia” (Cunha, 1976, p.59).

O ministro da agricultura, João Cleofas, recebeu as apelações de Ayres permitindo a vinda de Jakuí ao Rio de Janeiro para que esperassem o veredicto do Conselho Nacional de Proteção aos Índios a respeito do caso. Foi então que o jornal *Diário da Noite* organizou uma expedição à aldeia dos Kalapalo no Alto Xingu para elaborar uma reportagem com a finalidade de saber se de fato a índia estava disposta a se casar com um civilizado, e se o seu povo estava de acordo com isto. Além de Ayres, vários repórteres, fotógrafos e cinematografistas, juntamente com o deputado federal Teodorico Bezerra e A. Bastos, oficial de gabinete do Ministério da Agricultura, integravam esta equipe ao Xingu.

Seguiram então todos para a aldeia Kunugijahütü, os Kalapalo receberam os *caraiba* com hospitalidade, no dia seguinte ocorreu a distribuição dos presentes e a reunião formal no pátio central da aldeia, com a presença das lideranças dos Kalapalo e dos familiares de Jakuí. O deputado Bezerra perguntou se estavam de acordo com o casamento entre Ayres e Jakuí. Não somente o atual cacique Kumatsi, sobrinho de Izarari, aquiesceu, como também todos os presentes (Cunha, 1976, p.66).

O cacique Kumatsi, Hálita e um irmão de Jakuí, Diarrila (na grafia atual Jahila), acompanhariam até a “aldeia” dos *caraiba* para presenciar a cerimônia de casamento. Assim como Saganafa, Jakuí se casaria com um estrangeiro e assim como os caciques Kuikuro, os Kalapalo emprenderiam uma viagem de cunho pacificador, garantindo a vinda de bens da cidade com os quais eles próprios se beneficiariam.

Parte da imprensa, começou então tomar outra posição, claramente a favor do enlace entre o sertanista e a índia kalapalo: o casamento entre um civilizado que dedicou a sua vida para a nação brasileira e uma índia, descendente dos nativos da terra, consagraria um símbolo da comunhão nacional – a

harmonia das três raças no Brasil. As matérias da imprensa começam a tomar uma tonalidade romantizada em relação ao casamento, apelando para sentimentos como amor e liberdade de escolha matrimonial; e nacionalista, a integração dos brasileiros e do território nacional (ver as edições de O Cruzeiro de 1952, pp. 7, 8, 9, 11). A maior corporação jornalística da época, Diários Associados, vinculada a Assis Chateaubriand (1892-1968), iniciou uma verdadeira batalha jornalística contra o SPI e a favor do casamento entre Ayres e Jakuí. Os meios de comunicação alcançaram grandes vendas, a ponto do próprio Ayres ter noção de que estava sendo usado como matéria sensacionalista. A polêmica alcançou desde a elite financeira e política do país, bem como a classe popular.

Em cada aeroporto que a comitiva kalapalo pousava, recebia homenagens com seus hangares lotados. Para em seguida pousar no aeroporto Santos Dumont na capital federal, absolutamente lotado.

Pessoas de toda a espécie: gente das favelas, do Flamengo e de Copacabana. Vêm-se, também, diante do povo que ali se acha reunido, jornalistas, fotógrafos, repórteres e cinematografistas. Nunca se viu tanto rebuliço no Santos Dumont. E tudo para apreciar um dos acontecimentos mais singulares que já houve no Brasil. Isso tudo, enfim, para receber uma índia das selvas brasileiras. E receber, também, o cacique Kalapalo juntamente com dois guerreiros da famosa tribo indígena do Alto Xingu.

[...] uma barulhenta massa humana cerca o aparelho. Então, o povo, delirante, quebra os cordões de isolamento, numa tentativa de olhar de perto os poderosos silvícolas que dominam as florestas do Culuene.

[...] Mais de mil pessoas aproximam-se do avião. Todos querem ver, principalmente, a já famosa índia Diacuí, que, por uma fatalidade, é o grande amor de um homem civilizado.

[...] A escada de desembarque é, com muito esforço, encostada à porta do avião. E abre-se a porta. O primeiro a surgir é o chefe Kalapalo, que se apresenta na sua indumentária típica. Está semi-nu. Isto é, traja apenas um *short*, na cabeça ostenta alto canital de penas de arara, no

pescoço um colar de caramujo; braçadeiras de penas multicolor e, nas mãos, arco e flechas. [...] muitos felizes com a gentil acolhida que lhes dão os “caraíba” (Cunha, 1976, p.67-68).

Assim que Jakuí pôs os pés no chão do aeroporto, recebeu um colar de pérolas da poetisa carioca Yole Manon. Daí para frente os Kalapalo seriam presenteados por muitos *caraíba*. O prefeito do Rio de Janeiro, João Carlos Vital mandou construir uma casa rústica no Alto da Gávea, em meio às árvores e córregos, com o intuito de simular o ambiente dos índios para que se sentissem “em casa”. Todas as autoridades oficiais estavam atentas para que os Kalapalo fossem bem recebidos. Estava disponível aos Kalapalo hospedagem no famoso Hotel Regina, próximo ao Palácio do Catete, no seio do centro político do Brasil, em meio a outros políticos e diplomatas que visitam oficialmente a capital federal.

Os dias que se seguiram foram lotados de compromissos oficiais onde trocavam cumprimentos e presentes com as autoridades municipais e federais. Percorreram também o centro comercial onde receberam incontáveis bens: “roupas, sapatos, jóias, ferramentas de trabalho, e utensílios domésticos” (Cunha, 1976, p.71). Visitaram também os principais pontos turísticos da cidade maravilhosa, e conheceram o mar, onde nadaram num ponto deserto em frente ao restaurante Corsário – o deslocamento da comitiva Kalapalo era realizado por meio de um automóvel Cadillac de luxo do senador Assis Chateaubriand.

Para os eventos solenes, Jakuí era maquilada no famoso Instituto de Beleza Helena Rubinstein, freqüentado pelas mulheres da elite carioca. Em visita oficial no Palácio da Guerra, Jakuí recebe do então ministro da guerra, general Ciro do Espírito Santo Cardoso, outro colar de pérolas brancas, condecorando igualmente com honras militares o cacique Kumatsi que presentia o general com uma tira de couro de jaguatirica (*Felis pardalis*). Ayres acompanha todos estes compromissos oficiais dos Kalapalo (Cunha, 1976, p.72-74). O ministro, então, demonstra o seu apoio ao casamento, proferindo: “— Se o Serviço de Proteção aos Índios, ainda estivesse sob o meu comando, imediatamente eu autorizaria esse casamento. Isto nem se discute. Comigo, Diacuí já estaria casada!” (Cunha, 1976, p.74).

Outras visitas oficiais ocorreram, Palácio Guanabara, onde a comitiva Kalapalo foi recepcionada pelo prefeito do Rio de Janeiro, João Carlos Vital, como também por dezenas de funcionários da prefeitura; ocorreram novas trocas de presentes, onde o prefeito também expressou ser favorável ao enlace. Após este evento solene, Jakuí e seus acompanhantes seguiram para o edifício do Diário da Noite, onde o senador Assis Chateaubriand, padrinho de casamento, presenteou-a com uma pulseira de ouro, retribuído com uma ave exótica trazida do Kulune. Marechal Cândido Rondon recebeu-os em sua residência em Copacabana onde suas filhas presentearam Jakuí.

Por fim, a comitiva Kalapalo só não foi recebida pelo presidente Getúlio Vargas porque no momento ele se encontrava doente. Porém, o vice-presidente Café Filho recepcionou-os em caráter oficial, assim como o Senado e a Câmara Federal receberam com honras os Kalapalo.

Ayres apenas se viu em situação complicada quando teve de assinar um contrato de exclusividade pelo qual a imprensa de Assis Chateaubriand se comprometia a patrocinar o conturbado e discutido casamento, para qual o senador mobilizaria em prol deste evento seus jornais, estações de rádios e de televisão (Cunha, 1976, p.78).

Enquanto isso a igreja também se pronuncia a favor e, para tanto, organizou o batismo de Jakuí na igreja matriz de São Judas Tadeu, no bairro de Laranjeiras, onde o padre Campos Góis sacramenta cristã a índia na presença de duas mil pessoas na nave sagrada. Jakuí, nessa ocasião, recebeu os cumprimentos de “Uma índia civilizada, da tribo Macuxi, do Amazonas, de nome Dória, [que] estava na Igreja, e, num gesto natural, abraçou a sua irmã das selvas” (Gurgel, et al., 1952, p.16).

Após muitos entraves jurídicos, as cerimônias de casamento, civil e religiosa, entre Jakuí e Ayres são marcadas, com empenho do ministro da agricultura, João Cleofas, ao qual o Serviço de Proteção aos Índios era órgão subordinado. No dia 24 de novembro de 1952 ele pronuncia uma decisão firmada que autoriza a realização das cerimônias. Sendo assim, no dia 26 de novembro de 1952 ocorre a cerimônia civil.

O dia 29 de novembro de 1952 foi a data em que se consumou o enlace entre Jakuí e Ayres numa cerimônia na igreja Candelária de proporções

magnânimas jamais vista no Rio de Janeiro, com a presença de mais de dez mil pessoas, dentro e fora da igreja.

Então, protegida pelos guardas encarregados do policiamento, que tiveram que usar de muita energia para conter a multidão, Diacuí desembarca do automóvel de luxo e começa a subir os degraus do templo.

[...] trajava uma rica toalete de gorgorão de seda branca, com enfeites, sobre o peito, de penas brancas, de garça, tendo na cabeça um diadema de penas daquela mesma ave (Cunha, 1976, p.90).

Jakuí triunfa no seio da “aldeia” dos *caraíba*, juntamente com a expedição Kalapalo composta pelo cacique Kumatsi e dois outros rapazes. Todos estes momentos são posteriormente narrados na aldeia Kalapalo: como os *caraíba* são agora de fato aliados, sendo generosos, hospitaleiros e, com o casamento, submissos, já que o sistema de parentesco kalapalo apregoa a submissão em nome do respeito. Presume-se, portanto, que da perspectiva dos Kalapalo somos todos genros e noras, e eles, detentores da supremacia da qualidade de serem sogros dos *caraíba*.

A Candelária nunca teve então uma igual assistência, seja mesmo para outras solenidades. Estava literalmente cheia, desde a porta até ao Altar-mor. De fato, ali se encontravam milhares de curiosos, sobressaindo noventa por cento do elemento feminino. Mais de dez mil pessoas invadiram a igreja. Até os púlpitos foram tomados de assalto. Os guardas foram impotentes para conter a multidão... Senhoras, velhas, moças, crianças, grã-finas e gente humilde de morro, só tinham um desejo: ver o casamento da índia com o sertanista (Cunha, 1976, p.90).

A comitiva Kalapalo retorna ao Kuluene tendo empreendido uma caravana de pacificação altamente eficaz: retornaram com incontáveis bens de cidade, tiveram todas as regalias e luxo que se pode ter em uma cidade, e

além do mais, submeteram os *caraíba* na posição hierárquica inferior de genros do povo do Kuluene.

Ayres e Jakuí não viviam propriamente na aldeia Kunugijahütü dos Kalapalo, mas numa casa do tipo de sertanejo, com paredes de pau-a-pique e cobertura de sapé, ao lado do Posto avançado da Fundação Brasil Central no Kuluene. Este Posto se distancia da aldeia Kunugijahütü aproximadamente 15 quilômetros, e os Kalapalo construíram uma outra aldeia ao lado do Posto para se beneficiarem da relação de contato com os *caraíba* que ali residiam (funcionários da FBC), bem como de aviões que constantemente ali pousavam trazendo *caraíba* e instrumentos que os favoreciam. Logo em seguida os Kalapalo abandonaram a aldeia Kunugijahütü, consolidando definitivamente a aldeia ao lado do Posto avançado do FBC, lugar denominado pelos Kalapalo como Kahidzu.

Ayres expressa como se integrava à comunidade dos Kalapalo sem perceber que estava sendo manipulado na política interna das facções dos próprios Kalapalo e na política interétnica da *Área do Uluri*:

Os belos dias de estada na aldeia dos Kalapalos, às margens do Kuluene, representaram para mim a plena satisfação dos meus desejos de sertanista. Na convivência magnífica dos silvícolas, experimentei a ventura de ainda ser querido por eles, de merecer-lhes sempre absoluta confiança, enfim, de sentir, agora mais do que nunca, que um estranho elo nos une eternamente. Grande amigo dos Kalapalos, eu passava os dias e as noites entre eles, participando de sua vida tribal, que nas reuniões da comunidade, nas festas guerreiras e religiosas, quer acompanhando-os no especial cuidado para conseguirem caça e pesca, de que se alimentavam (Cunha, 1960, p.76).

[...] bem como assistia os índios Kalapalos e Kuikuros, amparando-os, socorrendo-os com remédios e com todos os meios de que eu dispunha (Cunha, 1976, p.96).

Jakuí também centralizava a distribuição de bens de cidade que Ayres trazia das freqüentes viagens para as capitais: desde bens alimentícios que

supriam as eventuais crises de produção das roças, instrumentos de trabalho agrícola que proporcionavam um aumento na produção de alimentos, e enfeites desejados por todos. Jakuí se tornou efetivamente uma detentora de alto poder político na comunidade, na medida em que a posse destes bens é crucial tanto no sistema político, quanto no complexo ritual (que requer uma enorme capacidade dos patrocinadores do ritual em distribuir pagamentos em forma de alimentação e presentes).

As mulheres da tribo consagravam tamanha dedicação a Diacuí que, de vez em quando, lhe traziam beiju, mingau de mandioca, peixes, e frutos do mato. Em retribuição, a indiazinha lhes dava rapadura, um pouco de açúcar ou de sal (Cunha, 1976, p.99).

O que para Ayres é um sistema de cooperação trata-se de um complexo sistema de reciprocidade baseada em pagamentos e retribuições que extrapolam a harmonia, mas é mantenedora de facções que detêm poder político, e que agora reforçam este poder, com a exclusividade nas relações de contato com os *caraiá*.

Na ocasião de um *Kuarup* na aldeia dos Kuikuro em homenagem a um grande cacique falecido, os Kalapalo levaram Ayres e Jakuí, e foram recebidos com honras extraordinárias:

As Kuikuros cobriram-lhe [Jakuí] de presentes: colares de caramujos, pulseiras e outros objetos domésticos. Além do mais, sentiam prazer em ser-lhe agradável, pois elas imaginavam algo superior e de excêntrico na personalidade de Diacuí, porque casara com um homem branco (Cunha, 1976, p.105).

No que se refere à excentricidade de Jakuí, Ayres se equivoca, mas no tocante a superioridade, supõe-se que não, pois ela está de fato numa posição privilegiada, como aquela que centraliza e mantém as relações de contato com os *caraiá* e distribui (ou não) os pertences que ela angaria de seu marido. Jakuí se encontra numa situação de *anetii*, isto é, uma líder. Como filha do cacique

dos Nahukuá, ela é de fato pertencente a uma linhagem de *anetao* (lideranças), contudo, não é comum que mulheres, mesmo sendo de linhagem nobre, assumam a cacicagem, ademais passam aos seus filhos esta condição, que podem ser *anetiü*. Conclui-se que Jakuí se torna uma *anetiü* em exercício, pois ao concentrar poder político, por meio da posse de bens almejados pela sua própria comunidade e pelas aldeias vizinhas, ela precisa lidar com a lógica da generosidade para garantir tal posição.

Ayres freqüentemente se retirava do Posto, onde vivia com Jakuí, para se suprir com os recursos materiais da cidade, indispensáveis para sua casa, que, de uma certa forma, era incorporada pela *mitopraxis* nativa (Sahlins, 1985 [1999], p.78-93). Os bens materiais que para Ayres eram coisas para a subsistência, no cálculo nativo geravam disputa, intriga, numa lógica política que operava sem que ele percebesse.

O fenômeno que Rena Lederman constatou entre os Mendi nos anos 80 estava então, na verdade, ocorrendo em toda a extensão das terras altas da Nova Guiné. Havia mais “grandes homens” [*big men*] do que houvera antes do regime colonial australiano, e eles tinham mais poder agora. As grandes trocas intercânicas de porcos ainda eram instituições centrais, embora às transações em conchas, que as acompanhavam, se tivesse acrescentado o papel moeda; as trocas de porcos podiam, igualmente, ser complementadas por dádivas como caminhões. Utilizando-se desses novos meios, os Enga, em meados dos anos 70, tinham promovido uma retomada espetacular de suas cerimônias, após um aparente declínio (Lacey 1985). [...] Nesse caso, os bens europeus não tornam simplesmente as pessoas mais semelhantes a nós, e sim mais semelhantes a elas próprias. Isso é o que Salisbury chama de “intensificação cultural”, ou Gregory de “florescimento” (Sahlins, 1997, p.59-60).

Em uma destas saídas de Ayres do Posto, Jakuí entra em trabalho de parto. A partir daqui os acontecimentos tomaram outros rumos. A narrativa de Asuti, mulher kalapalo de aproximadamente 90 anos, recolhida no ano de

2005, traduzida simultânea e livremente pelo professor indígena Ugisé, demonstra os principais aspectos dos acontecimentos:

Numa ocasião em que a barriga de Jakuí já estava bem grande, Ayres precisou fazer mais uma de suas viagens. Durante a noite Jakuí começou a sentir vontade de parir. O parto, mesmo sem ajuda, não se complicou e a criança nasceu bem. Odilon (funcionário da FBC) deu um tiro de espingarda para avisar a comunidade que a criança já tinha nascido.

Com o amanhecer muitos vieram visitar a criança mestiça recém-nascida. Asuti perguntou a Jakuí se ela estava bem, ela respondeu que não muito. Como quem cuidava dela era um *caraíba*, ele não sabia que devia buscar ervas específicas na mata para vomitar (eméticos) e assim limpar o lado de dentro do corpo. Esta prática vem para não se ficar com sangue acumulado na barriga, e também entrar na reclusão puerpéria, que proíbe o peixe como alimento. No meio da tarde Jakuí morre.

Cinco dias depois Ayres passou de avião, mas pousaria na Base Jacaré. Odilon pegou uma camiseta branca que colocou na extremidade de uma vara, começou a balançar para avisar. Ayres pousou e chorou muito ao receber a notícia – caiu no chão desesperado.

Uhu, uma mulher kalapalo, que tinha cuidado da filha de Jakuí, deu a menina para o pai. Ele pegou a menina e a levou para a cidade, nunca mais trazendo ela de volta para a aldeia. Depois Ayres voltou com muitos outros *caraíba*, desenterraram o corpo de Jakuí que já se encontrava podre, colocaram num caixão e no local de onde tiraram o corpo fizeram um túmulo onde um rosto foi desenhado.

Num outro fragmento desta narrativa, Asuti disse que quando Jakuí estava reclusa, ela sempre sonhava que estava pousando, como um avião, no meio de um bando de garças (*Egretta* sp.), muitas mesmo, bem brancas. Isso era um aviso, ou melhor, isso significava que ela ia mesmo casar com um homem branco como aquelas garças. Vale lembrar que há registros nas histórias orais do Alto Xingu que os *caraíba* são chamados de jaburus (*Jabiru mycteria*) – ave esplendidamente branca assim como a garça.

Ayres trazia muita rapadura para a casa do casal e outros bens. Era Jakuí quem normalmente distribuía, dando preferência àqueles que estavam intimamente ligados à sua facção. Em certa ocasião quando os mantimentos

não eram suficientes para todos, ela não pôde dar para uma certa pessoa que ficou com raiva e posteriormente “amarrou” feitiço nela, matando-a. Para a comunidade kalapalo, o que motivou o assassinio foi à ausência de generosidade de Jakuí – que não soube administrar a distribuição dos bens de cidade.

Em seguida, Ayres cometeu um outro erro, além de ter saído de perto de Jakuí na véspera do parto, ele próprio faz o relato:

Ultimamente, já em adiantado estado de gravidez, não podia fazer muita coisa. Também, várias vezes, cacique Kumatse advertiu-me de que eu não devia executar certos trabalhos, porque isso punha em perigo a vida de Diacuí ou do filho que nasceria em breve. Mas eu tinha de trabalhar numas construções que deveriam ser inauguradas no dia 7 de setembro e não podia, consequentemente, perder tempo, nem ouvir aquelas repetidas superstições.

Uma tarde, Diacuí pediu-me um colar que lhe pertencia para entregar ao pajé da tribo, a fim de que este lhe abençoasse a maternidade. Dei-lho. E ela foi ter com o curandeiro dos Kalapalos. Quando voltou, abriu o vestido e mostrou-me riscos pretos feitos com jenipapo, e vários arranhões, sobre o ventre. Eram os sinais da intervenção espiritual do pajé. E trazia a mesma advertência: eu, como marido, não devia, de nenhum modo, executar serviços pesados, até que a criança nascesse... (Cunha, 1976, p.100).

Entre os indígenas do Alto Xingu, uma série de regras é imposta aos pais, desde a gravidez até alguns meses após o nascimento da criança. É o fenômeno conhecido como couvade, que varia de acordo com os contextos culturais: no caso da couvade alto-xinguana, enquanto a esposa está grávida, o pai não pode trabalhar com objetos cortantes, como serrotes, motosserras, machados e facões, nem bater prego, amarrar embira, lixar madeira; não pode comer determinados peixes, como os seguintes bagres: pirarara (*Phractocephalus hemioliopterus*), jurepoca (*Hemisorubim platyrhynchos*), jaú (*Paulicea luetkeni*), pintado (*Pseudoplatystoma corruscans*), entre outros, pois estes peixes possuem um aguilhão em cada barbatana lateral e na dorsal. Desrespeitar tais

regras, ou causariam um aborto espontâneo, ou atrapalhariam no parto, podendo ser letal tanto para a criança quanto para a mãe.

Se Ayres tivesse ouvido o cacique Kumatsi e o pajé kalapalo, talvez a tragédia poderia ter sido evitada. Todavia, o seu etnocentrismo sobrepuja os conhecimentos indígenas relegando-os a meras crendices. Na aldeia da etnia Kalapalo há vários casos de mortes de mulheres que acabam de parir e, principalmente, de crianças natimortas que são atribuídos a este tipo de causalidade.

No caso de Jakuí, a desobediência aos cuidados imperativos à boa saúde enfraqueceu-a suficientemente que a tornou mais passível ao feitiço. A morte de Jakuí ocorreu no dia 10 de agosto de 1953. Segundo Ayres ela teve “placenta retida”, que é a deficiência que acarreta em ausência de contrações uterinas para expelir a placenta após o parto.

A Flor dos Campos [tradução de jakuí] seria enterrada ao lado do túmulo dos caciques da tribo, no centro da aldeia. Assim desejaram os índios. Fato único na história dos Kalapalos: Diacuí teria as mesmas honras de cacique, ser-lhe-iam prestadas as mesmas homenagens de chefe supremo. [...] sendo a primeira mulher da tribo dos Kalapalos a ser enterrada com todas as honras de cacique, no meio da ocará, ao lado da sepultura dos grandes chefes indígenas (Cunha, 1976, p.119, 121-122).

Após a morte de Jakuí, os Kalapalo ofereceram uma irmã mais nova para casar com Ayres. Com as inúmeras recusas, ofereceram ainda outras mulheres da comunidade para que Ayres não fosse embora de forma alguma – informações confirmadas pelos próprios Kalapalo. Pode-se concluir que o casamento de uma kalapalo com um *caraiíba* de fato era uma forma de administrar o contato: uma estratégia político-econômica para beneficiar a própria comunidade.

O insucesso desta empreitada talvez tenha servido de experiência aos Kalapalo e aos outros povos do Alto Xingu ao adotarem outras estratégias para controlar esta circunstância histórica. Constatou-se que desde os acontecimentos de 1952 (o casamento) e 1953 (a morte) até a atualidade são

raríssimos os casos de casamentos entre índias alto-xinguanas com homens *caraiíba*. E, como se não bastasse, são pouquíssimos os casamentos entre homens alto-xinguanos com mulheres *caraiíba*. Deste modo, a população alto-xingwana é pouco miscigenada com a população não-índigena.

A estratégia de administração do contato aqui descrita, em suma, foi a tentativa de consagüinizar os *caraiíba* por meio da aliança matrimonial. Ademais, os cálculos nativos não eram (e não são) limitados, e simultaneamente já existiam outras estratégias sendo elaboradas. Remetemos aqui à empreitada do yawalapíti Kanato, que, em vez de estabelecer uma aliança por meio do código do parentesco, optou por aliar-se aos líderes da Expedição Roncador-Xingu através da construção de uma leal amizade – ao ingressar como membro no corpo de exploradores. O sucesso desta opção foi de tal monta que através deste laço de amizade, o líder dos Yawalapíti conseguiu não apenas refazer o vigor de seu povo, como também este povo atualmente é quem centraliza tanto a administração da Terra Indígena do Xingu (TIX) como as relações de contato. Esta estratégia generalizou-se a todas as etnias do Alto Xingu, e consiste em consagüinizar os *caraiíba* por meio da invenção de um novo modelo de parentesco: a amizade. Prova contundente que a amizade pode ser compreendida como um novo tipo de relações de parentesco, é a prática atualmente difundida dos alto-xinguanos em remeter aos amigos não-índigenas por termos de parentesco; e, às vezes, nomeando-os com nomes da onomástica indígena, uma vez que é predominantemente por meio desta rede de amizades que as comunidades do Alto Xingu conseguem adquirir bens de cidade (que atualmente incluem projetos e parcerias que angariam recursos financeiros), o que resulta na auto-promoção tanto nas relações internas quanto na visibilidade do mundo não-índio.

ABSTRACT: In 1952, the wedding between Jakuí, a Kalapalo woman, and Ayres C. Cunha, a government scout, became a national controversy. Both the Indian Protection Service and part of the national media disapproved that union. However, the general public and another part of the press not only approved but also staged a mobilization in support of the marriage. Notwithstanding these opposing views, Kalapalo perspectives on the marriage not only were ignored but proved of little significance. This article discusses the Kalapalo point of view on this event, which reconfigures it as an episode

of pacification of the *caraiiba* (non-Indians), establishing a relation between myth, cosmology, and history.

KEYWORDS: history of contact, upper Xingu, Kalapalo

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, B. & RAMOS, A. R. (orgs). *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora da Unesp / Imprensa Oficial / IRD, 2000.
- ALBERT, B. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, p.89, 1992.
- BAER, G. Para o melhor entendimento das máscaras sul-americanas. In: COELHO, V. P. (orga). *Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: EdUSP, 1993.
- BASSO, E. B. A história na mitologia: uma experiência dos avoengos Calapalos com Europeus. In: COELHO, V. P. (orga). *Karl von den Steinen: um século de Antropologia no Xingu*. São Paulo: EdUSP, 1993.
- COSTA, H. Diacuí: a fotorreportagem como projeto etnocida. <http://www.studium.iar.unicamp.br/17/01.html?studium=index.html>.
- CUNHA, A. C. *Entre os Índios do Xingu. A Verdadeira História de Diacuí*. São Paulo, Livraria Exposição do Livro, 1960.
- _____. *Nas Selvas do Xingu*. São Paulo: Clube do Livro, 1969.
- _____. *Além de Mato Grosso*. São Paulo: Clube do Livro, 1974.
- _____. *História da Índia Diacuí (seu casamento e sua morte)*. São Paulo: Clube do Livro, 1976.
- FRANCHETTO, B. "O aparecimento dos caraiiba": para uma história kuikuro e alto-xinguana". In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (orga). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras / FAPESP / SMC, 1992.

- GALLOIS, D. T. Índios e brancos na mitologia Waiãpi: da separação dos povos à recuperação das ferramentas. São Paulo, Revista do Museu Paulista, Nova Série, vol. XXX, 1985.
- _____. *Mairi Revisitada: a reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral dos Waiãpi*. São Paulo: NHII-USP / FAPESP, 1993.
- GREGOR, T. O branco dos meus sonhos. *Anuário Antropológico*, tradução de RAMOS, R. R., Rio de Janeiro / Fortaleza, p. 82.
- GURGEL, R.; LEMOS, U. & BRAGA, B. Kalapalos invadem a “Cuiabá” dos arranha-céus. *O Cruzeiro*. Rio de Janeiro, ano XXV, pp.7, 29 de novembro, 1952.
- _____. Flores de laranjeiras para a “Flor do Campo” *O Cruzeiro*. Rio de Janeiro, ano XXV, p. 8, 6 de dezembro, 1952.
- GURGEL, R.; LEMOS, U.; BRAGA, B.; WANDERLEY, I. & KANAI, U. Abençoado por Deus o casamento da índia com o branco. *O Cruzeiro*. Rio de Janeiro, ano XXV, p.9, 13 de dezembro, 1952.
- LEAL, H. *Coronel Fawcett. A verdadeira história de Indiana Jones*. Editora Geração, 1996.
- LEMOS, U. & WANDERLEY, I. Lua de mel no palácio de sapé. *O Cruzeiro*. Rio de Janeiro, ano XXV, p.11, 27 de dezembro, 1952.
- MENEZES, M. L. P. Parque do Xingu: uma história territorial. In: FRANCHETTO, B. & HECKENBERGER, M (orgs). *Os Povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: EDUFRRJ, 2001.
- SAHLINS, M. D. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985 e 1999.
- _____. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. *Mana*, Rio de Janeiro, partes I e II, vol. 3, p. 1 e 2, 1997.
- VILLAS BÔAS, C. & VILLAS BÔAS, O. *Almanaque do Sertão. História de visitantes, sertanejos e índios*. São Paulo: Globo, 1997.

- VILLAS BOAS, O. & MARQUES, C. *A Vida de Orlando Villas Boas. Entrevista a Cesário Marques*. Rio de Janeiro: Faculdades Integradas Estácio de Sá / Editora Rio Cultura, 1973.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *Indivíduo e Sociedade no Alto Xingu: os Yawalapíti*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado, PPGAS – Museu Nacional, 1977.
- ZARUR, F. & RADICCHI, F. P. B. Roncador-Xingu: a maior aventura do século 20. *Revista Os Caminhos da Terra*, nº 140, 2003.

“COMIDA DE BRANCO, COMIDA DE ÍNDIO”: CONSUMO ALIMENTAR, AGENCY E IDENTIDADE ENTRE MULHERES INDÍGENAS URBANIZADAS NO ALTO RIO NEGRO

*Fabiane Vinente dos Santos**

RESUMO: A questão dos indígenas que vivem na cidade paulatinamente muda de um campo pouco explorado pela etnologia dos povos indígenas no Brasil para assumir um lugar de destaque nas pautas de pesquisa. Pouco a pouco assistimos ao abandono das abordagens que concentravam a atenção nas experiências particulares de indivíduos frente às transformações provocadas pelo ambiente urbano para outras voltadas para a análise de coletivos, evitando o isolamento das experiências individuais e buscando contemplar aspectos onde tais experiências particulares sejam vistas como uma rede mais ampla de relações envolvendo a vida nas cidades como parte de um espaço de transformação dentro de marcos culturais diferenciados. Este artigo tem como objetivo discutir essas transformações na perspectiva de mulheres indígenas utilizando como fio condutor a questão das escolhas alimentares numa cidade do noroeste amazônico, São Gabriel da Cachoeira. O conceito de *agency* é tomado como objeto de experimentação etnográfica para auxiliar na compreensão das classificações semióticas dos alimentos.

PALAVRAS-CHAVE: mulheres indígenas, índios na cidade, escolhas alimentares

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS, IFCH/UNICAMP; pesquisadora da área de Sociodiversidade do Instituto de Pesquisa Leônidas & Maria Deane/Fiocruz Amazônia e bolsista RHI-Pos-Grad da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam).

INTRODUÇÃO

A atração exercida pelos centros urbanos sobre indígenas que abandonam suas aldeias de origem para viver na cidade proporciona oportunidade de observação da emergência de formas diferenciadas de gerenciamento das políticas de identidade, das relações geracionais, de gênero e da emergência de novos padrões de socialidade e de distinção social. Na área cultural do alto rio Negro¹, noroeste amazônico, o incremento da urbanização com a concentração de serviços básicos como saúde e educação nos núcleos urbanos, além do desejo ao acesso de mercadorias tem funcionado como motor para a mobilidade dos indígenas em direção à cidade, num movimento descrito por Lasmar (2005) como o de “ida em direção ao mundo dos brancos”. Para a autora, fenômenos como a migração, a escolarização, inserção no mercado de trabalho e os casamentos com brancos são todos relacionados a um mesmo esquema de representação cujos limites são estabelecidos na oposição “índio” e “branco”. Uma vez na cidade, os vínculos regulados pela tradição nas aldeias como o parentesco, as obrigações entre afins e as distinções de papéis de gênero sofrem pressão dos determinantes socioeconômicos, não desaparecendo, mas metamorfoseando-se em outros arranjos e dando origem a outras relações influenciadas pela realidade urbana.

¹ Em virtude das seculares redes intertribais estabelecidas entre os grupos étnico-linguísticos habitantes da região do alto rio Negro – determinados a partir de três troncos linguísticos – Tukano Oriental, Aruaque e Maku, que por sua vez dariam origem aos vários grupos, sendo o Tukano subdividido em aproximadamente quinze grupos linguísticos exogâmicos e patrilineares: Arapaço, Bara, Barassano, Dessano, Cubeo, Karapanan, Makuna, Miriti-Tapuia, Siriano, Taiwano, Tatuyo, Tukano, Tuyuca, Yuruti, localizados preferencialmente na bacia hidrográfica do rio Uaupés e seus afluentes no Brasil e no rio Pira-paraná, na Colômbia. O tronco Aruaque seria composto pelos Baré, Tariano e Baniwa, localizados no Alto Rio Negro e Xié, baixo Uaupés, Içana e afluentes. O tronco Maku é formado pelos Hupda Maku (trechos do Rio Papuri e Tiquié), Bara Maku (bacia do Papuri, Colômbia), Yuhup Maku (interflúvio do Tiquié e Uaupés e Serra da Traíra), Kamã (que habitam aldeias próximas a São Gabriel da Cachoeira) e os Maku Guariba ou Nadöb (no interflúvio do Japurá e Rio Negro). A região foi batizada de “área cultural” pela antropóloga Berta Ribeiro (1995). Acreditamos que, embora tal distinção tenha sido bastante criticada, ainda seja útil para falar dos processos sociais macro na região.

Estas oposições, cujo idioma nos apropriaremos aqui, será tomada como base para a compreensão do papel da mulher como agente deste processo de transformação social, tendo como base a questão das escolhas relacionadas ao consumo alimentar doméstico de mulheres indígenas que vivem no núcleo urbano de São Gabriel da Cachoeira.

No que se refere ao papel da mulher nas sociedades indígenas amazônicas, ainda é sensível a carência de estudos que dimensionem o papel político e que foquem as relações de gênero nos novos contextos experimentados pelos homens e mulheres indígenas. Seymour-Smith (1991:629) com relação a esse problema, afirma que o estudo de gênero é uma área crucial dos estudos na Amazônia, posto que as relações de gênero constituem-se numa das instâncias críticas do nexo entre o modo tradicional comunitário de produção e a penetração da economia de mercado capitalista. A análise simplista das relações tradicionalmente tem remetido as conclusões ao binômio “dominação masculina-subordinação feminina” e sacrifica o entendimento da complexidade dos processos pelos quais passa a região e dos novos quadros sócio-culturais gerados no processo. Sendo assim, parecem persistir, apesar das décadas, alguns dos grandes problemas teóricos que emergiram desses debates: o da tensão entre a questão das consequências para a práxis feminista da desconstrução da categoria “mulher” (a partir de sua desnaturalização) e o dos limites do espaço de poder político feminino. De forma mais geral, esta tensão nos remete a uma outra, no campo da antropologia: entre subjetividade e estrutura, que seria a síntese dos dilemas enfrentados pelo campo antropológico nas últimas décadas (Strathern, 1996: 22).

Acompanhando a tendência no segundo campo apontado pela autora, este trabalho pretende refletir sobre as políticas de identidade das mulheres indígenas a partir de suas experiências pessoais, sobre o modo como acessam, na cidade, os conteúdos culturais que circulam em suas redes relacionais e como a questão de gênero tem sido gerenciada. Tais tópicos podem ser melhor equacionados como processo se nos remetermos às categorias *agent* e *agency*, tomadas aqui de forma privilegiada como ferramentas teóricas. Tomemos aqui as contribuições de Ortner (2008) a respeito.

Ortner identifica a gênese do conceito de agência no campo da teoria da prática², derivada da noção de “ator social”³. Ortner introduz nessa discussão a noção de “jogos sérios”, projeto teórico que pretende ver a vida social como “algo ativamente jogado, voltado para metas e projetos culturalmente constituídos e envolvendo práticas de rotina como ações intencionalizadas” (p.46).

A aceção vigente sobre o “ator em jogo” (agente), que remete ao ator autônomo, individualista, ocidental, heróico, em franca oposição à “estrutura”, sugere uma oposição insuperável entre estrutura e agência. A autora propõe a flexibilização de tal oposição, enfocando o agente como partícipe de uma rede de múltiplas relações inevitáveis. A inserção social dos agentes dentro do contexto dos “jogos sérios” se dá tanto em relações de pretensa solidariedade quanto naquelas marcadas por uma relação de poder desigual (competição ou dominação). Tomando as considerações de outros autores⁴, Ortner aponta dois problemas centrais relacionados à questão da agência na antropologia: o primeiro estaria relacionado à tendência do conceito cair numa forma de etnocentrismo, pois ontologias que dão precedência aos indivíduos em relação aos conceitos estariam apoiadas em pressupostos ocidentais, tendendo à visão da vitória humana sobre seu contexto histórico, econômico e cultural por meio da “força de vontade”.

Uma segunda ordem de problemas, fruto da focalização excessiva da agência de indivíduos ou grupos, estaria relacionada à uma simplificação grosseira e excessiva dos processos envolvidos na história, que assume duas

² Ortner aponta três autores que teriam contribuído para as bases da teoria da prática; embora eu não tenha recorrido às suas fontes, valendo-me de seus comentários a respeito, acho por bem, a título de informação para o leitor, informar os livros citados por ela: BOURDIEU, Pierre (1978). *Outline of a theory of practice*. Cambridge University Press; SAHLINS, Marshall (1981). *Historical metaphors and mythical realities*. University of Michigan Press e GIDDENS, Anthony (1979). *Central problems in social theory*. University of California Press.

³ Tomando a máxima de que “a cultura constrói o sujeito como tipos particulares de atores sociais”.

⁴ O estudo amplamente citado por Ortner é do casal John e Jane Comaroff (1981) e chama-se *Of revelation and revolution: christianity, colonialism, and concenceness in South Africa*, editado por Jutta & co.

formas: a primeira seria a impossibilidade de visualização das forças sociais em jogo. A análise e compreensão dos processos sociais são negligenciados quando o foco analítico é deslocado para a “agência”, que resulta num relato inadequado, superficial e parcial, a exemplo dos relatos de eventos históricos como do colonialismo europeu os de emancipação de estados nacionais, que retratavam a ação heróica ou intencional como a força motriz dos processos histórico-sociais.

Uma outra consequência seria o risco de perder de vista as forças sociais e culturais de grande escala que estão em jogo, além das relações complexas e altamente imprevisíveis entre intenções e resultados (p. 49). Como destaca a autora, os processos de transformação cultural constantemente funcionam de maneira imprevista, a revelia dos projetos dos atores.

Ortner também alerta que embora “desejos e motivações” sejam ingredientes importantes na constituição das intencionalidades e da agência, às vezes não são tão importantes para os resultados, todavia guardando com eles relação mediada. Por esse motivo alguns trabalhos desenvolveram ferramentas teóricas para lidar com a questão dos desejos e motivações, porém tentando superar o paradoxo representado pelo papel do indivíduo na agência e tendo em vista o marco da teoria da prática: neles não há precedência dos indivíduos nem da estrutura, mas uma relação dinâmica em alguns termos básicos – evitando dar precedência aos indivíduos em relação ao contexto; evitando importar pressupostos ocidentais tais como a idéia de que “os seres humanos podem triunfar sobre seu contexto por meio da força de vontade” e que economia, cultura e sociedade são fruto disso; evitando desconsiderar o “pulsar das forças coletivas” e reconhecendo a onipresente probabilidade de consequências não-intencionais.

Agência não é, portanto, uma coisa em si, mas sempre faz parte de processos mais amplos que Giddens chama de “estruturação”, em que estão envolvidos o fazer e o refazer das formas sociais. Ortner identifica então três aspectos da definição de agência:

1. A agência pode ou não implicar em intenções;
2. A agência está simultaneamente nos campos do universal e do culturalmente construído;
3. Há uma estreita relação entre agência e poder.

Sobre a questão do peso da intencionalidade na agência, a partir de extensa bibliografia, Ortner delimita um continuum com duas tendências polarizadas: uma *soft*, que concebe a intenção como parte da agência, mas não determinante, e outra *hard*, para a qual esta seria um atributo básico da agência. A autora opta pelo “caminho do meio” e, baseada em Giddens e nos Comaroff, reconhece a intencionalidade como disposição geral dos humanos, mas evita a idéia de que esta se constituiria de metas conscientes, pois isso obscureceria as conseqüências não-intencionais dos resultados das ações.

Ortner, portanto, insiste na distinção entre práticas e rotinas, concordando com autores que identificam a intencionalidade ativa – que não é sinônimo de consciente – como componente da agência, que diferenciaria esta das práticas de rotina. No que diz respeito à construção cultural da agência, há uma concordância geral de que a capacidade de agência goza de um caráter universal, podendo inclusive servir para caracterizar a condição humana.

O terceiro ponto, relacionado à relação entre agência e poder, remete ao próprio contexto de surgimento da questão da agência nas ciências sociais, na década de 70, o que ao mesmo tempo que fornece uma ligação da categoria com a questão do poder, lhe empresta um sentido similar ao de “resistência”/ oposição à ordem, como falado antes. Esta aceção por vezes obscurece o fato de que a resistência é apenas uma das possibilidades da agência, bem como a idéia de capacidade de “transformação”, que pode operar também como “dominação” em situações de desigualdade de poder na estrutura.

No âmbito da relação de poder, embora haja uma quase automática equiparação da agência à idéia de “resistência” ao poder, esta é apenas uma das dimensões envolvidas. Relacionar agência com assimetrias de poder não é, porém, uma ilusão na mente do leitor, mas uma circunstância presente na distribuição desigual de recursos, idéia que Ortner empresta de Giddens. A questão dos recursos e de sua propriedade, contudo, envolve ainda outras questões, como a do empoderamento. Conceber seres humanos como empoderados é visualizar seu acesso mais facilitado a recursos – sejam eles humanos ou não-humanos. Agência, desse modo, não está necessariamente oposta à estrutura, mas é um componente dela. Estrutura, assim como agência, está construída sob assimetrias de poder.

Desse modo, entendemos recursos como componentes da “rede” da qual agência é parte. Alguns usos excepcionais da agência têm buscado dimensionar seu papel de elemento no alcance de um projeto determinado, enfatizando além do sujeito, os objetos ou seus recursos, proporcionando novas utilidades e demonstrando o potencial de uso além da capacidade objetiva humana. Um exemplo é o trabalho Sztutman (2006), em recente pesquisa sobre a condição de guerreiro e seu processo de fabricação entre os povos ameríndios. Para os Tupinambá analisados pelo autor, os *nomes* teriam um papel fundamental como fonte de reconhecimento social e de *agência predatória*, provendo habilidades apreciadas para a guerra como a ferocidade e a força. Nesse caso, a capacidade de agência não pertenceria à pessoa diretamente, mas ao nome tomado dos inimigos que transmitiria suas capacidades, personificando relações de status (magnificação pessoal, como denomina o autor) num contexto em que não havia um corte muito rígido entre os indivíduos que ocupariam posições políticas e os demais. A tomada da “agency” como capacidade extensiva a instituições e coisas é uma deixa para que possamos situar o papel dos alimentos na construção das identidades das indígenas na cidade; é operando desta forma que acessaremos os significados atribuídos à comida consumida pelas mulheres indígenas.

Aqui tomamos como objeto as escolhas alimentares de famílias indígenas a partir de dois pequenos grupos de mulheres indígenas residentes na área urbana de São Gabriel, caracterizados por diferentes experiências urbanas. A abordagem assemelha-se à escolhida por Blanca Muratorio (1998) ao tratar dos conflitos entre gerações diferentes de mulheres Quíchua na cidade de Teena, no Equador. Como ela, estamos preocupados em analisar as transformações infligidas pelo modo de vida citadino nas instituições, valores e concepções indígenas a partir da dicotomia do que pertenceria ao “mundo dos brancos” e ao “mundo dos indígenas”. Tal movimento, contudo, deve ser tomado com cuidado, uma vez que apesar dos discursos nativos enfatizarem esta ambivalência, percebemos através dos dados que ela é flexibilizada em várias ocasiões, sendo também passível de manipulação e negociação.

Nossa hipótese principal é de que o consumo alimentar, assim como outros aspectos da vida urbana, como a escolarização e o acesso ao mercado de trabalho, funciona como um elemento importante no movimento em

direção ao mundo dos brancos (Lasmar, 2004), imbuído de “agência civilizatória”. Mais do que uma “assimilação” dos hábitos de consumo da sociedade envolvente, o que propomos é que tais apropriações sejam lidas como elementos gerenciados pelas mulheres a partir de uma economia política de negociação com o “outro” cujo sentido, para os povos ameríndios, é responsável pela fundação da ordem social; é o lidar com a diferença e com outras alteridades que dá origem à sociedade (Overing, 1983-1984). A alimentação é vital para a determinação das identidades pois, carrega os significados culturais para elementos cotidianos, o que não significa que está limitada à questão material nem cultural, mas articula várias esferas sócio-culturais e econômicas simultaneamente.

COISAS DITAS SOBRE ALIMENTAÇÃO E CONSUMO

Na vasta literatura disponível sobre práticas alimentares elaborada por diferentes campos do conhecimento (economia, nutrição, história, sociologia, antropologia) uma questão parece perseguir as argumentações: o que determina as escolhas alimentares? As necessidades diárias do corpo humano por proteínas, gorduras e vitaminas elaboradas pelo saber biomédico, conhecimento, facilidade ou disponibilidade de fontes de alimento não parecem ser razões suficientes para determinar o consumo alimentar. Sahllins (2003) sugere que as escolhas alimentares são feitas com base em outros elementos que vão bem além do que seria considerado racional em termos práticos, nos remetendo a uma razão cultural. A definição do que é ou não comestível é feita socialmente e culturalmente, a partir de fatores que passam tanto pelo material quanto pelo cultural, e é justamente na polarização entre cultura e materialidade que se institui o principal impasse na formulação de uma teoria sociológica sobre o fenômeno alimentar.

Na década de 70, no auge das disputas pela hegemonia científica nas ciências sociais entre estruturalismo e marxismo, Sahlins, a partir de uma profunda crítica da visão marxista da economia como uma esfera autônoma da vida social visando a reprodução social, elabora as bases para o rompimento definitivo com a dicotomia entre cultura e a “razão prática” quando desenvolve

a idéia de que o valor de uso dos objetos é tão social quanto o seu valor de troca, já que nenhum produto tem valor por si mesmo. A sociedade ocidental seria organizada em diferentes esferas distintas, sendo que a esfera econômica teria a tendência a se sobrepor sobre todas as outras em virtude do caráter racional de nossas escolhas.

Esta visão utilitarista que vê a “razão prática” como fundamento das ações humanas acabou por gerar nas ciências sociais uma tendência a ver o marxismo como a teoria explicativa da sociedade ocidental, por este ter em vista a distinção entre produção (infra-estrutura) e subjetividade (super-estrutura) enquanto o estruturalismo seria a teoria adequada à abordagem das sociedades tribais que apresentam unidade entre os aspectos materiais e simbólicos. Sahlins explora esta questão delicada demonstrando que a relação entre a razão prática e a simbolização no marxismo, relação esta diminuída por interpretações parciais que geram uma imagem distorcida e etnocêntrica da sociedade moderna, apresentando um outro enfoque, lembrando que toda transação tem um coeficiente social inerente às relações sociais, ou seja, o capitalismo também é, assim como as trocas “primitivas”, uma forma de simbolização. Estas conclusões são importantes para dimensionarmos a questão alimentar que sintetiza, ela mesma, os aspectos de materialidade e cultura a que se refere Sahlins.

Com as transformações ocorridas no modo de vida das populações indígenas nas últimas décadas, constitui-se um desafio instigante o desvendamento das lógicas inerentes às práticas alimentares de grupos indígenas dentro e fora dos contextos tribais. O objetivo deste trabalho é investigar a alimentação de famílias indígenas residentes num cenário urbano tendo em vista que estas se encontram, aparentemente, fora das redes de reciprocidade estabelecidas no viver comunitário como as que estruturam as relações de parentesco.

A disputa entre as abordagens “materialista” e “subjetivista” reflete-se na construção de um dos conceitos privilegiados neste trabalho, o de *consumo*, cujos vários significados expressam as modificações ocorridas na ordem do pensamento das ciências sociais nas últimas décadas do século XX, auge de seu emprego em estudos de grupos sociais, até hoje. Canesqui (2005) resume as transformações ocorridas em seu significado a partir de 1970, quando sob a influência da abordagem marxista, referia-se

ao processo concreto de consumo, à apropriação privada de meios e objetos de consumo, imprescindíveis à recuperação da força de trabalho que opera na família como unidade de consumo, a forma típica de reprodução do sistema capitalista, resultando para os trabalhadores na produção da própria vida (p. 167).

Desta forma, o consumo é tido como necessário para a satisfação das necessidades sistêmicas. Mesmo a família, como ressalta a autora, tem implícita a idéia de ser tão somente onde o indivíduo recompõe sua capacidade de trabalho ideologicamente estabelecida⁵. O consumo é tratado desta forma como um fim em si mesmo. Douglas & Isherwood (2004) propõem a relativização do conceito, enfatizando a necessidade de “ressocialização” do consumo e o abandono da idéia deste como resultado ou objetivo do trabalho.

O consumo tem que ser reconhecido como parte integrante do mesmo sistema social que explica a disposição para o trabalho, ele próprio parte integrante da necessidade social de relacionar-se com outras pessoas, e de ter materiais mediadores para essas relações (op.cit., p.26)

As conclusões dos autores afastam-se das preocupações utilitaristas de poupança e gasto para dedicar-se à compreensão do *desejo* por bens que, diferentemente do que acreditam os economistas, não se baseia exclusivamente em uma racionalidade de custo/benefício, mas numa questão cultural. As explicações sobre o consumo, via de regra, têm transitado entre dois

⁵ Também é a partir desta linha que se desenvolve a crítica ao sentido da domesticidade como atividade inferior na sociedade, ocasionando as disparidades entre os sexos masculino – incumbido de buscar os recursos para a reprodução social da família e o feminino – elemento designado para cuidar do processo de reprodução social através da alimentação e estruturação da família no lar. Vistas sob este enfoque, as diferenças entre os papéis sexuais seriam apenas de perspectiva, já que as tarefas femininas seriam tão importantes quanto as masculinas. Tal constatação também serviu para a superação dos argumentos exclusivamente biológicos para explicar as diferenças entre homens e mulheres, possibilitando a construção da categoria gênero em substituição a sexo (Rubin, 1975).

pressupostos retroalimentadores: o higiênico ou materialista de um lado, e a cobiça por outro (desejo de possuir o que o outro possui). O materialista, fruto da lógica economicista clássica, tem como característica uma divisão maniqueísta que separa o homem entre seus aspectos físicos e espirituais, atribuindo valores a cada um deles (físico equivalente a mal e espiritual equivalente a bom) e optando por privilegiar o primeiro aspecto⁶.

No que diz respeito ao consumo alimentar entre os indígenas, nossa proposta aqui é trabalhar com a perspectiva do desejo, a partir da idéia de uma propriedade de *agência civilizatória* dos alimentos a medida que estes teriam a capacidade de “domesticar” a cidade, contribuindo para a construção de um lugar próprio nesta, ou seja, mais do que um “código do mundo dos brancos”, seria a comida fonte de decodificação de tais códigos a partir da substância. Assim podemos vislumbrar porque, apesar da relativa disponibilidade de terras para o cultivo de roças próximas à cidade, as mulheres indígenas parecem cada vez mais optar pela escolha de alimentos obtidos através de compra no comércio local de São Gabriel, aumentando a dependência do dinheiro.

CARACTERIZAÇÃO DA ÁREA DE TRABALHO

A sede do município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, principal núcleo urbano da região do alto rio Negro, está situada a 853 quilômetros da capital do estado, Manaus, à margem do rio Negro, numa zona fronteira com Colômbia e Venezuela. A principal via de transporte de pessoas e mercadorias são os rios, existindo quatro bacias principais: Negro, Içana/

⁶ Sahlins (2004), preocupado em esmiuçar o caráter cultural da economia capitalista, explora o conjunto de idéias sobre a relação entre a vida e satisfação das necessidades. Tais idéias não começaram nem terminaram com o Iluminismo, mas consistem em estruturas culturais, presentes em vários momentos da história humana. Sahlins chama a atenção para esta divisão existente no Ocidente considerando que a intuição da cultura como nos é dada é ligada à idéia de natureza biológica – combina-se com outra mais antiga, cujas raízes estão no pensamento platônico, produtora da chamada “estratificação corporal”, que consiste na classificação das partes do corpo entre superiores e inferiores, cabendo às últimas demonstrar as paixões e necessidades humanas e às primeiras a racionalidade, moral e imortalidade.

Aiary, Uaupés, Xié. Uma grande parte do município é formada por terras indígenas demarcadas (Rio Téa, Apapóris, Negro I e Negro II), constituindo-se num ambiente relativamente preservado em termos de recursos naturais. A população total do município de São Gabriel, de acordo com os dados do último censo do IBGE, é de 29.227 habitantes, possuindo densidade demográfica de 0,27 hab./km². Desse contingente, grande parte se concentra na área urbana. Por ser considerado um ponto estratégico para o país, a cidade foi denominada área de Segurança Nacional, pela Lei Federal número 5.449, sendo sede de dois quartéis, além de vários pelotões ao longo da faixa de fronteira.

A produção, circulação e distribuição de alimentos está profundamente relacionada à organização social e cosmológica dos povos rionegrinos, mediada pelas relações de parentesco que entre outras coisas viabilizam os acordos matrimoniais que regulam o acesso aos recursos disponíveis – terra para plantio e áreas de pesca – de onde são obtidas as fontes alimentares. As características culturais e ambientais dos grupos indígenas da região instituíram uma organização social do trabalho fundada na distinção e complementaridade das relações de gênero que viabilizam tais processos.

Christine Hugh-Jones (1988:170-173) descreve nas comunidades barasana um regime altamente disciplinado de divisão sexual da produção entre homens e mulheres, com os primeiros responsáveis pela obtenção de proteína animal (caça, pesca), preparação dos terrenos de plantio, cultivo de plantas medicinais e rituais, produção de cestaria e ornamentos rituais, além da construção de habitações enquanto as mulheres são responsáveis pelo plantio, cultivo e preparo dos produtos oriundos da mandioca (farinha, goma de tapioca, tucupi, etc.) e de outros vegetais, preparo da caça e pesca coletados pelos homens, cerâmica e pintura de alguns adornos rituais. As mulheres também seriam as principais responsáveis pela coleta de frutos e insetos sazonais utilizados na alimentação. O consumo dos alimentos se dá basicamente em duas ocasiões: internamente, dentro de cada unidade familiar e coletivamente, no chamado “salão comunitário” que seria o espaço que hoje substitui algumas das funções da antiga casa comunal⁷.

⁷ A atuação de várias ordens missionárias no rio Negro contribuíram para o abandono completo das casas comunais (malocas) descritas pelos Hugh-Jones na década de 70 (no caso dos Barasana

A distribuição da comida entre as refeições comunitárias (feitas com toda a aldeia) e as privativas da família nuclear obedece a um delicado equilíbrio ditado pelas normas de generosidade e a necessidade de manutenção do grupo. Não há restrições objetivas contra famílias que não tenham conseguido produzir o que seria o mínimo aceitável para o compartilhamento, mas se o grupo desconfiar que tal ausência ocorreu em função de uma escolha por evitar o compartilhamento em função do consumo privado de alimentos, ressentimentos podem aflorar (C. Hugh-Jones, op. cit: 51). Nas refeições comunitárias, os homens são os primeiros a se servir. Depois se servem mulheres e crianças. A proteína animal é nitidamente valorizada como iguaria, o que pode ser explicado pela sua escassez.

Um outro aspecto importante desta dinâmica são as relações de parentesco envolvidas no processo da produção. O casamento ideal com a prima-cruzada e o padrão virilocal de residência proporcionam a circulação das mulheres e, conforme já analisado por vários autores (Jackson, 1992; C. Hugh-Jones, 1998) uma aparente perda de capital político para o elemento feminino que se vê sempre na condição de “estrangeira” (em seu próprio grupo, pois é o elemento que um dia partirá para constituir família em outro lugar) e no grupo do marido (dentro do qual ela possivelmente falará um idioma diferente, dada a regra da exogamia lingüística). As variáveis envolvidas neste processo dentre as quais podemos elencar os fatos de que nos casos em que o casamento preferencial se realiza (FZD), a mulher contará com parentes dentro da comunidade do marido ou ainda que as línguas embora diferentes são inteligíveis entre si não atenuam o papel de representante da alteridade reservado à mulher. Uma vez casada, a jovem noiva se ocupará durante os primeiros tempos do casamento a ajudar a sogra em sua roça, e só posteriormente, provavelmente depois do nascimento do primeiro filho (C. Hugh-Jones, op. cit., p. 50) ela terá uma roça para si. O impacto dessa dinâmica para as relações de produção também são importantes, uma vez que o casamento representa um processo de gradual separação econômica do jovem esposo do seu *sibling*, uma vez que depois de casado e com filhos ele tenderá

em território colombiano) por casas nucleares. Algumas malocas têm sido construídas para efeito de afirmação identitária, mas não mais para uso habitacional.

a reverter os benefícios da produção de sua unidade doméstica para ela própria, em detrimento dos parentes, o que é por vezes fonte de atritos e desentendimentos. Se na vida de aldeia o parentesco opera como rede social que viabiliza as estratégias alimentares, cabe perguntar o que acontece com as populações indígenas que migram para os espaços urbanos, onde a economia do dom é substituída pela economia de mercado, como as mudanças culturais e ambientais que incidem sobre os migrantes reconfiguram suas redes de apoio social e se o assalariamento, a venda de artesanato e outras formas de geração de renda, estariam substituindo as formas tradicionais de socialização alimentar.

Na cidade, dentro da economia de mercado⁸, temos obviamente modificações radicais nesse quadro. São várias as discrepâncias possíveis, entretanto, e por mais esforço que seja feito no sentido de separar a lógica comunal da lógica urbana, as continuidades parecem ser construídas mediante a orientação de propor estratégias de diálogo entre estas lógicas.

Nesse sentido, uma das questões que mais me inquietaram durante o trabalho de campo em São Gabriel foi perceber o protagonismo feminino no meio urbano, o que colocava desafios às formulações da literatura sobre relações de gênero no alto rio Negro. A idéia de que os índios simplesmente “assimilam” os hábitos urbanos – incluindo aí a emancipação feminina – e que isso já está fora da alçada dos estudos de etnologia indígena não satisfazem a realidade de uma cidade que é, por falta de melhor terminologia, uma “cidade indígena”. Minha proposta então vai no sentido das formulações de Lasmar (2005) que propõe que os movimentos entre as duas lógicas citadas consistem em constantes negociações e trocas que são elaboradas dentro da lógica cultural.

Na sede do município, cujo crescimento acentuado nos últimos anos têm gerado bairros novos sem infra-estrutura e aumentado os índices de desemprego urbano, a economia financeira gira em torno do comércio local, sustentado pelas aposentadorias dos residentes indígenas e pelo consumo dos militares e funcionários públicos e de organizações não-governamentais que

⁸ É importante frisar que a oposição binária Economia de mercado = cidade vs. Economia comunal = aldeia é um construto “tipo ideal” para fins de tornar clara a argumentação. Ao longo do texto pretendo demonstrar que tal distinção não é tão clara, com várias zonas de intersecção entre as duas.

atuam na região. A rede de comércio local importa de Manaus a maior parte dos gêneros alimentícios comercializados – legumes, verduras, frutas, carnes congeladas, estivas e enlatados. As vendas à crédito são quase uma instituição, sendo comum a comercialização de produtos para quitação no final do mês. A agricultura é caracteristicamente de subsistência e as raras fazendas de gado não são suficientes para suprir as necessidades do consumo urbano, o que encarece as mercadorias em função da necessidade dos transportes de longa distância. O resultado são produtos alimentícios de preços elevados (chegando ao triplo dos preços cobrados na capital, Manaus) contrastando com a pouca circulação de dinheiro em espécie, já que é prática comum entre os comerciantes locais reterem os cartões bancários dos indígenas que os possuem para débito das contas feitas durante o mês, cerceando o acesso destes ao seu próprio dinheiro, sendo comum que as dívidas sejam maiores que os ganhos mensais.

A condição de indígenas que migraram para o espaço urbano proporciona às mulheres – ainda que de grupos étnicos diferentes – experiências de vida semelhantes, pautadas por condições sociais adversas, agravadas pelo estigma, pela falta de infra-estrutura de núcleos urbanos, carência de emprego e desestruturação familiar.

Os problemas urbanos parecem atingir de forma mais aguda às mulheres. Apesar da carência de ocupações remuneradas na cidade, ainda são as mulheres as que possuem maior facilidade de conseguir algum ganho financeiro. O único emprego “estável” disponibilizado aos homens é no Exército, onde geralmente servem em posições de baixa patente, como cabo ou soldado. A baixa escolaridade e o estigma de ser indígena cerceiam suas possibilidades de engajamento na carreira militar. Fora do âmbito das Forças Armadas, ocupações nas ONG’s, embora interessantes, são poucas e a falta de alternativas proporciona o atualmente elevado número de desempregados. As mulheres, por outro lado, embora padecendo das mesmas dificuldades, possuem outras possibilidades como o trabalho como domésticas nas casas dos brancos ou como artesãs⁹, alternativa ainda limitada a pequenos grupos

⁹ O artesanato feminino envolve elementos “tradicionais” da manufatura indígena da região como redes de tucum, colares e panelas de barro azul até adaptações feitas a partir de materiais já utilizados.

de pessoas pela dificuldade de venda dos produtos. Outro aspecto constatado é que os aposentados indígenas, por serem freqüentemente a única fonte de renda fixa da família, também têm sido onerados com o sustento da casa.

ASPECTOS METODOLÓGICOS

Os sujeitos investigados nesse trabalho são um grupo de vinte mulheres indígenas, residentes na área urbana de São Gabriel da Cachoeira e membros de organizações do movimento indígena local. A idade das participantes varia entre 25 e 58 anos, com idade média de 42 anos. Todas eram mães e associadas em organizações indígenas de artesãos, sendo esta atividade uma de suas fontes de renda. Nenhuma nasceu na sede do município de São Gabriel da Cachoeira, sendo todas migrantes. As características do grupo de mulheres seguem o padrão populacional indígena da cidade de São Gabriel segundo o Levantamento realizado pelo ISA/Foirn em 2003, que revelou que a chefia feminina é indígena em 23% dos domicílios da cidade. Desse número, 84,9% são mulheres indígenas.

A coleta de informações deu-se através da observação participante, em cerca de três meses em que contribuímos como assessora das organizações indígenas as quais as mulheres são afiliadas, de entrevistas e grupos de discussão. Também foi solicitado às mulheres o preenchimento de um questionário, feito durante os grupos de discussão, sobre o consumo alimentar de suas famílias. Embora o questionário aparentemente seja um instrumento que limite a abordagem antropológica, pautada pela interação mais intensa do pesquisador com as pessoas da área de investigação, neste caso funcionou muito mais um “fio condutor” para falar das questões referentes à alimentação, provocando a memória e a reflexão sobre as escolhas e seus determinantes.

Durante o trabalho foi solicitado que as mulheres relacionassem no questionário tudo o que costumavam comprar mensalmente para a alimentação da família, quantidades e valores. Nesses momentos havia uma intensa troca de informações e debates entre as mulheres. O estabelecimento dos itens foi espontâneo, com as próprias mulheres determinando o que compravam para o consumo. Deixamos claro que deveriam ser deixados de fora itens de limpeza

ou de outro tipo, e em seguida elas deveriam proceder um cálculo do que compravam por mês. Foi solicitado ainda que revelassem a quantidade total dos co-residentes da casa, quantos deles eram remunerados – incluindo elas próprias – e quanto ganhavam, suas ocupações, idade e gênero. Em seguida, foi pedido para que dissessem a quantia que cada um deixava em casa para as despesas de alimentação. A última parte do questionário era dedicada a informações sobre produtos de consumo alimentar obtidos por outras formas que não a compra. Foram incluídos aí produtos obtidos através de trocas e presentes de parentes.

“CLASSIFICANDO” A COMIDA

Uma primeira distinção possível de ser obtida em relação à comida nos momentos de discussão das informações dos questionários é entre o que é chamado de “comida tradicional”, ou “nossa comida”, ou ainda “comida de índio” com a comida “de branco”. A primeira vista pode parecer que a diferença está na forma de produção de comida: a primeira seria aquela “típica” do cardápio indígena e preparada pela maneira “tradicional” – o peixe assado, a farinha, a quinhãpira (sopa de peixe com pimenta), a maniçoba (cozido de folhas de maniva) e a comida industrializada. Sem adentrar na problematização dos termos “típico” e “tradicional” que, embora necessária, não teremos tempo para fazer aqui, percebemos que emicamente o chamado “tradicional” vai além do que consideramos como tal. Tal diferença se torna problemática quando vemos enquadrada como comida tradicional uma galinha “caipira”, como aconteceu durante o trabalho de campo. Com um pouco mais de atenção, pode-se perceber que a distinção encontra-se mais na forma de obtenção do alimento que em seu conteúdo – podemos assim arriscar uma diferenciação: é tido como “tradicional” tudo o que é passível de troca, ou seja, o que prescinde do dinheiro como forma de intermediação. Em termos marxistas, poderia ser chamado de “não-mercadoria” enquanto que no outro extremo estaria o que é mediado pela moeda, a mercadoria em si. Essa distinção é importante porque embora ela seja muito mais um produto do “nosso” olhar ocidental em relação às práticas alimentares dos índios do que uma

diferença elaborada por eles próprios, seus termos de definição como aparecem nos discursos são indígenas, uma vez que servem para demarcar um ponto fundamental: a fronteira entre o que pode servir como dádiva – no sentido maussiano, ou seja, veículo de trocas sociais – e o que não pode (visto que só acata a moeda como intermediário).

Mas mesmo tal categorização, no caso da “comida de branco”, pode ser flexibilizada nas práticas cotidianas, o que é obtido pela compra pode ser “convertido” à condição de não-mercadoria de uma forma simples, a dificuldade das mulheres urbanas em manter uma roça na cidade (visto que os terrenos para tal são distantes e raros) leva-as a buscar alternativas de obtenção de produtos como frutas, tucupí e vinhos regionais¹⁰, a solidariedade de parentes que moram nas aldeias e que, quando circulam pela cidade por ocasião dos pagamentos mensais, levam produtos da roça para trocar pelos industrializados. Exceção é a farinha, que aparece tanto como item de troca como item nas despesas familiares compradas na cidade. A explicação dada é a de que por mais que se troque farinha com parentes do sítio, sempre falta ao longo do mês em função do alto consumo, o que obriga a família a comprar mais. Com efeito, na feira da cidade é possível encontrar sendo comercializados por interioranos produtos como farinha, açaí, beijos, maniware (térmita apreciada como alimento), pimenta e frutas, provando que o processo inverso, a transformação de não-mercadoria em mercadoria também é possível.

Um outro dado que chama a atenção é o percentual com que cada co-residente remunerado colabora com as despesas de alimentação da casa: as mulheres raramente deixavam menos de 80% de seus ganhos para este fim, mesmo quando ganhavam mensalmente somas irrisórias como meio salário mínimo. Em comparação, os homens, quanto maior a remuneração, menos percentual deixavam para as despesas. Os mais jovens – filhos, sobrinhos e irmãos – eram os que menos colaboravam, ao contrário das mulheres que, independente da situação (se mãe ou filha) deixavam quase todo o seu ganho para as despesas coletivas de alimentação. Ficamos buscando uma explicação para essa aparente inversão até lermos um artigo de Lea (1994) que pode nos

¹⁰ Por “vinhos regionais” entendem-se os sucos de sementes de palmeira como açaí, bacaba, buriti, entre outros.

fornecer, talvez, uma pista. Perguntando a um Mebengokre porque os homens não ajudavam as mulheres a carregar lenha para cozinhar, ela obteve a resposta de que "cozinha era coisa de mulher". Talvez essa seja a mesma lógica que opera agora entre os indígenas rio-negrinos: a preocupação com "a cozinha", com a alimentação, por ser na aldeia uma tarefa feminina, seria transplantada para a vida urbana com conseqüências onerosas para as mulheres que se vêem na situação de gerir o núcleo familiar praticamente sozinhas, o que é agravado pela dificuldade de trabalho.

No que diz respeito à agência civilizadora dos alimentos, hipótese já delineada anteriormente, as respostas das mulheres apontam para a eleição de alguns alimentos como emblemáticos na apropriação do *ethos* urbano. Fazem parte disso por exemplo o refrigerante, o açúcar, o pão (consumido seco, como se fosse beiju de farinha), a carne de gado. Devemos ter em vista que nem sempre esses alimentos são disponibilizados nas casas das mulheres, uma vez que alguns são extremamente caros, como é o caso da carne de gado. Mesmo assim, é vista como um alimento "de branco" e considerado imbuído de agência "branca". Com efeito, apesar de todas as mulheres identificarem a carne de boi como importante na alimentação, o consumo de carne é baixo, certamente em função do alto preço do produto no comércio local. A necessidade diária do consumo de proteína animal, que Sahlins (2003) chama a atenção como sendo um produto da cultura ocidental burguesa, é apropriado pelas mulheres do estudo que relatam preferir o peixe, quase inacessível em função do alto valor¹¹, a exemplo do que acontece com a carne de boi, mas que acabam por adotar um substituto: o frango congelado, com o qual chegam até a fazer quiinhapira, prato originalmente feito com peixe.

A questão do peixe também é digna de uma nota rápida. Embora seja um alimento indígena "por excelência", o peixe constitui um belo exemplo de como as questões ambientais, econômicas e culturais se entrelaçam na questão alimentar: a carência de peixes na cidade provoca sua compra pelos

¹¹ As reservas pesqueiras não existem mais nos arredores de São Gabriel em função do frágil equilíbrio ecológico das águas de baixo potencial piscoso quebradas pela concentração urbana. O peixe comercializado na cidade é importado de Manaus e chega congelado, com alto custo pelo frete.

comerciantes locais em Manaus. Entretanto, o peixe de Manaus, que chega congelado, é tido como “comida de branco”, e embora objeto de desejo é tido como “mais fraco” em relação aos peixes regionais, tidos como “comida de índio” e ainda mais caros que os congelados. Tal situação provoca a privação deste importante item nas casas. O peixe na cidade transformou-se assim num item de prestígio, assim como a carne de animais de caça (paca, cotia, veado), relativamente mais acessíveis nas comunidades do interior do município e extremamente caras na cidade, obtidas apenas por encomenda. As mulheres de melhor situação financeira relatam que, apesar do preço, compram tais carnes “de vez em quando, quando dá muita vontade”.

Uma das coisas que chama a atenção é o alto consumo de açúcar relatado pelas entrevistadas. Além do grande volume de açúcar refinado (uma das entrevistadas chega a inacreditável quantidade de 3 kg de açúcar refinado por pessoa durante o mês, fora o açúcar consumido em refrigerantes, refrescos em pó e nas frutas). Perguntei a elas posteriormente porque compravam tanto açúcar, e algumas explicaram que especialmente os mais jovens já adotavam o uso do açúcar para alimentos que, na aldeia, não são consumidos doces como os mingaus, os vinhos de sementes (açai, patauí, buriti), além do café, que é apreciado muito doce. Esta explicação, contudo parece não dar conta de volumes tão grandes de consumo. Mais uma questão a ser desenvolvida. As crianças funcionam como um catalisador de consumo dentro da família, delimitando um perfil diferenciado em função de sua presença. Itens considerados supérfluos¹² pelo alto custo, como “leite”, tornam-se presença obrigatória na cesta básica familiar.

O alto consumo de café parece seguir o padrão de outras populações indígenas de contato mais recente, como relata Leite (2005) em seu estudo sobre os Wari, no qual ele chama a atenção para a adoção do café como “bebida de boas-vindas”, numa “ressignificação” das regras de sociabilidade dos brancos. Com efeito, o consumo de café entre as famílias estudadas também é alto, para o que colabora o fato de ser barato, de fácil aquisição e de preparo rápido.

¹² Mary Douglas considera supérfluo (luxo) o que geralmente é cortado do consumo numa situação de crise. O necessário seria o que, independente do nível de renda é consumido na mesma quantidade. Em termos alimentares, o necessário para uma família urbana é composto

Pelos relatos das mulheres, o arroz é um alimento que, embora não seja muito apreciado em termos de sabor, é adotado à medida que a renda familiar aumenta, provavelmente por sua agência civilizatória.

Um último ponto importante é a da complementaridade roça-cidade. Tendo em vista que estamos tratando do universo feminino, podemos perceber que trocas e negociações com o mundo dos brancos não estão limitadas aos homens; o que se observa no contexto urbano é que as mulheres cada vez mais tomam a tarefa de também negociar com este universo e buscar benefícios, bens e mercadorias. Um exemplo é o acolhimento de parentes vindos do interior para estudar ou trabalhar na cidade. A solidariedade entre mulheres proporciona a circulação de parentes em sua casa; como dádiva, trazem alimentos da roça para a cidade, o que poderia ser considerado como uma forma de “pagamento” mas que é mais do que isso: representam um circuito ininterrupto de trocas, uma vez que esses parentes, passando alguns dias ou meses, também levam para suas casas de origem alimentos “de branco” (biscoitos, sal, bolacha, feijão parecem ser os favoritos). Desse modo, em casas onde a mulher não possui roça na cidade, tais trocas representam a aquisição de alimentos da roça (farinha, vinhos, tapioca, legumes e frutas) enquanto nas casas onde a mulher possui roça ela poderá vender ou trocar seus produtos pelos industrializados, acionando uma rede de dádivas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que elementos fundamentam a experiência do consumo entre tais populações? O viver na cidade é uma parte importante deste processo, o que serve para ajudar na compreensão do abandono das comunidades em direção à cidade. Mais do que um deslocamento físico por questões meramente pragmáticas, a mudança para a cidade é mobilizada por expectativas de

de produtos como arroz, feijão, etc. No caso das mulheres entrevistadas, o leite foi considerado “luxo” e a maioria declarou que a razão da compra geralmente é a presença de crianças na casa. Futuros inquéritos podem construir ferramentas mais eficazes para explorar esta questão.

apropriação de valores e bens estrangeiros, representados sobretudo pela educação escolar e pelas mercadorias. A adoção de uma dieta conforme os padrões “accitos” pela cultura urbana é um fator fundamental para o deciframento desta nova realidade, estando dotada de uma espécie de “agência domesticadora”.

Devemos lembrar que as mulheres do estudo todas tiveram uma intensa experiência comunitária antes de viverem na cidade, o que as classifica em relação à experiência urbana como “de primeira geração” (Lasmar, 2005). A questão da perspectiva de geração, também enfatizada por Jaramillo Bernal (2003) em seu estudo sobre indígenas vivendo em Manaus, é importante para definição da identidade social, visto que os laços de parentesco ainda fortes e os hábitos “do sítio” contrastam-se constantemente com os da cidade. Esta relação, contudo, é delicadamente tratada com a intermediação de mercadorias. Conforme pode ser visto no mapeamento das relações de reciprocidade, há uma dinâmica de complementaridade entre os produtos “da roça” e os produtos “da loja”: os parentes trazem do sítio frutas, tucupi e farinha em troca de feijão, sabão, sal e biscoito. Se a mulher possui roça na cidade, a relação se inverte: os produtos cultivados são vendidos para terceiros ou trocados por parentes mais abonados por produtos da loja.

Há de se levar em conta também um recente processo de valorização urbana da imagem do indígena em função do próprio movimento indígena, embora este raramente estenda suas ações sociais ao meio urbano¹³. A venda de maniwa, açai e beiju numa feira no centro da cidade, bem como a de mujeça e quiinhapira em festas realizadas pela prefeitura municipal demonstra uma maior abertura da população urbana ao que é “indígena” ou “tradicional”, como alguns gostam de denominar. Tais circunstâncias, porém, não se traduzem num radical “retorno às origens”, prevalecendo a tentativa pela apropriação da dieta “dos brancos”. Daí a importância dada num dos depoimentos colhidos de uma indígena que aconselhava suas vizinhas a, como ela, dar refrigerante diariamente para seus filhos “acostumassem-se” a beber esse tipo de bebida

¹³ Uma exceção a esta regra é o projeto Fundo Rotativo, do departamento de Mulheres da FOIRN, que possui uma cota de pequenos empréstimos para as mulheres da cidade. Tal prerrogativa é característica do movimento de mulheres indígenas cujas lideranças têm perfil urbano.

[de branco], denunciando a “agência domesticadora” desses alimentos em relação ao viver na cidade. Tal comportamento, embora amplamente condenado nas rodas de conversa, é corriqueiro, como atesta a observação dos encontros de mulheres, onde as crianças das famílias em melhor situação econômica sempre aparecem com uma garrafinha de refrigerante ou um pacote de biscoito recheado, sob os olhares ansiosos dos demais pequenos cujas mães não possuem condições de comprar tais produtos.

O papel das crianças no consumo familiar também é determinante, provocando o consumo de quantidades grandes de leite, achocolatados, refrigerantes, salgadinhos e biscoitos. As crianças, segundo nossa hipótese, atuam como catalizadores de consumo no interior das famílias, a medida que são mais suscetíveis à influência da mídia e do comércio, estando por isso mais abertas a novas modalidades de consumo. As crianças e adolescentes também são apontados como responsáveis pelo aumento do consumo de açúcar, pois parte delas o hábito de adoçar alimentos que nos sítios são consumidos puros como mingaus e vinhos regionais.

A abordagem do consumo entre povos indígenas de modo geral ainda conta com poucas contribuições. Uma delas é a de César Gordon (2003) que estuda questões de consumo e uso do dinheiro entre o Xikrin. Para o autor, o consumo de bens produzidos pelos brancos têm sido apropriado pelos indígenas como forma de distintividade, no mesmo sentido que os rituais de nomeação eram utilizados anteriormente para diferenciar grupos de chefias. Embora a preocupação do autor refira-se particularmente a objetos industrializados, podemos dizer que algumas evidências preliminares apontam para a alimentação como aspecto central da experiência urbana e como forma de diferenciação social sobreposta às hierarquias estabelecidas pelas culturas rionegrinas como aquela que aponta os povos tukano no topo da estratificação social ou mesmo as diferenças clânicas internas de cada denominação étnica. O consumo institui-se como novo marcador societário, juntamente com a instrução, possibilitando a ascensão social de indivíduos, o que não implica no abandono das matrizes sócio-culturais que regulam a economia das identidades, mas que estas servem de base para construções diversas.

No que se refere à questão inicial proposta, de como dimensionar o consumo com a agência entre as mulheres indígenas na cidade, podemos

ilustrar as conclusões gerais desse debate com o exemplo da mulher que considerava importante fornecer refrigerantes para que os filhos se acostumassem às coisas de branco. A condenação de tal comportamento pela mulher que me contava o episódio deixava clara sua opção: morar na cidade, mas consciente e orgulhosa de sua condição de indígena. Essa postura pessoal, embora individual, possui uma “estrutura” específica: a militância de minha interlocutora no movimento indígena. Ao recusar a idéia de domesticar seu corpo e suas preferências através de alimentos “de branco”, ela sem saber demonstrava a força da “agência de projetos” justamente na recusa de uma postura que poderia franquear a ela e a sua família a entrada nesse novo mundo. Com efeito, foi com grande orgulho que Madalena me falou sobre sua filha adolescente que tendo sido criada na aldeia, não teria se adaptado à comida da cidade e voltara para a casa dos avós, na calha do rio Içana. A agência, curiosamente, está além de um projeto de “integração” ao mundo dos brancos, mas de negociação entre um projeto de “indigenidade” e de “urbanidade” mediada pelo consumo de alimentos.

Um último aspecto a ser destacado dos dados é a constatação de que é cada vez mais inviável pensar na relação doméstica de gênero sob o prisma do paradigma da subordinação feminina. Os dados revelam que a esfera doméstica está profundamente inscrita nas dinâmicas sociais da esfera política, econômica e cultural.

ABSTRACT: The question of indigenous people living in the city gradually change from a field barely explored by ethnology of indigenous in Brazil to assume a relevant place in the research agenda. Gradually we see the abandon of the approach that concentrated attention in the individuals' particular experiences face the transformations carried out by urban environment, to another one focused in the analyses of the collective, avoiding the isolation of the individuals' particular experiences and looking for some aspects where these particular experiences can be seen as a network of relations, putting life in the cities as portion of a space in transformation within diverse cultural boundaries. This article aim to discuss these transformations in the perspective indigenous women, having as central point the problem of alimentary choice in a town located in the northwest of Amazonia, São Gabriel da Cachoeira. The meaning of agency is taken as object of ethnographic experiment to help to comprehend the semiotic classifications of food.

KEYWORDS: indigenous women, indigenous in city, food choices

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHEARN, L. Language and agency. *Annual Review of Anthropology*. v. 30, pp. 109-137, 2001.
- CANESQUI, A. M. Mudanças e permanências da prática alimentar cotidiana de famílias de antrabalhadores. In: CANESQUI, A.M; GARCIA. *Antropologia e nutrição: um diálogo possível*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1996.
- DOUGLAS, M. e ISHERWOOD, B. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2004.
- GORDON, C. O dinheiro dos índios Xikrin (Kayapó): a expressão monetária do valor e do prestígio em uma sociedade indígena. Colóquio Quantificação e temporalidade, 24 a 26 de agosto, Rio de Janeiro, Museu Nacional, 2005.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL e FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. Relatório final do levantamento preliminar da cidade de São Gabriel da Cachoeira (alto rio Negro, Amazonas). São Gabriel da Cachoeira: ISA/Foirn, 2003.
- INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL e FEDERAÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS DO RIO NEGRO. *Povos indígenas do alto e médio rio Negro: uma introdução à diversidade cultural e ambiental do noroeste da Amazônia Brasileira (Mapa-livro)*. São Paulo: ISA/São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1998.
- JACKSON, J. Marriage. *The fish people: linguistic exogamy and tukanoan identity in northwest Amazonia*. pp. 124-147. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- JARAMILLO BERNAL, R. Indiens Urbains: processus de reconfiguration d'identité ethnique indienne à Manaus. Paris, 2003. Tese (Doutorado em Antropologia). École de Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- KOCKELMAN, P. Agency: the relation between meaning, power and knowledge. *Current Anthropology*. v. 48 (3), pp. 375-387, 2007.

- LASMAR, C. *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no alto rio Negro*. São Paulo: Editora Unesp: ISA; Rio de Janeiro: Nuti, 2005.
- LEA, V. Gênero feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas. *Cadernos Paju*, 3, pp. 85-116, 1994.
- LEITE, M. S. Iri'Kawara, iri'Wari': um estudo sobre práticas alimentares e nutrição entre os índios Wari' (Pakaanova) do sudoeste amazônico. Rio de Janeiro, 2004. Dissertação (Doutorado em Saúde pública) Escola Nacional de Saúde Pública Sérgio Arouca – ENSP, Fundação Oswaldo Cruz.
- MURATORIO, B. Indigenous women's identities and the politics of cultural reproduction in the Ecuatorian Amazon. *American Anthropologist*, New Series, v. 100 (2), pp. 409-420, 1998.
- MURRIETA, R. S. O dilema do papa-chibé: consume alimentar, nutrição e práticas de intervenção na Ilha de Ituiqui, baixo amazonas, Pará. *Revista de Antropologia*. São Paulo, v. 41 (1), 1998.
- ORTNER, Sherry B. (2008). "Poder e projetos: reflexões sobre agência". In: GROSSI, M; et alli. (orgs.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Blumenau: Nova Letra, 2007. pp. 45-80.
- OVERING, J. Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North West Amazon socio-political thought. *Antropológica*, 56-62, pp. 331-348, 1983-1984.
- RIBEIRO, B. *Os índios das águas pretas*. São Paulo: Cia. Das Letras: Edusp, 1995.
- RUBIN, Gayle. *The traffic in Woman: notes on the "Political Economy" of Sex*. In: REITER, R. *Toward an Anthropology of Woman*. New York: London, Monthly Review Press, 1975.
- SAHLINS, M. A tristeza da doçura, ou a antropologia nativa da cosmologia ocidental. In: *Cultura na prática*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004. pp. 563-619.

- SAHLINS, M. La pensée bourgeoise: a sociedade: a sociedade ocidental enquanto cultura. In: *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.
- SEYMOUR-SMITH, C. Women have no affines and men have no kin: the politics of the Jivaroan gender relation. *Man*, New series, v. 26 (4), pp. 629-649, 1991.
- STRATHERN, M. Introduction. *Dealing with inequality: analyzing gender relations in Melanesia and beyond*. Cambridge Press, 1986.
- SZTUTMAN, Renato. De nomes e marcas – ensaio sobre a grandeza do guerreiro selvagem. Texto apresentado no XXX Encontro da ANPOCS, 2006.

ARTE, GÊNERO E IDENTIDADE CULTURAL: REFLEXÕES A PARTIR DE UMA MOSTRA *INUIT* EM SÃO PAULO*

*Ilana Seltzer Goldstein***

RESUMO: “Isumavut” foi o nome de uma exposição itinerante de arte contemporânea *Inuit* que circulou por algumas capitais brasileiras, em 2007 e 2008, apresentando ao público uma centena de gravuras, esculturas, pinturas e desenhos pertencentes ao Museu da Civilização do Canadá. Os trabalhos expostos retratavam a vida quotidiana, os mitos, as paisagens e as tradições ancestrais dos *Inuit*, do ponto de vista de nove mulheres nativas. Tomando esse caso concreto como ponto de partida, o presente artigo propõe dois eixos de reflexão gerais sobre as artes contemporâneas autóctones: 1) a ênfase no passado e na tradição, em detrimento da mudança e da situação atual das populações; 2) a presença do gênero enquanto recorte relevante para seu estudo. Além da exposição “Isumavut”, são apresentados três outros casos descritos pela literatura antropológica, que permitem estabelecer interconexões entre arte, identidade e gênero: a cerâmica *Kariri-Xocó* (Brasil), a arte *Mangbetu* (África) e os grafismos *Bamana* (África).

PALAVRAS-CHAVE: arte Inuit, representações da identidade, arte e gênero, exposições.

INTRODUÇÃO

Os *Inuit*¹ do Canadá habitam, desde tempos imemoriais, a região de Nunavut, com baixíssima densidade populacional – são cerca de 30 mil

* O presente texto aproveita parte de um trabalho apresentado à disciplina “Tópicos Especiais em Antropologia IV: Etnologia ameríndia”, ministrada pela Profa. Dra. Vanessa Ica, em 2007, acrescido de observações posteriores, a partir de uma exposição que visitei no começo de 2008.

** Doutoranda do Departamento de Antropologia Social, PPGAS-IFCH/UNICAMP.

¹ *Inuit* é o nome pelo qual se denomina, desde os anos 1970, a população residente no Círculo Polar Ártico canadense, antes conhecida como “esquimó”. Enquanto “esquimó” tinha uma

habitantes espalhados por 2 milhões de quilômetros quadrados. O contato se iniciou já no século XVII, mas a região administrativa de Nunavut só conquistou sua autonomia política em 1999. Os *Inuit* vivem em um clima gelado, cujo verão registra temperaturas máximas de dez graus centígrados negativos. Nessas condições, desenvolveram estratégias de adaptação impressionantes. Seus iglus, construídos com tijolos esculpidos no gelo, suas técnicas de caça às focas – das quais extraem alimentos, roupas e matéria-prima para diversos artefatos –, bem como os antigos trenós puxados por cachorros sempre despertaram grande curiosidade, no Ocidente. Foi atraído por essa cultura “exótica”, que Robert Flaherty rodou um dos primeiros filmes considerados como “etnográfico”: “*Nanook of the North*”, de 1922.

Robert Flaherty conheceu os *Inuit* em 1910, quando foi pela primeira vez à região, realizar estudos para a construção de uma estrada de ferro. Depois disso, voltou várias vezes ao norte do Canadá. A filmagem de “*Nanook of the North*” levou 12 meses e foi financiada por uma empresa de comércio de peles. O equipamento, sofisticado para a época, possibilitava revelar as imagens em campo, o que levou o diretor a inaugurar a técnica da “câmera participante”, ou seja, a exibição das cenas aos sujeitos filmados, para que pudessem opinar e ajudarem a decidir *in locu* o que seria filmado na seqüência (Barbosa & Cunha, 2006).

“*Nanook of the North*” enfatizava os aspectos da cultura material *Inuit* que mais espanto suscitam ao olhar ocidental. São antológicas as cenas em que Nanook caça uma foca através de um pequeno buraco no gelo, em que constrói um iglu com seu facão, em poucas horas, e aquela na qual se desloca com sua “família” em meio ao deserto de neve, com ajuda dos trenós puxados por cães. Mas o documentário é, hoje, acusado por alguns autores de contribuir para consolidar uma aura de selvageria em torno dos *Inuit* – por exemplo, quando a câmera, num arroubo evolucionista, estabelece um paralelismo entre cães famintos latindo e Nanook se refastelando com um pedaço de carne crua.

conotação negativa – pois significa “comedor de carne crua” – “*Inuit*” é o termo utilizado pelo grupo para se autodesignar: quer dizer “o povo”. No Alaska, duas outras designações étnicas são utilizadas: Yup’ik e Inupiaq (Berlo, 1999, p. 363).

Acusa-se Robert Flaherty, também, de enganar o espectador, já que vários elementos fictícios se fazem passar por testemunhos históricos. Para começar, Nanook não é o nome real do personagem central e a mulher e as crianças que aparecem no filme não são seus parentes. Além disso, houve várias encenações no momento de captura das imagens – como a própria cena da caça à foca – e algumas montagens inegáveis – como a divertida cena em que meia dúzia de pessoas sai de dentro de um único caiaque. Em nenhum momento fica explícito, no filme, o patrocínio de uma empresa canadense bem consolidada na região, tampouco se revela que as pessoas filmadas estavam atuando “à maneira tradicional”, pois, já naquele momento, estavam em vias de se sedentarizar em povoados (Rony, 2001 e Rothman, 1997).

Não por acaso, o ano do lançamento do filme de Robert Flaherty é o mesmo da publicação de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental*, de Malinowski. Há certas semelhanças entre as duas empreitadas.

“Tanto Flaherty, quanto Malinowski estavam interessados em um modo particular de ver e reconstruir a realidade tratada: uma representação estável em termos de tempo e espaço e com uma certa ‘aura’. As transformações não eram o foco de interesse, como se ao serem abordadas pudessem colocar em risco a permanência da especificidade desses povos” (Barbosa & Cunha, 2006, p. 27).

Por outro lado, há que se reconhecer um mérito: os *Inuit* que participaram do filme de Flaherty aceitaram de bom grado atuar e colaboraram, também, no desenvolvimento das filmagens: o diretor projetava toda noite as imagens captadas e discutia com os “atores” como continuar. Controvérsias à parte, “Nanook of the North” pode ser considerado como uma das primeiras tentativas de representar uma cultura – por artificial e parcial que seja a representação – por meio de uma linguagem visual, com a participação dos nativos representados. O filme de Flaherty é um marco, tanto na divulgação da cultura *Inuit* para o Ocidente, como na construção de representações artísticas de identidades culturais.

Ao visitar uma exposição de arte contemporânea *Inuit*, que esteve em cartaz em São Paulo, em março e abril de 2008, percebi que a discussão sobre a “autenticidade” cultural das imagens filmadas por Flaherty ainda não foi esgotada e que a polêmica suscitada por aquele “avô” do documentário ainda faz sentido, quando se trata de pensar sobre a representação da identidade cultural *Inuit* por meio das artes visuais.

“Isumavut – A Arte de Nove Mulheres do Ártico Canadense” era o nome da mostra itinerante de arte contemporânea *Inuit* que reuniu 105 gravuras, esculturas, pinturas e desenhos pertencentes ao Museu da Civilização do Canadá, retratando a vida quotidiana, os mitos, a história, as paisagens e as tradições dos *Inuit*. A itinerância da exposição² foi promovida pelo governo canadense, em comemoração aos 140 anos de relações comerciais entre o Brasil e o Canadá, aos 60 anos do Consulado Geral do Canadá em São Paulo e dos 35 anos da presença da Embaixada do Canadá em Brasília.

Duas questões principais foram trazidas à tona pela passagem da mostra de arte *Inuit* pelo Brasil. Em primeiro lugar, causava estranhamento, ao visitante, saber que aquelas artistas assistem a seriados e novelas na televisão, mas desenham apenas seres mitológicos tradicionais; que seus filhos talvez jamais tenham andado nos trenós puxados por cães que elas desenham, ao mesmo tempo em que os quadriciclos de neve que hoje se utilizam nunca aparecem nas gravuras; que hoje se usam armas de fogo para caçar e roupas industrializadas, porém as técnicas artesanais tradicionais é que são escolhidas como motivo pelas artistas. Em segundo lugar, sabendo que as esculturas tradicionais em pedra-sabão e marfim eram confeccionadas exclusivamente por homens, ficou difícil entender por que os mais de cem trabalhos trazidos ao Brasil tinham autoria feminina. O presente ensaio comentará, inicialmente, alguns aspectos dessa exposição, para dela derivar dois eixos de reflexão sobre as artes contemporâneas autóctones: 1) a ênfase no passado e na tradição, em detrimento da representação da mudança e da situação atual das populações;

² A mostra itinerante foi iniciada no Centro Cultural Banco do Brasil de Brasília, seguiu para o Centro Cultural Correios do Rio de Janeiro, depois foi para o Museu de Artes e Ofícios de Belo Horizonte, e, por fim, foi apresentada no SESC Pompéia, em São Paulo, entre 8 de março a 6 de abril de 2008. Antes, já havia sido levada a Portugal, aos Estados Unidos e à Finlândia.

2) a presença do gênero enquanto recorte relevante para o estudo das artes indígenas.

“ISUMAVUT”: UMA EXPOSIÇÃO DE ARTE CONTEMPORÂNEA INUIT NO BRASIL

Para os que não puderam ver pessoalmente a exposição, convém uma breve descrição. “Isumavut” era dividida em dois módulos: o primeiro, menor, oferecia um panorama histórico do contato dos *Inuit* com os brancos, em uma região no extremo norte do Canadá chamada Nunavut. O segundo, bastante amplo, apresentava cerca de cem trabalhos de artistas do século XX: esculturas, desenhos, gravuras e pinturas, que, em alguns casos, surpreenderam o público pela qualidade técnica e pela originalidade ou pela semelhança com certas tendências da arte moderna ocidental.

As nove artistas que integravam a mostra vivem ou viveram em Cape Dorset, um povoado de 1,5 mil habitantes, localizado na Ilha de Baffin, extremo norte do Canadá – considerada a “capital artística” da região subártica. São elas: Pitseolak Ashoona (1904-1983), Lucy Qinnuayuk (1915-1982), Kenojuak Ashevak (1927), Qaunak Mikkigak (1932), Napachie Pootoogook (1938-2002), Pitaloosie Saila (1942), Oopik Pitseolak (1946), Mayoreak Ashoona (1946) e Ovilu Tunnillie (1949).

Utilizando sobretudo a litografia³ colorida como linguagem, as obras expostas tinham, de um lado, o propósito de revelar os pensamentos, os hábitos e a religiosidade desse povo – é emblemático que a tradução de “Isumavut” seja “os nossos pensamentos”. De outro lado, a mostra itinerante se propunha a registrar e divulgar o surgimento de uma nova tradição artística, praticada sobretudo por mulheres, e que vem se fortalecendo desde os anos 1950 – não por acaso, quando o contato com os brancos se intensificou.

³ A litografia é um processo de impressão baseado na repulsão da água à gordura. Os traçados são feitos com carvão ou lápis oleoso sobre pedra; com a pedra molhada, a tinta de impressão só adere às partes que contêm imagens e permite, sob pressão, a reprodução da figura sobre o papel. O desenho é formado a partir do acúmulo de gordura sobre a superfície, e não através de fendas e sulcos, como na xilogravura e na gravura em metal.

Por um lado, essa produção artística tem clara finalidade econômica – pois uma gravura daquelas vale, hoje, entre 600 e 1200 dólares no mercado de arte e a economia da região enfrenta grave crise desde o colapso da indústria de peles. Por outro lado, ao tematizarem práticas tradicionais e também transformações recentes na cultura *Inuit*, essas gravuras e esculturas contribuem para a recriação da identidade cultural, para a transmissão da tradição oral e para a elevação da auto-estima daquele povo.

Vale destacar alguns aspectos cuidadosos da museografia: 1) a primeira sala da exposição fornecia fotos, mapas, textos e trabalhos artísticos antigos retratando modos de vida tradicionais, contrastados com as transformações advindas do contato, no Ártico, na segunda metade do século XX; 2) cada conjunto de trabalhos era precedido por uma biografia da artista, uma foto e depoimentos seus; 3) a seleção das obras expostas foi feita, sempre que possível, por elas próprias. Ou seja, dentro do possível, estavam presentes os contextos culturais e biográficos dos quais as obras emergiram.

Embora os temas dos trabalhos expostos quase sempre fizessem referência a antigos modos de vida dos Inuit, os traços livres de algumas artistas, a diversidade de estilos entre elas e o próprio fato de as autoras serem mulheres⁴ indicavam que o visitante estava diante de uma nova forma de expressão artística.

Para dar apenas dois exemplos, as gravuras de Kenojuak Ashevak se destacam pelo colorido forte e pelo traço firme, que estilizam as aves mais comuns de sua região, como a coruja e o ganso (figura 1). Já Napachie Pootoogook, pertencente a uma família com longa tradição artística – filha da proeminente Pitseolak Ashoona e irmã de conhecidos escultores nativos – combina o lirismo e a fantasia de seu mundo espiritual com o registro de eventos do passado e do cotidiano de seu povo (figura 2).

⁴ Uma monitora da exposição me informou que a escolha por convidar apenas artistas mulheres para fazer parte da mostra deveu-se ao fato de que a gravura é um espaço recentemente conquistado pelas *Inuit* e uma prática que está se tornando, cada vez mais, feminina. O SESC-Pompéia, por sua vez, aceitou abrigar a mostra em suas dependências, com a condição de que a inauguração fosse próxima a 8 de março, Dia Internacional da Mulher.

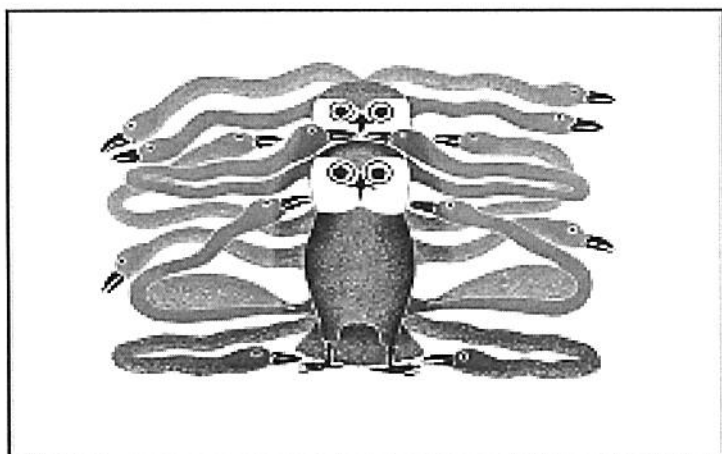


Figura 1 – Gravura de Kenjuak Asbevak na Exposição “Isumavut” (Divulgação)

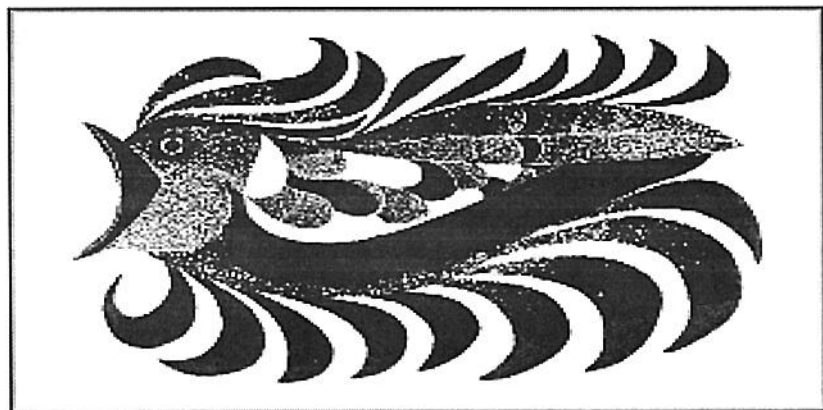


Figura 2 – Gravura de Napachie Pootoogook, da Exposição “Isumavut” (Divulgação)

A TRADIÇÃO *INUIT* REINVENTADA PELAS GRAVURAS MODERNAS

A nova forma de arte *Inuit* presente na exposição que veio ao Brasil se destina ao consumo da população branca e funciona como uma fonte de renda capaz de compensar, ao menos parcialmente, as perdas advindas do colapso do comércio tradicional de peles. Por isso mesmo, ela é estimulada pelo governo do Canadá, que procura lhe assegurar mercado museológico, comercial e turístico. Seu surgimento remonta à década de 1950, quando a população *Inuit* já se encontrava, em grande parte, adaptada à vida nos vilarejos ocidentais, vivendo em casas aquecidas e utilizando produtos fornecidos pela indústria. Foi nessa época que entrou em cena James Houston, uma figura fundamental no desenvolvimento da arte atual de Cape Dorset, povoado representado na exposição itinerante acima referida. Houston não apenas ensinou aos nativos técnicas japonesas de impressão e reprodução de imagens, como incentivou-os a formar uma cooperativa – à qual são associadas muitas das artistas de “Isumavut”.

Em 1948, James Houston (1921-2005), artista plástico, *designer* e cineasta canadense partiu para o Ártico, em busca de novas inspirações e de novas experiências. Viveu com os *Inuit* até 1962, desenhando o que via e vivenciava e acabou se casando com Alma, jornalista e artista nativa.⁵ Certo dia, como retribuição a um de seus desenhos, Houston ganhou esculturas de focas e renas, feitas por um conhecido. Percebendo o potencial estético e comercial daquelas peças, perguntou se havia mais delas e começou a receber inúmeros exemplares. Um ano depois, montava a primeira exposição em Montreal – na qual todas as esculturas foram vendidas rapidamente. Passou a incentivar a produção dos artistas locais e a exportá-la. Em 1957, Houston ensinou a

⁵ Como bem observa Levi Pereira (comunicação pessoal, 2008), alianças matrimoniais entre brancos e índias, como a de Houston e Alma, abrem espaço para que ocorram trocas culturais em vários níveis, bem como ressignificações da história do contato. As posições de gênero tradicionais, por exemplo, são alteradas, uma vez que a mulher nativa casada com um branco tende a assumir um papel de maior destaque, tornando-se pivô das relações interétnicas e mediadora cultural.

técnica da gravura aos moradores de Cape Dorset – até hoje a comunidade Inuit com maior percentual de artistas. Houston faleceu em 2005, mas seu filho, John, que cresceu em Cape Dorset, é hoje o dono da Houston North Gallery, sediada no porto histórico de Lunenburg, Nova Escócia. Inaugurada em 1981, essa galeria se tornou um local de exposição, venda e formação para os artistas *Inuit* e para outros artistas da região.⁶

Um aspecto digno de nota, do ponto de vista do processo de produção é a organização do trabalho em cooperativas. De acordo com Marybelle Mitchell, o Canadá optou por um modelo de “desenvolvimento sustentável” para o Norte baseado no cooperativismo, a fim de tentar manter um pé na tradição indígena – a organização coletiva e igualitária do trabalho – e um pé no modelo ocidental – a inserção na economia de mercado. *“As cooperativas, capitalizando valores e atividades tradicionais, foram um modo feliz de acomodar a ambivalência canadense entre ‘modernizar’ os Inuit e permitir-lhes manter raízes no passado”*, escreve Mitchell (1993, p. 342, tradução minha). A primeira cooperativa criada foi a de West Baffin, justamente em Cape Dorset, em 1958. Em seguida, mais cinco cooperativas regionais surgiram, inspiradas nesse modelo. Tanto homens, quanto mulheres podem ser associados às cooperativas, mas, nas lojas, o trabalho é predominantemente feminino.

As cooperativas de artistas funcionam da seguinte maneira: I) os artistas individuais vendem seus desenhos à cooperativa, ao longo do ano; II) uma comissão formada por associados da cooperativa e por conselheiros externos escolhem, todo ano, uma seleção de cerca de 40 desenhos que darão origem à elaboração de matrizes; III) os próprios artistas ou funcionários especializados fazem cerca de 50 impressões em série de cada desenho escolhido, com base na litografia ou na serigrafia⁷; IV) aquela edição anual de gravuras da cooperativa é divulgada e oferecida no mercado. Não obstante, a autoria individual é

⁶ Para mais informações, consultar a galeria virtual no endereço:

http://www.houston-north-gallery.ns.ca/james_houston/fra5324.htm. Acesso em 10/04/2008.

⁷ O *silkscreen* – ou serigrafia – é um processo de impressão no qual a tinta é vazada pela pressão de um rodo ou puxador sobre uma tela de tecido. Cada cor necessita de uma tela própria, de modo que as cores ficam mais vivas e duradouras do que em outras técnicas de impressão, porém o custo em termos de tempo e de dinheiro fica bem maior.

sempre atribuída: cada artista desenvolve um estilo e uma assinatura próprios, explicitados não apenas da matriz do desenho, mas também em cada impressão.

Janet Berlo (1999), historiadora da arte e especialista em arte *Inuit*, é enfática ao afirmar que a maioria das obras produzida por mulheres, com foco intercultural, ou seja, para ser vendida ou exposta longe dali, privilegia uma visão tradicional daquela sociedade que, na prática, já não corresponde à experiência das duas últimas gerações. Sua explicação para o fenômeno é que o sentido histórico seria parte constitutiva da arte contemporânea *Inuit*. Desenhar os modos de vida antigos, ao invés de acompanhar as transformações recentes seria uma estratégia para recriar, ao mesmo tempo, a identidade cultural e a identidade feminina. Uma gravura presente na mostra “Isumavut”, na qual Mayoreak Ashoona representava o trabalho das mulheres com as peles de focas ilustra muito bem esse ponto (figura 3).

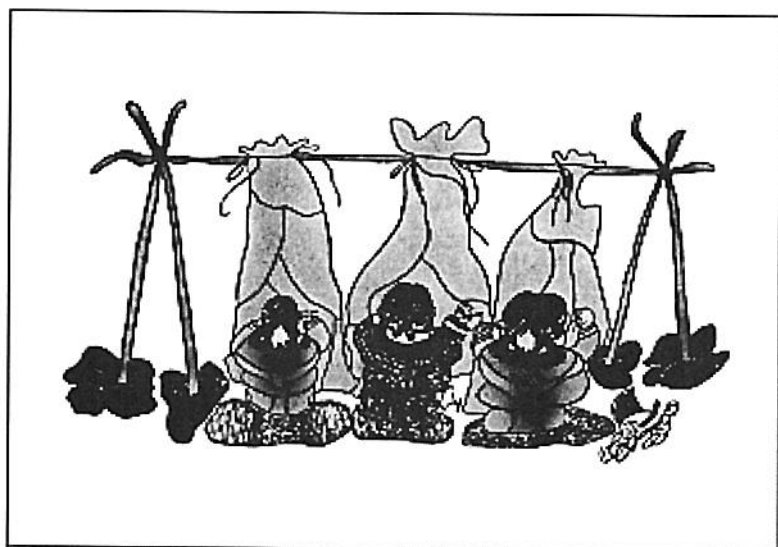


Figura 3 – Gravura de Mayoreak Ashoona na Exposição “Isumavut” (Divulgação)

Em um de seus artigos, Berlo (1996) analisa os desenhos de uma artista que não foram impressos pela cooperativa: Napachie Pootoogook, a mesma que esteve presente na exposição itinerante, citada acima. Como as cooperativas arquivam todos os desenhos recebidos, seus acervos contam com milhares deles, dos quais apenas uma pequena e seleta parcela integra os catálogos chamados de “edições anuais”. Os desenhos de Napachie que obtêm sucesso comercial são aqueles que valorizam práticas e seres mitológicos ancestrais. No entanto, seus desenhos que não mereceram impressão em larga escala são muito mais ricos e variados, do ponto de vista antropológico, tematizando a vida contemporânea dos *Inuit* e mesmo o novo papel das mulheres. Alguns desenhos de Napachie chegam a ter caráter reflexivo, mostrando uma mulher de hoje com um desenho na mão, que ilustra como eram as mulheres do passado – adicionalmente, no desenho, toda a cena está sendo fotografada por um homem branco.⁸ Os homens, diga-se de passagem, escolhem com mais frequência motivos contemporâneos para seus desenhos.

Nesse ponto, talvez se possam atenuar as críticas dirigidas ao documentário “Nanook of the North”, mencionado na Introdução desse artigo. Afinal, em 1922, como em 2008, a representação artística da tradição é produto não somente de uma imposição unidirecional do Ocidente, mas de sua negociação com os interesses e motivações indígenas. Fecho com uma citação de Janet Berlo (1996) que sintetiza a discussão apresentada até aqui e oferece, ao mesmo tempo, uma ponte para o próximo item.

“Quando Napachie representa o tipo de tenda que sua avó usava cinquenta anos antes, baseada nas reminiscências orais de sua mãe, Pitseolak, ambas as reminiscências, da mãe e da filha, são atos autobiográficos. (...) Eles codificam memórias culturais das mulheres na forma de trabalhos artísticos duradouros. (...) Há certamente uma razão

⁸ O procedimento de representar uma obra dentro de uma outra obra similar, de forma a chamar o espectador para dentro da obra, dando-lhe a sensação de profundidade, é chamado de *mise en abyme*. O termo foi trazido por André Gide da heráldica para o campo dos estudos literários e das artes em geral. A *mise en abyme* denuncia a dimensão reflexiva de um discurso artístico (Dällenbach, 1977).

econômica para a produção de gravuras que evocam os velhos tempos. [Mas] mulheres *Inuit* como Napachie Pootoogook ainda encontram usos para os antigos modos de costurar peles de alce e de fazer tendas: essas coisas são transmutadas em motivos para as artes gráficas modernas. Por causa do trabalho dessas artistas contemporâneas, as práticas femininas tradicionais não serão esquecidas tão rapidamente” (Berlo, 1996, pp.192-3, tradução minha).

O RECORTE DE GÊNERO NO ESTUDO DA ARTE

Nos estudos da arte ocidental, o recorte de gênero – entendido aqui não como um dado, mas como um processo perpassado por hierarquias e posições relacionais⁹ – algo bastante recente. Uma das pesquisadoras brasileiras que tem se debruçado sobre o assunto é Luciana Laponte.

“Articular arte e gênero é de alguma forma, trazer uma tensão a mais para um olhar acostumado a ver a arte através dos olhos de historiadores e críticos de arte que tratam como única verdade uma visão particular e arbitrária. (...) A Arte Universal ou a História da Arte legitima em grande parte, já

⁹ A questão de gênero foi incorporada no campo acadêmico após a eclosão do movimento feminista na década de 1970. A palavra gênero, tirada da gramática – na qual as palavras são femininas ou masculinas por pura convenção –, passou a ser utilizada para identificar o “ser mulher”, “ser homem” ou “ser homossexual” enquanto construções sociais. Claudia de Lima Costa (1994) descreve algumas das leituras e interpretações mais freqüentes de gênero. A interpretação “binária” considera que homens e mulheres – enquanto conjuntos definidos com base em diferenças sexuais – têm essências específicas. Uma outra interpretação sustenta que homens e mulheres vivem em mundos separados desde a infância, aprendendo direitos e deveres específicos e pertencendo a subculturas praticamente incomunicáveis. A abordagem mais recente, que trata o gênero como fenômeno relacional, tem como ponto de partida a rede de relações em que os indivíduos estão inseridos. Chega-se a uma concepção dinâmica de masculinidade e feminilidade, que admite a pluralidade de homens e mulheres, levando também em conta categorias como homossexuais, bissexuais e transexuais. Mas são tantos os autores que vêm discutindo o assunto, que seria impossível oferecer aqui uma síntese.

desconfiávamos, um olhar masculino, branco, europeu e heteronormativo. (...) Ter o olhar atravessado pelas questões de gênero ou por ‘intervenções feministas’, como nomeia Griselda Pollock é, de alguma maneira, perder a inocência ou a crença na neutralidade política das imagens artísticas. (...) A arte, este terreno aparentemente livre, de pura expressividade e autonomia criativa, é um campo minado por relações de poder” (Laponte, 2006, p. 1).

O artigo fundante de uma história da arte feminista foi, provavelmente, “Why have there been no great women artists?”, publicado originalmente em 1971, por Linda Nochlin. Revelou o quanto as condições de produção artística sempre foram diferentes entre homens e mulheres mostrou que a presença de atributos supostamente masculinos ou femininos em determinadas obras influenciam seu julgamento. Hoje, a grande referência nos estudos de arte e gênero é Griselda Pollock (2003), para quem não somente é necessário incluir nos livros e cânones nomes de artistas mulheres, como também é preciso trazer a revolução epistemológica feminista para os estudos da arte, redefinindo teorias, objetos e posturas políticas na pesquisa.

Sally Hagaman (1990) fala em duas gerações de historiadoras da arte feministas. A primeira delas teria começado por revelar talentos femininos ocultos e negligenciados, assim como ocorreu em outras disciplinas. Uma outra preocupação da primeira geração de estudiosas de arte e gênero foi se lançar a análises de imagens femininas na arte, enquanto incorporações de uma cultura patriarcal. Por fim, essas pioneiras também denunciaram o viés de gênero por trás da distinção entre arte e artesanato. A segunda geração de historiadoras da arte feministas seria mais voltada a questionar as condições de classe, gênero, etnia e religião nas quais as obras de arte são produzidas e consumidas. Nessa vertente se encontra Griselda Pollock. O objetivo, mais do que aumentar o número de mulheres no panteão de gênios, tem sido mostrar a relação entre prática artística e construção das diferenças de gênero. Isso porque a representação artística passa a ser considerada como reflexo de uma ideologia dominante que ao mesmo tempo espelha e reafirma diferenças de gênero. Ou seja, o modo como relações e valores sociais são representados

têm ligação direta com o modo como se quer perpetuar ou transformar a sociedade.

No Brasil, Ana Paula Simioni (2002) revela que, até 1922, não havia nenhuma pintora produzindo telas históricas – o gênero acadêmico mais valorizado no final do século XIX e início do XX. Foi só com a eclosão do modernismo e a subsequente perda de prestígio do academismo que Georgina de Albuquerque recebeu a encomenda de uma pintura histórica, “Sessão do Conselho de Estado” (1922). A tela – não por acaso – dá destaque a Princesa Leopoldina em meio a uma reunião presidida por José Bonifácio, na qual se discutia a necessidade de proclamar a independência do país. Simioni descreve o quão difícil era para uma mulher, no século XIX, se tornar pintora. Para além da pressão social e do preconceito, havia um obstáculo prático à carreira das artistas mulheres: a interdição aos ateliês com modelos nus. A autora analisa também a representação das figuras femininas e masculinas na pintura dos séculos XVIII e XIX. O pintor Jacques-Louis David, por exemplo, em *O Juramento dos Horácios* (1784), cria um herói masculino com músculos rijos e volumosos, contrastando com uma frágil mulher caída do outro lado da tela (Simioni, 2002: p. 145).

O interessante é que há vários artistas ocidentais contemporâneos, homens e mulheres, cuja poética reside justamente na problematização dos estereótipos masculinos e femininos e da relação entre os gêneros. Para dar um exemplo, Matthew Barney, marido da cantora *pop* Bjork e artista multimídia festejado internacionalmente, criou uma série de filmes intitulada “Cremaster” cujo título faz alusão ao processo de (in)diferenciação sexual na fase embrionária do ser humano. Cremaster é o nome do músculo escrotal responsável pela definição do sexo durante o desenvolvimento do feto e, mais tarde, pelo controle das contrações dos testículos, nos homens. Este estágio embrionário de transformação em potencial é matéria-prima para filmes experimentais, de estética ao mesmo tempo barroca e surreal, em que desfilam seres andróginos e cibernéticos, que misturam elementos masculinos, femininos, naturais e artificiais. Questionando de modo radical as divisões de gênero e mesmo as relações entre natureza e cultura, homem e máquina, Barney tem um trabalho difícil de ser classificado e assimilado, mas conta com admiradores, homossexuais e heterossexuais, em todos os países por onde passa.

Se deixamos o campo da arte erudita¹⁰, para examinar a arte popular, notamos que a questão de gênero é relevante para compreender certas escolhas estéticas e que, ao mesmo tempo, certas práticas artesanais ajudam a compreender as relações de gênero. Sônia Missagia de Mattos (2001) estudou a cerâmica do Vale do Jequitinhonha, região rural e muito pobre, cujo artesanato, no entanto, tem renome dentro e fora do país. O artesanato de barro nessa região, que fica no nordeste de Minas Gerais, vem sendo transmitido de mãe para filha de geração em geração. Culturalmente, esta é uma atividade feminina, que ajuda a demarcar espaços entre homens e mulheres. De acordo com o relato da autora, no Vale do Jequitinhonha, todas as crianças aprendem a lidar com o barro, sendo potenciais ceramistas. Porém, a partir do momento em que os meninos se transformam em homens, eles perdem o interesse pela atividade, afirmando que não levam jeito e não têm paciência.

Recentemente, começaram a surgir homens trabalhando nesse segmento, uma vez que a rentabilidade da venda das peças artesanais vem se revelando mais lucrativa que outras atividades produtivas, como a agricultura familiar. Na maioria das vezes, segundo Missagia (2001), os homens preferem apenas colher, transportar e amassar o barro, comercializar as peças no mercado e controlar as finanças – atividades vistas como mais masculinizantes. Quando põem as “mãos na massa”, em geral optam por fazer esculturas e não painéis e jarros, diferenciando-se, assim, de suas filhas e esposas, que produzem artefatos para uso doméstico. Este é o caso de Ulisses Pereira Chaves e Ulisses Mendes, ceramistas que vendem muito bem suas esculturas. Mesmo assim, há quem decida passar por cima das convenções por necessidade econômica. Os programas de desenvolvimento que vêm sendo propostos na região trazem verbas para melhorar a organização e a comercialização da modelagem em barro, não importando se os beneficiários dos programas são homens ou mulheres.

¹⁰ Entendo por arte erudita aquela produzida por e para uma elite, que opera no seio de uma tradição intelectual ou artística “legítima”, na qual as obras são submetidas a padrões críticos que independem do público e exigem familiaridade com a história da arte e com as instituições culturais (Goldstein, 2003).

“Na prática da vida cotidiana há diluições desses limites. Tais diluições são provenientes de estratégias de manutenção e reprodução do grupo que lá são chamadas de ‘precisão’. Como diz Salete, uma ceramista, ‘na hora da precisão não tem esse negócio de trabalho de homem ou de mulher não’” (Missagia, 2001, p.72).

No mundo em que os ceramistas do Vale do Jequitinhonha vivem e trabalham, a dicotomia masculino-feminino é muito forte: existem espaços, atitudes e atividades exclusivos de um ou de outro conjunto. Percebe-se, contudo, que as fronteiras entre eles são móveis e negociáveis. *“No contexto alterado pela ‘modernização’, os homens decidiram dedicar-se à arte do barro ou voltar para o lado do limite contrário àquele que a sociedade consagra como masculino”* (Missagia, 2001, p.72). A conclusão da autora é que o gênero revela-se como processo e prática, não como categoria estanque.

Dentro da etnologia indígena, têm surgido também publicações que procuram cruzar arte¹¹ e gênero, sob diversos enfoques. Serão apresentados a seguir três estudos que refletem sobre as inter-relações arte e gênero. O primeiro deles trata da cerâmica Kariri-Xocó, no Brasil. O segundo aborda gênero e sexualidade na arte *Mangbetu*, na África. O terceiro refere-se aos grafismos codificados e herméticos que as mulheres *Banama*, de Mali, pintam sobre tecidos. Esses três exemplos ajudam a colocar em perspectiva o caso das artistas contemporâneas *Inuit* descrito anteriormente, revelando diferentes maneiras pelas quais a produção artística é, por um lado, perpassada pelas relações de gênero tradicionais e, por outro, capaz de influenciá-las e modificá-las.

¹¹ A utilização da categoria “arte” para sociedades tradicionais, nas quais não existe necessariamente uma esfera demarcada que receba um nome equivalente, é controversa. Não será possível adentrar essa seara no âmbito desse artigo, mas convém precisar que estou me apoiando em Alfred Gell (1998), segundo quem a relação estética entre homens e objetos pode e deve ser analisada em todas as sociedades e não apenas na Ocidental. Para Gell, a qualidade artística é indissociavelmente ligada à eficácia de um objeto. O que fascina nos objetos artísticos, segundo o autor, são as intencionalidades, os indícios do espírito das pessoas que os fabricaram ou utilizaram. Cada objeto artístico consiste, assim, numa rede de intencionalidades – que pode inclusive incluir o desejo de sua destruição, como no caso de máscaras rituais.

CERAMISTAS DO SÃO FRANCISCO

Os *Kariri-Xocó* estão localizados na região do baixo São Francisco, no município alagoano de Porto Real do Colégio, em frente à fronteira sergipana. O nome composto revela a fusão de etnias diferentes – *Kariri*, *Natu*, *Xocó* e *Pankararú*. Hoje, estima-se que haja em torno de 1500 indivíduos. Eles não preservam suas línguas originais, mas mantêm vocábulos indígenas para designar plantas mágicas e medicinais, bem como algumas expressões ligadas ao ritual do *Ouricuri*.¹² Com a instalação da Hidroelétrica de Sobradinho, que começou a funcionar em 1979, não só a pesca, como a agricultura de inundação – rizicultura – foi afetada, já que a barragem acabou com o ciclo de enchentes e vazantes dos afluentes do rio. Algumas das várzeas inundáveis passaram a receber projetos de irrigação baseados em lotes e cooperativas agrícolas. Contudo, poucos dentre os pequenos agricultores – índios ou não – conseguem um saldo positivo. Alguns acabam indo cortar cana no sul de Alagoas. Uma terceira fonte de renda é a fabricação de tijolos pelos homens, sendo as mulheres do grupo famosas ceramistas (Mata, 1989).

Hoje, existem três tipos de cerâmica entre os *Kariri-Xocó*: tijolos, recipientes domésticos utilitários e miniaturas, sendo esta última modalidade praticada por apenas um indivíduo (Almeida, 2003). O artesão do barro deve ser capaz de produzir seus instrumentos, obter sua matéria-prima e dominar uma série de detalhes, que, se não observados, levam a rachaduras nas peças, baixa durabilidade, vazamentos e assim por diante. Essa aprendizagem se processa de modo informal, na maioria das vezes no seio da família. A região é rica em argila e areia, mas é preciso saber que tipo de barro é apropriado para que tipo de forma e de função.

¹² O ritual do *Ouricuri* funciona como um princípio organizador dos *Kariri-Xocó*, guardando segredos que a sociedade nacional, apesar do alto grau de integração, não consegue dominar. A celebração dura 15 dias, sempre nos primeiros meses do ano. Ao longo do ano são acumulados alimentos para serem levados à festa, que deve ser farta. Na mata cerrada há uma clareira, o “limpo”, onde ocorre o ritual e em torno do qual existem abrigos para alojar as pessoas. Além das danças e cantos, o ritual é marcado pela ingestão da infusão de raiz de jurema (Mata, 1989).

Embora os homens se lancem à fabricação de telhas como alternativa de subsistência, a confecção de cerâmica utilitária é um atributo exclusivamente feminino entre os *Kariri-Xocó*. As mulheres vão bem cedo buscar barro na ribanceira de uma lagoa próxima. Algumas se dedicam à modelagem apenas dois dias por semana, outras produzem peças de cerâmica diariamente. Paralelamente, cuidam de seus afazeres domésticos e das crianças. A única atividade permitida aos homens é a queima das peças. As peças utilitárias destinadas à comercialização externa são vendidas pelas próprias mulheres. De acordo com Luiz Sávio de Almeida (2001), houve um período em que a demanda por jarros e panelas de barro era muito grande, o que gerou grande movimentação financeira. Os comerciantes vinham até a aldeia fazer encomendas. Com a disseminação do alumínio, a demanda caiu e, hoje, as ceramistas têm que sair em caravanas pela região, trocando jarros por víveres ou dinheiro.

Há registros da cerâmica enquanto atividade exclusivamente feminina na região desde o século XVIII (Almeida, 2001: p. 257). Na verdade, existe uma clara divisão espacial: a casa é feminina e causa estranhamento se um homem ali permanecer, no meio do dia. Já o homem é senhor do espaço público e aberto, a roça, a olaria. Os vasos, jarros e panelas são fabricados pelas mulheres nas cercanias do espaço doméstico.

Quando questionadas sobre a interdição aos homens, as informantes de Sávio de Almeida responderam apenas que a “a mulher já nasce nesse clima” e que isso vem “dos mais velhos”. A média de idade das ceramistas, conforme aferição do autor, é 51 anos, idade bastante avançada para os padrões demográficos locais. A grande maioria é casada e diz ter aprendido o ofício com a mãe. Mas muitas mulheres confessam não estimularem as filhas a prosseguirem na atividade. Preferem apoiá-los nos estudos, para que possam ter uma ocupação menos pesada fisicamente e melhor remunerada (Sávio, 2001).

Um aspecto que chama a atenção no texto de Luiz Sávio de Almeida consagrado às ceramistas indígenas do São Francisco é a ausência de qualquer análise formal das peças produzidas. Isso se deve, talvez, ao fato de que as *Kariri-Xocó* não costumam pintar seus potes, para não prejudicar o processo de evaporação e resfriamento da água que futuramente guardada em seu interior. Não há menção a qualquer padrão gráfico tradicional ou a preferências

cromáticas e de tamanho. As peças de cerâmica *Kariri-Xocó* parecem carecer da dimensão decorativa. Talvez por isso o enfoque do autor seja apenas econômico e de gênero, negligenciando qualquer abordagem estética.

A ARTE “GENERIZADA” *MANGBETU*

Os *Mangbetu* vivem na região nordeste do ex-Zaire, atual República Democrática do Congo. Vieram provavelmente do Sudão e ocuparam um território antes dominado pelos pigmeus. Em 1874, receberam a visita do naturalista alemão Georg Scheinfurth. A partir de então, vários outros expedicionários, fotógrafos, etnógrafos e comerciantes lá estiveram. Em 1915, cerca de 20.000 peças *Mangbetu* já haviam sido levadas para a Europa e os Estados Unidos. O interesse por esse povo foi grande, em virtude da idealização da sensualidade e da libertinagem de suas mulheres. Além disso, o sucesso comercial da arte¹³ *mangbetu* se explica pelo fato de que, antes do encontro com o Ocidente, seus chefes e reis já tinham a prática de encomendar esculturas, cerâmicas e tecidos decorativos para oferecer como presentes. Adicionalmente, houve convergência formal entre as cabeças alongadas e estilizadas e o estilo Art Déco que floresceu nos anos 1930, na Europa.

De acordo com Schildkrout (1999) já existiam a figura do artista nativo e o conceito de arte desinteressada, feita para a contemplação, antes da situação de contato. Os *Mangbetu* souberam reagir com agilidade às demandas do mercado externo, adaptando suas peças ao imaginário ocidental. O estilo hoje

¹³ Nesse artigo, renuncio à distinção entre arte e artesanato. Costuma-se definir o artesanato como o produto do fazer humano que utiliza predominantemente as mãos, baseia-se em um saber fazer coletivo e cujo produtor tem liberdade para controlar o ritmo da produção, a matéria-prima e a técnica que irá empregar (Lima, 2004). Porém, por se tratar de uma produção manual, cada novo objeto é recriado dependendo das condições do material, dos instrumentos de trabalho e até do humor do produtor. É, muitas vezes, uma peça que nasce como artesanato ganha *status* de arte ao ser adquirida por um museu ou colecionador. Entre os chamados artesãos, encontram-se, desde autodidatas criativos e habilidosos que provocam admiração naqueles que observam suas peças, até produtores semi-industriais que utilizam moldes para agilizar a produção de peças em série (Araújo, 2000). Por esses motivos, prefiro utilizar a categoria arte de forma ampliada – conceito que discutirei em outra publicação, no prelo.

conhecido como “arte *mangbetu*” não é antigo e ancestral, como pretendem os *marchands*, mas produto do contato com o Ocidente entre o final do século XIX e a Segunda Guerra Mundial. Incluem-se aí peças em cerâmica, esculturas de madeira, instrumentos musicais, espátulas e caixas de marfim decoradas, cujo motivo mais freqüente são mulheres com cabeças alongadas, sugerindo um caso de “feminização do Outro”. No início, havia também esculturas de homens *Mangbetu* com pênis ereto e ilustrações de casais mantendo relações sexuais. Mas, aos poucos, passaram a predominar as representações femininas. Essa tendência reflete, em grande medida, o olhar ocidental. Os *Mangbetu* aproveitaram as fotos e gravuras produzidas sobre eles para criar as peças destinadas ao mercado externo.

“É importante notar que os europeus fotografaram, desenharam e pintaram os *Mangbetu* extensivamente. (...) As cabeças das mulheres *Mangbetu* foram reproduzidas em cartões postais, selos e jóias decorativas. (...). Essas mulheres, freqüentemente descritas como as ‘parisienses da África’, tornaram-se expressões estereotípicas da fascinação ocidental pelas categorias – misturadas - do erotismo e do exotismo africanos. (...) O diálogo, portanto, tem lugar principalmente entre homens africanos e homens europeus, já que, na maioria das vezes, os artistas, os vendedores e os consumidores primários dessa arte eram homens” (Schildkrout, 1999, p. 198, tradução minha).

Graças ao encontro com o branco, as mulheres *Mangbetu*, que antes eram também artistas, se transformaram em modelo. A partir de 1900, objetos utilitários como facas, jarras e instrumentos musicais, que antes não eram decorados desse modo, passaram a receber aplicações de figuras femininas, sobretudo das cabeças alongadas. A fetichização da mulher *Mangbetu* se deve em grande parte aos primeiros relatos escritos por europeus, que mencionavam a prática da poligamia, as poucas roupas usadas pelas mulheres, sua liberdade e expansividade – que contrastavam com a timidez e o recato das tímidas vizinhas Azande. Um dos reflexos disso, na arte, foi que os seios femininos passaram a ser modelados com proporções exageradas (Schildkrout, 1999, p. 212).

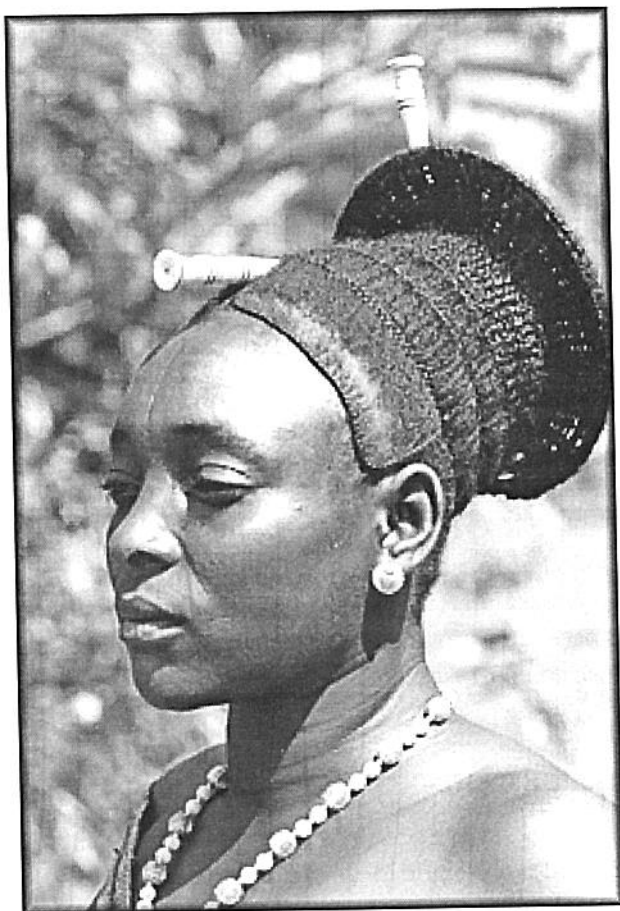


Figura 4 – Fotografia de Mbombio, esposa principal do chefe Mogendo, tirada em 1970, por Eliot Elisofon. O penteado, relacionado ao status elevado, leva muito tempo para ser feito. Imagem pertencente ao Smithsonian National Anthropological Archives, uso autorizado para fins acadêmicos.

A predominância da arte antropomórfica, a partir do início do século XX, é um elemento novo, associado à mudança de público dos *Mangebtu*, que os levou a converter a tradição em uma mercadoria adequada ao que os

europeus consideravam como “típico”. Schildkrout retira daí uma proposição genérica interessante.

“Não há dúvidas de que o intercâmbio artístico em uma zona cultural fronteiriça cria, não somente representações da cultura corporificadas na arte, como também a própria cultura, à medida que os artistas inventam e reinventam a si mesmos e a suas sociedades sob a forma de tradições comercializáveis. (...) A arte étnica tende, inevitavelmente, a tornar-se estática, pois expressa estereótipos resultantes da interação entre consumidores e produtores” (Schildkrout, 1999, p. 204, tradução minha).

Transformações em vários níveis, portanto, foram desencadeadas por meio da comercialização da arte *Mangbetu* para o Ocidente, nas primeiras décadas do século XX. O ícone da identidade étnica para o exterior passou a ser a mulher, sobretudo a cabeça feminina com penteado e chapéu tradicionais. A mulher *Mangbetu* continuou a produzir cerâmica para uso doméstico, mas a produção das peças antropomórficas se tornaram uma alternativa de geração de renda exclusivamente masculina.

AS ESTAMPAS “SEM SIGNIFICADO” DE MALI

Em Mali, no oeste da África, existe um artesanato têxtil característico: a produção de tecidos de algodão decorados com estampas geométricas, pintadas com uma tinta orgânica. Esses tecidos, chamados de *bogolanfani* são produzidos exclusivamente pelas mulheres de vários povos da região. O algodão é plantado pelos homens, que também são responsáveis por transformá-los em tiras. Em seguida, o processo passa para as mãos femininas, que costuram as tiras até obter um pano retangular. O tecido é encharcado em uma infusão de folhas, ganhando uma coloração amarelada e tornando-se permeável aos pigmentos orgânicos. Então, a pintura é aplicada com uma lama rica em ferro. Depois de seca, lava-se o excesso de matéria orgânica e

passa-se soda cáustica nas partes brancas, para que as linhas permaneçam nítidas e sem manchas com o passar tempo. Do ponto de vista da padronagem, o grande retângulo é subdividido em retângulos menores, cada qual decorado com padrões diferentes. Uma mulher leva entre duas e três semanas para fazer um tecido desses.¹⁴

Sarah Brett-Smith, que tem várias publicações sobre os *Bamana*, de Mali, ficou impressionada com a dificuldade de suas informantes em lhe explicarem o significado dos motivos que aplicam sobre os tecidos. A hesitação, a risada e o pedido para que se repetisse a pergunta, freqüentes entre as mulheres, contrastavam com a desenvoltura dos homens, ao comentarem suas esculturas. A antropóloga conseguiu descobrir junto às mulheres *Bamana* o nome de cada motivo, aprendeu sobre o processo de confecção dos tecidos decorados e sobre sua utilidade, mas, na hora de compreender o que estaria codificado ali, havia uma barreira intransponível. Conhecendo a sociedade *Bamana*, a conclusão da autora foi que as mulheres são proibidas de tecer conexões entre informações e de fazer generalizações abstratas de qualquer natureza. Tais faculdades simbólicas e intelectuais representam poder, sendo, portanto, apanágio dos homens.

¹⁴ No site do Smithsonian Institute existe uma explicação muito interessante de todo esse processo, disponível em http://www.mnh.si.edu/africanvoices/mudcloth/index_flash.html. Acesso em 05/02/2008.



Figura 5 – Exemplo de motivos e padrões sobre os quais as mulheres silenciam

Brett-Smith (2005) fornece algumas ilustrações do medo da violência masculina que deve pairar sobre as mulheres *Bamana*. É sabido que, aquela que se negar à excisão do clitóris, na idade pré-nupcial, será segurada por homens fortes e obrigada a se submeter à cirurgia, de qualquer maneira. A autora ouviu também a história de Mamadou, um rapaz que se converteu ao islamismo após sua mãe ter sido assassinada na aldeia, pelo fato de ser uma negociante bem-sucedida, capaz de tomar decisões por si própria. O modo como sua mãe foi morta levou Mamadou a renegar a tradição na qual fora criado: três homens encurralaram-na em um beco sem saída e mostraram a ela um objeto sagrado masculino, proibido a mulheres, sob pena de morte. Em seguida, mataram-na por ter visto o objeto interdito (Brett-Smith, 2005: p. 148).

“Muitas mulheres escolhem viver em um estado permanente de autodefesa mental, num lugar em que ignorância significa

segurança.. Falar, revelar conhecimento é fazer de alguém um alvo. (...) A sabedoria das mulheres é armazenada em unidades pequenas, individuais, e as conexões conceituais entre elas sofrem constrangimentos sociais e até visuais. (...) Os significados simbolizados pelos desenhos nos tecidos que estudei existiam, mas, para a maioria das mulheres operando em uma arena tradicional, era tanto impossível, quanto indesejável verbalizá-los.” (Breth-Smith, 2005, pp. 153-155, tradução minha).

Nesse contexto, é bastante compreensível que as maiores virtudes da mulher *Bamana* sejam a discrição e o silêncio, enquanto dos homens se espera que saibam falar em público de forma articulada. Os pequenos, numerosos e enigmáticos motivos pintados pelas mulheres *Bamana* sobre seus belos tecidos parecem refletir a maneira como a sociedade espera que elas pensem: de forma fragmentária, esforçando-se para parecerem incapazes de reunir informações e chegar a um todo coerente, ou de tecer interpretações de forma autônoma.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: A ARTE NA ENCRUZILHADA DAS CULTURAS

Dois exemplos mencionados no item anterior – as artesãs do Vale do Jequitinhonha e as ceramistas *Kariri-Xocó* – ilustraram, cada um a sua maneira, o papel que vem assumindo a produção artística feminina na geração de renda. É provável que isso traga mudanças nas relações entre os gêneros nesses dois contextos. Para vender suas panelas e jarras, as mulheres *Kariri-Xocó* agora saem da aldeia e viajam pelas redondezas, negociando firmemente com seus compradores. No Vale do Jequitinhonha, as fronteiras entre os gêneros se moveram, já que aumenta progressivamente o número de homens que trabalham com o barro, embora a maioria ainda prefira fazer esculturas e não peças utilitárias.

Já o exemplo da arte *Mangebtu* trouxe à tona um aspecto que costuma gerar polêmica na antropologia da arte: a existência de artistas profissionais e

da “arte pela arte” também em algumas sociedades tradicionais. Antes e depois do contato com os brancos, a prática de encomendar trabalhos a artistas reconhecidos era uma constante no Zaire. No que concerne à questão de gênero, ocorre o contrário do que se poderia imaginar: a intensificação das trocas com a sociedade ocidental não levou a uma maior liberdade das mulheres, mas a sua passagem de sujeito a objeto. As mulheres, que antes eram responsáveis pela maior parte da produção artesanal, tornaram-se ícones de uma produção artística essencialmente masculina, na qual as cabeças e seios das mulheres se tornaram ícones da etnicidade “autêntica” e da sensualidade “selvagem”.

O caso *Banama*, por sua vez, permitiu perceber como elementos estruturantes e profundos da vida social ganham tradução na esfera artística e, indo mais além, nos processos cognitivos. A escultura produzida pelos homens, em Mali, é representativa, figurativa, feita para expressar significados, ao passo que a pinturas sobre tecido feita pelas mulheres é geométrica, altamente codificada e as autoras se apresentam como se fossem despossuídas da chave de sua interpretação. As esculturas masculinas são guardadas em locais escondidos e trazidas apenas em ocasiões cerimoniais. Já os tecidos pintados pelas mulheres são de uso cotidiano e sua visibilidade é irrestrita, podendo mesmo ser vendidos. Essas diferenças nos modos de produzir, manipular, exibir e comentar a produção artística de homens e mulheres traduzem concepções *Bamana* sobre os dois gêneros.

Quanto à exposição de gravuras *Inuit* mencionada na primeira parte do artigo, trata-se de uma produção artística que permite manter viva a memória de um saber-fazer tradicional exclusivamente feminino, mostrando e ensinando, por meio de desenhos, desde narrativas mitológicas até técnicas de costura de pele de focas. Além disso, a comercialização de litogravuras tem sido uma das principais fontes de renda de várias comunidades daquela região. Todos esses casos sugerem, portanto, que o recorte de gênero traz novas dimensões e nuances à compreensão das manifestações estéticas indígenas. E o inverso também parece ser verdadeiro: a análise das práticas artísticas permite aprender sobre outros aspectos da vida social, uma vez que não se trata de compartimentos estanques, mas de camadas sobrepostas e inter-relacionadas de significado.

Em segundo lugar, merece destaque, sobretudo no caso da cerâmica *Kariri-Xocó*, da arte *Mangbetu* e das gravuras *Inuit*, a importância da comercialização da produção artística para a sociedade ocidental. As diversas formas de os artistas de sociedades tradicionais lidarem, tanto com a alteridade, como com o mercado, dizem muito sobre os processos históricos e as dinâmicas culturais que estão em curso.

Nelson Graburn (2006) enumerou algumas das direções que costumam ser assumidas pelos processos de mudança artística, quando sociedades diferentes entram em contato, em contextos coloniais ou de dominação. Uma primeira direção seria a simples extinção de determinadas práticas ou estilos. Uma segunda situação possível seria a criação de artes específicas para o mercado, mas com base em padrões tradicionais. Uma terceira alternativa residiria na fabricação de *souvenirs* destinados exclusivamente à satisfação do gosto do consumidor. Uma quarta possibilidade consistiria no surgimento de novas formas artísticas, a partir do contato entre as sociedades, aproveitando elementos de uma e de outra – emblemático é o exemplo das “molares” do Panamá, que os índios Cuna passaram a fabricar após a introdução de tecidos importados, agulhas e tesouras. Por fim, poderia também ocorrer uma assimilação artística completa, na qual artistas indígenas passam a competir com artistas da sociedade envolvente e a se submeter às mesmas regras e parâmetros. Talvez a classificação do autor seja esquemática demais e deixe de fora outras tantas possibilidades e combinações. De qualquer maneira, Graburn chama a atenção para o fato de as manifestações artísticas constituírem um terreno privilegiado para compreender os encontros culturais. E o autor ressalta que mesmo as “artes de aeroporto” têm um sentido fundamental para seus produtores:

“Elas são importantes para apresentar ao mundo uma imagem étnica que precisa ser mantida e projetada como parte de um sistema de definição de fronteiras em que todos os elementos são importantes. Qualquer grupo social – da família aos Estados Unidos – precisa de símbolos referentes a suas fronteiras internas e externas; as artes decorativas e utilitárias freqüentemente fornecem marcadores essenciais” (Graburn, 2006, p. 414, tradução minha).

Portanto, não é mais possível, hoje, buscar uma arte “primitiva” isolada e “autêntica”, como se fez no início do século XX. Ao contrário, o desafio é pensar a circulação das artes tradicionais no mundo globalizado. A produção artística tradicional – ou neotradicional¹⁵ – pode funcionar como elemento de distinção no seio das sociedades ocidentais, cada vez mais marcadas pela padronização da cultura de massa. Por outro lado, para os artistas indígenas, a circulação de seus trabalhos representa uma oportunidade, seja de se inserir no mercado capitalista, seja de obter visibilidade por meio de exposições em museus, o que certamente tem impacto sobre sua auto-estima e sobre a reinvenção de sua identidade cultural.

Tratei aqui apenas de três linguagens artísticas – o cinema, a pintura sobre tecido e a escultura em cerâmica –, mas muitas outras se oferecem à análise do antropólogo, como a dança, a música, a cestaria, a pintura corporal etc. Deve ser muito interessante observar mais detidamente as relações entre diversas linguagens artísticas dentro de uma única sociedade, bem como o fortalecimento, o abandono e a transformação de algumas manifestações em diferentes situações históricas. Essas mudanças na produção artística podem revelar transformações nas relações de gênero e nas maneiras de se representar a identidade cultural para dentro e para fora do grupo. Foi isso o que procurei mostrar ao longo desse artigo, trazendo à tona a riqueza da produção artística enquanto objeto de estudo para a antropologia.

Certa vez, Alfred Gell (2006) caracterizou as obras de arte como “armadilhas de pensamento”, por sua capacidade de capturar nossa atenção e desafiar nosso entendimento. Armadilhas são produtos engenhosos da criatividade humana, tão eficientes, quanto perigosos. Talvez seja isso que faz dos processos e produtos artísticos objetos ao mesmo tempo fascinantes e espinhosos para os antropólogos.

¹⁵ O termo “neotradicional” é empregado por Anthony Appiah para se referir a objetos que algumas sociedades africanas têm produzido e comercializado. Criadas exclusivamente para o Ocidente, essas máscaras e estátuas são feitas à maneira das peças genuinamente pré-coloniais (Appiah, 1997: 207).

ABSTRACT: In 2007 an art exhibition called “Isumavut” toured through some Brazilian cities, showing stone sculptures, printings and drawings by nine female Inuit artists. In spite of the “modern” conditions in which present-day Inuits live, the contemporary pieces exhibited in Brazil depict mainly their traditional daily life, mythical themes, old landscapes and habits. And despite the fact that in Inuit tradition only men used to be artists, all works brought to Brazilian were signed by women. This article discusses such tensions, searching for the ways in which art, gender and cultural identity shape and influence one another. Besides the “Isumavut” show, three other examples are picked from ethnological literature, in order to reveal similarities and differences: Kariri-Xocó pottery (Brasil), Mangbetu art (África) and Banama graphics (Africa).

KEYWORDS: art, gender, “primitive” art, exhibitions, printings, Inuit

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, L. S. As ceramistas indígenas do São Francisco. *Estudos Avançados* vol. 17, no. 49, set/dez 2003, p. 255-270.
- APPIAH, K. A. *Na casa do meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, 1997.
- ARAÚJO, I. *Elementos da Arte Popular*. Natal: Editora da UFRN, 2000.
- BARBOSA, A. & CUNHA, E. C. *Antropologia e imagem*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.
- BERLO, J. C. Identities in Inuit Graphic Arts. In: PHILLIPS, R. e STEINER, C. *Unpacking culture. Art and commodity in colonial and post-colonial worlds*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1999. p. 178-193.
- BRETT-SMITH, S. The Knowledge of women. In: WESTERMANN, M. (org.) *Anthropologies of art*. New Haven e Londres: Yale University Press, 2005, p. 143-163.
- COSTA, C. L. O Leito de Procusto: gênero, linguagem e as teorias feministas. *Cadernos Pagu*, Campinas v. 2, p. 141-174, 1994.
- DÄLLENBACH, L. *Le Récit spéculaire: essai sur la mise en abyme*. Paris: Seuil, 1977.

- GELL, A. *Art and agency. An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- GELL, A. Vogel's Net. Traps as artworks and artworks as traps. In: MORPHY et al (orgs.). *The Anthropology of art. A reader*. Cornwall: Blackwell Publishing, 2006, p.219-241.
- GRABURN, N. Arts of the Forth World. In: MORPHY et al (orgs.) *The Anthropology of Art of. A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006, p. 412-430.
- HAGAMAN, S. Feminist Inquiry in Art History, Art Criticism, and Aesthetics: An Overview for Art Education. *Studies in Art Education*, Vol. 32, No. 1, 1990, p.27-35.
- LOPONTE, L. G. *Gênero, artes visuais e docência*. Paper apresentado no Seminário internacional Fazendo Gênero – 7^o, realizado na UFSC, em agosto de 2006. Disponível em: http://www.fazendogenero7.ufsc.br/artigos/L/Luciana_Gruppelli_Loponte_33.pdf. Acesso em 20/01/2008.
- LIMA, R.. Artesanato de tradição: cinco pontos em discussão. In: SAMPAIO, H. (org.) *Olhares itinerantes*. Reflexões sobre artesanato e consumo da tradição. São Paulo: Central Artesol, 2004.
- MATA, V. L. C. *A semente da terra: identidade e conquista territorial por um grupo indígena integrado*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1989.
- MATOS, S. M. Artefatos de gênero na arte do barro: masculinidades e feminilidades. *Estudos Feministas*, 2001, vol.9, no.1, p.56-80.
- MITCHELL, M. Social, economic and political transformation among Canadian Inuit from 1950-1988. In: MASTER, G. (org.). *In the shadow of the sun: perspectives on contemporary native art*. Quebec: Canadian Museum of Civilization, 1993, p. 333-356.
- NOCHLIN, L. *Women, art, and power and other essays*. Colorado: Westview, 1989, 301p.

- RONY, F. T. *The third eye. Race, cinema and ethnographic spectacle*. Durhan e Londres: Duke University Press, 1996, 328p.
- ROTHMAN, W. *Documentary Film Classics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- SCHILDKROUT, E. Gender and sexuality in Mangbetu art In: PHILLIPS, R. & STEINER, C. (orgs.). *Unpacking culture. Art and commodity in colonial and postcolonial worlds*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1999, p. 197-213.
- SIMIONI, A. P. C. Entre convenções e discretas ousadias: Georgina de Albuquerque e a pintura histórica feminina no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* vol. 17 no. 50, Out. 2002, p.143-15.

OS APINAJÉ: INTERFACES ENTRE O MUNDO INDÍGENA, AS AGÊNCIAS DA SOCIEDADE NACIONAL E OS NOVOS SUJEITOS SOCIAIS QUE COMPÕEM O CENÁRIO MULTIÉTNICO ATUAL

*Raquel Pereira Rocha**

RESUMO: O presente artigo sintetiza alguns dados e apontamentos resultantes de uma pesquisa de campo realizada em janeiro de 2008, entre os Apinajé, no estado de Tocantins. Os dados referem-se à situação socioeconômica vivida atualmente por essa população indígena e a problemáticas relacionadas à saúde, educação e gênero.

PALAVRAS-CHAVES: populações indígenas, povos Jê, Apinajé

INTRODUÇÃO

Os Apinajé pertencem à família Jê setentrional e localizam-se ao norte do Estado do Tocantins, nas cercanias dos municípios de Tocantinópolis, Maurilândia, Itaguatins, São Bento, Cachoeirinha e Nazaré, entre os rios Araguaia e Tocantins, região conhecida como 'Bico do Papagaio'. Atualmente, estão atravessando uma situação marcada por pressões externas e conflitos internos, que tive a oportunidade de presenciar durante a viagem de campo realizada em janeiro de 2008. É justamente desse complexo contexto histórico que tratarei nas páginas que se seguem.

A aldeia São José, onde estou desenvolvendo minha pesquisa, fica próxima à cidade de Tocantinópolis e é a maior de todas, reunindo cerca de

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS, IFCH/ UNICAMP.

60% da população. Seu formato é circular e irregular; nela é realizada a maior parte dos rituais tradicionais e das festas católicas. As aldeias Apinajé encontram-se divididas sob a administração de dois Postos Indígenas da Funai. O PIN São José, que compreende as aldeias Buriti Comprido, Cocalinho, Palmeiras, Patizal, Prata, Cocal Grande, Bacabinha, Abacaxi, Areia Branca, Serrinha e Boi Morto, e a PIN Mariazinha, responsável pelas aldeias Botica, Bonito, Girassol, Brejão e Riachinho.

Na realidade, este não foi meu primeiro contato com esse grupo indígena. Entre 1999 e 2001, realizei minha pesquisa de mestrado sobre a questão de gênero entre os Apinajé. A dissertação permitiu discutir algumas questões relevantes aos estudos de gênero e recorrentes na literatura sobre os povos Jê, bem como temas caros à etnologia brasileira e às terras baixas em geral, entre eles: a noção de *organização dual*, baseada na existência de metades com funções cerimoniais; as chamadas *relações de substância*, pelas quais pessoas consanguineamente próximas seriam ligadas por meio das substâncias corpóreas, como o sangue e o sêmen; e as divisões binárias entre centro e periferia, que contrapõem mulher/doméstico/privado a homem/centro/público.

Em Janeiro de 2008, retornei à aldeia São José¹ para uma primeira pesquisa de campo visando à elaboração da tese de doutorado que, a princípio, objetiva aprofundar as questões discutidas na dissertação de mestrado. Entretanto, na situação atual vivida pelos Apinajé, chamou-me a atenção a questão socioeconômica. A começar pela crescente dependência econômica dos Apinajé em relação aos programas sociais dos governos federal e estadual.

O CONTEXTO ATUAL: TENSÕES INTERNAS E EXTERNAS

As pressões externas sofridas pelos Apinajé contemporâneos vêm de várias fontes. Alguns dos projetos que visam ao desenvolvimento do Norte e Nordeste do Brasil, por exemplo, afetam diretamente a área, como a Usina

¹ Nesta visita estive acompanhada de minha orientadora, Profa. Dra. Vanessa Lea, que trabalha com os Kayapó, outro grupo Jê, com acentuada proximidade lingüística com os Apinajé. Por conta dessa similaridade, Lea fez um levantamento comparativo lingüístico entre os dois grupos.

Hidrelétrica de Serra Quebrada, localizada à margem do rio Tocantins, entre Tocantinópolis (TO) e Porto Franco (MA). Por conta do represamento do rio, a realização dessa obra atingirá grandes plantações de babaçu (recurso largamente utilizado pelos Apinajé, sobretudo para a construção de casas), e fará desaparecer trechos férteis de terra. A Hidrovia Araguaia-Tocantins, por sua vez, deverá cortar cerca de 2000 km, passando por cinco Estados e várias áreas de conservação ambiental, incluindo a Ilha do Bananal e 35 áreas indígenas, e chegando até um dos limites da área Apinajé, a aproximadamente 30 km da cidade de Estreito (MA). E há ainda a Estrada de Ferro Norte-Sul, que tem entre seus objetivos a ocupação econômica e social do cerrado brasileiro, ou o Projeto Ferro-Carajás, lançado em 1985 pelo então presidente José Sarney, que incluiu a TI Apinajé nos benefícios do convênio entre a Funai e a CVRD (Companhia Vale do Rio Doce). Além da proximidade com esses megaprojetos, os Apinajé enfrentam invasões constantes de seu território por posseiros, fazendeiros médios, madeireiros, coletores de frutos do cerrado, caçadores e pescadores ilegais e pequenos comerciantes que vivem da venda de bebida alcoólica e da prostituição.

Entre as contradições internas estão as ligadas aos conflitos e eventos gerados pelo aumento do contato com a sociedade capitalista envolvente, bem como pelo surgimento de novos padrões de comportamento social. A situação de dependência dos programas sociais, conjugada ao confinamento territorial, motiva os Apinajé a buscarem, cada vez mais, a satisfação de suas necessidades de sobrevivência e dos seus desejos de consumo, como, por exemplo, roupas e calçados, no contexto urbano. Os Apinajé reivindicam e apreciam alimentos industrializados e benfeitorias, como luz elétrica para as aldeias que ainda não a possuem e obras de saneamento básico.

A situação de dependência mencionada acima se configura pelo fato observado de que os programas sociais constituem o principal meio de acesso dos Apinajé à renda monetária. Entretanto, penso que os próprios Apinajé não se sentem “dependentes”, no sentido de uma submissão, mas encaram o recebimento desses recursos como se a sociedade não-índia estivesse “pagando” parte da dívida social relacionada com as perdas territorial, populacional e cultural que esta população indígena enfrentou no decorrer da história de contato. Ou seja, para os Apinajé, a concessão de benefícios e o

desenvolvimento de programas sociais é parte da obrigação do Estado para com os povos indígenas, da qual a sociedade não-índia seria devedora.

Na São José existe luz elétrica, que funciona por um sistema monofásico. Recentemente, o consumo aumentou bastante: há sete anos, era rara a casa que tinha uma TV, por exemplo, mas hoje quase não há casa sem TV, sendo que várias famílias possuem também outros eletrodomésticos, como geladeira e aparelho de som. O aumento do consumo tem provocado queda de energia diariamente, o que atrapalha, por vezes, o funcionamento de equipamentos do posto da Funasa (Fundação Nacional de Saúde), como o inalador.

Na área da saúde, o atendimento feito nos postos da Funasa presentes nas aldeias segue critérios da medicina ocidental alopática, criando, assim, novas necessidades de consumo de remédios e de especialidades médicas, encontráveis apenas nas cidades. Os postos da Funasa localizados dentro das aldeias atuam como pronto-socorro e administram tratamentos receitados pelos médicos. A Funasa tem também um posto de atendimento na cidade de Tocantinópolis (TO), conhecido como *Pólo Indígena*, uma espécie de centro administrativo. A partir desse Pólo, gerencia-se a infra-estrutura de atendimento relativo às questões de saúde dos Apinajé, em parceria com o Projeto Rondon e a Prefeitura de Tocantinópolis.

Atualmente, há um debate na aldeia sobre a necessidade de se construir uma cantina no pátio, para que a população possa comprar os produtos alimentícios que costuma buscar na cidade e, assim, reduzir o número de idas para a zona urbana.

A diversificação do consumo de produtos industrializados engendrou o aumento na produção de lixo que polui os ribeirões. O serviço de coleta do município é precário. Parte do lixo é reunida pelo agente sanitário, (cargo exercido por um Apinajé) de casa em casa, permanecendo vários dias amontoado no pátio, à espera do caminhão coletor, da mesma forma que o lixo produzido no posto de saúde. A outra parte fica no chão da aldeia, principalmente nas margens dos ribeirões.

Em 2008, na aldeia São José, agravou-se o problema do contágio de algumas enfermidades, porque essa aldeia recebeu e abrigou moradores de quase todas as outras, por conta de um episódio violento envolvendo não-índios. Trata-se do assassinato de quatro homens que invadiram a aldeia Buriti

Cumprido, armados, para resgatar um trator que os Apinajé haviam apreendido com o intuito de pressionar o prefeito de Cachoeirinha a cumprir promessas de melhoria naquelas aldeias. Então, os Apinajé que vivem perto de Luzinópolis, São Bento e Cachoeirinha, temerosos de que parentes ou amigos das vítimas quisessem se vingar, abandonaram suas aldeias e dirigiram-se todos para a aldeia São José.

Esse acontecimento ilustra o clima de hostilidade que ameaça a integridade dos Apinajé. Aliás, esse era um dos assuntos mais recorrentes nas casas e nas reuniões coletivas, durante o tempo em que permanecemos na aldeia. Convém detalhar um pouco mais o incidente. Entre dezembro de 2007 e janeiro de 2008, índios da aldeia Cocalinho mantiveram consigo o trator pertencente à prefeitura de Cachoeirinha, esperando, com isso, obter as melhorias prometidas, entre elas a instalação de energia elétrica na Buriti e na Cocalinho e a colocação de cascalho na estrada. Representantes da prefeitura foram até a aldeia tentar resgatar o trator por duas vezes, mas os Apinajé não o entregaram, alegando que só o fariam se o prefeito comparecesse para um diálogo sobre as melhorias solicitadas e prometidas. Depois de alguns dias, cinco homens invadiram a aldeia Buriti Comprido, encapuzados e armados. Nessa aldeia estavam também os moradores de Cocalinho, para um jogo de futebol. Os homens se aproximaram e começaram a atirar, gastaram toda munição e não conseguiram acertar um tiro sequer nos índios. Quando acabou a munição, os Apinajé se muniram de pedaços de pau e os mataram. O motorista da camionete ainda tentou escapar, mas foi pego, arrastado para fora do carro e morto. Segundo Maricota, nossa anfitriã, mulheres também participaram do ato, ajudando a cercar a camionete e a arrastar o motorista para fora do carro. Apenas um conseguiu escapar e foi preso pela polícia de Tocantinópolis. Depois disso, a aldeia Cocalinho foi inteiramente queimada e a escola depredada. Foram 15 casas queimadas junto com todos os pertences dos moradores. Os moradores não foram feridos porque já haviam saído da aldeia.

Houve várias reuniões na aldeia a respeito desse assunto. Seguiu-se um processo judicial e os Apinajé envolvidos tiveram que prestar depoimento, no qual o advogado da Funai que os defendeu alegou legítima defesa. Em uma das reuniões que se realizaram sobre esse tema, os Apinajé reivindicaram a

ativação dos postos de vigilância da Funai, sobretudo o Posto do *Veredão*, situado ao norte, na beira da rodovia BR 230, argumentando que a área está sendo constantemente invadida. Pediram que fossem colocados marcos para sinalizar as delimitações da área. O administrador da unidade da Funai de Araguaína (TO) deu esperanças de que as reivindicações seriam atendidas, dizendo que “*hoje existe vontade política de aparelhar a Funai*”.

Representantes do CIMI e de outras organizações populares foram até a aldeia a fim de fazer um documentário sobre esse caso e mostrar para a sociedade envolvente o que aconteceu na aldeia Buriti Cumprido. O objetivo, segundo os organizadores do filme, é desfazer a imagem de *assassinos* que está se disseminando entre os não-índios, sobretudo naquela região, a respeito dos Apinajé.

Mesmo com o acesso aos programas de recebimento de benefícios e o atendimento diário da Funasa, os Apinajé sentem-se fragilizados. Nas reuniões coletivas, no pátio ou na escola, o discurso dos Apinajé evidencia o reconhecimento da intervenção do Estado como necessária e benéfica. As falas reivindicam mais ações por parte das esferas públicas nacionais, para um atendimento mais eficiente à população Apinajé nos quesitos saúde, segurança territorial e alimentar.

Os Apinajé respondem às pressões externas e aos conflitos internos tentando buscar um equilíbrio entre as transformações sociais da atualidade e os conhecimentos ancestrais, que se revela, por exemplo, na continuidade de algumas tradições, tais como o *pàrkapé*, cerimônia que marca a finalização do luto e o *meôkrepurundi*, rito ligado a história da existência lendária de uma aldeia das mulheres², também realizado por ocasião de finalização de luto.

As transformações sociais se dão em todos os níveis e esferas – seja via o sistema educacional, os contatos com representantes religiosos, relações comerciais ou casamentos com não índios –, mas coexistem com a cosmologia vigente e os costumes ancestrais, entre os quais a centralidade de *Koti* e *Kore*. Esses dois termos se referem às duas metades que equacionam o mundo

² Odair Giralдин relata esse mito em sua tese de doutorado como ligado à saga de um guerreiro, chamado Pepxi-ti (Giralдин, 2000).

segundo os Apinajé, e, de acordo com Giralдин (2000), servem para classificar quase todos os elementos do universo, tais como plantas, animais, cosmos, nomes, enfeites, pinturas, formas discursivas e comportamentos.

Um dos traços culturais mais evidentemente conservados, contudo, é a língua. Entre os Apinajé, a língua portuguesa é a segunda língua. As crianças aprendem primeiramente a falar e a escrever na língua materna e depois em português.

OS PROGRAMAS SOCIAIS

Os Apinajé, atualmente, têm acesso aos seguintes benefícios: cestas básicas, aposentadoria por idade, auxílio-doença, benefício por deficiência física, salário-maternidade³ e, quando sai da aldeia, estavam prestes a começar a receber a bolsa-família. Esses benefícios são concedidos pelo governo federal através da Funai e da Funasa (Fundação Nacional de Saúde).

As cestas básicas chegam mensalmente. Para a distribuição das cestas, são considerados núcleos familiares aqueles compostos por uma mulher com filhos e/ou netos, por um casal, um casal com filhos e/ou um casal de idosos. Cada núcleo recebe uma cesta, mesmo que vários núcleos morem sob o mesmo teto. Assim, uma casa pode receber mais que uma cesta básica.

A aposentadoria por idade contempla homens a partir de 55 anos de idade e mulheres a partir de 50 anos⁴. Na aldeia São José, essa faixa etária corresponde a cerca de 6% da população. Há também pessoas com idade inferior a esta, que recebem benefício por invalidez para o trabalho – problemas na coluna por exemplo, diabetes ou outros. Famílias que compreendem portadores de algum tipo de deficiência também recebem benefício, como a

³ Salário-maternidade é um benefício a que têm direito as seguradas, contribuinte individual e facultativa, por ocasião do parto, da adoção ou da guarda judicial para fins de adoção. (Fonte: Previdência Social). Esse benefício foi estendido às mulheres indígenas na categoria “contribuinte especial” a partir dos 14 anos de idade. O salário-maternidade pode ser requerido até cinco anos após o nascimento da criança. O pagamento é feito durante 120 dias em três parcelas.

⁴ No contexto urbano a aposentadoria por idade continua contemplando mulheres com 60 anos ou mais e homens com 65 anos. Entre os Apinajé segue-se o critério da aposentadoria rural.

família de Silas, um garoto de cerca de oito anos que sofre de epilepsia. E há ainda o auxílio-maternidade de R\$ 1.500,00, concedido para cada criança que nasce. Esse valor pode ser recebido de uma única vez ou em três vezes, de acordo com a preferência dos pais da criança.

Há sete anos, os Apinajé recebiam apenas a aposentadoria por idade. Assim, os impactos sociais e econômicos decorrentes do recebimento de benefícios eram menores, porque o número de pessoas contempladas não era tão significativo em relação à comunidade como um todo. Hoje, entretanto, percebe-se que esse fato influencia a falta de ânimo e de disposição para o plantio das roças familiares e dificulta a continuidade de atividades como a criação de animais, como bovinos e galináceos.

Vários processos têm contribuído para o surgimento de novos desejos de consumo, sobretudo de produtos industrializados: o aumento da circulação de dinheiro, advindo do recebimento dos benefícios relatados acima, e de outras fontes de renda, como os salários dos professores índios e de outros profissionais como merendeira, agentes de saúde e agentes sanitários; a intensificação das relações entre índios e não-índios, que vão de contratos comerciais até casamentos; o acesso a informações veiculadas pela TV; o aumento da escolaridade geral; e, por fim, a experiência na faculdade dos oito professores indígenas já formados e dos sete ainda em formação, desde que conseguiram ocupar vagas destinadas às populações indígenas, em 2007.

Em resposta a esse estado de dependência, os Apinajé formaram associações que procuram elaborar projetos de geração de renda, visando à construção de sua autonomia econômica. O Centro de Trabalho Indigenista desenvolve um projeto de extração de polpa para a indústria de suco, em parceria com uma associação Apinajé. As frutas coletadas são beneficiadas pela *Fruta Sã - Indústria, Comércio e Exportação Ltda*, empresa de propriedade da associação *Ijty caté*[4], da Associação do Povo Timbira do Maranhão e do Tocantins e também do CTI. Essa atividade é coordenada pela unidade do CTI que fica em Carolina (MA). Uma outra associação Apinajé, a *Krinduré* está buscando orientação da Funai para implantar um projeto de criação de porco queixada. Há ainda uma terceira organização, a ASPROIN (Associação de Produtores Rurais Indígenas), coordenada por um missionário Batista que trabalha com os moradores da aldeia Abacaxi, formada por 16 famílias, que

desenvolve um projeto de criação de porcos com financiamento do Pronaf (Programa Nacional de Agricultura Familiar), ligado ao Banco Central do Brasil. O projeto conta hoje com 67 cabeças de porcos. O Pronaf tem uma linha de financiamento que inclui *índios, remanescentes de quilombolas e silvicultores*. No entanto, vários Apinajé moradores da aldeia São José mostram preocupação quanto a esse projeto, dizem que se os detritos dos porcos não forem escoados de uma forma bem planejada vão poluir ainda mais os ribeirões que circundam a aldeia.

Uma outra iniciativa que movimenta os Apinajé é a implantação de uma roça mecanizada e coletiva, que vem sendo realizada há anos. Em 2000, já estavam às voltas com esse tipo de plantio, porém sem muito resultado no tocante à solução dos problemas com alimentação. No dia 23 de janeiro de 2008, o Secretário Telles Leão, da Secretaria de Cidadania e Justiça do Estado do Tocantins, esteve na aldeia e fez a entrega de sementes e insumos para a roça mecanizada. Segundo o secretário, a pequena aldeia Abacaxi, adjacente à aldeia São José, foi a primeira do Estado do Tocantins a ter acesso ao crédito do Pronaf. A Secretaria, sediada em Palmas, conta com uma Coordenadoria dos Povos Indígenas, cujo coordenador é Gunum, um jovem advogado Apinajé.

Na pequena aldeia Areia Branca, também próxima a São José, Antonio, um não-índio casado com uma Apinajé e que mora com a família dela, é quem coordena a *casa da farinha*, um barracão com maquinários próprios para o beneficiamento de mandioca e a confecção de farinha, alimento fundamental para a população local, cujo excedente é vendido para as pessoas de outras aldeias.

A EDUCAÇÃO ESCOLAR NAS ALDEIAS

Construída pelo governo de Tocantins, a Escola Estadual Indígena *Matûk* oferece Ensino Fundamental e Médio. A escola tem um diretor Apinajé, *Pepkryt* (Wanderlei), que mora com os pais na aldeia Abacaxi, contrariando a regra de uxorilocalidade. Seus sogros moram em outra aldeia e ele explica que levou a esposa para morar com os pais dele para poder exercer o cargo. Pepkryt tem formação de técnico agrícola e conta que, para fazer o curso,

morou na cidade de Palmas por três anos, onde depois trabalhou como funcionário público. Em 1998, surgiu o programa de cotas para alunos indígenas na universidade e, como ele tinha Ensino Médio completo, pôde cursar pedagogia na UFT (Universidade Federal do Tocantins). Em 2005, ano da inauguração da escola, assumiu o cargo de diretor.

O nome da escola é uma homenagem ao 1º cacique da aldeia São José. A escola tem, entre outras dependências, seis salas de aula e um laboratório de informática com oito computadores. Além disso, é equipada com uma máquina de xerox, um retroprojektor, TV e DVD. Nessa escola também funciona o EJA (Ensino de Jovens e Adultos). Todas as aldeias reconhecidas pela Funai têm escola, onde é oferecido, pelo menos, o Ensino Fundamental – com exceção das pequenas e recentes aldeias formadas próximas a São José. Nas aldeias São José e Mariazinha há até o 2º grau e na Matuk estudam pessoas da São José, mas também de Boi Morto, Cocal Grande, Abacaxi, Prata e Areia Branca. O Estado, através da Funai, fornece uma perua que transporta os alunos que moram mais longe, e provê o material escolar.

De acordo com Pepkryt, a evasão escolar é grande. Ele conta que os motivos são as dissidências políticas internas que provocam a formação de outras aldeias; os jovens que se casam na idade escolar e deixam o curso e, por fim, o alcoolismo. O casamento é a principal causa da evasão significativa também no EJA.

Pepkryt relata que boa parte do conteúdo escolar, sobretudo o referente às séries iniciais, é trabalhada por meio de livros didáticos escritos na língua Apinajé e que a escola oferece esporadicamente atividades extracurriculares, entre elas a organização de festivais de música indígena, aulas de pintura e artesanato com babaçu.

Albuquerque (1999) estudou aspectos da situação sóciolingüística dos Apinajé no contexto das aldeias Riachinho e Bonito com a finalidade de compreender como se dá o uso das línguas Apinajé e Português nas relações intra e intergrupos. O autor argumenta, no final da década de 90, que as escolas das comunidades Apinajé vinham adotando um modelo pluralista de educação escolar com concepções próprias sobre o que deve ser ensinado e que, nesse sentido, a escola não seria vista como um único lugar de aprendizado, uma vez que a comunidade possui uma sabedoria própria para ser comunicada

e transmitida através do mecanismo tradicional da oralidade. Ou seja, a escola para esse autor aparece como um local valorizado para o aprendizado de ensinamentos não-indígenas.

Afirma o próprio autor, entretanto, que a língua Apinajé escrita, principalmente os textos produzidos pelos professores indígenas, tem sido fundamental para despertar nos jovens interesse pela sua cultura.

Em minha primeira situação de pesquisa, nos anos de 1999 e 2000, a opinião da professora não-indígena de 1ª a 4ª série era de que os Apinajé davam pouca importância ao ensino formal. Relatou que ficava ao encargo dos professores incentivar os pais a matricularem os filhos na escola. Alguns pais não o faziam alegando que o tempo gasto pela criança na escola impedia o aprendizado no trabalho da roça. Para os pais o conteúdo escolar tinha uma importância secundária pois só ensinava “coisa de branco”. Nessa época, o ensino de 1ª a 4ª série era ministrado improvisadamente em uma casa que hoje é utilizada como dependência do posto da Funasa.

Hoje, porém, a aldeia S. José conta com a escola Matùk, mencionada acima, e todas as crianças em idade escolar (de 1ª a 4ª série) estão matriculadas. Não há relatos de famílias que deixem de levar os filhos à escola. O próprio prédio ganhou uma dimensão de local de reuniões coletivas, sendo, muitas vezes, preferido ao pátio da aldeia. O diretor e alguns professores indígenas demonstraram certa preocupação em levar para a escola ensinamentos tradicionais. Nesse caso, a escola parece também ser vista como um espaço apropriado a ações que visem a tentativa de uma espécie de “resgate” de práticas julgadas em processo de desuso.

Com relação ao aspecto lingüístico, Albuquerque afirma que a língua portuguesa estaria aos poucos ocupando o espaço da língua materna, como na educação escolar, no trabalho, na troca de bens e em casa (no caso dos casamentos mistos). Paulatinamente, a língua portuguesa viria substituindo as funções e domínios sociais que, outrora, eram exercidas somente pela língua indígena. É possível que haja diferenças do uso lingüístico entre as aldeias, levando-se em conta que, segundo os moradores da S. José, as aldeias Riachinho e Bonito apresentam grande ocorrência de casamentos com não-índios. Entretanto, na aldeia S. José, o uso da língua materna continua em vigor. É a primeira língua aprendida pelas crianças tanto oralmente quanto na escrita.

Ladeira (1997), ao analisar a situação linguística dos Timbira, afirma que, apesar dos esforços de alfabetização, poucos poderiam ser considerados tecnicamente alfabetizados, sendo que a maior parte continuava *funcionalmente analfabeta*. Segundo a autora, para os grupo Timbira, a leitura não havia se tornado significativa, no sentido de uma ação reflexiva que pudesse ser incorporada à experiência de vida.

Em minha última visita entre os Apinajé, a atitude do cacique *Waxmegri* que anota em ata as reuniões da aldeia e documenta todas as resoluções coletivas mostra o quanto essa situação tem mudado rapidamente. De fato, em 1999/2000 isso não acontecia. Apenas algumas pessoas tinham o domínio da escrita e esse conhecimento parecia descontextualizado do cotidiano da aldeia. Hoje, não apenas o cacique, mas é usual observar jovens estudantes ou professores, que auxiliam o cacique, escreverem e revisarem documentos reivindicatórios que são enviados às autoridades locais.

SAÚDE: ATENDIMENTO NAS ALDEIAS

Um dos principais problemas de saúde que levam os Apinajé a procurarem o posto médico é a diarreia infecciosa proveniente da contaminação da água dos ribeirões. Além do acúmulo de lixo, os Apinajé costumam utilizar a área próxima ao rio para as necessidades fisiológicas; e, quando chove, fezes e urina contaminam a água. Na água também são jogadas as placentas após os partos e nesses mesmos ribeirões as pessoas se banham, lavam roupas, utensílios de cozinha e as crianças, algumas vezes, bebem a água. Por isso os Apinajé reivindicam obras de saneamento básico. Além dessa enfermidade, um outro problema de saúde que leva muitas crianças aos hospitais é a pneumonia seguida de desidratação. Esses casos são enviados para internação nos hospitais de Tocantinópolis ou Araguaína.

De acordo com os agentes de saúde que trabalham na aldeia, os problemas infecciosos atingem sobretudo as crianças. Entre os adultos, há muitos casos de dores lombares. A hipótese apresentada pelos agentes é que, no caso das mulheres, a dor é provocada pela maneira como carregam as crianças. De fato, meninas a partir de cerca de 8 anos de idade já carregam

seus irmãos e irmãs menores apoiando-os lateralmente na cintura. O bebê sentado sobre o osso do quadril faz com que elas andem com a coluna torta. Quando novas, carregam os irmãos, depois os próprios filhos e, posteriormente, os netos. No caso dos homens, a justificativa é o trabalho na roça.

No posto da aldeia trabalham duas equipes, com três não-índios e um agente indígena cada. Essas duas equipes se revezam de 10 em 10 dias. Durante esses dias cada equipe fica o tempo todo na aldeia para que o atendimento possa ser prestado em tempo integral, inclusive nos feriados e finais de semana.

Para um Apinajé poder atuar como AIS (Agente Indígena de Saúde), deve ter concluído pelo menos o Ensino Fundamental. A mesma exigência é feita aos agentes não-índios. Os agentes visitam as casas periodicamente para checar o estado de saúde de cada família e fazem uma espécie de triagem. Um médico do hospital de Tocantinópolis visita a aldeia uma ou duas vezes por semana. O trabalho dos agentes é verificar a pressão arterial dos pacientes, administrar medicamentos prescritos, fornecer soro para os casos de diarreia e aplicar inalação. Os casos mais graves são encaminhados para o pronto-socorro de Tocantinópolis. Quando necessário, através do rádio que fica no posto de saúde, é solicitado ao Pólo Indígena o envio de um carro da Funasa para o transporte do paciente até a cidade. No posto da aldeia, as crianças tomam todas as vacinas a que as crianças urbanas têm acesso normalmente, mais o rotavírus.

As mulheres grávidas fazem acompanhamento pré-natal no posto. De acordo com as agentes, boa parte das mulheres grávidas apresenta quadro de anemia. Segundo a coordenadora dos AS (Agentes de Saúde), na aldeia São José, de 30 mulheres grávidas (número aproximado de mulheres grávidas na aldeia, em janeiro/2008) cerca de 25 estavam com anemia.

Os partos são realizados, na sua maioria, por parteiras Apinajé. Apenas os casos mais complicados vão para o hospital de Tocantinópolis. Em geral, as mulheres Apinajé preferem que o parto seja realizado por parteiras. Maricota, nossa anfitriã, é uma das parteiras mais experientes da aldeia. Em junho de 2007, Maricota participou, representando os Apinajé, de *oficinas para parteiras* em Carolina, em um evento promovido pelo CTI e pela Coordenação Geral

de Desenvolvimento (CGDC) da Funai. Mas, para Maricota, muitas doenças estão acontecendo devido à ingestão de remédios de branco.

Após o nascimento, a criança recebe acompanhamento médico até o primeiro ano de idade. Um dos cuidados é a avaliação do peso: quando há constatação de que está abaixo da média, a criança recebe um complemento alimentar, um mingau à base de leite feito pelos próprios agentes e distribuído todas as manhãs. As crianças fazem fila para receber esse alimento.

As agentes de saúde afirmam que a mortalidade infantil vem diminuindo. Porém, há motivos para acreditar que a situação não seja tão positiva assim. No início de 2006, morreram 19 crianças que tinham entre 0 e 6 anos. As crianças apresentavam vômito, diarreia e desnutrição. Em janeiro deste ano, quando estive na aldeia, faleceu uma criança e 10 estiveram internadas. Apesar da assistência prestada aos Apinajé, continua havendo um sério problema de insuficiência alimentar. Nesse contexto, as crianças e os mais idosos são os mais vulneráveis.

Crianças e mulheres grávidas em risco de subnutrição recebem uma sopa feita também no posto de saúde, com ingredientes fornecidos pela Funasa. Foi solicitado aos Apinajé que contribuíssem com produtos da roça para essa sopa, mas, como muitos têm abandonado o plantio da roça familiar, esses produtos também escassearam. Contudo, de acordo com os agentes a distribuição da sopa continua a ser realizada.

De acordo com os agentes, a Funasa fornece anticoncepcionais às mulheres que, por algum problema diagnosticado pelo médico, não possam ter mais filhos. Também há distribuição de preservativos. Afirmam ainda que, com relação às doenças venéreas (DST), são baixíssimos os casos diagnosticados e que nunca encontraram nenhum diagnóstico de AIDS.

Os Apinajé enfrentam ainda o problema do alcoolismo, sobretudo por parte dos homens, embora mulheres também costumem fazer uso contínuo de bebidas alcoólicas. O cacique *Waxmegri* (Orlando) vem tomando uma série de medidas para tentar inibir o problema. Trouxe, por exemplo, profissionais e religiosos para darem palestras sobre os perigos do alcoolismo para a saúde, entre eles pastores evangélicos e um comandante da polícia militar. As bebedeiras provocam episódios de violência contra a mulher. Várias mulheres contam que foram agredidas por seus maridos ou irmãos alcoolizados.

Segundo os agentes de saúde, as bebedeiras se intensificam principalmente em época de pagamento.

Embora seja ilegal a venda de bebida alcoólica para as populações indígenas, os Apinajé não encontram problemas para comprar cachaça, nem na cidade, nem nas vendas de povoados vizinhos. Durante o tempo em que estive na aldeia, um comerciante foi preso e multado por ter vendido bebida para os Apinajé.

Há evidências de que os Apinajé, apesar dessa assistência, enfrentam problemas de insuficiência alimentar. Essa é uma questão que tem várias causas e carece de uma melhor investigação. Uma das prováveis causas é a diminuição das roças familiares; outra reside no fato de que o dinheiro ganho com os benefícios é gasto de uma vez nas vendas ou lojas de roupas e o montante de alimento comprado nessa ocasião, geralmente, não basta para um mês. Além disso, conta-se que alguns beneficiários deixam seus cartões bancários com os comerciantes, que sacam o dinheiro e o transformam em vales para compra em seus supermercados. Dessa forma, os índios não chegam a pegar o dinheiro e confiam na contabilidade dos comerciantes.

AS MUDANÇAS E O QUE SE PENSA DELAS ENTRE OS APINAJÉ

Atualmente os Apinajé apreciam muito os programas de televisão, sobretudo novelas e jogos de futebol. Os mais velhos lamentam a pouca disposição dos jovens em aprender as atividades tradicionais. O cacique, temeroso a respeito do arrefecimento das tradições, tentou elaborar uma programação no galpão do pátio, com oficinas de confecção de arco, flecha e borduna. Disse que pretendia que essas oficinas acontecessem todo domingo. De fato, no dia 28 de janeiro, um domingo, os jovens e os meninos foram chamados ao galpão para aprenderem como confeccionar e atirar com arco e flecha. Waxmegri explica que muitos Apinajé já perderam esse conhecimento e que essas oficinas visam a resgatar algumas práticas culturais. No domingo seguinte, porém, o cacique não conseguiu manter a atividade e reclamou da falta de participação das pessoas.

Já Camilo, pai de Waxmegri, ao comentar as mudanças em curso na vida dos Apinajé, afirma ver com bons olhos a intervenção da medicina moderna. Segundo ele, *foi bom a Funai dar remédio*. Conta que, antes, morriam muitas mulheres no parto e que doenças como sarampo, catapora e coqueluche (tosse comprida), os *wajãgã* (pajés) não conseguiam curar. Relata que, quando criança, para curar sarampo caçava-se um camaleão e, de sua carne, era feito um caldo e dado às crianças. Orlando teve sarampo e foi tratado com esse caldo.

Mas, com relação ao trabalho na roça, Camilo desabafa:

As pessoas não sabem ou não querem trabalhar com foice e enxada. Muitos acompanham os pais no dia do pagamento e compram cosméticos e roupas caras, estão vivendo às custas dos velhos. Vivem às custas de quem ganha *katiporé* (dinheiro). Isso atrapalhou o trabalho na roça de toco. Com o dinheiro da aposentadoria, muitos compram álcool ou dão aos jovens para comprarem. Já aconteceu de índio vir bêbado na carroceria da camionete, cair na estrada e morrer. Às vezes começam a brigar dentro do carro.

Conta, saudoso, como era na aldeia antiga:

Naquele tempo, o cacique mandava matar muito *wajãgã* por causa de feitiço. Ninguém fazia nada, respeitava o cacique. Agora não querem mais obedecer ao cacique. O cacique tinha homens que eram escolhidos para matar, quando o cacique pedia. Quando alguém não queria participar de reunião, o cacique mandava buscar, botava no meio do pátio e batia muito e depois lavava e botava na cama da própria pessoa. No outro dia, a pessoa ficava boa e seguia o cacique para onde ele quisesse.

Camilo disse isso enquanto observava os poucos homens que atenderam ao chamado do cacique para o trabalho na roça mecanizada. Sendo pai de Waxmegri, Camilo desaprovou o não atendimento da comunidade diante do chamado do cacique, para que pelo menos um homem de cada

casa viesse trabalhar na roça, é como se ele mesmo, como um dos velhos mais respeitados da aldeia, estivesse sendo também desrespeitado. É possível também que Camilo esteja se referindo ao modo como as pessoas lidam atualmente com a autoridade do cacique, tendo em vista o caráter centralizador do chefe do Posto da Funai.

De qualquer forma, arrisco dizer que, entre os Apinajé, os mais velhos são unânimes em reclamar da falta de interesse dos mais jovens com relação à continuidade das tradições. Para os mais jovens, uma das questões centrais é como ter acesso ao ganho monetário, sem o qual a vida se tornou impossível. A situação pede, então, a construção de uma concepção oriunda da busca de um equilíbrio entre o chamado à modernização da vida e a compreensão de que a unidade comunitária é imprescindível à continuidade dos Apinajé e à manutenção dos direitos assegurados, como o direito à terra, tão duramente conquistado.

Outro dado interessante é que todo Apinajé possui dois nomes, um nome *panhi* (indígena), adquirido conforme as regras próprias de nomeação⁵ e um nome *kupe* (não-indígena), conforme modo usual da sociedade ocidental. Penso que essa prática representa a situação de “duplicidade” cultural identitária em que vivem. O nome *panhi* simboliza a ligação do indivíduo com o mundo Apinajé, tal como construído por seus ancestrais. O nome *kupe* responde pela incorporação dos costumes e valores advindos da situação de contato com a sociedade envolvente.

A prática de dupla nomeação revela uma condição de ambiguidade cultural. Através do nome *kupe* o indivíduo opera o desejo de possuir bens industrializados, bem como as relações com os não-índios. Quando o nome *kupe* é acionado, permite a construção de uma situação, embora circunstancial, de “igual para igual” entre índios e não-índios. A própria constituição populacional mostra em seus traços uma situação crescente de mestiçagem: meio *panhi*, meio *kupe*. Está em jogo um novo projeto de indivíduo nascido dessa situação de limiaridade.

Na década de 70, Gonçalves (1981) analisou a estrutura social, chefia e situação de contato Apinajé e fala de uma grande distância cultural entre a

⁵ Ver Giraldin (2000).

sociedade Apinajé e o segmento regional da sociedade brasileira com o qual ela se articula.

Gonçalves argumenta que, para os Apinajé, os *civilizados* seriam considerados *não-pessoas* e que em sua condição de *não-pessoas* os *brancos* representavam para os Apinajé exatamente aquilo que eles não eram e que, deste modo, eles seriam fundamentais na definição da identidade Apinajé, na medida em que se afirmariam enquanto índios por oposição aos brancos.

Embora seja ainda hoje perfeitamente possível perceber uma distância cultural entre a comunidade Apinajé e a sociedade envolvente, ela tem sido continuamente desafiada pelos conflitos referentes à luta pela demarcação da terra, pelo desenvolvimento econômico do Estado do Tocantins e, atualmente, pelo acesso aos programas sociais que permitem a circulação monetária dentro das aldeias e, como já foi dito, pela inter-relação com o consumo típico da sociedade urbana.

Para refletir acerca das transformações sociais recorro a Giddens, segundo o qual a modernidade compara-se a um veículo desgovernado, que não podemos controlar, mas também não temos como sair dele. Os Apinajé também sentem e reagem a mundialização do processo histórico da modernidade que começou por volta do século XVII na Europa.

Giddens afirma que “[a] modernidade é inerentemente globalizante” (1991, p. 69). A globalização impõe transformações universalizantes, diante das quais as tradições se reconfiguram, são abandonadas ou desincorporadas. Esse processo é caracterizado pela conexão entre o *local* e *global* que se influenciam mutuamente. A modernidade, para o autor, se assemelha a uma grande e perigosa aventura e nela, independente da nossa vontade, estamos presos e temos que participar (Silva, 2005).

Dumont (1985) também analisou em sua obra o fenômeno da modernidade, tendo como eixo analítico a constituição do individualismo. Para o autor, a expansão do capitalismo provoca nos povos do mundo reflexões constantes que tomam como base o seu “ethos” e visões de mundo. O contexto moderno traz um novo paradigma de análise antropológica: o *individualismo*.

Entre os Apinajé é perceptível o avanço paulatino de um *ethos* individualista na diferenciação da arquitetura das casas, por exemplo, que não

segue um padrão de estilo. Os materiais utilizados mais comuns são a palha de buriti e argila, porém, há casas feitas com parte de alvenaria. As atividades assalariadas, ligadas a carreira docente ou como agente saúde, também são elementos que reforçam o individualismo através do poder de compra.

TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS E RELAÇÕES DE GÊNERO

No final de 2000, assisti a uma cena em que *Irepxi* (Maria Barbosa), minha *madrinha* Apinajé (já falecida) e um grupo de mulheres brincavam com a idéia de serem caciques. Enquanto brincavam, aquelas mulheres deixavam subentendido que reconheciam a etiqueta social segundo a qual os cargos de comando não eram apropriados às mulheres, mas, ao mesmo tempo, que se quisessem poderiam assumir o cacicado. Hoje, oito anos depois, já há entre os Apinajé duas mulheres caciques. As mulheres já não tratam o assunto como brincadeira, pois sabem que quebraram a etiqueta e que, a partir de agora, qualquer uma delas pode exercer o cacicado, bastando colocar-se à disposição. Joanita, sogra de Antonio (o coordenador da casa de farinha) é cacique na aldeia Areia Branca e Panlé, casada com um não-índio, é cacique da aldeia Girassol.

Essa não foi a única mudança que está ocorrendo no campo das relações de gênero. Sobretudo para a mulher, a possibilidade de estudar e concluir um curso universitário, de exercer um trabalho remunerado como professora, ou com outros cargos na escola, transforma as expectativas de vida, apontando o florescer de novas alternativas de escolha. Por outro lado, o auxílio maternidade oferecido pelo governo incentiva o aumento do número de filhos que, por sua vez torna complicada a opção de estudar ou exercer um trabalho remunerado. Uma atenuante para o impasse é que o cuidado com as crianças é facilitado pela regra de residência uxorilocal; em geral, esse cuidado é dividido com as irmãs, a mãe e as filhas maiores de 8 anos aproximadamente. Creuza, minha irmã classificatória, por exemplo, tinha quatro filhos em 2000 e hoje tem nove. Mesmo assim, ela trabalhou por um ano como merendeira na escola da aldeia. Entre os oito professores que trabalham na escola da aldeia, duas são mulheres. Uma delas, Ana Rosa, tem dois filhos e faz um curso de formação de professores à noite.

O trabalho rotineiro das mulheres também sofreu alterações. Antes, o tempo era dividido basicamente entre o cuidado com as crianças, a casa e a roça. Hoje se acrescenta o cuidado com as roupas; como elas não tem ainda máquinas de lavar, gastam muito tempo com a lavagem de roupas nos ribeirões. Ao que parece, o tempo antes utilizado para o trabalho na roça tende a dar lugar à lavagem de roupas. A TV é outro eletrodoméstico que interfere na organização das atividades diárias. Ocupa, hoje, um lugar privilegiado no cotidiano da aldeia, sendo a principal atração do tempo livre, que antes era utilizado para a confecção de artesanato, por exemplo.

Uma outra atividade exercida tanto por homens como por mulheres aumentou bastante nos últimos anos: as viagens. Uma dos estresses diários é encontrar um carro disponível para as cidade. Os motivos são diversos: compra de alimentos, remédios e roupas; ida a hospitais; recebimento de aposentadorias e auxílios nos bancos; pagamento de prestações de eletrodomésticos e móveis.

Tal como acontece entre os Apinajé, Vinente dos Santos (2007) também observa o aumento do interesse pelo consumo de alimentos industrializados entre mulheres indígenas urbanizadas do Alto Rio Negro. A autora investiga o consumo alimentar e *agency* nas políticas de identidades e busca entender o papel da mulher como agente do processo de transformação social, tendo como base a questão das escolhas relacionadas ao consumo alimentar doméstico de mulheres indígenas que vivem no núcleo urbano de São Gabriel da Cachoeira. A autora relata que, apesar da disponibilidade de terras próximas ao centro urbano, as mulheres indígenas parecem cada vez mais optar por alimentos do comércio local. Com base em Seymour-Smith (1991), a autora ressalta que os estudos de gênero constituem-se em fator importante para compreender o nexo entre o modo tradicional comunitário de produção e a economia de mercado capitalista.

Também em relação ao casamento, observam-se transformações. A partir dos 13 anos, mais ou menos, uma menina já pode se casar e os meninos por volta dos 15 anos. No discurso da maioria, os casamentos estão ocorrendo cada vez mais por escolha pessoal. Atualmente, um dos fatores que pode deixar uma pessoa mais atraente para o casamento é o fato de ela ter algum ganho monetário, como beneficiária ou assalariada. A vida em contato permanente com os não-índios motivou, em aldeias como Riachinho e

Mariazinha, casamentos de mulheres Apinajé com não-índios. O casamento com não-índios é uma possibilidade de escolha individual não muito apreciada no discurso dos moradores da aldeia São José. Segundo eles, o aumento desse tipo de casamento seria sinal de decadência social. Contudo, embora em menor quantidade, há casos de casamentos entre índios e não-índios também na São José, seguidos por uma boa aceitação e uma convivência sem grandes problemas. Como também há vários relatos sobre mulheres que engraviam de relações com não-índios e esses homens acabam deixando-as, não aparecendo mais na aldeia. Nesses casos, as crianças, contudo, são integradas normalmente no contexto familiar Apinajé.

A QUESTÃO DO ETNODESENVOLVIMENTO

As questões apontadas nesse artigo indicam a necessidade de aprofundar, entre os Apinajé, os estudos que versem sobre as interfaces entre o sistema social indígena, as agências da sociedade nacional e a diversificada série de sujeitos sociais com os quais a população indígena interage em caráter permanente. Os estudos nessa área são motivados pela situação atual de contato das populações indígenas, que geram problemáticas similares às citadas nesse artigo. A busca de projetos que permitam apontar caminhos e soluções para a construção de uma vida mais independente do ponto de vista econômico parece importante, não apenas para a construção da autonomia social, mas para a própria sobrevivência física dessa população. A própria comunidade demonstra interesse em aprofundar pesquisas que subsidiem os debates internos sobre projetos de sustentabilidade. Tal preocupação está presente entre os Apinajé, haja vista a formação de associações que buscam financiamentos e assessoria para o desenvolvimento de projetos de sustentabilidade.

Diniz, Magalhães e Monte-Mór (2006, p.1), sobre economia e etnodesenvolvimento no território entre os Xakriabá (MG), atestam que, apesar da especificidades locais do povo Xakriabá, *a atual tendência de organização política e social dessa população pressupõe um avanço econômico que melhore suas condições de vida e não se traduza em transformações rápidas e violentas a ponto de comprometer o maior patrimônio que possuem – sua esfera cultural e ecológica.*

A exemplo dos trabalhos que versam sobre essa questão, entre outras preocupações considera-se o crescimento demográfico das populações indígenas nas últimas décadas e problemas ligados à necessidade de aumento da produção e de criação de oportunidades de trabalho. Para esses autores, o *etnodesenvolvimento*, configura-se em um referencial para se pensar as novas formas de organização social que vêm sendo construídas nos territórios indígenas.

Enfim, esse é um tema que tem movimentado diversos estudos e abordagens sobre o papel das políticas públicas na questão indigenista. Souza Lima e Barroso-Hoffmann, reuniram em *Etnodesenvolvimento e políticas públicas; Estado e povos indígenas*; e *Além da tutela: Bases para uma nova política indigenista* autores como Juliana Santilli, Aurélio Rios, Carlos Marés, Pacheco de Oliveira e Azanha, em artigos que versam sobre a situação dos povos indígenas na Amazônia. Os temas envolvem conflitos fundiários, abuso de direitos humanos, violência e condições de empobrecimento.

Azanha (2002) lembra que desenvolvimento tem sido confundido com industrialização e capacidade tecnológica. Para o autor, essa visão embasou a noção de progresso que colocou *atraso* como sinônimo de pobreza e conjugou moderno com riqueza e, a partir desses parâmetros, construiu a idéia de *bem-estar social*, interpretado através dos seguintes fatores: crescimento populacional, aumento da renda per capita, padrão alimentar medido pelo consumo de proteínas, nível de escolarização e elevação da capacidade de consumo.

Na ciência econômica, parte-se do pressuposto de que o crescimento econômico é condição primordial para o desenvolvimento social que, por sua vez, é condição essencial para a melhoria do bem estar geral da população. Não se discute se há, nesse pressuposto, uma visão etnocêntrica, ou se há alguma consequência prática ou epistemológica na sua aplicação às políticas públicas que se designam, por exemplo, às populações indígenas.

De acordo com Altvater (1995) no Relatório Brundtland em 1987, menciona-se a possibilidade do desenvolvimento sustentável como tentativa de conciliar desenvolvimento industrial e sustentabilidade ambiental. A partir de uma crítica, a noção que conjuga industrialização e desenvolvimento, levanta-

se a proposta, lembra Azanha, de delimitar o processo industrial e qualificar como 'sustentável' as indústrias que investem parte da riqueza na reposição e conservação dos recursos primários.

Cardoso de Oliveira (2000) menciona o *etnodesenvolvimento* enquanto uma modalidade de desenvolvimento alternativo proposta na Reunião de Peritos sobre *Etnodesenvolvimento e Etnocídio na América Latina* realizada em San José da Costa Rica em 1981, patrocinada pela Unesco. Segundo Cardoso de Oliveira, trata-se de uma política difundida como uma espécie de solução para um processo de desenvolvimento que não atende aos interesses e os direitos de populações ou povos alvos de programas *de mudança induzida*.

É no contexto dessa discussão, bastante resumida aqui, que a questão do *etnodesenvolvimento* para as sociedades indígenas se coloca. Tradicionalmente, diz Azanha, as relações entre as sociedades indígenas com o mercado foram impostas pelas frentes nacionais de contato. O autor ressalta que a maioria dos projetos de etnodesenvolvimento realizados ou em curso, são sustentados financeiramente, de um lado, por agências de cooperação internacional, privadas e públicas e, de outro, por recursos *compensatórios* (intermediados pela Funai), provenientes dos megaprojetos que atingem as terras indígenas como as das indústrias das barragens, linhas de transmissão, estradas de ferro e de rodagem e hidrovias. Entretanto, o autor coloca sua dúvida: esses recursos fomentam o etnodesenvolvimento ou apenas provocam a dependência crescente em relação às agências financiadoras, como Vale do Rio Doce (CVRD), Eletronorte e Furnas?

Entre os Apinajé há que se considerar os aspectos demográficos, que aparentemente diferem dos povos amazônicos, isto porque não parece estar ocorrendo um aumento acentuado de população, sobretudo pela manutenção de elevada mortalidade infantil; mas esse é um fato a ser investigado.

No âmbito dessas questões, as relações de gênero continuarão, sem dúvida, a sofrer metamorfoses e, sendo assim, pretendo aprofundar a investigação de como as relações de gênero serão perpassadas por esse processo histórico.

ABSTRACT: The article summarizes some data, resulting from a fieldwork realized in January of 2008 among the Apinajé in the state of Tocantins. The data refers to the socioeconomic situation currently experienced by this indigenous population and issues related to health, education and gender.

KEYWORDS: indigenous peoples, Ge people, Apinajé

BIBLIOGRAFIA

- ALBUQUERQUE, Francisco Edviges. *Contato dos Apinajé do Riachinho e Bonito com o português: aspectos da situação sócio-lingüística*. Dissertação de mestrado. UFG, Goiânia. 1999.
- ALTVATER, Elmar. *O Preço da Riqueza. Pilhagem ambiental e a nova (des) ordem mundial*. Unesp, São Paulo. 1995.
- AZANHA, Gilberto. Etnodesenvolvimento, mercado e mecanismos de fomento: possibilidades de desenvolvimento sustentado para as sociedades indígenas no Brasil. In: Souza Lima, A.C e BARROSO-HOFFMANN (org): *Etnodesenvolvimento e Políticas Públicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa, LACED, 2002.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico*. Estudos Avançados. Vol IV, nº 40, São Paulo, 2000.
- DA MATTA, Roberto. *Um Mundo Dividido: A estrutura social dos índios Apinajé*, Petrópolis, Ed. Vozes, 1976.
- DUMONT, Louis. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- GIRALDIN, Odair. *Axpên Pyrak. História, Cosmologia, Onomástica e Amizade Formal Apinajé*. Tese de doutoramento, IFCH/UNICAMP. Campinas, São Paulo, 2000.
- GONÇALVES, José Alves dos Santos. *A luta pela Identidade Social: o caso das relações entre índios e brancos no Brasil central*. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/ Museu Nacional, 2000.

LADEIRA, Maria Elisa. O uso da escrita entre os Timbira. Revista RUA, UNICAMP, vol.1, nº 3 – Campinas, 1997.

ROCHA, Raquel Pereira. *A Questão de Gênero na Etnologia Jê a partir de um estudo sobre os Apinajé*. Dissertação de Mestrado IFCH/UNICAMP. Campinas, São Paulo.

DINIZ, Sibelle & Magalhães, Felipe N. C. & MONTE-MÓR, Roberto Luís de Melo. Economia e Etnodesenvolvimento no território indígena xakriabá / MG. XII Seminário sobre a Economia Mineira Economia, História, Demografia e Políticas Públicas. Diamantina (MG). 29/Ag a 1/Set. De 2006.

SILVA, Antonio Ozaí. Anotações sobre modernidade na obra de Anthony Giddens. *Revista Espaço Acadêmico*, nº 47, ano IV, Abril/2005.

SOUZA LIMA, Antonio Carlos de, e BARROSO-HOFFMANN, Maria . *Etnodesenvolvimento e políticas públicas*; Rio de Janeiro, Contra Capa, 2002.

_____. *Estado e povos indígenas*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2002.

_____. *Além da tutela: bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2002.

VINENTE DOS SANTOS, Fabiane. 2007. *Comida de branco, comida de índio: consumo alimentar e agency nas políticas de identidades entre mulheres indígenas urbanas*. Trabalho final da disciplina “Etnologia Sul-americana”. Programa de doutoramento em Antropologia. IFCH. Unicamp.

SITES CONSULTADOS

www.trabalhoindigenista.org.br – Acesso em 03/04/2008

www.socioambiental.org – Acesso em 03/04/2008

www.riosvivos.org.br – Acesso em 12/04/2008

www.ibase.br – Acesso em 18/04/2008

www.espacoacademico.com.br – Acesso em 16/05/2008

A SOCIALIDADE NA FAMÍLIA KAIOWA: RELAÇÕES GERACIONAIS E DE GÊNERO NO MICROCOSMO DA VIDA SOCIAL*

*Levi Marques Pereira***

RESUMO: O artigo discute as construções sociais de gênero e as distinções geracionais nas relações entre os modelos e práticas de produção e reprodução da vida social de uma população falante de língua Tupi-Guarani, habitante da região de fronteira entre Brasil e Paraguai. O empenho é situar, a partir dos atributos alocados a cada um dos sexos e ao pertencimento geracional, o modo como as pessoas são integradas ao fogo doméstico kaiowa, módulo organizacional que, grosso modo, corresponde à família nuclear, tal qual a conhecemos na sociedade brasileira. A reflexão aqui proposta procura dar continuidade a estudos desenvolvidos na dissertação de mestrado e na tese de doutorado nos quais se realizou uma abordagem da morfologia social kaiowa, sensível não apenas ao modelo segundo o qual esta população tradicionalmente concebe as suas instituições, mas também as profundas modificações produzidas pelo contato, pelo recolhimento da população nas atuais reservas e pelos processos de degradação da paisagem natural, cada vez mais intensos.

PALAVRAS-CHAVE: crianças indígenas, índios kaiowa, gênero, relações geracionais

* Os dados apresentados no presente artigo fazem parte da pesquisa de pós-doutorado e integrarem aos projetos de pesquisa orientados pela Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea (IFCH-UNICAMP), que reúne pesquisas de cunho teórico e etnográfico, baseadas em trabalhos de campo intensivos e em estudos comparativos, que promovem o diálogo entre as teorias antropológicas e os estudos de gênero em sociedades indígenas.

** Antropólogo, professor na UFGD.

INTRODUÇÃO

A proposta é descrever e analisar as construções sociais geracionais e de gênero entre os Kaiowa como ponto de partida para um estudo que pretende, em suma, compreender como estas construções operam na produção e reprodução da vida social. A idéia é favorecer a caracterização mais precisa do caso etnográfico em questão e inseri-lo na discussão sobre a maneira como as sociedades indígenas compõem módulos organizacionais familiares a partir das referências de seu próprio sistema sócio-cosmológico. Em alguma medida, o artigo insere dados etnográficos que permitem visualizar alguns reordenamentos nestes módulos organizacionais a partir da interação permanente com o sistema multiétnico instituído pela sociedade nacional brasileira.

Os estudos etnográficos, etno-históricos e lingüísticos costumam utilizar o termo Guaraní como denominação geral para todos os grupos étnicos falantes dessa língua, em suas diversas variações dialetais. O critério não é étnico, ou seja, não expressa o etnônimo utilizado pelo próprio grupo, nem reconhece o sentimento de pertencimento exclusivo associado ao pertencimento étnico, mas se dá exclusivamente a partir da classificação lingüística. No caso de Mato Grosso do Sul, onde convivem dois desses grupos, um deles se autodenomina Guaraní, mas é classificado como Nandeva pela maioria dos estudiosos. O segundo grupo é formado pelos Kaiowa. Por conta da diferenciação no cenário multiétnico local, os Kaiowa não se reconhecem e nem aceitam serem identificados como Guaraní, contra a insistência dos pesquisadores e outros agentes indigenistas. Isto gera bastante confusão, pois a maioria das pessoas classificadas pelos estudiosos como Nandeva, insistem em ser reconhecidas como Guaraní, enquanto, por outro lado, os Kaiowa recusam o rótulo geral de Guaraní, sob o qual são muitas vezes englobados. O assunto mereceria uma convenção entre os estudiosos e indigenistas que atuam na região. A insistência dos dois grupos étnicos em se diferenciarem já foi notada por Schaden ([1962] 1974: 16, nota 13). No presente artigo reservo o termo Kaiowa para me referir às características específicas desse grupo étnico, foco do presente artigo.

A despeito da vasta produção bibliográfica sobre os Kaiowa, persistem significativas lacunas, especialmente no que se refere à compreensão dos

princípios ordenadores do universo sociológico e das implicações decorrentes da operacionalização destes princípios na alocação de atributos aos sexos e as posições geracionais. Neste sentido, boa parte da etnografia guarani tem se concentrado no plano do discurso cosmológico e da religião, mas apresenta um significativo silêncio sobre outros aspectos ligados à vida social. Viveiros de Castro, no texto de apresentação da edição brasileira do estudo de Nimuendaju (1987: xxiii), afirma que os Guarani “continuam cheios de mistério, pela complexidade de sua cultura, sua espantosa capacidade de desterritorialização – que sugere um descolamento entre a sociedade e qualquer suporte morfológico estável, apontando talvez a língua como o *locus* da ‘preservação do ser’ Guarani”. A quase totalidade das etnografias realizadas até o início da década de 1990 está centrada em duas vertentes: no contato com a sociedade não indígena, apresentando estudos sobre os processos aculturativos, como os de Watson (1952) e Schaden (1974), e inúmeros trabalhos cujo enfoque central recai sobre a religião, como os diversos escritos de Cadogan, Meliá e Chamorro, citados na bibliografia final.

A sofisticação na exegese de textos sobre os Guarani atingiu um grau de excelência raro na etnologia. Talvez isto seja decorrente do fato de que muitos pesquisadores chegaram a ter um bom domínio da língua, o que é pouco comum em trabalhos realizados em outros contextos etnográficos. Viveiros de Castro chega a afirmar que “o etimologismo (...) é endêmico nos arraiais da tupinologia”, e que “a etnologia Guarani tem-se concentrado na compilação e exegese de textos (...), deixando até certo ponto de lado a descrição da morfologia e da estrutura social” (*op. cit.*, 1987: xxvii). O autor reconhece, entretanto, que “este relativo vácuo sociológico se deve, em boa medida, à própria fisionomia da cultura Guarani, cujos traços essenciais parecem se constituir no elemento da religião e do discurso cosmológico, ao passo que a organização social padeceria de uma fluidez ou simplicidade acentuada” (*op. cit.*, p. xxx). Oportunamente, Viveiros de Castro sugere que esta característica deve ser transformada num problema, em “algo que deve ser explorado e meditado: quais as condições e implicações sociológicas de uma forma cultural onde o discurso predomina sobre o emblema ou o esquema ritual, a representação sobre a instituição, a teologia sobre a sociologia, o tempo cósmico-escatológico sobre o espaço social?” (*op. cit.*, p. xxx). É

fundamentalmente sobre algumas destas questões que o presente artigo pretende discorrer a partir dos estudos sobre morfologia social kaiowa que realizei anteriormente, acrescentando, agora, a preocupação de entender como o recorte geracional e de gênero entram na construção dos módulos de interação social. Este é um importante passo para a superação de significativas lacunas na etnografia kaiowa.

A hipótese básica é de que as categorias de pensamento próprias à sociedade kaiowa fornecem as referências para a compreensão da situação atual e para a busca de soluções cognitivas para os problemas colocados pela situação do contato¹. A partir da etnografia é possível evidenciar em que medida as categorias de geração e gênero participam da produção e reprodução dessa formação social. Por outro lado, na situação atual vividas pelas famílias nas reservas, nos acampamentos temporários nas margens de rodovia ou nas periferias das cidades, os Kaiowa desenvolvem atitudes críticas e reflexivas em relação à própria tradição, procurando novos sentidos e explicações para situações até então inusitadas. Tais atitudes envolvem e redefinem as relações de gênero e geração no âmbito do fogo doméstico.

O cenário de vida atual da população kaiowa gera uma série de situações de interação que favorecem a reformulação de atributos culturais associados a cada um dos sexos e a posição geracional. Estas reformulações realocam as posições de status, prestígio e poder associadas a cada um dos sexos, redefinindo as relações de gênero e o formato das relações geracionais. Os Kaiowa são assim levados a reelaborarem suas construções de geração e gênero a partir das transformações e mudanças provocadas nesses campos da vida social pela situação histórica atual. A perspectiva adotada na presente análise prioriza o modo como estes processos são enquadrados no sistema de representações que compõem o modelo nativo. O problema pode ser formulado de outra maneira: como o modelo nativo dialoga com as

¹É claro que reconheço a sociedade como dinâmica e que mesmo os significados associados às categorias pensamento se alteram ao longo do tempo. Do contrário, seria preciso negar a própria historicidade das sociedades humanas. O que procuro discutir aqui é o modo como são mobilizadas categorias de pensamento para atribuir sentidos as formas organizacionais reconhecidas tradicionais e atuais.

transformações atuais e como se efetiva na prática social? Neste ponto existem importantes contribuições teóricas em Sahlins (2004); Overing (1975); Viveiros de Castro (2002), que demonstram como a análise de uma cultura não pode ser reduzida a determinantes externos, mas deve ser buscada na complexa relação entre estrutura e evento. Tais reflexões constituem a principal fonte de inspiração para o estudo aqui apresentado.

As pesquisas realizadas no mestrado (Pereira, 1999) e no doutorado (Pereira, 2004) enfocaram a compreensão dos mecanismos instituintes da sociedade kaiowa na tentativa de revelar os procedimentos de produção e reprodução da vida social. A preocupação em explicar o conjunto das instituições no seu plano formal não excluiu, no entanto a preocupação em entender a maneira como as pessoas concebem e vivem essas instituições, nem como estas instituições são repensadas a partir da situação histórica atual. Seguindo esta proposta metodológica, os atributos associados à condição de geração e gênero serão agora descritos e analisados, suprimindo a lacuna desses trabalhos anteriores.

OS KAIOWA: BREVE ESBOÇO DAS RELAÇÕES DE GÊNERO E GERAÇÃO NO MICROCOSMO DA ORGANIZAÇÃO SOCIAL

As populações conhecidas no Brasil como Kaiowa ocupam, atualmente, pequenas áreas situadas em uma faixa de terra de cerca de 150 quilômetros de cada lado da região de fronteira do Brasil com o Paraguai, onde são denominados Pãi Tavyterã. Antes da ocupação agropastoril suas comunidades ocupavam praticamente toda esta extensa faixa de terras, sendo que a partir da década de 1980, várias comunidades iniciaram um processo de retomada de várias áreas das quais foram expulsas pelos colonizadores com a conivência e mesmo a participação de missionários e funcionários do Serviço de Proteção aos Índios. Tradicionalmente são agricultores de floresta tropical, praticando a caça como principal fonte de proteína, e a pesca e a coleta como atividades subsidiárias. Atualmente, as condições ambientais e sociais das reservas não permitem o desenvolvimento de boa parte das técnicas de produção

reconhecidas como tradicionais, sendo que o grupo desenvolve uma série de estratégias para suprir suas necessidades econômicas e sociais.

As famílias nucleares vivem organizadas em parentelas, sendo que as famílias se associam por intenso intercâmbio de bens e serviços. Entretanto, a conduta econômica combina a existência de pequenos círculos de pessoas que se consideram próximas e entre as quais existe um alto grau de solidariedade, com módulos de relação maiores e mais abrangentes, situados no âmbito da parentela e da rede de alianças entre parentelas que forma a comunidade. Na parentela e na comunidade a solidariedade tende a ser mais difusa, só se expressando nos momentos de realização de certos rituais ou ajuntamentos políticos. Quanto às relações cotidianas entre módulos não-relacionados, são marcadas por sentimentos de rivalidade e disputas. Para o presente artigo importa apresentar os círculos de convivência mais restritos, nos quais as distinções de percepções identitárias e atitudes performáticas atribuídas ao gênero e a geração são mais evidentes.

*Che ypyky kuera*² é como o Kaiowá se refere ao grupo de parentes próximos, reunidos em torno de um fogo doméstico, onde são preparadas as refeições consumidas pelos integrantes desse grupo de co-residência. Numa primeira acepção, *ypy* significa ‘proximidade’, ‘estar ao lado’, ressaltando o fato da convivência íntima e continuada. O termo pode significar ainda ‘princípio’ ou ‘origem’. Assim, a expressão *che ypyky kuera* retém os dois sentidos do termo *ypy*, referindo-se aos ascendentes diretos, com os quais se compartilham os alimentos, a residência e os afazeres do dia-a-dia, e denota também proximidade, intimidade e fraternidade, ponto focal da descendência e da ascendência. É uma instituição próxima daquela descrita pelos antropólogos como família nuclear mas é necessário apreendê-la dentro do campo problemático das instituições sociais kaiowa, dando especial atenção para sua composição e operacionalidade. Por esse motivo, é preferível utilizar

² A língua guarani obriga a colocar um pronome como *che* (meu, minha) ou *nde* (teu, tua) antes da expressão, quando se quer referir-se ao fogo doméstico, pois, sem o pronome, a expressão significa “antepassados”. Uma tradução aproximada de *che ypyky kuera* seria “meus ascendentes diretos”, mas comunica a idéia de um grupo de pessoas com laços de sangue com um casal e, portanto, focado em um núcleo de conjugalidade.

o termo na língua guarani ou traduzi-lo como 'fogo doméstico', já que enfoca a comensalidade, metaforicamente representada na força atrativa do calor do fogo, que aquece as pessoas em sua convivência íntima e contínua. Em certo sentido, é uma noção próxima a nossa idéia de lar, cuja origem lingüística remete à lareira, enfatizando a força atrativa e protetora do fogo. Entre os membros do fogo deve prevalecer o sentimento de proteção e cuidados recíprocos.

O fogo constitui a unidade sociológica mínima no interior do grupo familiar extenso ou parentela, composta por vários fogos, interligados por relações de consangüinidade, afinidade ou aliança política. O pertencimento a um fogo é pré-condição para a existência humana entre os kaiowa. O fogo prepara os alimentos, protege contra o frio e em torno dele as pessoas se reúnem para tomar mate ao amanhecer e ao anoitecer. Para o Kaiowa, é impensável a condição de saúde física e mental (ou espiritual, como suponho que eles prefeririam definir) fora da sociabilidade livre e descontraída que deve ocorrer no círculo de parentes próximos. No fogo deve prevalecer a amabilidade, as pessoas devem se sentir confortáveis e à vontade umas com as outras, quando isto não ocorre o fogo se dissolve.

O fogo doméstico reúne idealmente um homem, seus filhos e filhas solteiros e sua esposa (ou suas esposas, nos poucos casos de poligamia). Empiricamente, este modelo se complica através da existência de significativas variações. É comum encontrar parentes consangüíneos do esposo ou da esposa agregados ao fogo, ou ainda *guachos* (filhos adotivos), que podem ou não ser parentes (consangüíneos ou afins). O *guacho*³ é sempre um solteiro, órfão ou filho de casais separados. Interfere também na composição do fogo a aplicação da regra de uxorilocalidade temporária, quando o genro vem residir com o sogro; nesse caso, é comum a mãe e a filha dividirem um único fogo culinário. Assim, teríamos um fogo doméstico reunindo mais de uma relação de conjugalidade. Acontece ainda, de casais de velhos cujos filhos estão todos

³ Desenvolvo a instituição da adoção no artigo "No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowa". In: Crianças Indígenas: ensaios antropológicos. Lopes da Silva, Aracy; Nunes, Angela; Macedo, Ana Vera Lopes da Silva (organizadoras). São Paulo: Global. 2002.

casados, adotarem netos ou sobrinhos como co-residentes: “é para ajudar os velhos”, justificam os Kaiowa.

Das variações quanto à composição acima enunciadas, infere-se que o fogo doméstico reúne pessoas ligadas por três tipos de relações parentais: a) aliança, pelo laço de conjugalidade que une marido e esposa; b) descendência, pelo laço que une pais e filhos e; c) e uma relação de pseudoparentesco, através da instituição da adoção de crianças, presente na maioria dos fogos domésticos e quase necessária no fogo dos líderes políticos e religiosos. No presente artigo, a análise das relações desenvolvidas entre os componentes do fogo, aqui sucintamente apresentadas, será o foco central para a análise das relações de gênero e geração.

Com a instituição da aposentadoria rural, à qual os índios têm acesso, muitos casais de velhos passaram a receber soldo permanente, o que lhes permite assumir os cuidados com a manutenção dos netos ou agregados, oriundos dos casamentos desfeitos de seus filhos. Dessa forma, os avós aposentados passaram a dispor de condições de cuidar dos netos prescindindo do plantio de roça, já que dispõem de rendimento mensal para comprar alimentos. Isto representa mudança significativa, pois o plantio de roça grande que os avós normalmente dispunham no passado, exigia a colaboração de grande número de pessoas para a realização de mutirão de trabalho. Por sua vez, a realização do mutirão colocava em prática diversos procedimentos de solidariedade grupal, atualmente pouco praticados.

A despeito dos problemas atuais colocados pela situação do contato e pelos novos estilos de conduta desenvolvidos nas condições de vida na reserva, os Kaiowa seguem morando em fogos. Aqui temos um elemento de permanência, pois o perfil e as funções do fogo mantêm sua importância a despeito das profundas transformações porque vem passando a organização social. É possível dizer ainda que na situação atual das reservas a família extensa ou parentela perdeu muitas de suas atribuições econômicas, políticas, festivas e rituais. O contrário aconteceu com o fogo doméstico que ampliou sua importância e passou a gozar de maior autonomia no interior da organização social, cada vez mais autônomo em relação à parentela e mesmo à comunidade ou reserva na qual se vive.

O fogo era e continua sendo controlados por mulheres, o que lhes assegura o poder de unir e alimentar seus integrantes. Sem mulher não há fogo, reconhecem os Kaiowa. Se o fogo enquanto módulo de relação aumentou sua importância na vida social, isto parece ter interferido diretamente na disposição de *status* e prestígio entre gêneros. Nas últimas décadas várias atribuições associadas a cada um dos sexos estão sendo realocadas. Tal realocação acompanhou a tendência de perda de importância econômica e social de atividades como a caça, coleta e mesmo da agricultura. Entretanto, surgiram novos espaços sócio-econômicos como o trabalho assalariado, dentro e fora das reservas, que passaram a assumir importância crescente na dinâmica dos fogos domésticos. As transformações colocaram em cheque várias referências consolidadas para a composição dos fogos e abriram novos campos de experimentação, fazendo surgir um amplo leque de variações empíricas. Disto resultam também muitos conflitos e separações de casais, cuja ocorrência tem aumentado, segundo a percepção dos próprios índios.

Os cuidados com as crianças pequenas, mais ou menos até seis anos, até algumas décadas eram atribuição da mãe biológica ou adotiva. Tal compromisso era compartilhado apenas com os integrantes dos fogos domésticos mais próximos no interior da parentela. Entretanto, na situação atual, instituições como a escola passaram a assumir grande parte de responsabilidades com as crianças, através de diversos programas educativos ou assistenciais. É comum os pais solicitarem dos professores auxílio na educação e orientação das crianças, mesmo em questões que normalmente não são atribuições dos educadores da rede escolar, como nas questões de tratamento médico ou problemas de convivência no interior da família. Parece não haver uma compreensão exata da dimensão das responsabilidades da escola e em muitos casos os pais que se separam ou passam por problemas conjugais entendem que a escola deve cuidar integralmente de seus filhos, gerando grandes dificuldades para os professores, que na maioria também são indígenas. A criação de creches tem sido uma reivindicação crescente, principalmente dos pais que encontram dificuldades em cuidar e manter o controle sobre os filhos.

A ação dos agentes de saúde da Fundação Nacional de Saúde também interfere de modo crescente no fogo doméstico e, nos casos das famílias

menos estruturadas, tendem a assumir atribuições que antes eram exclusivas do fogo doméstico ou do grupo de parentela. Em linhas gerais pode-se dizer que a intensificação da ação das políticas públicas nas áreas de educação, saúde e assistência social, não apenas realoca a configuração de módulos organizacionais como o fogo doméstico e a parentela, mas cria um ambiente novo, no qual os Kaiowa controlam menos sua própria sociedade. É possível propor que a sociedade kaiowa atual enfrenta um dilema organizacional que se reflete numa espécie de “mal estar” social, principalmente nas reservas mais povoadas, como Dourados e Amambai, apresentando altos índices de problemas sociais, como violência, delinquência, etc.

No modelo de organização social identificado pelos Kaiowa como tradicional, o casal de articuladores da parentela detém a prerrogativa de interferir de maneira bastante significativa na vida do fogo doméstico. Nas condições atuais das famílias kaiowa residentes na reserva ou fora dela, o casal de articuladores percebe a diminuição de sua capacidade de intervenção na dinâmica de constituição dos fogos. Muitos articuladores costumam expressar grande descontentamento, ressaltando com saudosismo o tempo antigo, quando suas opiniões eram ouvidas. A consequência direta dessa transformação é a autonomia crescente conquistada pelo fogo doméstico, sujeito direto de suas próprias escolhas, mas contando cada vez menos com a proteção familiar. Na situação histórica atual, a maioria dos articuladores de parentela acaba por restringir sua atuação a momentos cruciais da vida das pessoas, como nascimentos, casamentos, mortes ou em atritos que envolvem membros de outros grupos familiares.

Está em curso outra transformação importante. Mesmo assim, o casal de articuladores procura manter a prerrogativa de reunir os fogos aparentados convencendo seus integrantes das vantagens de permanecerem ao seu lado, em ambiente propício para uma convivência social harmoniosa. Isto implica em imprimir um estilo de conduta que deve ser seguido por todos os componentes da parentela. O grupo de parentela pode estar fragilizado, mas continua vivo nas comunidades kaiowa. Se os mecanismos tradicionais de articulação da parentela se enfraqueceram, novos instrumentos são incorporados na sua articulação, como os cargos remunerados de professores,

agentes de saúde, pastores, etc. Isto permite que as pessoas ascendam a posições de destaque social, imprescindíveis para se capacitarem como articuladores de grupos de parentesco.

No plano ideológico, a distinção entre os estilos atribuídos à forma própria como cada cabeça de parentela conduz seu grupo, constrói a imagem de distinções radicais entre as parentelas. Cada parentela procura expressar a superioridade do estilo adotado pelo fogo de articuladores. O casal de articuladores da parentela continuamente procura convencer seus seguidores de que o grupo é portador de estilo identificado como mais próximo dos valores éticos e morais identificados ao sistema religioso. Como as parentelas estão articuladas em redes, o estilo de uma parentela dominante tende a se disseminar pela rede de parentelas aliadas na qual ela participa; assim, o estilo é um dos ingredientes de articulação da rede. Isto implica em reconhecer determinados gradientes de poliformismo no que denominamos de morfologia social.

Assim, a diferenciação de estilos entre parentelas libera processos de variação e seleção, dando espaço à criatividade e à inovação dos fogos, principalmente na figura do casal de articuladores da parentela. Se “o índio pensa muito”, como afirmou certa vez um xamã, o casal de articuladores da parentela tem de pensar mais ainda, pois deve criar o estilo próprio e demonstrar sua viabilidade entre os seguidores. O casal de articuladores deve propagar o estilo que desenvolve entre os membros dos fogos agregados como seguidores. É isto que permite identificar determinada pessoa ao grupo do “fulano”, com expressões do tipo “*João ha’e José hente kuera*” ou “*João ha’e Jose hoga ypyre*”, significando respectivamente, “João é ou pertence ao pessoal do José” ou “João vive no espaço de residência de José”, sendo José nos dois casos identificado como articulador de parentela.

O cenário de diferenciação entre parentelas acentua a não-previsibilidade das ações sociais, aumentando o grau de incerteza e exigindo esforço adicional na habilidade de observação e compreensão dos processos de transformação por que passa a sociedade *kaiowa* atual. Mas também existem parâmetros gerais delineando o grau de alteridade entre parentelas e organizando essa diversidade em um único modelo relacional, remetendo aos fundamentos étnicos ou culturais da formação social *kaiowa*. Outro aspecto importante é

que a diferenciação entre estilos de parentelas está intrinsecamente imbricada com a legitimação da hierarquia interna que atua em uma rede de parentelas aliadas.

A multiplicidade de estilos de parentela não inviabiliza as condições de funcionalidade do sistema social, pelo contrário, é um dos seus elementos instituintes. Tomando emprestados conceitos lingüísticos, é possível dizer que os estilos ao se disseminarem por uma rede de parentelas aliadas podem ganhar uma expressão *diatópica*, se expressando em base territorial, como no caso de comunidades ou *tekoba*, identificadas por topônimos. É por esse motivo que as comunidades muitas vezes apresentam grande identidade com os espaços territoriais ocupados ao longo do tempo, pois a paisagem natural acaba fazendo parte das expressões e configurações sociais. Os estilos de parentela podem também delinear expressões *diatráticas*, distinguindo estilos associados a parentelas de maior ou menor prestígio, apresentando gradientes de diferenciação social e acesso a posições de prestígio e poder. No espaço do presente artigo não é possível aprofundar estes aspectos, já que o foco são as relações geracionais e de gênero, especialmente no fogo doméstico.

Um dos argumentos desenvolvidos é que no modelo tradicional a parentela parecia ser o lócus de diferenciação social, mas no momento atual este lócus se desloca para a composição do fogo doméstico, num movimento que pode ser identificado como fragmentação social. A parentela atual parece enfrentar dificuldades em operar satisfatoriamente dentro dos moldes descritos pela etnografia clássica sobre os Kaiowa, me refiro especialmente a Meliá, Grünberg & Grünberg (1976) e Schaden (1974), ou mesmo de acordo com o modelo identificado pelos próprios Kaiowa como tradicional. Tudo indica que o fogo doméstico assume cada vez mais o centro da vida social. Mesmo com sua variabilidade de estilos organizacionais, que de acordo com a explicação dos próprios Kaiowa é maior no presente do que teria sido no passado, é possível dizer que o fogo está associado a uma horizontalidade sociológica centrada na conjugalidade, que, a cada momento, institui e articula a vida social das pessoas que o compõe, impondo ritmo e sentido à vida cotidiana.

O modo como o fogo se organiza remete também aos princípios cosmológicos e aos eventos fundadores da humanidade kaiowa. Isto porque a conduta dos integrantes do fogo, principalmente do casal (relação marcada

por distinções opostas e complementares de gênero) e a relação com os filhos (marcada pela alteridade geracional), deve se espelhar na conduta dos deuses, que, de forma semelhante aos Kaiowa humanos, vivem junto com suas esposas e filhos ao redor de seus fogos nos diversos patamares celestes. Assim, em termos ideais, as relações que homens, mulheres e crianças contraem em torno do fogo doméstico se espelham nas relações que os deuses mantêm em seus fogos celestes. Os xamãs são por excelência os emissários desses estilos e, de certa forma, socializam os humanos nesses modos corretos de se portar. Os mitos e as narrativas xamânicas comunicam como os deuses tratam com suas mulheres e com seus filhos. Os humanos encontram aí uma referência normativa para a conduta considerada correta e também um conjunto de explicações para uma série de infortúnios, tais como desentendimentos, brigas e separações, fatos que, mesmo contrariando a vontade dos Kaiowa, marcam o fluxo da vida social.

A mulher controla o fogo, e este controle está associado ao poder de unir e alimentar os membros que o compõem. Desta maneira é impossível pensar um fogo sem a presença central da figura da mulher. A solidez e estabilidade de um fogo dependem diretamente da mulher comunicar o tempo todo seu cuidado e capacidade de controle de todos os eventos que envolvem a vida dos integrantes de seu fogo. Disto resulta que a mulher tem o direito e, em certo sentido a obrigação, de se envolver em todos os assuntos que dizem respeito à vida de seu marido e filhos. Os cuidados com a criança, especialmente até os seis anos de idade, recaem quase que exclusivamente sobre a mãe biológica ou adotiva, criando profundo laço afetivo e de dependência. Tais laços tendem a se arrefecer com o crescimento da criança, num processo de autonomia progressiva, orientado pelas atribuições de gênero associadas a cada sexo.

Entre os Kaiowa, o homem parece estar condenado à dependência do fogo da mulher, seja ela sua esposa, mãe, irmã, cunhada ou filha. Essa posição de dependência do homem também foi identificada entre os Achuar, grupo indígena na Amazônia equatoriana, assumindo tal gravidade que “quando um homem já não mais pode contar com nenhuma mulher (mãe, esposa, irmã ou filha) para cultivar sua roça e preparar seu alimento, não tem outra saída

que o suicídio”⁴ (Descola, 1988, p. 245). Em muitos outros povos americanos, a situação do homem sozinho parece impensável em seus sistemas sociais. Disto resulta a necessidade das descrições das morfologias sociais indígenas dedicarem a devida atenção ao microcosmo da vida social, superando a tendência predominante de centrar as descrições apenas nas estruturas gerais que organizam a vida do grupo social.

A condição do homem adulto solteiro entre os Kaiowa é completamente anômala, mais do que a mulher ele está sujeito a receber a pecha de ser portador de comportamentos considerados anti-sociais, motivo pelo qual está sempre sob suspeita, inclusive do pior tipo de acusação, que é a de ser feiticeiro. A análise da situação do solteiro demonstra que o ponto crítico de sua situação não está na capacidade operacional da produção, mas na preparação e transformação do produto da lavoura ou da caça em alimento apropriado ao consumo humano. Estas atividades exigem a cooperação entre papéis atribuídos aos dois sexos, ao que tudo indica com um peso de dependência maior do homem em relação à mulher. Enfim, se a produção está associada ao homem e a transformação à mulher, ela parece estar mais apta para atuar subsidiariamente como produtora do que o homem como transformador de alimentos.

O homem adulto solteiro que não dispõe de um fogo próprio está condenado a desenvolver uma socialidade incompleta, colocando-se numa condição anômala e perigosa. Embora a situação da mulher adulta solteira não seja radicalmente diferente, ela pode se vincular com maior facilidade ao fogo da mãe ou da avó e viver por tempo relativamente longo uma situação de estabilidade no convívio e interação social. Ainda assim, sempre persiste a expectativa do círculo de parentes próximos do seu envolvimento em novo

⁴ Isto mostra que o problema do suicídio pode não ser tão atípico nas formações sociais indígenas, até porque se constitui em um fenômeno geral na humanidade, aparecendo muitas vezes como mecanismo de resposta a contradições internas, e não necessariamente como um fato novo derivado do afrontamento às mazelas do contato. O caso Kaiowa parece apontar nessa direção, até porque existem formas instituídas na própria formação social kaiowa para interpretá-lo e combatê-lo, embora tenha incontestavelmente atingido proporções epidêmicas nas últimas décadas.

arranjo conjugal. Tal expectativa se expressa em freqüentes brincadeiras ou mesmo boatos de supostos namoros.

O tipo de atividades desenvolvidas por um fogo apresenta, para os padrões do grupo, o modelo ideal de exploração dos recursos naturais, integrando as atividades de produção e transformação dos alimentos, sintetizadas na conjugação e cooperação entre os dois sexos. Poucas atividades produtivas exigem a cooperação de mais de um fogo doméstico, e quando isto acontece, são em geral os fogos com fortes laços de parentesco ou aliança política/religiosa que mais facilmente se unirão para o desempenho de tarefas de interesse comum. Isto se evidencia inclusive nos mitos, onde aparecem relatos do cotidiano da convivência dos deuses em seus fogos. No céu, homens e mulheres realizam tarefas complementares, segundo a divisão sexual dos papéis. Como explicou um xamã, os homens com suas rezas derrubam a mata estendendo um fio por entre as árvores, rezando e depois puxando. Tudo é feito sem esforço e sem necessidade do machado. Uma vez preparada a terra, enviam as mulheres para semear, em seguida os homens rezam para a lavoura crescer e poucas horas depois as mulheres já podem retornar a roça para realizar a colheita, pois as plantas já amadureceram. A diferença em relação às roças dos humanos é que tudo aí é realizado sem muito esforço e a colheita é farta e rápida, mas as distinções e complementaridades nas tarefas em relação aos papéis sexuais são idealmente idênticas.

Nas circunstâncias atuais, um novo papel surge para o caso das mulheres que trabalham fora em atividades remuneradas, principalmente como professoras, agente de saúde e empregadas domésticas. O salário é considerado uma boa remuneração para o padrão econômico do grupo, além de ser em caráter permanente, agregando uma série de vantagens sociais para estas mulheres. Isto reestrutura as relações de gênero no interior do fogo, se o homem não dispõe de um trabalho remunerado com certa constância, certamente passará a ocupar uma posição de dependência econômica. Em muitos casos, isto pode dar origem a conflitos entre os cônjuges.

É comum a mulher assalariada contratar uma irmã ou prima para se encarregar das atividades domésticas de sua casa. Assim, ela pode dispor de mais tempo para se dedicar as atividades profissionais. Nesse caso, começa a surgir a uma nova forma de diferenciação social entre mulheres, instituindo

novas formas de hierarquia e dando origem a laços de dependência que podem ser a base para a constituição de grupos políticos composto e liderados por mulheres. A mulher remunerada parece fazer surgir uma nova categoria de líder feminina, remodelando a estrutura política e o formato dos fogos.

A administração da economia doméstica é, no geral, responsabilidade das mulheres, independente delas desenvolverem atividades remuneradas. O compromisso feminino socialmente estabelecido com o bem-estar dos integrantes do fogo favorece, segundo a concepção kaiowa, uma administração mais racional e providente dos recursos, enquanto os homens tendem sempre ao excesso e ao esbanjamento. Se depender da maioria dos homens, o dinheiro é gasto com demonstrações públicas de generosidade e de *status* econômico elevado. É por isso que as mulheres procuram circunscrever a participação do homem na economia basicamente enquanto produtores, o dinheiro ganho deve ser destinado à mulher, encarregada da compra e distribuição dos produtos, quando os homens e os filhos entram no final da cadeia como consumidores de produtos distribuídos pelas mulheres.

O consumo direto pelos homens, quando vão à cidade dispondo de dinheiro, é caracterizado pelo esbanjamento e generosidade com os amigos, mesmo não-parentes. Essa propensão dos homens ao excesso pode se expressar tanto na generosidade quanto na violência e, em geral, é intensificada no caso do consumo de álcool. É por isso que os homens jovens solteiros aproveitam a independência crescente em relação à mãe para “queimar” o dinheiro ganho nos contratos de trabalho temporários com a compra de relógios, rádios, óculos escuros, bicicletas, etc. Em certo sentido, os jovens conseguiram a independência da mãe – pertencente à geração acima da sua – mas ainda não dispõem de uma mulher – pertencente à mesma geração – para cuidar de seu dinheiro e podem dar a ele o destino que acharem melhor. Mesmo nestes casos, é sinal de boa educação presentear a mãe com algum dinheiro para ela adquirir roupa, carne ou outros produtos voltados para o atendimento da economia doméstica; se isto não ocorrer o jovem sofrerá críticas e terá seu prestígio diminuído, inclusive junto às moças solteiras, uma vez que o mau tratamento reservado à mãe é entendido como o prenúncio do que espera a futura esposa.

O homem parece ser mais aberto ao consumo compulsivo, cedendo facilmente ao apelo da economia de mercado, enquanto a mulher parece mais afeita à economia de abundância, principalmente quando já dispõe de filhos, sinal da estabilidade da relação conjugal. A mulher expressa maior preocupação com os cuidados com a casa e com os seus integrantes, pois sua condição social está associada com tais cuidados. O homem procura se apresentar como livre destes constrangimentos e necessidades cotidianas, priorizando a demonstração de seu interesse na participação nos eventos políticos que envolvem o interesse do grupo de parentes. De todo modo, sem uma mulher para organizar sua vida cotidiana ele está condenado à ruína.

Para os consumidores masculinos, importa menos a qualidade e utilidade dos produtos que o possível *status* por eles proporcionados. Em muitos casos, a visibilidade social assegurada pelo consumo é fugaz e ocorre em prejuízo de benefícios duradouros que poderiam ser conseguidos para a esposa e filhos. É comum os homens mencionarem um preço bem superior ao realmente pago por um produto para provocar admiração no interlocutor, chamando a atenção para sua capacidade de ganhar dinheiro e a facilidade e generosidade com que dele se desfazem. Ostentando produtos caros, os homens jovens solteiros estão evidenciando sua capacidade de produção e sua generosidade, e é justamente isto que para eles parece importar em termos sociais.

O consumo compulsivo dos homens provoca uma enxurrada de vendedores nas reservas quando os grupos retornam com dinheiro dos contratos de trabalho nas usinas de álcool: logo que corre a notícia do retorno dos jovens com dinheiro e ávidos para gastá-lo, vendedores ambulantes das cidades próximas trazem produtos de todo o gênero (bebidas, carros e motos, roupas, relógios, bicicleta, alimentos, etc.), e adentram nas reservas, procurando aferir algum lucro com esse fugaz mercado aí instituído⁵; os mercados e supermercados da cidade também procuram assegurar o seu quinhão, oferecendo transporte de pessoas e mercadorias até a reserva. Mas em poucos

⁵ Causa constrangimento e pesar aos indigenistas que presenciam estes cenários notar que o dinheiro ganho com tanto esforço e privação da convivência com os parentes que permaneceram na reserva é gasto sem cuidado e rapidamente transferido para as mãos de ávidos e inescrupulosos comerciantes.

dias o dinheiro acaba para a maioria dos homens, a vida começa a voltar ao normal, e os produtos supérfluos são muitas vezes comprados novamente pelos próprios vendedores por preço bem menor.

Os produtos introduzidos na reserva geram ainda um mercado interno, estimulando relações sociais através da transferência de produtos, seja pela venda ou pela troca. É comum estes produtos circularem por lógicas não-comerciais, ocorrendo trocas orientadas por relações de parentesco e alianças políticas, o que de alguma forma atualiza processos sociais autóctones, ou seja, orientados pela lógica da economia de reciprocidade *kaiowa*.

Os pentecostais participam em menor escala desse impulso de consumo. Despendem o dinheiro principalmente na aquisição de alimentos, roupas (paletó e gravata para os homens e vestidos longos para as mulheres), eletrodomésticos e outros produtos que também são signos de sua distinção em relação aos índios não-crentes, além da abstinência do álcool. O impulso consumista é potencializado pelo consumo de bebidas alcoólicas; como os pentecostais são abstinentes, eles tendem a manter o consumo orientado por uma lógica que poderíamos reconhecer como mais racional, normalmente argumentando que a religião ajuda a organizar melhor a vida e a gastar o dinheiro em coisas que tragam maior proveito prático⁶.

No caso dos não-crentes, quando acontece de tanto o marido como a esposa consumirem bebida alcoólica com frequência, a economia familiar tende a desarticular-se e, normalmente passam por sérias privações. Quando “os pais bebem demais”, como dizem os *Kaiowa*, as crianças costumam passar por sérias privações alimentares e falta de cuidados e, a menos que os pais diminuam o consumo de bebida ou elas sejam incorporadas por parentes, tendem a ter comprometido seu desenvolvimento físico e social. O consumo regular de bebidas alcoólicas pela mulher é tido como falha grave e implica na perda ou diminuição da prerrogativa de organizar a vida familiar, enquanto o consumo de bebidas alcoólicas pelos homens é mais tolerado, desde que eles

⁶ Em certo sentido é possível dizer que os pentecostais assumem uma posição mais feminina em relação ao consumo, gastando o dinheiro com mais racionalidade e ponderação e abrindo mão do consumo compulsivo e necessidade do prestígio, fugas por ele auferido.

não cometam excessos graves como violência familiar, motivo justificado para a separação do casal. A desarticulação da economia doméstica nas famílias onde é freqüente o consumo de bebidas alcoólicas prejudica principalmente os cuidados com a criança. A importância primordial da mulher como articuladora do fogo se evidencia quando ela passa a consumir bebida alcoólica e imediatamente o fogo se desorganiza, o mesmo não acontecendo necessariamente no caso de só o homem fazer o consumo excessivo de bebidas.

Nos casos que levantamos de crianças indígenas abrigadas na cidade de Dourados, boa parte delas são originárias de casais desfeitos pelas dificuldades geradas pelo consumo abusivo de bebidas alcoólicas. O mesmo ocorre com boa parte das crianças desnutridas, recolhidas no Centro de Reabilitação Nutricional Infantil, mantido pela Fundação Nacional de Saúde na Missão Evangélica Caiuá⁷. Constata-se que o consumo de bebidas alcoólicas pelos pais e, especialmente pela mãe, leva a criança à situação de vulnerabilidade social, resultando em desnutrição ou na necessidade de adoção.

A mulher solteira, quando trabalha fora e dispõe de dinheiro, é mais comedida no consumo e normalmente mais justa na distribuição de bens aos seus parentes próximos, atendendo de maneira mais equânime as necessidades dos integrantes de seu círculo de convivência próximo. Quando casa, independentemente de ganhar dinheiro ou não, reivindica a administração do dinheiro ganho pelo marido, mesmo muitas vezes tendo pouco domínio do valor dos produtos no mercado, por interagir menos com os não-índios. Isto a torna mais vulnerável à exploração de comerciantes inescrupulosos, mas mesmo assim a mulher é melhor administradora que o marido.

Nos mercados das cidades é comum ver casais fazendo compras acompanhados dos filhos; como não têm muita noção do que podem comprar com o dinheiro que dispõem e não querem passar pelo constrangimento de chegar ao caixa e o dinheiro ser insuficiente para pagar a conta, preferem comprar produto por produto: entram no mercado, adquirem

⁷ A este respeito vale a pena consultar a monografia de especialização de Vânia Pereira da Silva Souza (Souza, 2008), onde a autora apresenta uma série de dados sobre as crianças indígenas internadas no Centro de Reabilitação Infantil da FUNASA, localizado na Missão Evangélica Caiuá.

uma pequena quantidade de produtos, pagam no caixa e verificam quanto sobrou, em seguida confabulam entre si sobre quais outros produtos comprar, retornam novamente ao mercado e refazem o procedimento várias vezes, até que o dinheiro se acabe ou julguem atendidas suas demandas de consumo. Em épocas de pagamento pelos contratos coletivos de trabalho ou de pagamento de aposentadorias rurais, famílias se aglomeram em frente aos supermercados das cidades próximas às aldeias; preferem comprar nos mercados onde esse comportamento é tolerado ou menos ridicularizado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A incursão rápida pela etnografia do fogo doméstico permite notar que esse módulo de relação se organiza a partir da associação entre pessoas diferencialmente situadas com respeito ao gênero e à geração. Foi possível explicitar que este módulo de relação é um espaço apropriado para discutir as relações de gênero e geração entre os Kaiowa. Cabe salientar ainda que, no plano empírico, o esboço anterior explicitou o fato de que várias das relações desenvolvidas no fogo doméstico se dão entre pessoas pertencentes a distintas gerações (pai/filho(a); mãe/filho(a); pais/filhos adotivos, avós/netos, etc.). Como consequência, gênero e geração se apresentam como que imbricados nas práticas sociais cotidianas; constituem, portanto, vieses indissociáveis dos laços que vinculam entre si os membros de um fogo. Tal constatação autoriza e requer uma abordagem conjunta que possa, simultaneamente, dar conta da maneira como geração e gênero se apresentam no fogo doméstico.

No espaço do presente artigo não foi possível abordar com maior profundidade as relações intra-geracionais das crianças que compartilham o mesmo fogo ou daquelas que integram fogos relacionados. Cabe observar que tais relações são fundamentais para a compreensão das práticas de sociabilidade desenvolvidas no módulo organizacional formado pelo fogo. Isto porque na horizontalidade geracional as crianças de ambos os sexos formam grupos de interação, permanentes ou temporários, nos quais circulam saberes e práticas de suma importância para compreensão do modo com as crianças percebem a sociedade e criam espaços de convivência social. Nestes

crianças percebem a sociedade e criam espaços de convivência social. Nestes grupos as crianças fazem circular conhecimentos e práticas adquiridas na experiência de seus fogos domésticos, na escola, na televisão, na igreja, nas viagens que fazem acompanhando os pais, etc. Trabalhos como os de Clarice Cohn (2005) chamam a atenção para o fato de que a socialização não é uma atividade que a geração mais velha tem a prerrogativa de exercer com exclusividade sobre a geração mais nova, dada a necessidade de reconhecer que existe uma série de processos de interação intra-geracionais de fundamental importância para compreensão da transmissão do conhecimento. Encontramos aí uma formulação que pode inspirar importantes etnografias sobre a infância e as relações estabelecidas com as gerações dos pais e avós.

Em termos ideais o Kaiowá projeta a conjugalidade como algo indissociável da produção e socialização das crianças. Homem e mulher, vinculados pelo casamento, imaginam o fogo doméstico como o ambiente necessário e apropriado para a socialização de crianças. Os filhos fazem necessariamente parte da paisagem da casa e sem eles o casamento fica incompleto e dificilmente sobrevive muito tempo. Por outro lado, a criança para ser socializada necessita de um lar, ou mais precisamente de estar vinculada a um fogo doméstico, independente de este fogo ser o de seus genitores ou um fogo ao qual foi agregada por adoção. Tais características parecem bastante recorrentes entre as sociedades indígenas sul-americanas.

A situação histórica atual dos Kaiowa parece ampliar a variabilidade de tipologias apresentadas pelas composições dos fogos domésticos. A ampliação da compreensão desses casos requer ainda a descrição e a identificação mais precisa dos padrões de condutas presentes nas relações entre homem e mulher e nas maneiras de socialização e circulação de crianças. Para isto é necessário a realização de novas pesquisas empíricas, o que abre um vasto campo de investigação para educadores e antropólogos.

A maioria das etnografias⁸ produzidas até o momento sobre os Kaiowa está centrada na apresentação do sistema social mais amplo, discorrendo sobre

⁸ Por exemplo: Schaden 1974; Meliá, Grünberg & Grünberg 1976; Pereira 2004, etc.

módulos de interação ampliados, como a parentela e o *tekoha*. Este último módulo se constitui numa categoria nativa que expressa o sentido de comunidade ou aldeia territorializada em determinado espaço, reunindo em média de três a cinco parentelas. O artigo aqui apresentado pretendeu evidenciar a possibilidade e importância da descrição do microcosmo da vida familiar, a idéia é estimular pesquisas que se esforcem por penetrar a capilaridade das formas de organização social, percebendo como as relações geracionais e de gênero entram na produção e reprodução da vida social.

ABSTRACT: The article deals with the social construction of gender and the generational distinctions between the models and practices of production and reproduction of social life among a Tupi-Guarani-speaking population, inhabiting the borders between Brazil and Paraguay. The goal is to set up, from the attributes allocated to each sex and generation, the way how people are integrated in the "domestic fire" of the kaiowa, an organizational model that correspond to the nuclear family, as we know in the Brazilian society. The reflection proposed here intend to connect to the master thesis and the PhD dissertation where I did an approach of social morphology of kaiowa, susceptible not only to the form, according to the idea that this population traditionally conceive their institutions, but also to the deep transformations imposed by contact, as the grouping of population in the current reservations and the intensive process of environmental disruption.

KEYWORDS: indigenous children, Kaiowa Indians, gender, generation relations

BIBLIOGRAFIA

- BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BRAND, A. J. *O confinamento e seu impacto sobre os Pai-Kaiowá*. Porto Alegre. Dissertação (mestrado) Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, 1993.
- BRAND, A. J. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiohá/guarani: os difíceis caminhos da palavra*. Porto Alegre. Tese (doutorado em História) – PUC/RS, 1997.

- CADOGAN, León. Aporte a la Etnografía de los Guaraní del Amambái, Alto Ypané. *Revista de Antropología*, V. X, n1 1-2, São Paulo, 1962, p. 43-91.
- CHAMORRO, Graciela. *Kurusu Ñe'ëngatu ou palavras que a história não poderia esquecer*. Porto Alegre. Dissertação (Mestrado em História Ibero-Americana) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1993.
- COHN, Clarice. *Antropologia da Criança*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.
- DESCOLA, PHILIPPE. *La selva culta: simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar*. México: Ediciones ABYA-YALA - (IFEA) Instituto Francés de Estudios Andinos, 1988.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulinas, [1912] 1988.
- MELIÁ, B., GRÜNBERG, G., GRÜNBERG, F. Etnografía Guaraní del Paraguay Contemporáneo: Los Pai-Tavyterã. *Suplemento Antropológico*. Assunción: Centro de Estudios Antropológicos de La Universidad Católica, 1976.
- MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica. Na “casa da mãe”/na “casa do pai”: Anotações (de uma antropóloga e avó) em torno da “circulação” de crianças. *Revista de Antropologia*. v.47 n.2 São Paulo jul./dez. 2004, 23p.
- NIMUENDAJU, Curt U. *As Lendas de Criação e Destruição do Mundo como Fundamentos da religião dos Apapocíva-Guarani*. São Paulo: HUCITEC; Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- OVERING, Joanna. *The Piaroa: A people of the Orinoco Basin*. Oxford, Clarendon Press, 1975.
- PEREIRA, Levi M. Mobilidade e processos de territorialização entre os Kaiowá atuais. In: *Revista eletrônica de História em Reflexão*: Vol. 1 n.1 – UFGD – Dourados Jun/Jul 2007. (www.ufgd.edu.br), 2007, 26p.

- PEREIRA, Levi M.. *Imagens Kaiowá do Sistema Social e seu Entorno*. Tese de doutorado em Antropologia (etnologia). Universidade de São Paulo – USP, 2004.
- PEREIRA, Levi M.. No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: LOPES DA SILVA, Aracy; NUNES, Angela; MACEDO, Ana Vera Lopes da Silva (organizadoras) *Crianças Indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global, 2002, 168-187p.
- PEREIRA, Levi M.. *Parentesco e Organização Social Kaiowá*. Campinas. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humana, 1999, 244p.
- SAHLINS, Marshall David. *Cultura na Prática*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.
- SCHADEN, E. *Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani*. (10ª ed. 1954) 30. ed. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.
- SOUZA, Vânia Pereira da Silva. *Tive fome e não me destes de comer: socialização e processos educativos de crianças do Centro de Reabilitação Nutricional Infantil*. Monografia especialização em Educação. Universidade Federal da Grande Dourados. Dourados, MS, 2008.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: Univ. of California Press, 1988.
- TOMAZ DE ALMEIDA, R. F. *O Projeto Kaiowá-Nandeva: uma experiência de etnodesenvolvimento junto aos Kaiowá-Nandeva contemporâneos de Mato Grosso do Sul*. Rio de Janeiro: Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, 1991.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WATSON, J. B. Cayuá Culture Change; a study in acculturation and methodology. *American Anthropological Association*, v. 54, n1 2, part 2, 1952, p. 1-144.

WEISS, G. *Campa Cosmology. The World of a Forest Tribe in South America*. New York: American Museum of Natural History. 1975.

“DESENVOLVIMENTO FORÇADO”: A QUASE EXTINÇÃO DOS WAIMIRI-ATROARI E A MARCHA DE SUCESSO DOS KAYAPÓ DURANTE A “DÉCADA PERDIDA”*

*Aparecida Maria de Souza Schmidt-Madsen***

RESUMO: No contexto do desenvolvimento, pesquisadores da Universidade de Oxford discutem a problemática do “Desenvolvimento Forçado”. Dentro do conceito discutido, existe uma aceitação geral entre os pesquisadores, entre eles o Antropólogo Anthony Oliver-Smith, de que o desenvolvimento forçado provoca deslocamentos e reassentamentos. Este artigo chama a atenção para dois casos de “resistência” contra esse modelo de desenvolvimento em territórios indígenas no Brasil. O primeiro trata dos Waimiri-Atroari que quase foram extintos em consequência de projetos de desenvolvimentos implementados em seus territórios, como a Usina Hidrelétrica de Balbina, a construção da BR 174 e a instalação de uma companhia de mineração; tais projetos resultaram no deslocamento dos mesmos de parte de seus antigos territórios. O segundo trata da trajetória de “resistência” considerada bem sucedida dos Kayapó, durante os anos 80 do século passado, a chamada década perdida, quando empreenderam uma campanha em defesa dos seus direitos territoriais. Os dois casos ilustram a luta indígena contra o chamado desenvolvimento forçado.

PALAVRAS-CHAVE: desenvolvimento forçado, Waimiri-Atroari, Kayapó, hidroelétrica.

* Agradeço o Prof. Dr. A. Oswaldo Sevá Filho pela inspiração e a introdução do tema deste artigo durante o segundo semestre de 2007, através da disciplina “Territórios e Grupos Humanos Ameaçados e Atingidos por Grandes Projetos” no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

** Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia na Universidade de Copenhague, Dinamarca. Durante o ano letivo de 2007, foi aluna visitante do IFCH/UNICAMP.

INTRODUÇÃO

Development-Induced Displacement and Resettlement¹ (DIDR) ou “Desenvolvimento forçado” expressa a ambição dos projetos de engenharia e o monopólio do poder do Estado, que por ser uma estrutura de poder político, utiliza-se de seu monopólio e a capacidade de deslocar pessoas e mudar paisagens ecológicas da maneira que lhe convém; porém tais manobras geram tensões e conflitos duradouros entre movimentos sociais, sociedade civil e a política desenvolvimentista.

O antropólogo e pesquisador americano Anthony Oliver-Smith (1996) enfatiza que o fenômeno DIDR muitas vezes se manifesta como a total expressão do poder do Estado, no que diz respeito à violência e sua ambição quanto a projetos de engenharia. Consequentemente, ser reassentado se manifesta como uma expressão de impotência social pela falta de controle sobre seu espaço físico.

Um dos efeitos de “desenvolvimento forçado” se manifesta sobre a degradação da sociedade local. Reassentamentos podem mudar a vida das pessoas completamente, porque não só as deslocam no espaço físico, como também provocam mudanças sociais. Pequenas comunidades, como algumas comunidades indígenas que passam pelo um processo de deslocamento, enfrentam inúmeros problemas decorrentes de reassentamento, entre eles o da autonomia.

Através de categorias socialmente e politicamente construídas, como *atingidos* e *ameaçados* por projetos de engenharia, hoje se tornaram em movimentos permanentes de resistência, que lutam não contra o setor elétrico e o desenvolvimento, mas pelo o direito de permanecer no seu território de origem. Durante a repressão militar nos anos 60, projetos como Sobradinho e Itaipu foram construídos sobre pouca resistência civil, mas durante os anos 80 com a “abertura” política, um forte movimento de resistência surgiu, ganhando significância política, obrigando as autoridades no nível nacional a uma negociação sobre as possibilidades e alternativas para reassentamentos.

¹ Por falta de melhor expressão para a tradução de “Development-Induced Displacement and Resettlement” em Português, considero o termo “Desenvolvimento forçado” adequado.

Neste período, a organização de comunidades locais como o Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB) e a Comissão Regional de Atingidos por Barragem (CRAB), contribuíram para uma reavaliação da política pública de reassentamento no Brasil, que como um todo também favoreceu os direitos indígenas. Segundo Oliver-Smith (2002), quando expansões econômicas de caráter privado ou público são implantadas dentro de territórios indígenas ou de grupos de minoria cultural, freqüentemente os leva a extinção ou a assimilação cultural. Nas palavras de Carlos B. Vainer & Guilherme de Araújo:

“Em regiões como a Amazônia, de equilíbrio particularmente delicado, a estes impactos soma-se, em barragens já construídas como em muitas das que estão previstas, a ameaça de um verdadeiro etnocídio, uma vez que se condena ao deslocamento, à dispersão, à desagregação cultural, quando não à morte propriamente dita [...]” (Vainer & Araújo, 1990, p.19).

Exemplos de deslocamento e reassentamentos forçados de comunidades indígenas são também o caso dos Tuxá do nordeste que foram deslocados pela CHESF, que além de terem sido deslocados, divididos em dois distintos grupos, foram reassentados em duas diferentes glebas situadas a quilômetros uma da outra. João Pacheco de Oliveira (1996) considera deslocamentos e movimentos migratórios de sociedades indígenas como início de um processo de desagregação.

OS WAIMIRI-ATROARI E OS PROJETOS DE “DESENVOLVIMENTO”

Um dos efeitos do fenômeno Desenvolvimento-provoca-Deslocamento e Reassentamento no Brasil se manifesta através de projetos de desenvolvimento implantados no território pertencente ao grupo indígena Waimiri-Atroari. Os Waimiri-Atroari foram vítimas de massacre e quase foram extintos. Durante décadas, o Estado brasileiro coordenou inúmeras atividades dentro das terras dos Waimiri-Atroari, desde abertura ilegal de minas de ouro

ao derramamento de lixo radioativo no entorno de suas terras. Os Waimiri-Atroari sentiram os efeitos desenvolvimentistas, desde o final dos anos 60, com a construção da BR-174 que liga Manaus a Boa Vista. No final dos anos 70 o território dos Waimiri-Atroari foi mais uma vez invadido pela mineradora Paranapanema com apoio do FUNAI na região do Rio Uatumã. Como consequência da contaminação das águas e degradação do solo a resistência armada da população Waimiri-Atroari contava com 350 pessoas (Schwade, 1990).

A própria FUNAI apresentou um relatório constando que não havia dentro da região explorada pela Mineradora nem uma evidência da presença de algum Waimiri-Atroari (Baines em López, 2000). Em 1973 a FUNAI e o 6º batalhão de Engenharia e Construção (BEC) deram início à repressão dos índios na margem leste da BR-174. Puseram grades sob a ponte do rio Santo Antônio do Abonari, impedindo-lhes o livre acesso às canoas (Schwade, 1990).

Ao mesmo tempo a Eletronorte solicitou a autorização para a pesquisa de minério dentro da área que seria alagada pela a UHE/Balbina. A construção da hidrelétrica de Balbina em meados de 1970 causou danos irreparáveis. Uma verdadeira tragédia social e ecológica. Logo de início os Waimiri-Atroari sentiram os efeitos negativos da construção da UHE/Balbina: a usina provocou a total contaminação e destruição do rio Uatumã. De acordo com Barbara Cummings, foi considerada “o projeto que não deu certo”, por causa das consequências ambientais, sociais e econômicas. Com o fechamento das comportas da UHE, o vale do igarapé Santo Antônio do Abonari se tornou inabitável, resultando no deslocamento de um terço da população total.

Depois de anos em construção, em 1988 Balbina ainda não estava funcionando: apesar de o projeto ter sido iniciado em 1981 e ter um investimento de \$700 milhões, a obra apresentou falhas técnicas, necessitando mais \$700 milhões para ser consertado. Balbina serve de exemplo de como projetos de escala mal implantados podem causar danos irreversíveis a populações e ao meio ambiente, além de também ser uma expressão do poder político, que permite que um projeto como esse se realize. Quando os planos para a construção de Balbina se iniciaram em 1981, o reservatório planejava o alagamento de 2.346 km², porém a área planejada para inundação foi bem maior. Balbina foi construída para atender a demanda energética da

região urbana de Manaus, mas já em 1995 o consumo energético de Manaus era bem maior do que o que Balbina tinha capacidade de produzir. Balbina é interditada para uso humano, mesmo assim a população das comunidades Taquari e Tapapuna só foram reassentadas no mesmo ano do alagamento das duas comunidades. Egydio Schwade escreve que a Eletronorte, empresa responsável pela construção de Balbina, sempre negou a existência de índios na área do reservatório. Em suas palavras:

“A Eletronorte transformou, através de Balbina, a população regional em um “pobre Lázaro”. No canteiro de obras, uma flagrante divisão em 3 classes sociais: os marajás da vila Waimiri (engenheiros, diretores, e técnicos de alto nível); a classe média dos remediados da vila Atroari, composta de funcionários de nível médio (mecânicos, carpinteiros, etc.) e, finalmente, a Marola, onde os peões, em número de 4 ou mais, moram em pequeninos e apertados cubículos.” (Schwade, 1990, p.42).

Os Waimiri-Atroari resistiram às opressões e assim deu-se início a uma longa jornada de violência. Durante a jornada de resistência no nível local, contaram com o apoio da igreja e trabalhadores, dos intelectuais e alianças internacionais, porém apesar dos protestos, não foi possível mobilizar os investidores que discutiam empréstimo com o Banco Mundial. O empréstimo de \$500 milhões foi mesmo assim concedido. De acordo com o antropólogo inglês Andrew Gray (1996), um dos motivos pela a qual o empréstimo não foi cancelado se deve ao fato do Governo Brasileiro ter planejado e executado a construção de Balbina antes do Banco Mundial ter entrado na discussão.

O Banco Mundial não tinha como (ou não desejava) mudar a posição do Estado Brasileiro em relação ao projeto. O fracasso da campanha internacional contra a construção da UHE/Balbina deveu-se aos obstáculos encontrados dentro da política pública do Estado, que já tinha decidido que o projeto seguiria em frente, sendo esses obstáculos quase irreversíveis. Durante este período de conflito, houve um decréscimo populacional assustador, de caráter etnocida, a Eletronorte em parceria com a FUNAI (ou FUNAI em parceria com a Eletronorte) implementaram programas sociais financiados

pelo Banco Mundial, para “recompensar” as perdas humanas, morais e territoriais dos sobreviventes do etnocídio:

“Os programas implantados têm uma estratégia muito bem montada para instilar nos Waimiri-Atroari critérios de “auto-determinação” que iludem o povo, dando a impressão de que eles estão sendo os donos do seu destino, quando na verdade se transformaram em joguetes dos manequins que a FUNAI formou entre eles.” (Schwade, 1990, p.43).

Os Waimiri-Atroari são hoje dependentes de medidas provisórias governamentais para sobreviver. Concordo com a afirmação do Prof. Anthony Oliver-Smith, de que o poder político tem a habilidade de deslocar pessoas e paisagens, sejam estas culturais, sociais ou ecológicas. O caso Waimiri-Atroari é um exemplo que vai além do efeito; dentro da problemática do Desenvolvimento Forçado-provoca-Deslocamento e Reassentamento ou “desenvolvimento forçado” ainda pode ser acrescentado que “desenvolvimento” deste porte pode levar a total extinção de grupos indígenas. Dentro do discurso oficial dos projetos de desenvolvimento, existe uma visível política cultural que procura expandir o controle governamental sobre grupos e territórios locais.

OS KAYAPÓ E A RESISTÊNCIA AO “DESENVOLVIMENTO FORÇADO”

Dentro do contexto histórico de “resistência indígena”, a trajetória de resistência dos Kayapó é considerada por Andrew Gray como “campanha de resistência de sucesso”. Na década de 80, considerada a “década perdida”, período de estagnação econômica e conflitos sociais, não só no Brasil, mas em toda a América Latina, a resistência dos Kayapó ganhou força, quando o governo anunciou a construção das barragens dentro de suas terras. De acordo com Andrew Gray (1996), os Kayapó mobilizaram-se independentemente em sua própria defesa, viajando para Washington para protestar contra a possibilidade do empréstimo de \$ 500 milhões oferecido pelo Banco Mundial

para a construção de barragens e complexos hidrelétricos (ao contrário do caso dos Waimiri-Atrari o Banco Mundial suspendeu o empréstimo).

Apesar de o empréstimo ter sido negado, o governo brasileiro decidiu não abrir mão do projeto. Os protestos desviaram o foco do Banco Mundial e direcionaram os protestos ao Governo. Campanhas de protestos contra projetos de desenvolvimento financiados pelo Banco Mundial foram lançadas. As campanhas lançadas pelos os Kayapó culminaram em 1988 com “Encontro dos povos indígenas do Xingu”, organizado pelos os líderes Kayapó em Altamira, onde mais de 600 indígenas, representantes de vários países da América Latina, participaram. O auge do encontro aconteceu quando a índia Tuíra enfrentou um dos representantes da Eletronorte com um facão na mão. Tuíra tornou-se um símbolo da luta contra a construção do “Complexo Hidrelétrico do Xingu”. Oliver-Smith (1996) chama atenção para a necessidade de entender que mudanças internas dentro de comunidades e ações de resistência não mudam necessariamente a política pública do Estado, mas ações desse tipo desafiam a política do Estado.

Quando esse tipo de desafio se torna público, através da mídia, deslocamentos forçados de pessoas se tornam base para novas políticas públicas e questionam o desenvolvimento e a hegemonia do Estado. Projetos de desenvolvimento com infra-estrutura de grande escala geralmente são responsáveis pelos maiores conflitos relacionados a reassentamentos. Através do exemplo aqui apresentado, os Kayapó fizeram de sua cultura um instrumento político. De fato, sabemos que quando as comunidades indígenas (e comunidades locais em geral) são informadas sobre os empreendimentos, os projetos já estão em andamento, isso quer dizer: as audiências públicas anunciadas pelo setor empreendedor, que por lei exige a consulta dos povos indígenas, não mudam a realidade da implementação dos projetos:

“[...] Na medida em que o “social” não interfere na tomada de decisões, ele só pode vir a se constituir em “problema”, para o qual deverá ser buscada uma solução qualquer e a qualquer preço, dentro do cronograma apertado das obras civis [...]” (Bacile Pinheiro, 2007, p.32).

As rupturas sociais causadas por grandes empreendimentos que atingem muitas comunidades, consideradas tradicionais, são muitas vezes irreparáveis. Do ponto de vista de Sevá Filho e Bacile Pinheiro:

“[...] a implantação final das usinas só funciona na base do atropelo, “passando trator”, como se diz na gíria; até os juizes que por ofício deveriam ter como incriminar essas faltas, acabam mentindo em seus despachos, ignorando situações ostensivas, à luz do dia” (Sevá Filho e Bacile Pinheiro, 2006, p.14).

“TODO SUCESSO TEM SEU PREÇO”

Não foi sem um preço que os Kayapó conseguiram chamar atenção das entidades nacionais e internacionais sobre seus direitos territoriais e culturais. Em 1988 os líderes Kayapó, Paiakan e Kube-i, acompanhados de Darrell A. Posey, foram convidados para participar do simpósio internacional “Wise Management of Tropical Forest”, nos Estados Unidos, organizado pela Universidade da Florida. Os líderes indígenas expressaram suas preocupações a respeito da construção do “Complexo Hidrelétrico do Xingu”. Segundo eles, caso o projeto fosse aprovado, inundaria 7,6 milhões de hectares. O projeto, que custaria \$10,6 milhões, causaria o deslocamento de milhares de índios de 11 diferentes tribos. Durante o simpósio, representantes do “National Wildlife Federation” e “Environmental Defense Fund” foram quem financiaram a viagem dos dois líderes indígenas para Washington.

Quando a delegação retornou ao Brasil, os dois líderes e Posey foram interrogados e acusados pela Polícia Federal pela paralisação do empréstimo pelo Banco Mundial, pela degradação da imagem do Brasil no exterior e pela tentativa de provocar uma crise econômica no Brasil. Além das demais acusações Posey (1996) foi especialmente acusado de “ilegalmente ter conduzido índios brasileiros para fora do Brasil”. Um dos investigadores da Polícia Federal, explicou a Posey durante uma dos interrogatórios: “Someone had to be behind those Indians. They would have never gone to Washington and said those

things by themselves”. (Posey, 1996, p. 128). O que estava sendo afirmado pelo investigador fazia parte do discurso dominante e da lógica de que o índio é “incapaz” de responder completamente por suas ações, afirma Posey. Manuela Carneiro da Cunha ressalta que o que está em disputa no Brasil, em relação à questão indígena, são os minérios e os recursos naturais em solos e sub-solos das terras indígenas. Aqueles que fazem lobby, afirma ela, para explorações desses recursos naturais e minérios, têm todo o apoio capitalista a seu favor. Enquanto as populações nativas, aproximadamente 1% da população brasileira, que por causa da sua cultura, nível social e política diferente da maioria dos brasileiros, acabam sendo marginalizados pelo sistema oficial que os considera “relativamente incapazes”. Terras indígenas são na realidade tratadas como a “terra de ninguém”; sempre consideradas como primeira opção para mineração, projetos hidroelétricos e projetos de desenvolvimento em geral (Manuela Carneiro da Cunha em Posey, 1996, p.124). Em outro artigo “O futuro da questão Indígena”, M. Carneiro da Cunha afirma que:

“As populações indígenas têm direito a seus territórios por motivos históricos, que foram reconhecidos no Brasil ao longo dos séculos. Mas estes não devem ser pensados como um óbice para o resto do país: ao contrário, são pré-requisito da preservação de uma riqueza ainda inestimada, mas crucial. O que se deve procurar, no interesse de todos, é dar as condições para que esta riqueza não se perca. Fazem-se assim coincidir os direitos dos índios com os interesses da sociedade brasileira” (Carneiro da Cunha, 1994, p.133).

“GENTE VIRA OBRA E OBRA VIRA GENTE”

A Eletrobrás afirma, de acordo com Viveiros de Castro e Andrade, que “a presença de comunidades indígenas representa um dos problemas ambientais de maior complexidade, no planejamento e implementação de usinas hidrelétricas e linhas de transmissão” (Viveiros de Castro & Andrade, 1988, p.7). Na crítica feita por Viveiros de Castro e Andrade na introdução

do livro *As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas* (1988), os autores afirmam que o setor elétrico brasileiro considera as comunidades indígenas como um “problema ambiental”. A palavra ambiente, que em seu simples significado se refere ao ambiente de um sujeito, vem através das grandes obras de engenharia ter outro significado; “Ambiente” é o ambiente do sistema elétrico. O lugar de sujeito do ambiente é deslocado para a obra de engenharia.

O reservatório e as barragens são o “ambientado”; as populações humanas afetadas são partes componentes deste ambiente “[...] Gente vira ambiente, e a obra vira gente”. (Viveiros de Castro & Andrade, 1988, p.10). Partindo do meu ponto de vista, esta dialética entre “gente vira ambiente” e “obra vira gente” pode também ser interpretada da seguinte maneira: “obra vira gente, gente vira obra”, dentro desta lógica, o que ocorre é a humanização de obras de engenharia, de um lado, enquanto de outro ocorre um processo “desumanização” de pessoas. Os índios se tornam um “empecilho” para o setor elétrico, da mesma forma que outros obstáculos devem ser retirados do ambiente, antes de se dar início às construções das obras. Nas palavras de Bermann:

“Os projetos de construção de hidrelétricas acabam ocupando os espaços de reprodução social/cultural de proprietários e não-proprietários de terras [...] e acabam por determinar o início de conflitos cuja essência, para uns, será a apropriação do espaço geográfico como uma forma de mercadoria específica para geração de energia hidrelétrica; e, para outros, será o uso social, de produção sociocultural, como meio de vida” (Bermann, 2007, p.142).

Para o projeto desenvolvimentista o importante é a relação custo/benefício, enquanto para a população atropelada pela maquinaria dos empreendimentos, a lógica é outra.

O EFEITO DO DESENVOLVIMENTO FORÇADO

A quem pertence de fato o ambiente ecológico? Uma simples resposta seria: o ambiente pertence ao sujeito, e é exatamente dentro desta lógica que o setor elétrico constrói o seu ambiente. Quando obra de engenharia vira “gente” do ponto de vista do sistema energético, a tendência é desmatar, barrar, expropriar e expulsar as pessoas que ali habitam para proteger seus interesses econômicos e seus empreendimentos. Da mesma forma, os atingidos, para defender seus territórios e suas riquezas naturais, criam movimentos de resistência contra o que podemos chamar de “invasões territoriais” por parte dos empreendedores e do governo. Além do mais, o enfoque por parte do conservacionismo ambiental é mais uma contribuição para o deslocamento forçado de pessoas, que por sua vez produz uma nova categoria de atingidos em nome do desenvolvimento ecológico.

Do ponto de vista conservacionista, o sujeito é o próprio (meio) ambiente, as pessoas que ali se encontram não passam de “empecilhos”. As populações indígenas ou aquelas consideradas tradicionais estão correndo risco de desaparecerem, como o que aconteceu com muitos dos Waimiri-Atrari, que apesar de hoje (2007) comemorarem o milésimo nascimento, o do menino Kinja, na aldeia Yawara, localizada na terra indígena homônima no sul de Roraima, quase foram extintos. Dentro destas perspectivas aqui discutidas, o verdadeiro problema está concentrado nas estratégias governamentais: o modelo de desenvolvimento, que exclui o sujeito do seu ambiente de origem, que na maioria das vezes se encontra sem nem uma alternativa. Da mesma forma que o capitalismo e o desenvolvimento no Brasil podem ser considerados desiguais e devastadores para uns e niveladores para outros; são resultados do desenvolvimento forçado, como sugere o grupo de pesquisa da Universidade de Oxford.

O conceito “atingido” tratado aqui abrange uma plataforma enorme de pessoas que são prejudicadas pelas externalidades negativas do modelo de desenvolvimento nacional, que por fim só alcança os próprios “fornecedores” e “maratonistas” do progresso. O “ambiente do desenvolvimento” se torna, assim, bem mais complexo e as populações indígenas e atingidos em grande escala são um problema de caráter, não ambiental, mas sim econômico, por

isso “se passa o trator”, para “limpar” a paisagem ecológica e fazer dela o cenário ideal para a construção de “obras de arte” de engenharia para mostrar o mundo um “snapshot” da natureza imaginada; pura, virgem e inabitada que só existe dentro de um contexto onde o ser humano pobre e miserável é excluído.

As hidrelétricas, sejam elas “grandes” ou “pequenas”, fazem parte de um sistema econômico de escala, que através de propaganda mercantil e promessas de que quanto maior o empreendimento, mais barato será a produção e a distribuição, fazem parte de uma ideologia desenvolvimentista que promete acabar com a pobreza:

“[...]a ideologia ‘desenvolvimentista’, segundo a qual estes investimentos de grande porte poderiam arrancar as regiões escolhidas do seu atraso, da sua pobreza, do seu estágio de subdesenvolvimento” (Sevá Filho, 1990, p.8).

Quando a população atingida é tratada como um obstáculo à implementação dos projetos por parte dos empreendedores, a tendência é o total desconhecimento das realidades locais e o que vem a valer são só os inventários de potencialidade hidrelétrica e hidrográfica (Santos, 2001). Enquanto os Kayapó conseguiram, através do poder político, ser ouvidos, os Waimiri-Atroari conseguiram da mesma forma, fazer parte da memória coletiva brasileira no contexto indigenista. Como escreve Manuela Carneiro da Cunha: “A primeira observação é que, desde os anos 80, a previsão do desaparecimento dos povos indígenas cedeu lugar à constatação de uma retomada demográfica geral. Ou seja, os índios estão no Brasil para ficar.” (Carneiro da Cunha, 1994, p.123).

COMENTÁRIOS FINAIS: CONTEXTUALIZANDO A RESISTÊNCIA

Quando comunidades locais resistem ao “desenvolvimento forçado” a vantagem é uma “ruptura”, por menor que seja, na política pública do Estado. Geralmente, a tendência entre aqueles que representam o papel do Estado e o “povo” que luta pelos direitos de *habitat*, baseiam-se nas diferenças

étnicas. De maneira que a relação entre a resistência e a execução dos projetos, digamos, “inapropriados”, e o contexto local e a política pública do Estado, lutam um conflito étnico, antes de lutar um conflito social. Ou seja, a questão étnica vem à frente da questão territorial.

Dentro deste contexto, a resistência ao “desenvolvimento forçado” exige, antes de qualquer coisa, mudanças na política pública social de um lado, enquanto do outro ocorre um processo de integração étnica entre os povos. Como os exemplos aqui apresentados, onde a imagem cultural de populações indígenas se torna instrumento político na batalha a favor de uma política pública justa, que respeite os direitos indígenas, da mesma forma, que respeitem os direitos humanos de modo geral. No entanto, mudanças radicais, dentro da política pública, só são alcançadas, quando levadas para fora do contexto local. O “Encontro dos povos indígenas do Xingu”, por exemplo, também representa a união e a integração social, cultural e étnica dos povos indígenas, não só do Brasil, como também da América Latina. Talvez por essa razão, podemos considerar essa batalha de “campanha de resistência de sucesso”, como sugerida por Andrew Gray (1996) e o caso Waimiri-Atroari, “campanha de resistência de fracasso”.

ABSTRACT: Within the development context, researchers from the University of Oxford discuss the problem of “forced development”. Along with the discussed concept, there is a general accept among the researchers, including Anthony Oliver Smith, that forced development induce displacement and resettlement. This paper calls attention to two cases of resistance towards this model of development in indigenous territories in Brazil. The first case; the Waimiri-Atroari and their almost complete extinction, serves to remind the Brazilian state, that projects such as The Balbina Dam and the exclusion of indigenous people from there territories, entails an image of the social decadence towards the native Brazilian population. The second case; the trajectory of the indigenous resistance of the Kayapós during the 1980s, can be celebrated as a “campaign of success”, in which the indigenous people defended their existence as a “people” by themselves. Both cases symbolise the indigenous struggle against forced development.

KEYWORDS: forced development, Waimiri-Atroari, Kayapó, Hydroelectric plants, indigenous resistance

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACILE PINHEIRO, Maria Fernanda *Problemas sociais e institucionais na implantação de Hidrelétricas: seleção de casos recentes no Brasil e casos relevantes em outros países*. FEM, UNICAMP, 2007.
- BERMANN, Célio Impasses e controvérsias da hidroeletricidade. In: *Estudos Avançados*, 21 (59), 2007.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela O futuro da questão indígena. In: *Estudos Avançados*, 8 (20), 1994.
- GRAY, Andrew: Indigenous Resistance to Involuntary Relocation. In: MCDOWELL, Christopher (org.): *Understanding Impoverishment. The Consequences of Development-Induced Displacement*. Berghahn Books, Oxford, 1996, pp. 99-122.
- LÓPEZ, Alexander: *Environmental Change, Social Conflicts and Security in the Brazilian Amazon: Exploring the Links*. PhD thesis, Department of Political Science, University of Oslo, 2000.
- OLIVER-SMITH, Anthony Fighting for a Place: The Policy Implications of Resistance to Development-Induced Resettlement. In: McDowell, Christopher (org.): *Understanding Impoverishment. The Consequences of Development-Induced Displacement*. Berghahn Books, Oxford, 1996, pp. 77-97.
- . Displacement, Resistance and the critique of Development: From the grass roots to the global. *RSC Working Paper*, No. 9, Oxford, Refugee Studies Centre, University of Oxford, 2002.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas In: *Travessia*. Revista do migrante, Publicação do CEM, v. 9, no. 24, pp. 5-9, 1996.

- POSEY, Darrel A. The Kayapó Indian Protests against Amazonian Dams: Successes, Alliances and Un-Ending Battles. In: MCDOWELL, Christopher (org). *Understanding Impoverishment. The Consequences of Development-Induced Displacement*, Berghahn Books, Oxford, 1996. pp. 123-135.
- SANTOS, Silvio Coelho dos. As hidrelétricas, os índios e o direito. In: REIS, Maria José e Neusa Maria SENS BLOEMER (org). *Hidrelétricas e populações locais*, Cidade Futura, Florianópolis, 2001, pp. 19-37.
- SCHWADE, Egidio. Nas terras Waimiri-Atrari projetos de morte. In: *Travessia*, Revista do Migrante, Publicação do CEM, v. 2, no. 6, pp. 39-43, 1990.
- SEVÁ FILHO, Arsênio Oswaldo e Maria Fernanda BACILE PINHEIRO. *Conflitos Sociais e Institucionais na concretização recente de algumas Concessões de aproveitamos hidrelétricos assinadas entre 1997 e 2000*. Campinas, FEM/UNICAMP, 2006.
- SEVÁ FILHO, Arsênio Oswaldo. Intervenções e armadilhas de grande porte. Um roteiro internacional dos dólares e seus argumentos, e dos prejuízos dos cidadãos nas obras hidrelétricas In: *Travessia, Revista do migrante*, Publicação do CEM, v. 2, no. 6, 1990. pp. 5-11
- VAINER, Carlos B. e ARAÚJO, Frederico Guilherme B. de. Implantação de grandes hidrelétricas. Estratégias do setor elétrico, estratégias das populações atingidas. In: *Travessia, Revista do Migrante*, Publicação do CEM, v. 2, no. 6, pp. 18-24, 1990.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e Lúcia M. M. de ANDRADE. Hidrelétricas do Xingu: o Estado Contra as Sociedades Indígenas. In: *As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas*. São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988, pp. 7-23.

OS BRINDES E A ATRAÇÃO DE ÍNDIOS NO POSTO FRATERNIDADE NA RAIA DA FRONTEIRA OESTE PELO SPI*

*Lucybeth Camargo de Arruda***

RESUMO: Criado para atuar junto aos índios do Brasil, o SPI – Serviço de Proteção aos Índios – foi fundamental para mediar os conflitos existentes entre grupos indígenas e não-índios e, assim, permitir o povoamento colonizatório, no início do século XX, a partir de 1910. Nesse contexto histórico-social, o objetivo é esboçar uma antropologia histórica através da micro-análise da documentação do SPI lançando luz nas relações produzidas do contato por meio dos brindes e a reação dos índios, nesse caso, o povo Umutina, no Estado de Mato Grosso – Fronteira Oeste, no período de 1910 a 1923.

PALAVRAS-CHAVE: Política Indigenista, SPI, Pacificação e Resistência.

Aos 12 dias do mês de outubro de 1913, de conformidade com instruções do Cidadão Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon, chefe da Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas e Diretor do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (...) foi transferido para este Serviço,

* Este texto é um trecho de minha dissertação de Mestrado em História e resolvi retomá-lo para pensar de forma mais detida o diálogo entre Antropologia e História.

** Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS-IFCII/UNICAMP. Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa de Mato Grosso – Fapemat.

o Posto de Atração “Fraternidade Indígena” (...) destinando-se à pacificação dos Índios Barbados¹ (...) sendo encarregado do mesmo posto o cidadão Severiano Godofredo de Albuquerque.²

Esta ata de transferência é um dos exemplos do investimento que o Estado Brasileiro, através do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – SPI/LTN³, passa a adotar junto aos índios do Brasil a partir de 1910, quando o órgão é criado. O SPI⁴ passa a trabalhar em parceria com a Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, conhecida também por Linhas Telegráficas de Rondon, Missão Rondon ou ainda, Comissão Rondon, pelo menos quando o assunto é índio. A Missão Rondon dispunha de um objetivo nacional, formulado pelo governo de Affonso Penna, de incorporação efetiva dos territórios do Acre, do Purus e Juruá ao Brasil (Maciel, 1997):

¹ O etnônimo desse grupo indígena é Umutina, também conhecidos por Barbados. A barba ou o uso do cavanhaque dos Umutina justificou o apelido de “Barbados”, dado pelos “civilizados”. Segundo os estudos etnográficos feitos por Harald Schultz, a grafia correta do nome desta etnia, a partir de sua autodenominação, seria *Um u t y n a*, cuja pronúncia traz o primeiro “u” nasalizado e o “y” da terceira sílaba post-palatizado. Todavia, com a intenção de simplificar a pronúncia e a grafia, Schultz decidiu chamá-los de *Umutina*. Kalervo Oberg e Max Schmidt, que também estudaram os Umutina escrevem em suas publicações *Umutina*. Fico aqui com a grafia proposta por Schultz. SCHULTZ, Harald. *Informações etnográficas sobre os Umutina*. Separata da Revista do Museu Paulista. Nova Série – Volume XIII. 1962.

² Ata da transferência para a Inspetoria do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais em Mato Grosso, do Posto de Atração dos Índios Barbados – Fraternidade Indígena – situado próximo à Povoação da “Barra”, à margem do rio dos Bugres. Em 12 de outubro de 1913. Microfilme 200. Fotograma 000589. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

³ Conforme Lima (1995, p. 39) o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN) – estrutura organizacional estatizada desde 1910, considerando-o como lugar do qual se luta para centralizar e manter o monopólio sobre o exercício de diversos poderes sobre os povos nativos. Sua finalidade seria implantar, gerir e reproduzir tal forma de poder de Estado, com suas técnicas (práticas administrativas), principais normas e leis, constituídas e constituintes de um modo de governo sobre o que seria denominado de *índio* (ou seu plural, *índios*), status que se engendra e transforma ao engendrará-lo.

⁴ Forma abreviada de SPI/LTN. A partir de 1918, segue apenas como SPI. (Lima, 1995, p. 11).

A nova comissão se encarregaria não só da construção propriamente dita de linhas telegráficas, como também de todos os serviços que se prendessem ao completo conhecimento da região que se ia atravessar sob o ponto de vista geográfico, botânico e mineralógico e *mais ainda do descobrimento das populações indígenas que lá existissem* as quais ficaram sob os cuidados da comissão no intuito de se evitar que a penetração de seus territórios fosse acompanhada das calamidades e cruzas sofridas pelos habitantes de outras regiões onde se haviam estabelecido estradas de ferro ou de rodagem, instalado linhas de navegação ou feito simples incursões de explorações geográficas ou ainda de demarcação de limites⁵.

Inserido nesse projeto maior da Comissão Rondon, que iniciou a incursão em 1907, estava o projeto de localização e pacificação dos índios Umutina. Para Octaviano Cabral (1963), a investida de Rondon junto aos Umutina já se dava com a intenção de instalar um posto indígena modelo⁶, projeto esse que, de acordo com Cabral, começou a tornar-se realidade com a abertura do Posto Fraternidade. A idéia de Rondon era fundar

ali a aldeia com a denominação de Posto Fraternidade Indígena, os índios nas suas casinhas de telha e até luz elétrica, as vacas leiteiras pastando no campestre aramado, limitado pelas águas dos rios Paraguai e Bugres (1963, p. 281).

Essa construção de Rondon, que era a concepção da própria Comissão, evidenciava o seu idealismo frente aos grupos indígenas do Brasil e mais, segundo Lylia Galletti (2000), a sua ação junto à Comissão representava a inserção efetiva do progresso via ação civilizatória dos índios:

⁵ Missão Rondon III. Jornal do Comércio, de 12 de junho de 1913. Filme 382. Fotograma 059. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

⁶ A referência ao posto modelo é, no sentido do Posto Fraternidade, alcançar todos os objetivos do processo de civilização proposto por Rondon e conseqüentemente pelo SPI.

Ao mesmo tempo, a Comissão descortinava os sertões mato-grossenses como uma fronteira do país, na sua dupla acepção de espaço da barbárie e terras novas – região abundante em recursos naturais, que ela própria encarregava-se de inventariar – a ser colonizada pela nação (2000, p. 234).

Retomando o documento da ata de transferência das responsabilidades do Posto de Atração Fraternidade Indígena da Comissão das Linhas Telegráficas para o SPILTN, quero evidenciar que esse ato marcou também a fundação do Posto⁷ de Atração com o nome Fraternidade Indígena, enunciado carregado de sentidos, podendo significar, por um lado, a ação fraternal efetivamente pretendida, que estaria por ser desempenhada pelos membros do SPI junto aos índios, engajados na função de arrancá-los desse estado absolutamente primitivo, uma vez que eram considerados, de acordo com uma visão positivista, pessoas incapazes de gerir a sua própria sobrevivência, seja pela inferioridade que lhe era outorgada, seja por outro motivo qualquer, talvez mais estratégico, como uma suposta “ação fraternal” para conseguir a pacificação a qualquer preço, passos indispensáveis ao domínio do território e das próprias ações dos índios.

O nome do posto “Fraternidade Indígena”, assim batizado pelo Coronel Cândido Mariano Rondon, poderia sugerir, em princípio, uma influência da Igreja Cristã Católica e/ou de outra ordem religiosa; afinal, a palavra “fraternidade” é de uso comum no cristianismo. Fortaleceria essa hipótese o fato das ações indigenistas do Estado brasileiro, nos séculos XVIII e XIX, terem se dado principalmente através dos missionários, que por muitas vezes desempenharam (e em alguns contextos ainda desempenham) funções nas áreas de educação e saúde junto aos povos indígenas do Brasil.

Todavia, ainda que a presença dos missionários possa indicar uma influência na escolha do nome, consideramos que o termo “fraternidade”, no

⁷ *Posto* significa um espaço definido para o trabalho de concentração, agremiação de índios considerados arredios e hostis no relacionamento com os não-índios. *Inclui populações e terras numa rede nacional de vigilância e controle, a partir de um centro único de poder. Unidades de ação locais do aparelho de governo dos índios.* (IIMA, 1995, p.75)

caso do posto, está ligado às concepções científicas da época que seguiam o Apostolado Leigo de Auguste Comte. “Fraterno”, no universo positivista, remete ao reforço da nacionalidade, da Pátria que acolhe e ampara a todos e traz consigo outros enunciados como moral, amizade, ser pacífico, etc. A ata de fundação do SPI apresenta, literalmente, esse discurso:

O presidente Nilo Peçanha convencido de que a “República” é o governo da fraternidade entre os homens e que o principal dever de qualquer governo é a proteção à vida e à propriedade dos seus jurisdicionados resolveu, em 1910, por intermédio de seu ministro Rodolfo de Miranda, fundar o Serviço de Proteção aos Índios para por cabo às atrocidades que os aborígenes vinham sofrendo desde a descoberta do Brasil, em foco na ocasião pelas lutas e recíprocos massacres⁸.

O termo veicula o discurso e a política que sustentavam as ações do SPI, cujos objetivos de integração exigiam, de fato e a qualquer custo, a substituição dos métodos repressores e violentos, que visavam à exclusão, por ações pacíficas e pacificadoras, com o objetivo de firmar os povos indígenas no estágio de civilidade.

Essa confiança plena na possibilidade dos índios alcançarem o estágio de civilidade e que depois de “civilizados” eles viveriam nas suas casinhas de telha e até luz elétrica (Cabral, 1963, p. 281), não estava presente somente nos discursos de Rondon e dos membros de cargos de direção do SPI. Os encarregados de posto, nos seus relatórios e pedidos aos seus superiores, tomavam a todo o momento a “evolução” do indígena como certa, julgando ser apenas uma questão de tempo o alcance deste fim por vias fraternais e pacíficas:

⁸ Exposição sobre o Serviço de Proteção aos Índios. Documento de 1933 que traz a ata de fundação do SPI. Microfilme 380. Fotograma 884. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Grifos meus.

(...) em benefício do desenvolvimento do Posto de Atração “Fraternidade Indígena” que há três anos venho desempenhando com o mais vivo esforço ao meu alcance nestes páramos do alto Paraguai. (...) Estes heróicos filhos das selvas que, um dia, não mui longe, incorporados à comunhão brasileira, trarão grande cópia de (sic) benefícios à Pátria, (...) Afim de que unidos consigamos o fim bendito de tê-los como trabalhadores nacionais, sem que para isso tenhamos de coagi-los e obrigá-los aos serviços rudes do machado, da foice e da enchada. É preciso que levam e que a República colha o (sic) o dispêndio já gasto e por gastar ainda, até conseguir aquele fim.⁹

O evolucionismo social, de acordo com Lilia Moritz Schwarcz (1993), tomava sempre uma perspectiva comparativa numa relação de desigualdade que obedecia a uma escala hierárquica:

Civilização e progresso, termos privilegiados da época, eram entendidos não enquanto conceitos específicos de uma determinada sociedade, mas como modelos universais. Segundo os evolucionistas sociais, em todas as partes do mundo a cultura teria se desenvolvido em estados sucessivos, caracterizados por organizações econômicas e sociais específicas. Esses estágios, entendidos como únicos e obrigatórios – já que toda a humanidade deveria passar por eles –, seguiam determinada direção, que ia sempre do mais simples ao mais complexo e diferenciado. Tratava-se de entender toda e qualquer diferença como contingente, como se o conjunto da humanidade estivesse sujeito a passar pelos mesmos estágios de progresso evolutivo (Schwarcz, 1993, p. 57 e 58).

⁹ Informação ao Inspetor do SPILITN, no estado de Mato Grosso Adriano Metello. Microfilme 200. Fotogramas : 000635 e 636. Museu do Índio/FUNAI-RJ. Grifo meu.

Para compreender as ações que deram existência ao Posto Fraternidade Indígena, o que anunciavam e o que significavam, é necessário articular o que aconteceu em Mato Grosso, circunscrito localmente ao território do posto, à política geral do órgão, cuja responsabilidade era gerir as questões indígenas¹⁰. Entretanto, essa política incluía várias práticas e entre elas a distribuição de brindes será apresentada neste trabalho de maneira mais detida, de modo a compor o nosso objeto - que perpassa a situação do contato por meio dos “presentes” – e através dessa prática observar as ações dos índios frente a essa estratégia de aproximação.

Além do suporte teórico da macro-política, abordada por Antônio Carlos de Souza Lima, o autor Michel de Certeau (1994) também ajudou a pensar essa questão, visto que encontrei em sua obra *A Invenção do Cotidiano – Modos de Fazer*, um conceito de tática que me deu subsídios para pensar a reação dos índios na “contramão” das ações articuladas pelo Estado. Considerando o foco de atenção deste trabalho, voltado para o cotidiano do Posto Fraternidade Indígena, a micro-história, segundo Jacques Revel (2000), pareceu-nos o caminho possível, entendendo que a situação da micro-análise “deve permitir o enriquecimento da análise social, torná-la mais complexa, pois leva em conta aspectos diferentes, inesperados, multiplicados da experiência coletiva” (2000, p. 18). O autor afirma ainda, que:

A redução de escala, o interesse por destinos específicos, por escolhas confrontadas a limitações, convidam a não se deixar subjugar pela tirania do fato consumado – ‘aquilo que efetivamente aconteceu’ – e a analisar as condutas, individuais e coletivas, em termos de possibilidades, que o historiador pode tentar descrever e compreender (Revel, 1998, págs. 19-20).

¹⁰ A política indigenista aqui envolvida não é em si o foco deste ensaio. Para uma abordagem sobre o assunto, ver: Lima (1987; 1989; 1992 e 1995). Parte considerável das instruções ou do discurso civilizatório que aparece no trabalho de Antônio Carlos de Souza Lima, em um macro contexto do governo brasileiro, foi também identificada na documentação do Posto Fraternidade Indígena.

Concordando que a micro-história apresenta-se como o melhor caminho para a construção deste texto, consideramos imprescindível uma articulação com a macro-história; oscilando nesse exercício de ora fechar a lente da objetiva, ora abrir, para que possamos avançar numa leitura onde seja possível apreender os vários contextos inseridos nas tramas do Posto Fraternidade Indígena. O exercício de redução da escala entre uma perspectiva e outra nos possibilita compreender uma história social específica num espaço recortado, colocando em evidência agentes históricos e suas singularidades, em contraposição a uma abordagem onde estes encontram-se maciçamente ausentes ou são “vistos” de uma maneira ainda homogeneizante e passiva. A idéia desse tipo de abordagem é permitir a visualização das multiplicidades nas ações. Este ensaio pretende engrossar as fileiras dos trabalhos que consideram que a história dos índios vai além do reconhecimento do papel dominador do Estado e das elites, por um lado, e dos índios como meras vítimas do processo, por outro (Monteiro, 1995).

Se através da pesquisa bibliográfica podemos identificar a política de aldeamento, a documentação específica do posto – que registra as pequenas ações de modo detalhado – torna possível caracterizar a produção do cotidiano do posto e das relações deste com o seu entorno (fazendas, garimpeiros e cidade), permitindo identificar a participação de cada agente social, seja ele o “civilizado” e suas categorias (funcionário do SPI, fazendeiro, etnólogo, etc.), seja ele o índio (Umutina).

As questões deste trabalho foram construídas a partir da leitura dos documentos do SPILTN, arquivados no Museu do Índio, no Rio de Janeiro. Nessa documentação foi possível encontrar atas e correspondências de agentes encarregados do Posto Fraternidade, endereçadas à Inspetoria Regional 06 do SPI, localizada em Cuiabá no Estado do Mato Grosso, ou à Inspetoria Nacional, ligada ao Ministério da Agricultura Indústria e Comércio¹¹. Há

¹¹ Os documentos do Posto Fraternidade Indígena eram enviados para a Inspetoria 06 e alguns diretamente para a Inspetoria Nacional – SPI, órgão que estava ligado ao Ministério da Agricultura até 1930 e depois foi transferido para o Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio, e em 1934 para o Ministério da Guerra, pois Rondon e os responsáveis por gerir a política indigenista em nível nacional, entendiam que a questão da integração dos povos indígenas à

documentos que são instruções para o Posto Fraternidade, oriundas do Serviço de Proteção, além de documentos (ofícios, telegramas e cartas) enviados e recebidos do próprio Ministério.

Entre 1913 e 1921, o posto ficou sob o comando do funcionário Severiano Albuquerque. Os administradores, denominados de encarregados, prestavam conta de tudo que era feito nos limites do território do posto. Havia uma periodicidade de produção de relatórios informando ao SPI aspectos do cotidiano, como a colheita, as benfeitorias, roçadas, derrubadas e plantações, criação, pastagem, chegada e saída de índios, as visitas de índios ao posto, sobre dados anuais de nascimento e morte deste povo, além de pequenos acontecimentos.

Dentro do recorte temporal proposto no presente texto¹², identificamos relatórios com periodicidade mensal, outros semestrais e alguns anuais. Além de relatórios, encontramos também muitos telegramas, cartas e bilhetes, que eram enviados de acordo com a necessidade de comunicação. A documentação traz detalhes também sobre o que era consumido ou gasto na manutenção do posto, sobre as listas dos brindes utilizados na atração e pacificação, e ainda informavam sobre o estado sanitário do posto.

O caso dos Umutina chama a atenção pelo tempo – 32 anos¹³ – do processo de pacificação, uma vez que é notória a ação reativa desses índios às disciplinas impostas pelo posto e, por outro lado, a insistência do SPI em assujeitá-los, uma vez que, já em 1913, o documento registra a sua “pacificação”:

Mais duas tribos foram pacificadas em Mato Grosso durante o ano de 1913: a dos Cabixis e a dos Barbados, a

nação brasileira era uma questão de segurança nacional, pois antes de serem pacificados e civilizados, eram considerados selvagens e de natureza perigosa para o Brasil. Para saber mais ver Lima (1995).

¹² O recorte temporal trabalhado neste ensaio é de 1910 (quando o SPI é criado) a 1923, com a chegada do novo encarregado do Posto Fraternidade Indígena, período em que o posto se efetiva com moradores Umutina. No caso, as crianças órfãs de uma epidemia que dizimou parte considerável do grupo após o contato com os funcionários do Serviço em suas aldeias.

¹³ Este tempo foi calculado por mim, levando em consideração o período da fundação do posto e a vinda de todos os membros do grupo Umutina que sobreviveram ao processo de redução desse povo no espaço do posto. Isto é, de 1913 a 1945.

primeira por funcionários da respectiva inspetoria e a segunda por pessoal das linhas telegráficas sob a direção do Coronel Rondon. Os Cabixy habitam as vizinhanças do Sararé e os Barbados o Alto Paraguay. Uns e outros viviam em contínua guerra com os civilizados, principalmente os últimos com os seringueiros da mata da Poaia¹⁴.

A atração dos índios por meio dos brindes se deu num processo de política de aldeamento que queremos aqui identificar/analisar através dos registros do Posto Fraternidade Indígena. O esforço civilizatório do “indigenismo” federal junto aos índios do Brasil compreendeu, no caso dos Umutina, um intrincado jogo de movimentos – próximos ao xadrez, configurando movimentos de ações e reações. As táticas, na trilha de Michel de Certeau¹⁵ (1994), correspondem às movimentações reativas às ações de assujeitamentos. A tática não se propõe a nada a longo prazo; o presente ou, no máximo, o futuro imediato são o seu tempo:

A tática depende do tempo, vigiando para “captar no vôo” possibilidades de ganho. O que ela ganha, não o guarda. Tem que constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em “ocasiões”. Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas. Ele o consegue em momentos oportunos onde combina elementos heterogêneos (...), mas a sua síntese intelectual tem por forma não um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a “ocasião”. (Certeau, 1994, p. 47)

Ao longo do processo de instalação do posto Fraternidade Indígena fica evidente que a “doação” de brindes não foi uma prática realizada apenas

¹⁴ Relatório da Inspeção Regional em Mato Grosso endereçado ao SPIILTN, no Ministério da Agricultura, 1913. Microfilme 200. Fotograma 1224. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

¹⁵ O empréstimo deste conceito faço pela primeira vez em minha dissertação de Mestrado “Posto Fraternidade Indígena: Estratégias de Civilização e Táticas de Resistência 1913-1945”.

nos primeiros anos de vida dessa unidade, e que o seu sentido é mais amplo que aquele que se supõe numa primeira análise. A instrução do SPI apontava para a utilização dessa prática no início do processo, como forma de estabelecer contato e de incentivar os índios a viver no posto, cuja infra-estrutura ia ganhando formato de centro agrícola, povoação, e por fim, de uma comunidade, a partir da fixação de moradias e do estabelecimento de ciclos de trabalhos rurais que os próprios índios começaram a desenvolver ao se estabelecerem no posto.

Na análise dos relatórios, telegramas e cartas que fazem referência ao sistema de brindes, percebemos algo mais complexo que o simples ato de doar/seduzir que se encontra nesta relação. Assim, deslocamos o foco, antes centrado na perspectiva do SPI, para a reação dos índios frente a esta atuação que estava interligada a várias outras. Estamos falando da movimentação dos Umutina a partir do protocolo que foi estabelecido pelo sistema de brindes. Um nível de complexidade se encontra na análise da utilização dos brindes, que têm sentidos diferentes tanto para os Umutina quanto para os agentes do SPI.

Na perspectiva dos agentes, que buscavam alcançar os objetivos da “integração civilizatória”, o aceite dos brindes pelos índios significava uma abertura para possíveis diálogos. Todavia, no entendimento dos índios, a análise dos documentos nos sugere que não havia “interesses de longo prazo”, ou seja, a relação mediada pelos brindes era instantânea. Cada situação de oferecimento de brindes deveria ser “resolvida” no âmbito daquela circunstância, por isso estabeleciam o contato, ou seja, “aceitavam os brindes” e depois retornavam para a mata, sem nenhuma perspectiva futura para a fixação de outras relações.

No campo das relações dos Umutina, o trato e o sistema de trocas existentes possibilitavam a utilização dos brindes em nome de uma relação amistosa. Assim, depois de várias incursões desta natureza, os brindes passavam a ser trocados por visitas mais demoradas aos agentes – que faziam de tudo para seduzi-los e estabelecer um vínculo mais próximo e de intimidade – sempre com a intenção de uma permanência mais duradoura, quiçá definitiva.

Passados alguns anos, a troca brindes/amistosidade foi substituída por brindes/trabalho na lavoura. Ainda aqui, o que poderia ser entendido como

uma proximidade maior com o “sentido dos agentes” (civilizatório) pode ser colocado em dúvida, considerando que cada situação de utilização dos brindes era resolvida separadamente, ou seja, os brindes eram trocados por um período específico de trabalho e ponto final. Provavelmente porque supunham que a significação atribuída ao sistema de brindes pelos índios encerrava-se naquele momento; os membros do SPI, mesmo depois de vários contatos amistosos, não entendiam porque os Umutina seguiam desconfiados do projeto civilizatório e mais, se viram na situação inversa, ou seja, ao invés de cooptá-los (os índios) para morar no posto de atração, se sentiram cooptados a ponto de precisarem estabelecer novas negociações, de modo a não colocar em risco os supostos “avanços” (em relação ao processo civilizatório) conseguidos pela doação dos brindes até aquele momento.

Não estando os índios completamente pacificados, isto é, sem noção alguma da proteção que lhe damos e da garantia que o serviço lhes proporciona amparando-os, defendendo-os das depredações que há quarenta e tantos anos vinham sofrendo com as incursões pelos seus pinotes (sic), ainda continuam eles a apresentarem no posto completamente armados e desconfiados. Pelo processo adaptado de chamá-los a civilização por meio de brindes e agrados, estamos na situação de suportar todas as suas exigências, não nos sendo lícito lançar mão da menor violência sob pena de não mais continuarem nas suas visitas no posto¹⁶.

Percebe-se que o processo de cooptação e atração dos índios precisava de mudanças nas relações até então estabelecidas. O que parecia ser tão simples e óbvio no esquema montado pelo SPI estava se mostrando complexo, necessitando de negociação de ambas as partes. A final, o anúncio da pacificação foi feito em 1913 e este documento é de 1918.

¹⁶ Correspondência enviada para a Inspetoria Regional de Mato Grosso do encarregado do Posto Fraternidade, em 1º de maio de 1918. Microfilme 200. Fotogramas 703,704 e 705. Museu do Índio/FUNAI – RJ. Grifo meu.

O que ficava tácito era que o “coagido” em questão também possuía alguma margem de manobra ou a possibilidade de agir taticamente, o que em geral, pelo menos naquele contexto, era ignorado de tal modo, a ponto de imprimir na relação estabelecida a necessidade (da parte dos agentes) de uma reinvenção das relações, de uma nova negociação ou de novos movimentos. As táticas Umutina configuraram, nesse sentido, uma ação reativa.

Assim, a ação dos agentes “produzia” a tática dos Umutina e esta tática produzia também a relação de força. Afirmar que os Umutina, como um todo, aceitaram a cooptação, se deixaram ludibriar pelos agentes, deixaram de ser índios, enfim, todas e quaisquer afirmações desse caráter são conclusões simplistas que subestimam a capacidade de agir dos índios (reação que não se limitou, provavelmente, aos Umutina), bem como ignoram o intrincado jogo de relações, de movimentos de negociação, avanços e recuos, que constituíam o processo de instalação de um posto de atração.

No decorrer dos primeiros anos muitas foram as tentativas de trazê-los para o posto por meio dos brindes. Se, inicialmente, essas práticas resultaram no estabelecimento de uma relação amistosa, vimos também que a doação é logo transformada em sistema de trocas. Na perspectiva da troca a suspensão dos brindes podia significar a interrupção das relações. Um telegrama enviado em 13 de setembro de 1915 nos revela a angústia do agente ao solicitar mais brindes para a Inspetoria Regional de Mato Grosso, em Cuiabá. O documento clamava: Precisamos brindes mandar índios urgente. Saúde, Severiano Godofredo Albuquerque¹⁷.

Na falta dos brindes, além da interrupção dos contatos, a relação corria o risco de perder a “amistosidade”. Em relatório de dezembro de 1915, enviado ao Inspetor Regional em Mato Grosso, Adriano Metello, o encarregado do posto expõe a sua compreensão do que se passava em relação aos brindes e aos indígenas, assinalando sua argúcia em “deixar” os índios pensarem que tinham o controle da situação:

¹⁷ Telegrama para Cuiabá de Barra dos Bugres, em 13 de setembro de 1915, solicitando brindes para os Umutina. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI – RJ.

Com a pacificação que efetuei a 16 de agosto de 1913, os índios muitos se acostumaram com o processo de agrado pela permuta da dádiva; subjugaram-nos pelo poderio de suas armas, conforme pensaram e pensam até hoje a pormos-lhes tudo quanto temos ameaçando-nos entendendo eles que diante das suas ameaças é que lhes suprimos de brindes¹⁸.

No mesmo documento, mais adiante, o encarregado Severiano Albuquerque seguiu analisando diferentes situações de contato junto aos Umutina e concluiu que estes índios já viviam em contato com os civilizados desde muito antes, tidos como “semi-civilizados” e, exatamente por essas características, estes eram de difícil pacificação definitiva por causa dos vícios que possuíam ou que foram se constituindo com os contatos anteriores. No caso dos Umutina, Albuquerque acreditava que somente a imposição da força poderia corrigi-los:

A pacificação da tribo que jamais teve contato com civilizado é mais fácil e obedece ela melhor ao princípio da civilização do que os que vivem em promiscuidade ou lutas com civilizados! Com os índios Barbados, dá-se ao contrário do que pensávamos. É para corrigi-los do mal que geralmente os índios semi-civilizados tem do roubo, é preciso sem exagero de errar, aumentar o número de homens no Posto para impô-los pela moral e pelo bem desse modo a que trazem consigo e reuni-los em povoado¹⁹.

Em outras palavras, a confiança na atitude da demonstração de força, através do aumento da quantidade de homens no posto, indica que o sistema

¹⁸ Relatório no formato de carta ao Inspetor Regional de Mato Grosso Adriano Metelo sobre o andamento dos trabalhos no posto Fraternidade Indígena. Microfilme 200. Fotograma 637. Museu do Índio/FUNAI – RJ.

¹⁹ Relatório no formato de carta ao Inspetor Regional de Mato Grosso Adriano Metelo sobre o andamento dos trabalhos no posto Fraternidade Indígena. Microfilme 200. Fotograma 637. Museu do Índio/FUNAI – RJ.

dos brindes não estava surtindo tanto efeito como se afirmava. Ao contrário, esse sistema acabou produzindo resultados inesperados e vícios como o roubo, nas palavras do encarregado:

Durante estes três anos de serviço tenho empregado toda a minha energia e devotamento plantando as armas que constituem a nossa lavoura, tudo, porém, sem resultado para o Posto. A nossa primeira plantação é o milho e com esse seguem-se o arroz e o feijão, a mandioca e a banana: as três primeiras, mal chegam ao período da gramação, são colhidos e levados pelos índios em turma de 20 a 30 que se sucedem diurnamente com carregamentos avultadíssimos.²⁰

O que parecia estar sob o controle de Severiano, mesmo quando ele fingia reconhecer que o domínio da situação era dos Umutina, quando aceitava suas imposições como mais uma forma de aproximação, vai, aos poucos, se apresentando na verdade como outra coisa. O relatório abaixo continua com a exposição dos fatos de Severiano que, não admitindo a possibilidade de estar de certa forma, e de fato, nas mãos dos índios, segue buscando explicações:

(...) Mais uma vez repito, limitando-me unicamente no seguinte: Os índios Barbados são brutos por excelência, entendem que o agrado que lhes fazemos não é mais do que covardia nossa e de tudo pensam eles nos dominarem pelas suas armas!²¹

A crença absoluta nos estágios evolutivos e na condição inferior dos índios por vezes tornava-se improvável, senão impossível. Precisamos considerar, por exemplo, que talvez os Umutina estivessem testando a

²⁰ Relatório no formato de carta ao Inspetor Regional de Mato Grosso Adriano Metelo sobre o andamento dos trabalhos no posto Fraternidade Indígena. Microfilme 200. Fotograma 637. Museu do Índio/FUNAI – RJ.

²¹ Relatório no formato de carta ao Inspetor Regional de Mato Grosso, Adriano Metelo, sobre o andamento dos trabalhos no posto Fraternidade Indígena. Microfilme 200. Fotograma 637. Museu do Índio/FUNAI – RJ.

capacidade dos agentes em fornecer os brindes que eles próprios inventaram. E esta poderia ser uma tática de esgotamento da capacidade de ação. Essa impossibilidade de pensar o outro fora dos esquemas classificatórios cria situações aparentemente “absurdas” que só podem ser explicadas a partir de categorias definitivas, ou supostamente auto-explicativas, tais como: são brutos por excelência, são viciados, e várias outras adjetivações desse tipo.

Este foi o caso do ataque com arcos e flechas ocorrido no posto, interpretado como sendo uma reação à falta de brindes. Na primeira oportunidade que tiveram, os Umutina surpreenderam dois agentes que trabalhavam na roça. Um deles era o trabalhador Francisco Barbado – índio do grupo Umutina, considerado “civilizado”, e que ajudava no processo de aproximação dos outros índios junto ao SPI; este era no momento o único alvo certo.

Comunico-vos para os fins devidos que devido à falta de brindes aos índios fomos no dia 14 de corrente mês surpreendidos com o lamentável incidente de terem sido flechados dois dos meus companheiros quando trabalhavam na roça. Foram eles os empregados Francisco Barbado e Benedito Venâncio. O primeiro foi ferido²².

O recado parece ter sido dado, pois o contato se constituía de fato mediante a “doação” de brindes, sem estes não havia aproximação possível, nem mesmo com Francisco Barbado, que conhecia os seus costumes e hábitos e fornecia informações para os agentes. Pelo visto, Francisco cometeu o mesmo erro de Severiano Albuquerque ao subestimar a disposição reativa dos Umutina.

De acordo com a documentação, até o ano de 1915 os agentes ainda não tinham conseguido entrar nos aldeamentos dos Umutina e nem mesmo conheciam a população feminina. Até então, nenhuma mulher tinha ido até o posto de atração junto com os outros índios, que normalmente apareciam em grupo de até cinquenta pessoas, entre homens e crianças do sexo masculino.

²² Ofício de nº 06, enviado ao Senhor Raymundo Hosterno, em Cuiabá, no ano de 1915. Microfilme 200. Fotograma 629. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

Mesmo desconfiados e aparecendo sempre armados no posto de atração, os Umutina não deixaram de fazer visitas com a intenção de conseguir brindes. De acordo com os relatórios, a desconfiança dos índios era em consequência das imprudências cometidas pelos poaciros²³ e seringueiros que protagonizaram encontros sangrentos com os Umutina em locais exteriores ao campo de ação dos agentes do SPI (Schultz, 1962, p. 84).

No ano de 1919, após cerca de cinco anos de contato e instalação do posto, o encarregado Severiano Godofredo Albuquerque, na tentativa de descrever o quanto estava sendo difícil o processo de atração, comparou os Umutina com índios de outras etnias, como os Bororo e os Nambikuara, considerando os Barbados muito mais “ferozes”:

Resolvendo povoação Barra invasão pt índios Barbados representam quinhentos Bororos ou mil Nambikuaras estimando sua audácia estupidez e brutalidade pt pondo em sacrifícios vidas trabalhadores pt essa inspetoria resolverá como melhor convier pt²⁴.

A façanha da “pacificação” foi conseguida pelo agente Helmano dos Santos Mascarenhas que foi designado pelo SPI, em 1919, para ajudar Severiano na difícil empreitada. Para o Serviço de Proteção aos Índios, foi Mascarenhas que conseguiu o “grande feito” de “pacificar definitivamente” os Umutina. Depois de várias tentativas, dentro do período de um mês, o agente conseguiu adentrar a aldeia Umutina. O relato etnográfico de Mascarenhas demonstra a

²³ A denominação poaciros vem da extração da poaia, também conhecida como ipecacuanha, ou ainda ipecunha. O arbusto possui nas suas raízes propriedades medicinais, tornando-se matéria-prima na indústria farmacêutica. Encontrada no interior de mata cerrada, a poaia ganhou o mercado estrangeiro, de forma sistêmica, ainda no século XIX, e o mercado interno brasileiro começou a consumir o produto a partir de 1940. O extrativismo poaieiro e o *boom* da borracha fizeram com que levas colonizadoras oficiais e particulares delinhassem rotas, que sob a lógica do dinheiro avançavam sobre as fronteiras, ignorando a legitimidade da ocupação dessas terras pelos grupos indígenas que estavam fixados nestes territórios desde tempos imemoriais.

²⁴ Telegrama de 11 de março de 1919, endereçado para a Inspeção em Cuiabá. Microfilme 200. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

necessidade de observar todos os detalhes que poderiam mais tarde servir como importante informação para o processo de pacificação:

Chegamos à casa do cacique no dia 28 de maio, às 13 horas, sendo a mesma coberta com folhas de palmeiras e o chão forrado com esteiras de caeté. Vi num canto da casa, um tecedor com uma tanga começada. A casa media vinte e cinco palmos de comprimento, por 20 palmos de largura, pouco mais ou menos, construindo dentro da mata, só derrubado o lugar onde a mesma foi feita, distando mais dos outros, uns 50 metros mais ou menos e ligado por picadas. De passagem contei 20 casas²⁵.

Dando continuidade ao relato, Mascarenhas afirma que em território Umutina ele foi obrigado a aceitar o protocolo dos índios. Na aldeia, eles ditavam as regras e se comportavam exatamente como os agentes na recepção aos índios no posto. Assim fazendo, ficavam invertidas as posições usuais entre índios e agentes: “Ofereceram-me mel que aceitei. Enquanto o cacique historiava a viagem, eles arrumaram-me os cabelos, tingiram-me o corpo com tinta de urucu, colocando a testeira do chefe²⁶ na minha cabeça” (Schultz, 1962, p. 85).

A postura defensiva dos Umutina foi quebrada, de fato, logo depois de ter estourado uma epidemia de sarampo na mata que matou 1/3 da população, vitimando 300 índios. O relatório anual de 1920 relata a fragilidade dos Umutina frente às doenças trazidas pelo contato com os “civilizados”, ou melhor, com os agentes quando da visita à aldeia.

As doenças epidêmicas como coqueluche, a gripe e o sarampo, foram os golpes fatais sobre qualquer ação reativa que permanecesse entre os índios.

²⁵ Relatório anual de 1920, folhas 12, 13. Biblioteca do CIMI – Comissão Indígena Missionária/Cuiabá.

²⁶ Harald Schultz, que também traz este documento em sua separata, explica que a “testeira do chefe” deve ter sido o diadema de penas de peito de arara vermelha, usado por todos os homens, pois entre os Umutina não existia o *status* de chefe de aldeia, a não ser o de chefe de excursões guerreiras, dos cerimoniais e da pesca de timbó. Mascarenhas, ao enfatizar a testeira como se fosse do chefe, parece ter a intenção de dar ao fato maior visibilidade para impressionar os dirigentes do SPI, dando a entender que os índios o reconheciam como chefe. In: Schultz (1962)

A única alternativa foi abrir a guarda na possibilidade de encontrarem a cura junto aos mesmos que haviam levado as doenças. Contudo, mesmo essa saída, que apresentava-se na ocasião como a única possível, foi em vão, posto que os agentes não tinham na farmácia do posto os recursos e medicamentos necessários:

Trabalho insano e improficuo, não nos dando prazer, já pela rapidez que a moléstia alastrava e o furor dos índios contra mim, dizendo que o único culpado deles morrerem, somos nós, que do nosso meio é que levaram a moléstia, como também somos forçados a reconhecer que não dispomos de meios para debelar tão terrível mal. Possuía no posto somente uma quantidade insuficiente de remédios contra cesão que não nos serviu, restando-me o último recurso, de isolar os infestados pelo mal. Os são levei-os para as proximidades dos seringais do alto Paraguay, deixando os doentes pouco acima da Cachoeirinha²⁷.

No mesmo documento, Severiano Godofredo Albuquerque refere-se ao total de 300 mortos entre os convalescentes e ainda narra um desabafo do índio Boepá, que sabia perfeitamente o preço de terem aceitado os brindes do SPI:

Restam unicamente duzentos convalescentes, com aspectos de cadáveres e não dos valentes Barbados que pacifiquei. Com que pesar ouvi Boepá falar, momentos depois de sua mulher Paurpé expirar nos braços do Bororo Kutipi Bacureus: 'De que nos serve tanta farinha e roupa se morremos todos de moléstias que vocês nos passaram. Agora que todos nós morremos, você diz ser nosso amigo, porque não nos cura?' E éramos impotentes para debelar o mal²⁸.

²⁷ Relatório anual de 1920, referente ao ano de 1919. Microfilme 200. Folhas avulsas, sem a possibilidade de visualização dos números do fotograma. Museu do Índio/FUNAI – RJ.

²⁸ Relatório anual de 1920, referente ao ano de 1919. Microfilme 200. Folhas avulsas, sem a possibilidade de visualização dos números do fotograma. Museu do Índio/FUNAI – RJ.

Em meio às ações de pacificação, ao longo de todo o processo, as doenças acabaram sendo as grandes aliadas dos agentes pacificadores, pois mesmo com toda a indignação que as moléstias provocavam entre os Umutina, todos ficavam, em geral, extremamente fragilizados após as epidemias, buscando qualquer ajuda e submetendo-se àqueles que poderiam tirá-los de tal situação.

Nesse episódio de extermínio e em outros que envolviam outras etnias pela introdução de epidemias (coqueluche, sarampo, gripe e a broncopneumonia), ficam evidentes os efeitos de poder que o saber “científico” proporcionava, neste caso conferido aos enfermeiros e médicos, que passavam a ter em suas mãos o poder de vida e morte de toda uma sociedade fragilizada e ameaçada de extinção.

Essa fragilidade foi utilizada pelos agentes do SPI para manter os índios mais próximos e efetivar uma relação mais duradoura. Essa estratégia, aliada ao sistema de brindes, serviu de maneira eficaz para o agente Mascarenhas, que aproveitou a situação para fazer os índios “entenderem” que os presentes eram oferecidos por “amizade” e não porque os agentes tinham algum receio deles. Ao menos, na perspectiva de Mascarenhas, os Umutina teriam finalmente compreendido o significado dos brindes, passando daí em diante a trocar o brinde por trabalho: hoje o aborígine Barbado trabalha com prazer para poder fazer jus ao brinde²⁹.

As epidemias, mesmo em meio ao horror que estas provocaram entre os índios, acabou consolidando o posto, seja no atendimento imediato, seja no acolhimento das crianças que ficaram órfãs durante a tragédia. Foram elas as responsáveis pela composição formal do corpo social do posto como os seus “verdadeiros” moradores, os índios, conforme os objetivos do projeto civilizatório. Logo após a pacificação irrompeu uma epidemia entre os Umutina da selva. Muitos morreram! Os órfãos foram recolhidos pelo pessoal do posto indígena e por eles educados (Schultz, 1953, p. 11).

O encarregado Severiano Albuquerque ficou no posto Fraternidade Indígena até setembro de 1921, assumindo em seu lugar – a partir de outubro

²⁹ Relatório anual de 1920, referente ao ano de 1919. Microfilme 200. Folhas avulsas, sem a possibilidade de visualização dos números do fotograma. Museu do Índio/FUNAI- RJ.

do mesmo ano –, o agente do SPI Otaviano Calmon, cujo relatório do ano de 1923 traz um dado importante a respeito do consumo de bebidas alcoólicas e cigarros. Estes dois itens são conhecidos pela historiografia como importantes elementos no processo de atração, desde o Brasil Império. A antropóloga Marta Rosa Amoroso (2002) coloca-os entre os principais produtos utilizados na cooptação dos índios, juntamente com o sal e o açúcar.

Na documentação analisada apenas esse relatório menciona bebidas e cigarros, todavia, pela forma como são citados, nos faz supor que se trata aqui de uma ação fracassada junto aos Umutina, mas que poderia ter sido experimentada. Reforça nossa leitura a convicção demonstrada no relatório, conforme trecho que se segue: figura o fato muito notado de não terem eles nenhum vício, tendo mesmo horror aos vícios dos civilizados, tais como: fumo e bebida, seja de que qualidade for³⁰.

No mesmo relatório, o encarregado Otaviano Calmon trata da reação das crianças aos brindes, pois os agentes, mais uma vez, subestimaram a capacidade e a disposição dos Umutina de dizerem não, inclusive entre os pequenos.

Havia um entendimento dos agentes de que com as crianças a aproximação seria mais fácil, afinal elas poderiam se encantar com os objetos que nunca viram ou ainda querer experimentar sabores desconhecidos. Entre os adultos, eles sabiam que havia a necessidade da negociação para que a troca fosse estabelecida, mas não esperavam uma mesma reação da parte das crianças: a sua natural altivez se revela bem claramente no fato de não pedirem coisa alguma a ninguém por mais que a desejam possuir; isso se dá mesmo com as crianças³¹.

O que pretendemos é mostrar que as instruções do SPI eram falíveis, ou que não se realizavam exatamente como haviam sido pensadas e definidas; dependendo da especificidade do grupo de índios em questão algumas ações poderiam ser reformuladas diante dos vários contextos – como, por exemplo,

³⁰ Relatório ao Inspetor interino do SPI em Mato Grosso, Antônio Martins Vianna Estigarribia, em dezembro de 1923. Microfilme 200. Fotograma 1147. Museu do Índio/FUNAI- RJ.

³¹ Relatório à Inspetoria Interina em Mato Grosso do encarregado do posto Otaviano Calmon, em dezembro de 1923. Microfilme 200. Fotograma 1147. Museu do Índio/FUNAI-RJ.

diante do processo de negociação algumas delas não chegavam a ser colocadas em prática, enquanto outras, improvisadas pelo posto, acabavam sendo incorporadas, uma vez que também visavam à pacificação e à incorporação dos índios ao território nacional. É exatamente para dar conta dessas ações que foram negociadas que procuro privilegiar uma abordagem fundamentada na micro-história, que:

“se apóia no exame das rupturas, das incoerências e das incompreensões que surgem nos documentos, conferindo uma importância considerável nas trocas verbais: ‘Devemos procurar nos apoiar nos raros casos em que a documentação tem um caráter dialógico no sentido que não é o de um diálogo formal’” (Ginzburg, 1991)³².

Abrindo uma cortina para a apreensão das dobras e dos revezes da história, desde as micro-reações – silenciosas, sorrateiras e sombrias –, até as explícitas, anunciadas e articuladas, é possível compreender uma teia de relações e embates que foram velados por uma história positivista, através de um discurso homogeneizante do SPI, que procurava forjar uma “verdade” a tudo que era atribuído aos índios, sobretudo quando os grupos indígenas mudavam-se para o interior dos territórios recortados pelo Estado, denominados de posto indígena.

Entretanto, afirmar que os índios em questão foram pacificados de maneira consolidada, e portanto inquestionável, não nos permite entender com profundidade o que essas relações entre agentes e grupos indígenas produziram e continuam produzindo em termos de alteridade e conformação; principalmente quando se trata de reconhecer que essas unidades que hoje são territórios indígenas, ao longo de todo esse processo histórico, vêm re-significando e afirmando que são grupos com identidades e culturas próprias.

³² Apud Alban Bensa: *Da Micro-História a uma Antropologia Crítica*. In: *Jogos de Escalas – A Experiência da Microanálise*/Jacques Revel; Organizador. Editora FGV. 1998. Pág. 48.

ABSTRACT: The SPI – Service of Protection to the Indians – was created in order to take action to the Indians of Brazil to mediate the existing conflicts between indigenous groups the and non-indians; and also to facilitate the colonization among the indians, from the beginning of XX century, in 1910. Into this historical-social context, the aim is to outline a historical ethnography through the microanalysis of the SPI's documentation, setting light in the contact relations produced by means of gifts and the reaction of the Indians, in this case, the Umutina people from the state of Mato Grosso – West Frontier, in the period between 1910 and 1923.

KEYWORDS: indigenist politics, SPI, attraction of indians

BIBLIOGRAFIA

- AMOROSO, Marta Rosa. “Conquista do Paladar. Os Índios, o Império e as Promessas da Vida Eterna”. Seminário FUNARTE, Brasil 500 Anos. Experiência e Destino. Nação e Região. Brasília: FUNARTE, 2002.
- BENSA, Alban. Da Micro-História a uma Antropologia Crítica. In REVEL, Jacques (org.). Jogos de Escalas – A Experiência da Microanálise. São Paulo: Editora FGV, 1998.
- CABRAL, Octaviano. “Histórias de uma região – Mato Grosso, fronteira Brasil-Bolívia e Rondônia”. Rio de Janeiro. 1963.
- CERTEAU, Michel de. A Invenção do Cotidiano. 1. Artes de fazer. 6ª edição. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.
- REVEL, Jacques. “A História ao Rés-do-chão”. In LEVI, Giovanni. A Herança Imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- REVEL, Jacques (org.). Jogos de Escala – A experiência da Microanálise. São Paulo: FGV, 1998.
- SCHULTZ, Harald. Informações etnográficas sobre os Umutinas. São Paulo: Revista do Museu Paulista, Nova Série, Volume XIII, 1962.

MEMÓRIA SAPARÁ: SOCIODIVERSIDADE E ETNOPOLÍTICA NO RIO URARICOERA, RORAIMA*

*Olendina de C. Cavalcante***

RESUMO: O artigo aborda o problema da sociodiversidade no rio Uraricoera tendo como ponto de partida um caso de memória envolvendo o etnônimo Sapará. Presente na documentação histórica durante o século XVIII, este etnônimo, como tantos outros, começou a desaparecer da documentação durante o século XIX e chegou ao século XX referenciado a alguns indivíduos vivendo entre os Makuxi e Taurepang, no médio Uraricoera. A memória enfatiza ainda o mito de criação e a chegada do branco. O texto sugere ainda que a memória Sapará é uma resposta aos constantes conflitos de terras em Roraima.

PALAVRAS-CHAVE: rio Uraricoera, sociodiversidade, memória, Sapará

INTRODUÇÃO

“Não creio que exista um rio semelhante na América do Sul”. Com essas palavras o geógrafo americano Hamilton Rice concluiu o relato de uma viagem ao rio Uraricoera, realizada entre anos de 1924-25. Após descrever o rio com suas inúmeras ilhas, cachoeiras e corredeiras, seus habitantes e suas ricas fauna e flora, a frase conclusiva evocava mais as dificuldades da expedição do que a diversidade documentada. O Uraricoera, apesar dos obstáculos que apresentava ao geógrafo no início do século XX, já havia encantado, e desencantado, outros tantos viajantes ao longo dos primeiros séculos da

* Este texto beneficiou-se da leitura de Felipe F. Vander Velden.

** Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS-IFCH/ UNICAMP; e-mail: dcavalcante@hotmail.com

colonização da região do Rio Branco¹, atual estado de Roraima. Este texto aborda o problema da diversidade étnica no Uraricoera, tendo como ponto de partida um recente caso de memória envolvendo o etnônimo Sapará. Presente na documentação histórica durante o século XVIII, este etnônimo, como tantos outros, começou a desaparecer da documentação durante o século XIX e chegou ao século XX referenciado a alguns indivíduos vivendo entre os Makuxi e Taurepang, no médio Uraricoera.

O rio Uraricoera tem origem na serra Parima e se forma da junção de dois rios, Parima e Aracasa. Segue no sentido nordeste até encontrar o rio Tacutú, na fronteira com a República da Guiana, dando origem ao rio Branco; o último é o afluente mais setentrional e mais importante do rio Negro. No seu curso mais baixo, antes de encontrar o Tacutú, o Uraricoera recebe águas do rio Amajari, seu principal afluente da margem direita. No seu curso médio, “o rio se dilata em forma de bolsa e encerra em seus braços um arquipélago. De outro lado, na direção leste, à distância de 64 quilômetros, ele se bifurca em dois braços (furo): um ao norte, chamado Santa Rosa, outro ao sul, Furo Maraca, que contorna a ilha de Maraca” (Rice, 1978, p.21). A ilha de Maracá, a maior e mais importante ilha do ponto de vista etnográfico, foi transformada em unidade de conservação de proteção integral nos anos 80 do século passado; por isso não comporta população humana no interior dos seus limites.

Localizado numa região de transição entre a floresta tropical, ao sul e ao oeste, e os campos, nas porções nordeste e norte do estado, o rio Uraricoera concentra atualmente grande parte da população indígena no estado de Roraima. O seu alto curso, região de floresta, é habitado pelos Yekuana; no seu curso médio e baixo, é significativa a presença dos Makuxi, Wapixana e Taurepang, vivendo em aldeias formadas por um único povo ou aldeias multiétnicas. A biodiversidade da região tem sido fator de atração para indígenas de outras regiões do estado, ou, talvez, seja mais correto falar em um movimento de retorno, já que, durante as primeiras décadas do século XX, registrou-se um deslocamento da população do baixo e médio Uraricoera para outras regiões, fugindo das condições impostas pelos colonos que os

¹ Neste texto, uso o termo Rio Branco em referência à região e o termo rio Branco para o rio.

escravizavam para trabalhar nos seringais do baixo rio Branco (Koch-Grünberg, 2005). A reinstalação deu-se sob o argumento principal de que o Uraricoera ainda é abundante em caça e pesca e a terra é mais favorável à roça.

Desde o final do século XIX, colonos vindos de outras regiões do país, especialmente do nordeste, também se fixaram no vale do Uraricoera, inicialmente atraídos pela atividade de extração da borracha e, depois, pela pecuária (Santilli, 1994; 2002). Aos poucos, originaram-se núcleos urbanos e, a partir dos anos 80 do século passado, novas áreas de assentamentos agrícolas seriam criadas na região. A consequência imediata da instalação de fazendas, núcleos urbanos e assentamentos agrícolas no vale do Uraricoera foi a redução dos territórios indígenas. Dada a pressão sobre estes, durante os anos 70 daquele século, teve início a demarcação das terras indígenas na região que, infelizmente, aconteceram em áreas descontínuas; as últimas terras tiveram os seus processos demarcatórios concluídos apenas recentemente (ISA, 2006). No vale do Uraricoera, encontram-se 16 Terras Indígenas com cerca de 30 aldeias; no seu curso médio, encontram-se as aldeias Boqueirão e Aningal onde registrei a memória Sapará. O problema da identidade, também presente na memória, não será alvo deste texto. Inicialmente, procederei a um inventário dos etnônimos da região, com base na documentação histórica e etnográfica, para, em seguida, ater-me à memória Sapará e nesta registrar a sociodiversidade e sua origem e a chegada do branco à região.

A SOCIODIVERSIDADE NAS FONTES DOCUMENTAIS

Durante o período colonial, o rio Uraricoera foi um dos mais explorados e palco de um incidente geopolítico que seria definitivo na tomada de medidas mais rígidas em relação à região do Rio Branco. Entre os anos de 1773-75, os espanhóis, estabelecidos na região do Orinoco, atravessaram a serra Pacaraima, noroeste do Rio Branco e estabeleceram duas povoações no Uraricoera: Santa Rosa e São João Batista de Caya-Caya. Através de um desertor holandês, Gervásio Leclerc, os portugueses tomaram conhecimento da investida dos espanhóis no Uraricoera, colocando em cheque o esquema

português de proteção das fronteiras no Rio Branco; esse fato foi definitivo na decisão de construir uma fortaleza na região, algo que já vinha sendo proposto pelos estrategistas portugueses (Carta do Ouvidor Ribeiro de Sampaio a João Pereira Caldas, 27/03/1775²; ver também Farage, 1991). O local escolhido para a construção da fortaleza foi o rio Tacutú, na sua confluência com o Uraricoera; assim, os portugueses pretendiam também proteger a região de outro inimigo, os holandeses, cujo acesso ao vale do rio Branco dar-se-ia pelo Tacutú. Entre os anos de 1775-1776, os portugueses construíram o Forte que recebeu o nome de São Joaquim; ainda em 1776, eles expulsaram os espanhóis do Uraricoera.

A construção do Forte São Joaquim aconteceu num momento em que a política colonial voltava-se para a preservação territorial, especialmente nas áreas de fronteiras, com a fortificação de toda a região e o estabelecimento de aldeamentos indígenas (Farage, 1991; 1994). No Rio Branco, os aldeamentos aconteceram em dois períodos: de 1776 a 1781, e de 1784 a 1790. Ao longo dos rios Branco, Uraricoera e Tacutú, foram estabelecidos vários aldeamentos indígenas, as “povoações”, que, no entanto, não sobreviveram às rebeliões e fugas protagonizadas pelos indígenas (Rodrigues Ferreira, [1786] 1994; Farage, 1991). Durante a sua permanência no Forte São Joaquim, no inverno de 1838, o naturalista Robert Schomburgk registrou a sua indignação em relação aos descimentos praticados pelos portugueses, que lhes pareceram por demais cruéis já que não poupavam as mulheres e as crianças (Schomburgk, [1838] 2006).

Embora os documentos mais importantes sobre o Rio Branco sejam aqueles produzidos após a instalação do Forte, a partir de 1775, o período que o antecedeu registrou algumas expedições aos rios da região, feitas por funcionários coloniais e religiosos. Ao percorrer os documentos históricos, ater-me-ei à sociodiversidade da região e, nela, à trajetória do etnônimo Saporá. Antes, porém, considero as observações de Viveiros de Castro sobre o problema da etnonímia nas terras baixas da América do Sul, como um problema crucial para se entender a profusão de termos étnicos ou etnônimos no Rio Branco:

² In B & BGB. *Documents D'Origine Portugaise*. Annexes de Premier Mémoire du Brasil. Vol. 1, 1903, pp. 96-99.

O congelamento e o isolamento das etnias é um fenômeno sociológico e cognitivo pós-colombiano; a multiplicação de etnônimos nas crônicas e relatórios antigos é fruto de uma incompreensão total da dinâmica étnica e política do *socius* ameríndio, incompreensão baseada em um conceito inadequado de sociedade, substantivista e “nacional-territorialista”, incapaz de dar conta da natureza relativa e relacional das categorias étnicas, políticas e sociais indígenas [...] (1993, p.32).

Em 1770³, o então vigário geral do Rio Negro, padre José Monteiro de Noronha visitou o Rio Branco e forneceu a localização dos seus habitantes⁴. Os Paraviana habitavam os rios Branco e Tacutú; os Mauxi [Makuxi] e Uapixaná, o rio Parimé; os Atuayu, o lago Uadauau, nos rios Emeneveni e Uanauau, os lagos Curiucú e Uaricori, todos afluentes do alto rio Branco, “acima da barra” (do Forte); os *Saporá* habitavam a margem ocidental do riacho Cereveni e os rios Catrimani, Enivini, Ayarani, Cauamé; os *Saporá* também eram dominantes no Uraricoera; o rio Caiá [Caya-Caya] era dominado pelos Uayoru, Pachianá, Tapiuri e Chaperu. No rio Demine, habitavam os índios Quianá.

Em 1777, quase dois anos após o início da construção do Forte, o ouvidor Ribeiro de Sampaio chegou à região. Suas observações foram sistematizadas na *Relação Geographica Histórica do rio Branco da América Portuguesa*, de 1850. Nesse documento, Ribeiro Sampaio fez uma extensa descrição do Rio Branco, dos seus rios, serras e campos, de suas fauna e flora, de seus minerais e de sua população. Recomendou, de forma incisiva, o estabelecimento de fazendas de gado na região como a atividade que iria favorecer a sua colonização, dados os seus extensos campos. Sobre os indígenas, observou que se encontravam nos aldeamentos (“povoações”) as seguintes “nações”:

³ Este documento traz uma nota de rodapé informando sobre outras possíveis datas para o mesmo, uma cópia com a data de 1768 e outras cópias com datas 1170 e 1774 in *Documents D'Origine Portugaise*, pp. 181-182. Annexes de Premier Mémoire du Brasil. Vol. 1, 1903.

⁴ Mantenho a grafia original para todos os autores do período mencionados e destaco, em itálico, o termo Saporá e as suas variações.

Paraviana, Uapixána, *Saparú*, Aturaiú, Tapicarí, Uaiumará, Amaripá e Puxiana; além de “outros grupos conhecidos”, mas que ainda se não se encontravam aldeados, como os Cariponá, Macuxí, Uaicá, Securi, Carapí, Seperú, Umaiana (p.44). Informava ainda que, de todas as “nações”, os Paraviana eram dominantes. Ribeiro de Sampaio também anotou algumas características socioculturais dos índios, sob o nome de “usos e costumes”. Pinturas corporais, ritos e festas eram algumas delas e apareciam pela primeira vez no contexto dos documentos coloniais.

O Rio Branco também foi visitado pelo naturalista Alexandre Rodrigues Ferreira, responsável pela primeira expedição científica a região, em 1786. As informações sobre o Rio Branco encontram-se no *Diário do Rio Branco* e no *Tratado Histórico do Rio Branco*, ambos de 1786; e em uma breve passagem na *Viagem Filosófica ao Rio Negro*, sem data. No *Diário*, Rodrigues Ferreira forneceu as seguintes informações sobre os índios (“gentilidades”): os Arauaquiz habitavam o rio Sereuini; os Parauás e Macús, o rio Caratimani; os Paraunas, o rio Iniuni; os Aturahiz, o rio Anauhá; os Pauxiana, o rio Jaguarany; os Guaxumará, o rio Mucajahy; os Tapicarys, o rio Cauhamé; os *Saparás* viviam entre os rios Cauhamé e o Mucajahy. Sobre os últimos, é mencionado que “no princípio do estabelecimento das Povoações, desceram todos para a Povoação de Santa Izabel” (p.87), embora no levantamento feito por Lobo D’Almada, estes apareçam em pequeno número, apenas um, na povoação de Santa Maria, no período entre 1784-1789 (*apud* Farage, 1991). Continuando as observações de Rodrigues Ferreira, os Uapexanas habitavam o rio Tacutú e o rio Surumú; neste último rio também menciona os Sucurys, Yericunas e Uaicás e os Macuxis no rio Mahú (Rodrigues Ferreira, [1786] 1994). Na *Viagem Filosófica* o autor apresenta a seguinte lista para os grupos do Rio Branco: Paurauanas, Aroaquiz, Parauás, Aturahiz, Pauxianas, Guayumazás, Tapicariz, Saporaz, Uajurus, Xaperús, Uapixanas, Sucuris, Jaricunas, Carapis, Uaicás, Macuxis, Caripunás, Amaribás, Arinas, Quiúaos, Pericôtos e Macús (s/d, p.616), um número maior do que a lista anterior.

Em que pesasse a presença de Rodrigues Ferreira no Rio Branco, as autoridades coloniais mostravam-se insatisfeitas com as informações produzidas até então, como atesta uma carta de Martinho de Mello e Castro a João Pereira Caldas, solicitando a presença na região de Manuel da Gama

Lobo D'Almada. Nessa carta, Martinho reclamava da qualidade do material produzido pelas expedições e que estes “não dão mais que huma idea confusa e indeterminada daquelle importante rio, ignorando-se quais são as suas comunicações com o Orinoco, e com outros rios q. correm p^a os domínios Hollandezes, e talvez para os Francezes de Cayena ... (p.213)”. A carta recomendava que se fizessem observações astronômicas e geométricas, se fornecessem informações detalhadas sobre os rios, observando suas nascentes, comunicações e onde desaguavam. Além de informações sobre os rios que pudessem dar acesso aos espanhóis e holandeses à região, bem como informações sobre as serras e os montes cujos rios dividiam as águas, etc.⁵ O objetivo de tais informações seria produzir um mapa detalhado da região. Com essas expectativas, Lobo D'Almada chegou ao Rio Branco em 1787⁶.

As informações produzidas por Lobo D'Almada sobre os índios são as mais detalhadas para o período colonial e exerceriam grande impacto nos viajantes que o sucederam. Localizou os Paravilhanos nas cabeceiras do rio Tacutú e nas suas serras, até o Rupunuri; os Aturahis e os Amaribas, nos mesmos campos e serras (que os Paravilhanos?); os Caripuna, a oeste do Rupunuri; os Caribes viveriam a “poucas léguas de distancia dos Caripunas”; os Macuxis habitariam as mesmas serras (que os Caripuna?) até a vertente do rio Surumú; os Aopixanas, “habitam as serras desde as vertentes do rio Mahú até as do Parime”; era a “nação” mais numerosa. Os Oaycás ocupavam as serras entre os rios Amajari e Parime; os Acarapis habitariam as cabeceiras do rio Parime; os Tucurupis, a serra do Cunauarú; os Arinas habitariam uma serra chamada Curauti, nas cabeceiras do rio Majari; os Quinhaus habitariam as cabeceiras de um igarapé que deságua no rio Uraricoera; os Procotos seriam habitantes do igarapé Tactu que deságua no rio Uraricapará, pela parte norte; os Macús, “tapuias de corso”, não teriam habitação certa, mas freqüentemente eram encontrados numa serra chamada Andauri; os Guimaras habitariam as cabeceiras do rio Maracá; os Aoaquis eram habitantes do rio Cauamé; os

⁵ In B & BGB. *Documents D'Origene Portugaise*, Vol. 2. Annexes du Premier Mémoire du Brasil, pp. 213-214, 1903.

⁶ In B & BGB. *Documents D'Origene Portugaise*, Vol. 2. Annexes du Premier Mémoire du Brasil, pp. 213-214, 1903.

Tapicarís habitavam as cabeceiras do rio Mucajaí; os Pauxanas habitariam as serras da cachoeira chamada de “Filippe”. Os Paraunas habitavam o rio Catrimani; os *Saparás*, o rio Mucajaí. Sobre estes últimos, Lobo D’Almada informou:

Saparás, habitam da mesma sorte pelo rio Mucajahi: são muitos d’elles desertados das nossas aldeas, nas quaes ainda se conservam dous índios, e duas índias: contam-se-lhes dous principaes: tiveram algum dia trato com os hespanhoes. D’esta nação principalmente, foram os maiores aggressores dos assassinios commettidos no rio Branco, quando no anno de 1781, os índios que alli tinhamos aldeados, soltando uns poucos de parentes seus, que vinham em ferros remetidos prezos para a capital. Assassinaram um cabo de esquadra, seis soldados, e um preto; e depois amotinando as povoações, desertaram todas quasi inteiramente, á excepção da aldeia do Carmo... (sic).

A lista de etnônimos apresentada por esse autor é maior do que as anteriores. Lobo D’Almada observou, em uma nota de rodapé, que suas informações foram produzidas *in loco*, nas visitas aos índios nas suas próprias aldeias e em contatos com os índios aldeados. “Eu não fallo sem conhecimento de causa, tenho entrado em mais de duzentas malocas de gentilidade, e por isso o que discorro não é de ouvi dizer, eu conto pelo que vi” (p.679).

Para o século XIX, dispomos das informações produzidas pelo naturalista alemão Robert Schomburgk no contexto das suas viagens ao interior da Guiana, durante a primeira metade do século XIX⁷. As expedições, realizadas entre 1837-1839, partiram do rio Essequibo (Guiana) em direção ao rio Esmeralda, no Orinoco (Venezuela), passando pelo rio Branco. Do Orinoco, ele retornou, via canal do Cassiquiere, ao rio Negro e deste ao rio Branco. Schomburgk pretendia, assim, fazer o mesmo percurso que Alexander von

⁷ Entre os anos de 1835-1839, suas viagens foram financiadas pela *Royal Geographical Society*; no período de 1840-1844, foram realizadas como parte das atividades da comissão de demarcação

Humboldt fizera, 40 anos antes (Schomburgk, [1837-1839] 2006). Em 1838, Schomburgk se deteve durante a estação chuvosa no Forte São Joaquim, de abril a junho. Na sua passagem pelo rio Branco, explorou os principais rios da região como o Branco, o Tacutú, o Surumu, o Cotingo e o Uraricoera; além da região de campos e do Monte Roraima.

O vale do Uraricoera é o mais rico em descrição. No rio Parima, afluente do Uraricoera, encontrou uma aldeia Zapará (Sapará) formada também por indivíduos Purigoto (Porocotó) e de grupos dos rios Uraricapará e Merewari e das vizinhanças dos rios Orinoco e Paragua. No rio Maracá, encontrou outra aldeia Sapará, “isolada entre um labirinto de ilhas”, com os índios com aparência de doentes, com olhos inchados e vozes roucas. A aldeia era formada por três casas e a população, estimada em 40 indivíduos. Informou que os Sapará também habitavam as serras do Tepequém e Waikamang; a última, localizada em frente à primeira (Koch-Grünberg, 1982). Estimou a população total deste grupo em 300 indivíduos (p.333-334). Na primeira década do século XX, o etnógrafo Koch-Grünberg viajando pela mesma região, mencionaria a existência de uma única aldeia Sapará e apenas alguns vestígios das outras, como antigas roças (Koch-Grünberg, [1911-1913] 1982).

Schomburgk encontrou ainda uma aldeia Waiymura (Uaimura/Guimara), formada por 45 indivíduos, além de outras que se encontravam ausentes naquele momento. Aqui também a aparência de doentes dos índios chamou a atenção do naturalista. Ele observou a existência de outras três aldeias Waiymura ao longo do rio Mucajaí. A precária situação sanitária dos índios do Uraricoera levou-o a fazer uma comparação com os “saúdáveis” habitantes dos campos e montanhas. Esse tipo de comparação também seria feito por Koch-Grünberg anos mais tarde, quando da sua permanência de três meses numa aldeia Mayongong (Yekuana). Seguindo viagem rio acima, Schomburgk registraria várias aldeias de população Guinau/Mayongong e outras formadas somente por Mayongong.

de fronteira da Guiana Inglesa. Peter Rivière (2006) observou que R. Schomburgk foi um dos mais completos cientistas naturais do seu tempo. Embora ele seja mais conhecido como botânico, seu trabalho abrangeu todos os ramos da chamada ciência natural. Suas publicações contemplam as áreas de botânica, geografia, geologia, zoologia, ornitologia, ictiologia, entomologia e etnologia.

Alguns etnônimos mencionados em outros rios passaram a aparecer somente no Uraricoera. O etnônimo Sapará, por exemplo, que nas fontes anteriores aparecia também nos rios Mucajá e Cauamé, passou a se restringir ao Uraricoera (Schomburgk, [1838] 2006; Koch-Grünberg, 1984, 2005). O vale do Uraricoera foi uma região de refúgio durante o primeiro século de ocupação portuguesa; com o avanço da colonização, no início do XX, a população que ocupava o seu baixo curso procurou refúgio nas regiões mais ao norte, nos campos e serras, fugindo das investidas de escravização praticadas pelos colonos que necessitavam de mão-de-obra para o trabalho nos cauchais no baixo rio Branco e nos seringais no rio Negro (Koch-Grünberg, 2005).

O quadro apresentado por Schomburgk sobre o vale do Uraricoera é em parte constatado por Feliciano Antonio Benjamin, que atuou como membro da Comissão de Demarcação de Fronteiras Brasil/Venezuela, que percorreu o Uraricoera entre 1882-1883. Em um documento chamado *Notícia sobre o rio Branco e os índios que o habitam*, datado de 1885, Feliciano Antonio Benjamin respondeu a uma indagação da *Sociedade de Geographia de Lisboa* sobre os índios “Wapsianas” (Wapixana). Nesse trabalho, faz um relato da situação dos índios da região, especialmente daqueles do Uraricoera. Benjamin observou que, naquele contexto, as “tribus” já se encontravam “de tal modo reduzidas, que não há mais quem dê notícia dos índios paravilhanas, athurahis, amaribás, caripunás, caribes, acaparis, tucurupis, arinas, tapicarís, parauanas e outros de que fala Manuel da Gama Lobo de Almada, que em 1787 explorou os principais rios d’aquela região” (p.125).

Benjamin observou que apenas mencionou aquelas tribos de que teve notícias e aquelas com que teve contato durante as expedições que realizou. Na serra Pacaraima e nas proximidades das cabeceiras do rio Uraricoera, localizou os Maucús; os Uaicás apareceram nas contravertentes da serra Pacaraima, do lado da Venezuela; no rio Uraricapará, na margem de um pequeno igarapé, encontrou uma maloca dos Aoaquis, composta de umas vinte pessoas, entre homens, mulheres e crianças, “que são os únicos representantes actuais d’essa nação (p.125). Os Maracanãs seriam habitantes do Uraricapará, “mas percorrem frequentemente as terras da margem direita d’esse rio” (p.125). Os Mayongons, Guinaus e Oymarás habitavam as serras

Pacaraima, “nas proximidades do serro Mashiatí, de onde descem para negociar com os Porocotós e Macuchis” (p.127). O autor comentou que estes três povos “pareciam viver na maior harmonia e intimidade, e longe estávamos de supor que em tão limitado número de indivíduos (não passavam de seis ou sete) houvesse gente de três nações diferentes” (p.127). Os Porocotós habitavam ainda o rio Maracá; estes estavam “reduzidos a mui pequeno grupo, talvez uma única família, que parece destinada, como os aoaquis, a desaparecer em pouco tempo” (p.127). Mencionou ainda o nome dos *Sapará*s,

“de que aparece um ou outro indivíduo confundido entre os índios das tribus numerosas de macuchis e oapichans. Os raros representantes d’aquela nação ou vem de muito longe, ou são os últimos descendentes de uma tribo extinta, da qual apenas conservam o nome” (p.127-128).

Na mesma situação, reduzidos a alguns indivíduos, encontrou os Pauhixianas. Por fim, mencionou os Arecunas (Taurepang), Macuchis e Oapichans, como os grupos mais numerosos do Rio Branco: “esses índios ocupam toda a zona comprehendida entre a serra Pacaraima e os rios Uraricuêra e Tacutú, e se acham estabelecidos em numerosas malocas, espalhadas nos campos dos rios Majary, Parimé, Surumú e Mahú” (p.128). A partir daqui, estes três etnônimos iriam impor-se aos demais como os mais numerosos. Apesar da descrição respeitosa que faz dos índios, Feliciano Antonio concluiu seu texto de forma melancólica. Ele não acreditava que os índios, mesmo os mais numerosos, como os Makuxi e os Wapixana sobreviveriam enquanto grupos étnicos já que a “civilização” avançaria sobre eles, integrando-os à sociedade envolvente.

No início do século XX, a região do rio Branco seria percorrida pelo notável etnógrafo alemão T. Koch-Grünberg. Entre os anos de 1911-1913, este etnógrafo documentou de forma extensiva os grupos indígenas da região. Antes de chegar ao Rio Branco, Koch-Grünberg já havia passado pelas regiões do Xingú e do alto rio Negro; seu interesse pelo registro das línguas Arawak e Carib teria sido a principal motivação para se dirigir ao Rio Branco (Farage

e Santilli, 2005). Entre os grupos de língua Carib, destacou os Makuxi, Taurepang (Arekuna/Jaricuna), Yekuana (Mayongong/Maquiritare) e alguns remanescentes de três grupos (“tribos”): Saporá, Wayumará e Purucotó. Sobre os Saporá, aludiu que a única parentela desse grupo se encontrava ao sul da ilha de Maracá. Alguns Saporá trabalhavam como vaqueiros para os brasileiros e outros viviam entre os Makuxi e os Taurepang, entre os rios Surumú e o alto Amajari (1984:23). Da família lingüística Arawak, registrou os Wapixana. Documentou ainda grupos não pertencentes a estes dois grandes grupos, os Xirixana e Waiká, que, posteriormente, seriam classificados como pertencentes à família lingüística Yanomami (Migliazza, 1967). Igualmente reduzidos a alguns indivíduos, encontravam-se os Kulina, Paracanã e Makú. Sobre as tribos do Uraricoera, observou: “O limite do território das tribos caribe corre ao longo do Uraricoera, que eles chamam Parima (água grande), até a ilha de Maracá. As tribos caribe, que nos tempos de Robert Schomburgk viviam em sítios isolados, têm desaparecido do médio Uraricoera e Mucajaí.” (Koch-Grünberg, 1984, p.29).

A partir de 1909, os missionários beneditinos passaram a atuar no Rio Branco e documentaram a sociodiversidade da região. Don Alcuíno Meyer, que missionou na região durante a primeira metade daquele século, fez inúmeras anotações sobre os índios. Em 1929-1930, ele realizou uma viagem ao rio Catrimami para localizar “o último reduto de Índios Pauixiána na aldeia chamada “Marinheiro”, à margem esquerda do rio, para documentar a sua língua que descobriu pertencer à família lingüística Arawak. Esta aldeia era formada por oito indivíduos, entre adultos e crianças (Meyer, 1956, p.09). Em outra publicação, Meyer registrou outros grupos da região.

A tribo Macuxí se divide em várias subtribos, como sejam a dos Monoicó, a dos Asepáng, a dos Pezak’kó, a dos Quessêrumà ou Kesíruma, a dos Eliáng... Deixo de contar entre os Macuxí, os Saporá e os Purocotó do curso médio do Rio Uraricoera, hoje reduzidíssimos, que, embora aparentados com eles, parecem formar tribo à parte, do

mesmo modo que os Taulipáng, os Ingarikó etc.
(D. Alcuíno Meyer, s/d, p. 128)⁸.

Entre os anos de 1965-66, o lingüista Ernesto Migliazza fez um levantamento das línguas indígenas da região. Entre os falantes da língua Carib, enumerou os Makuxi, Mayongóng, Taulipang, Ingarikó, Waimiri e Pauxiâna. Sobre estes últimos, observou que quando da sua passagem pelo Catrimani encontrou alguns descendentes morando na boca desse rio. No rio Pacu, afluente da margem esquerda do médio Catrimani, havia uma aldeia (“maloca”) cujos moradores identificavam-se como Pauxana. “Trata-se de três indivíduos, um pai e dois filhos, descendentes de Pauxiâna, casados com mulheres Yanomami e integrados na cultura Yanomami, que para os ‘civilizados’ não querem identificar-se com os ‘Jawari’” (p.166). Koch-Grünberg (2005) observou que Jauari era um termo pejorativo, usado pelos índios dos campos para designar os índios bravos (da região de floresta) do Uraricoera. Na aldeia Boqueirão registrei o uso do termo entre os Makuxi, com mesma referência, ou seja, os índios “bravos” do Uraricoera (Emilia, novembro de 2006).

Migliazza observou ainda que “integrados com os Makuxi nas malocas Mangueira e Aningal foram encontrados dois indivíduos que dizem ser descendentes dos Saporá (dois) e Waymará (três), tribos Caribe que antigamente habitavam a região...” (p.166-167). Sobre os falantes da língua Arawak, mencionou os Wapixana e os Atorai; estes últimos já incorporados aos Wapixana e se identificavam como tal, embora ainda falassem a sua língua. Na região de floresta, registrou a presença dos Mayongong (Yekuana), Yanomami, Makú e Awaké. Sobre os Makú que, antes habitavam os rios Paragua e Uraricaá, encontrou apenas três indivíduos. Os Awaké viviam entre os Yanomami com quem casaram. Contou 17 Awaké, morando no alto Parágua (p.171). Portanto, as informações de Koch-Grünberg de que alguns grupos não existiriam mais enquanto tal é confirmada por este autor.

⁸ Esta subdivisão do Makuxi lembra aquela proposta por Koch-Grünberg (1984, 2005, 2006).

A etnonímia da Guiana, como de outras regiões, é complexa. Relaciona-se à fusão de grupos e ao uso de mais de um nome em referência a um único grupo ou, inversamente, o uso de mais de um nome em referência a um só grupo (Farage, 1991; Farage e Santilli, 1991). Como sugere Viveiros de Castro (op. cit., 1993) este é resultado da incompreensão da dinâmica étnica e política das sociedades indígenas. Atualmente a classificação lingüística deu lugar à outra, a dos povos da região do *circum-Roraima*. Além do território, esses povos compartilham um mito de origem. Essa classificação tem como referência o Monte Roraima, lugar sagrado para os povos indígenas, cujos principais rios são tributários dos três grandes rios da Amazônia: Orinoco, Essequibo e Amazonas; além de ser região fronteira entre três países: Venezuela, Guiana e Brasil (Colson, 1986).

Ainda sobre a sociodiversidade da região, há outro registro que passo a explorar, a memória indígena.

A “HISTÓRIA DO PRINCÍPIO” E A CHEGADA DO BRANCO

O estudo da memória social é um dos meios fundamentais de acerrar-se dos problemas relativos ao tempo e a história, em relação aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento (Le Goff, 2003). A reconstrução do passado é um dos atributos da memória e essa reconstrução, como nos advertem inúmeros autores, é feita no presente (Vansina, 1985; Benjamin, 1987; Le Goff, 2003, entre outros). Se o passado é “saturado de agora”, como quer W. Benjamin (1987), é no “agora”, no presente, que devemos tentar entender a reconstrução do passado pelos indígenas do Uraricoera.

Vivendo em terras indígenas demarcadas de forma descontínua, os povos Makuxi, Wapixana e Taurepang, da região do médio Uraricoera, sofrem as conseqüências da fragmentação dos seus territórios por fazendas e núcleos urbanos. Com a população crescendo, muitas dessas terras, como Aníngal, com apenas 7. 627 hectares e uma população de 200 pessoas, deparam-se com o dilema de como garantir o futuro das próximas gerações em terras tão pequenas, com recursos naturais cada vez mais escassos; as “ilhas” de

matas, lugares preferenciais para as roças, encontram-se saturadas; a caça e a pesca estão cada vez mais escassas; a pesca, particularmente, é dificultada pela falta de acesso aos principais rios como o Uraricoera e o Santa Rosa, cujas margens estão ocupadas por fazendas; a madeira extraída das matas, para a construção de casa, currais e outros, também está tornando-se escassa. Há uma necessidade cada vez maior pelas chamadas “criações”, como as de gado e de animais de pequeno porte (porco, galinha, pato); além da demanda por programas assistenciais como o Bolsa Família, programa do governo federal.

Devo notar, ainda, que, em Roraima, a pedra de toque dos conflitos com os brancos tem sido a demarcação das terras indígenas; nos últimos anos, a mobilização em torno da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol tem resultado em intensa mobilização da elite política e econômica do estado, que domina os meios de comunicação, levando informações deturpadas sobre as reivindicações indígenas, com intenção de colocar a população regional contra os mesmos. Essas informações chegam até as aldeias, através do rádio ou da TV, e, na falta de um líder bem informado, podem causar inseguranças. Cito um exemplo: em 2006, quando fazia a pesquisa na aldeia Aningal, o senhor Arcenio, de quem falo abaixo, perguntou-me várias vezes se era verdade que os brancos iriam tomar a Raposa Serra do Sol dos Makuxi; ele se reportava a informações que ouvira no rádio. Assim, demandas do presente, como a demarcação ou a ampliação dos territórios indígenas podem ser chaves para entender a reconstrução do passado; a ampliação das terras indígenas no Uraricoera tem sido objeto de discussão nas assembleias regionais e anuais, realizadas pelas organizações indígenas de Roraima nos últimos anos. Os relatos de Arcenio sobre a sociodiversidade e a chegada do branco são uma reação ao problema da demarcação das terras indígenas em Roraima e ao desrespeito aos seus direitos constitucionais. Lembrar aos brancos que os índios ocupam Roraima desde o “princípio”, e que eles eram diversos, é um exercício que faz sentido no contexto das relações interétnicas atuais em Roraima.

As narrações de Arcenio Jerônimo Saporá, um homem com idade acima dos 80 anos, foram registrados em 2003, na aldeia Aningal, médio Uraricoera. Arcenio nasceu e “se criou” nessa região. Sua trajetória pessoal

confunde-se com a de muitos homens da sua geração: trabalhou em fazendas, garimpos, trabalhou como “marreteiro” (versão regional do caixeiro viajante); casou duas vezes e teve 14 filhos. Sua parentela encontra-se dispersa nas aldeias Aningal, Mangueira, Araçá e Boca da Mata⁹ e na cidade de Boa Vista. Arcenio é filho de mãe Makuxi e pai Saporá. Com sua mãe, aprendeu a falar Makuxi; é praticante do evangelismo, como boa parte da sua parentela. Por ser filho de pai Saporá, ele também se declara Saporá e sua memória aponta nesta direção, ou seja, os Saporá aparecem como os principais protagonistas nos seus relatos:

No princípio não existia Makuxi, era Saporá puro. O único que existiu, no princípio, na Serra da Lua, chama-se Aturaió. Aí, Serra do Mucajá, outro indígena, Pauxana, Pauxana; e depois, de Boa Vista pra cá, só Saporá. Saporá, até aqui na serra do Tapequém. Daí já todos são Porocotó, índio Porocotó; aqui tem raça deles, aqui [Aningal]. É, tem essa raça. De Porocotó, depois passa Makú, que tem o Zé Magalhães [Aningal], é Makú. Depois de Makú passa índio Kunuanan, Kunuanan. Depois do Kunuanan, Mayongong; depois do Mayongong, Xiriana, Xirixana, Waiká. Waiká, depois as outras tribos são Tucuximã e Arutari; é só o que existiu aqui, na área, desde Boa Vista até Tapequém. Makuxi nunca existiu.

Por segundo, foi então que o Makuxi começou a aparecer, né? Já pedindo aí um pedido, uma comunicação, se combinando morar junto com os Saporá; e aí saiu o Wapixana. Wapixana também. E aí então foi quanto já foram se cruzando, né? Mas antes disso, só eram essas tribos: Porocotó e Saporá, Pauxana, Makú, Kanuanan, Mayongong, Xiriana, Xirixana, Waiká, Waiwai. Essas tribos existiram aqui sem conhecer Makuxi. Por segundo foi que apareceu os Makuxi, foi que eles já foram cruzando, né? Se unindo,

⁹ Esta aldeia fica na Terra Indígena São Marcos.

fazendo a comunhão, como parente. Então foi quando chegaram os Wapixana. É assim; mas antes aqui em Roraima só mesmo essas tribos de índios Sapará, Aturaió, Porocotó, Pauxana, Makú, Xiriana, Mayongong, só essas tribos... Então é assim a nossa história do princípio (Arcenio, agosto de 2003).

Devemos observar, inicialmente, a diversidade de nomes de “tribos” nesta parte do relato. Existe uma clareza em torno de uma diversidade maior no “princípio”. Os índios do “princípio”, Sapará, Aturaió, Makú, Kunuanan, Mayongong, Pauxana, Porocotó, Xiriana, Xirixana, Waiká, Tucuximã e Arutani, seriam aqueles originários do Uraricoera ou os mais antigos habitantes dessa região. A menção aos Wapixana e Makuxi, atualmente os maiores grupos da região de campos e serras, acontece no contexto dos intercassamentos, formuladas na expressão “já foram cruzando”; a presença dos Makuxi e Wapixana no Uraricoera estaria, assim, situada num segundo momento, mas isto não significa que essa presença seja recente. Por “história do princípio” Arcenio pretende indicar uma demarcação temporal: trata-se de um tempo que antecede a chegada do branco, quando somente os índios viviam em Roraima.

O tema do “princípio” é ainda ressaltado para destacar um importante evento na vida dos povos indígenas, a descoberta do ralo, aparelho utilizado no processamento da mandioca brava pelos indígenas:

No princípio vivia aqui só mesmo a descendência deles [de Makunaima], né? São duas tribos, aliás, deixa ver: começo a Serra da Lua, Serra da Lua, lá outra tribo de índio chama-se Aturaió, Aturaió. Aturaió. Então os Sapará viviam aqui nessa região toda. É, só que no começo não existia a indústria de construir alimento, então os Sapará plantava muito, né? Sobre o negócio de plantio, banana, mandioca, tudo. Só não tinha a história de construir, fazer farinha, beiju, né? Aí então, já pras serras onde tem muita pedra, então, acharam uma chapa de pedra assim comprida, toda cheia de dentes assim [...]. Então pegavam uma chapa daquelas, aparelhavam bem tudo,

já pra fazer o ralo, que chamam, pra ralar a mandioca pra construir o beiju, a farinha. É assim que viviam no princípio. Aí por segundo, Aturaió, na Serra da Lua começaram a criar um aparelho que chama-se ralo. Uma tábua dessas assim, aí colocavam aquelas pedrinhas, faziam aqueles dentes, né? Então quando saiu o começo do aparelho de construir a mandioca para fazer a farinha, foi da Serra da Lua. Da Serra da Lua, então, foi quanto conseguiram. Então começaram a trabalhar felizes da vida [...] (Arcenio, agosto de 2003).

O ralo, inicialmente uma descoberta, uma “chapa de pedra” encontrada nas serras, seria depois produzido pelos Aturaió a partir de uma “tábua” e de “pedrinhas”. O ralo possibilitou transformar a mandioca brava em alimento, a farinha e o beiju, cujo advento marca um novo tempo na existência da sociedade, a domesticação da mandioca brava que se tornou o alimento básico para os povos da região da Guiana. Desta descoberta resultou que os índios “começaram a trabalhar felizes da vida”; feito pelos Aturaió, o ralo parece também marcar o domínio de uma tecnologia que seria difundida pela região, possivelmente através das trocas intertribais, extensamente praticada pelos índios da região (Colson, 1986).

A chegada do branco também foi mencionada por Arcenio. Os primeiros brancos que os índios viram foram os portugueses e os holandeses, quando estes se envolveram numa guerra. Nota-se que antes de chegarem à região, os brancos já haviam conquistado outras partes do Brasil, como Rio de Janeiro, São Paulo e Manaus.

Agora já existia um Brasil, o branco, como do Rio de Janeiro e São Paulo, chegou até Manaus. De Manaus pra cá, aqui ficou isolado toda vida. Com a continuação foi que acharam de subir pra sair pra cá os portugueses, né? Enquanto entrou os holandeses. Então foi quanto fizeram a guerra. Aqui ninguém conhecia branco nenhum. Foi conhecido na hora em que saiu o holandês e o português pela primeira vez. Foi conhecido quem era branco.

Veio a guerra, depois da guerra foi que os brancos se recordaram de dar endereço aos índios [estabelecer alianças]. Foi assim. Foi quando foi criado o chefe, né? Naquele tempo não existia chefe nenhum [...] Não tinha, não existia. O chefe era reconhecido como um chefe quando Makunaima criou o tal pajé, médico, né? Médico dos índios. Esse que é conhecido com todo respeito como pajé. Era o pajé, era o médico né? E outro, rezador, que rezava pra quebranto, qualquer enfermidade, né? Só esses dois chefes que eram reconhecidos, eram chefes com todo respeito, né? Mas chefe como governo, como prefeito não existia [...] (Arcenio, agosto de 2003).

Ainda sobre a chegada do branco Arcenio assim resumiu:

[...] É por causa, depois da guerra. Houve a guerra, holandeses com portugueses; e os holandeses perderam a guerra por falta de parede; os portugueses tiveram uma idéia, eles criaram uma parede forte, de cimento armado, 100 metros de grossura pra base não romper. Foi quando eles venceram a guerra por causa dessa parede. Holandeses não tiveram lembrança de, queriam mesmo matar tudo. Não escapava ninguém. Assim foi que eles venceram (Arcenio, agosto de 2003).

A chegada dos brancos estaria, assim, relacionada ao fenômeno da guerra. A construção de uma “parede forte de cimento armado” teria levado os portugueses à vitória. Depois da guerra, os brancos vitoriosos, os portugueses, trataram de estabelecer alianças com os índios, criando os “chefes”, como se vê:

Foi depois que os guerreiros, foi que o ministro de guerra, combinou com os comandantes pra avaliar os índios pra formar a chefaria de cada aldeia, aldeia, né? Então foi quanto os comandantes providenciaram avaliar os índios e colocar o chefe, chefaria. Foi quando assumiu o cargo pela primeira

vez o Mandulão aqui nessa maloca [aldeia]. Esta maloca aqui é do Mandulão. Não é Aningal, não. É do Mandulão, maloca do Mandulão. Foi ele que fundou essa maloca aqui. Fundado com ele [...] Mandulão era um índio também. Era Sapará também. Sapará. Sapará todos do nosso grupo, né? (Arcenio, agosto de 2003).

Percebemos o que aconteceu logo após a guerra. Os comandantes da guerra trataram de “avaliar” os índios, ou seja, trataram de estabelecer alianças com os índios instituindo a chefia indígena, em moldes diferentes daquela conhecida por eles, até então. A figura de Mandulão, o primeiro chefe da aldeia Aningal, seria emblemático de um novo tempo nas relações entre índios e brancos. Arcenio disse-me que gostaria que a aldeia Aningal se chamasse Mandulão, em homenagem ao seu primeiro chefe instituído pelos brancos, Mandulão; como aconteceu na aldeia Raimundão, que recebeu este nome em homenagem ao seu primeiro chefe, um homem chamado Raimundão. Chefes de outras aldeias e regiões também são citados por Arcenio, como exemplos da repercussão das novas chefias entre os índios (Arcenio, maio de 2006). Assim, um chefe secular passaria a coexistir com o pajé ou rezador, cujas lideranças foram instituídas por Makunaima, o herói cultural dos povos indígenas da região do Monte Roraima, ou *circum-Roraima*. Makunaima é o um herói arteiro, brincalhão, cuja principal característica é enganar, pregar peças nos outros. Diz o mito que foi por um ato impensado que Makunaima derrubou a árvore da vida, *Wasaká*.

No início do século XX, Koch-Grünberg documentou, entre os Taurepang, várias narrações sobre as “façanhas” de Makunaima e seus irmãos, que resumo, a seguir, com a intenção de tornar mais claro ao leitor o tema da criação. Em seguida apresento a versão de Arcenio sobre o tema, sem contudo, proceder a uma comparação entre elas.

Conta-se que “em tempos idos”, na região do Monte Roraima, havia cinco irmãos: Makunaima, Ma’nápe, Anzikilan, Wakálambe e Anike. Makunaima era o mais novo e o mais esperto de todos. Em que pese algumas variações entre estas narrativas, elas se iniciam com o relato de fome entre os irmãos,

embora houvesse alguém, Akúli, que ora é um animal (um roedor), ora é um homem, que sempre estava bem alimentado; Akúli conhecia um lugar onde havia frutos em abundância, mas não o revelava aos outros. Makunaima descobriu que este escondia algo e mandou que um dos seus irmãos seguisse Akúli, descobrindo-se, assim, a existência de uma árvore, *Wasaká*, de onde Akúli saciava sua fome; essa árvore continha todos os bons frutos como banana, milho, algodão, além de frutos silvestres. Makunaima, em um ato insano, decide derrubar a árvore, contrariando o seu irmão mais velho, que o aconselhara a apenas comer do fruto da árvore. Ao ser cortada a árvore caiu para o lado norte do Roraima, dando origem aos principais rios da região; o seu tronco é o Monte Roraima. Ao cair, a árvore provocou uma grande inundação, um dilúvio. Das águas saíram muitas espécies de peixes grandes como traíra, surubim, piraíba, e outros, mas foram todos para o lado da Guiana. Para se salvar da enchente, Makunaima enfiou um tronco de inajá bem alto no chão e nele subiu; foi seguido por um dos seus irmãos que também enfiou um tronco de inajá na terra. Assim, salvaram-se da grande enchente.

Após a enchente¹⁰, que teria destruído tudo, exceto Makunaima, este saiu pela região recriando tudo. Fez os homens de cera, mas estes derreteram ao sol; então decidiu fazê-los de barro, e, ao contrário, endureceram ao sol. Além de recriar tudo, homens, animais, serras, rios, ele também se transformava para enganar as pessoas e alcançar seus objetivos; transformava-se num peixe para roubar o anzol de um pescador, por exemplo. Após tudo recriar, Makunaima retirou-se para o outro lado do Roraima, ou seja, ao lado da Guiana, onde viveria até hoje. Somente os pajés poderiam alcançá-lo em sua morada (Koch-Grünberg, 1982; 1953). Passo à narrativa de Arcenio.

Que tudo foi feito por Makunaima, né? Deus deu aquele entendimento, sabedoria pra eles assumirem [Makunaima e seus irmãos]; esse entendimento pra ensinarem seus filhos. Isso é a passagem que vou contar, passagem do Makunaima. Houve aquele dilúvio, Noé, branco, foi salvo pela arca. E a

¹⁰ Em algumas versões, após um grande incêndio; a versão da enchente é a mais recorrente.

nossa família, índio, tudo foi liquidado, morreram todos afogados, não teve salvação. Só foi salvo esse dois Makunaima, né? Ele foi nosso pai no princípio. Como branco foi salvo com a família e tudo, só Makunaima e os dois irmãos foram salvos. Ai ficou tudo perdido, mas depois conseguiram a família porque tem o nome daquela maloca por nome Serra da Moça, né? Pois é lá que está o santuário, Deus colocou o povo dentro daquela serra; tá tudo lá no santuário. Então por esse tempo Makunaima vinha caminhando quando conseguiram retirar duas mulheres, duas moças. É pra nossa descendência, né? Porque nós somos todos filhos do Makunaima. Branco, branco pai dos brancos, eles não viram! Produção dos Makunaima, só eram dois, então eles conseguiram a família, os dois, cada um conseguiu uma mulher. O povo não entende, num sabe nem que ele é o pai, né? Da minha parte eu sei porque de onde nós nascemos por parte do Makunaima, nosso pai, pai indígena. Nós somos tudo da família, da raça de Makunaima.

Makunaima [e seus irmãos] fizeram a ronda no estado tudo, trabalharam muito. Eles formaram esse buritizal, esse todo é plantio de Makunaima, antes disso não existia. Deus fez o mundo de tudo palmeira, falta só o buriti né? Makunaima foi quem conseguiu. Deus colocou a semente do buriti na cabeça dum pássaro, chama-se ajapau, pássaro. Foi da onde retirado a semente da cabeça do pássaro. Os meninos eram criança, andavam caçando e encontraram esse pássaro, voou: “Olha o pássaro, vamos flechar pra nós comer, e tal”, andavam caçando só as crianças eram três irmãos. O nome de um Piya, o outro Iskilam e o outro Anike – esses são Makunaima, né? Piya morreu aqui, aí pro alto Parima-Uraricoera, foi sepultado aí tem o nome onde é maloca chama-se Piyanakepada [...] Aí ele morreu; deixou pedra escrita aí no Parima. Já o Anikê e o Iskilam deixaram essa pedra pintada pra cá aqui no Parimé. Perguntei pro meu filho: “Onde é que existia essa pedra, meu filho?” “Aí na boca do rio Parimé.” [rio] “Então quando eu for pra lá agora quero que você me mostre, eu quero conhecer essa

pedra pintada que é pra nós olharmos onde é que Makunaima deixou a escritura”.

[...] Foi tudo como era, um só, né! Não tinha diferença. [...] Teve uma briga, então quanto modificou as palavras, mas a língua só era uma só. Houve uma briga lá e pronto, aí modificou: uns era Jaricuna, outro era Patamona, era Taurepang, Wapixana, outro era Waiwai, outra é o Saporá, outro Porocotó, outros Xiriana, Makú, Mayongong, é Waiká, é essa pessoal todo; tem outro grupo também chama-se Tucuximã, outro é Arutani, tem nas duas serras aí pra cima [...] Então, de cada tribo modificou. Pra não, porque se entender, “você diz isso assim, assim”; outro diz: É, não disse não.” “Você disse!” Pra não haver assim, então fala com um não sei, num sabe o que diz. Daí pronto! Por isso que ficou tudo modificado. Num sabe o que diz, não sabe contar o que passou-se, o que é Wapixana, Ingaricó. É assim que ele modificou porque cada linguagem é um nome (Arcenio, 2003).

Na primeira parte do relato, Arcenio chama atenção para o fato de que tudo foi feito por Makunaima, para, em seguida, introduzir o tema propriamente, Makunaima. Esta é uma característica do discurso de Arcenio, ele sempre enuncia um tema, em seguida fala sobre o mesmo e no final faz uma conclusão, encerrando o assunto com expressões como, “é assim”, “foi assim” ou “pronto, é só isso”. Quando Arcenio refere-se a Makunaima, o verbo vem sempre no plural, como se fosse vários em um; neste caso há referência implícita aos irmãos de Makunaima que são mencionados depois: Piya, Inskilam e Anike. Nesta versão, a humanidade é recriada através do casamento; Makunaima e seu irmão tomam como esposas duas moças que sobreviveram ao dilúvio, protegidas na Serra da Moça.

No “princípio” não havia diferenciação entre os indígenas, “era um só”; então houve uma briga e as pessoas passaram a não mais se entender, resultando daí a diferenciação entre os povos. A diferenciação surgiu, assim, através da diferenciação das línguas. “Cada linguagem é um nome”, de povo.

Observamos que tanto a memória quanto a documentação histórica debruçam-se sobre os mesmos problemas, qual seja, o registro da diversidade étnica, obviamente com propósitos diferentes. Para justificar a posse do Rio Branco, os colonizadores portugueses classificaram os seus habitantes a partir de critérios lingüísticos e ecológicos, já que diferenças culturais eram difíceis de notar, como observou Ribeiro de Sampaio, em 1777. A memória indígena classifica com base em uma “história do princípio”, quando os brancos colonizadores ainda não haviam chegado a Roraima; subvertendo a ordem imposta pelos colonizadores que se apropriaram dos seus territórios e ainda hoje representam uma ameaça à integridade do que restou destes.

ABSTRACT: The article addresses the problem of sociodiversity in the Uraricoera river motivated by a memory concerning the ethnonym Sapará. Present in the historical records during the XVIII century this ethnonym, as many other, began to disappear from the historical records during the XIX century and reached de XX century referred only to some individuals, living among the Makuxi and Taurepang in the meddle portion of Uraricoera river. The memory on sociodiversity emphasizes the myth of creation and the arrival of white man. The article also suggests that the memory is a response for the permanent land conflicts in Roraima.

KEYWORDS: Uraricoera river, sociodiversity, memory, Sapará.

BIBLIOGRAFIA

- BENJAMIN, Feliciano A. Notícia sobre o Rio Branco e os índios que o habitam. *Boletim da Sociedade de Geographia de Lisboa*, 5 série, número 1. Lisboa: Imprensa Nacional, 1885.
- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política*. Obras Escolhidas Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- COLSON, A. But. The spatial component in the political structure of the Carib speakers of the Guiana Highlands: Kapon and Pemon. *Antropológica*, Vol.59-62, p.73-124, 1983-1984, Caracas: Fundacion La Salle/ Instituto Caribe de Antropologia y Sociologia, 1986.

- FARAGE, Nadia *As Muralhas dos Sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- FARAGE, N. & SANTILLI, P. Estado de Sítio: território e identidade no vale do rio Branco In: CUNHA, M. C da (org.) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1991.
- FARAGE, N. Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana In: ALBERT, B. e RAMOS, A. R. (org.). *Pacificando o branco*. São Paulo. Editora da Unesp/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2002, pp. 501-531.
- FARAGE, N. & SANTILLI, P. Introdução in KOCK-GRUNBERG, T. *Do Roraima ao Orinoco*, Vol. I. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.
- ISA, Instituto Socioambiental. *Povos Indígenas no Brasil, 2001/2005*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2006.
- VANSINA, Jan *Oral Tradition as History*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.
- LE GOFF, J. *História e Memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.
- KOCK-GRÜNBERG, T. *Do Roraima ao Orinoco*, Vol. I. São Paulo: Editora da UNESP, 2005.
- _____. *Del Roraima al Orinoco*. Vol.II. Caracas: Banco Central de Venezuela, 1982.
- _____. Mitos e lendas dos índios Taulipang e Arekuná. *Revista do Museu Paulista*, Vol. VII, 1953.
- _____. *A distribuição dos Povos entre o rio Branco, Orinoco, rio Negro e Yapurá*. Manaus: EDUA/INPA, 2006.

- LOBO D'ALAMADA, Manoel da G. "Descrição relativa ao Rio Branco e seu Território", in *Rev. do Inst. Histórico Geographico e Ethnografico do Brasil*. Vol. XXIV, Rio de Janeiro, 1861, pp.617-683.
- MEYER, Dom Alcuino D. *Alcuino Meyer 1895-1985*. Rio de Janeiro: Mosteiro de São Bento, s/d.
- MIGLIAZZA, E. Grupos Lingüísticos do Território Federal de Roraima In: *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*. Vol. 2 (Antropologia). Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisas, 1967.
- RICE, H. *Exploração na Guiana Brasileira*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo/ Livraria Itatiaia Editora Ltda, 1978.
- RIBEIRO DE SAMPAIO, F. X. "Relação geographica-historica do Rio Branco da America Portuguesa", in *Rev. Trimestral de História e Geografia*, vol. XIII, no. 18, Rio de Janeiro, (1777) 1850, pp. 200-273.
- RIVIÈRE, Peter. Introdução in SCHOMBURGK, R. *The Guiana Travels of Robert Schomburgk, 1835-1844*, Vol. I: Explorations on Behalf the Royal Geographical Society, 1835-1839, London: The Hakluyt Society, 2006
- RODRIGUES FERREIRA, Alexandre "Diário do Rio Branco", In: AMOROSO, M. R. & FARAGE, N. *Relatos da Fronteira Amazônica no Século XVIII*. São Paulo: NHII-USP/ FAPESP, (1786) 1994.
- SANTILLI, Paulo *As Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi do vale do rio Branco*. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1994.
- _____. *Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito*. Editora Unesp, São Paulo, 2001.
- _____. Trabalho escravo e brancos canibais. Uma narrativa. In: ALBERT, B. & RAMOS, A. R. *Pacificando o Branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazonico* São Paulo: Editora da UESP/Imprensa Oficial do Estado, 2002.

SCHOMBURGK, R. *The Guiana Travels of Robert Schomburgk, 1835-1844*, Vol. I: Explorations on Behalf the Royal Geographical Society, 1835-1839, London: The Hakluyt Society, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. "História dos Índios do Brasil". *Novos Estudos*, No. 36. São Paulo: CEPRAP, 1993.

ARTIGOS

ETNOFICÇÃO E SUBJETIVIDADE: PENSANDO EM TERMOS DE ANTROPOLOGIA COMPARTILHADA*

*Andréia Aparecida Ferreira Lopes***

RESUMO: A etnoficção enquanto um estilo próprio no universo da produção dos filmes etnográficos é explorada aqui como o resultado do encontro etnográfico, e, como tal, capaz de contribuir para a reflexão acerca do caráter subjetivo inerente ao processo de sua construção. Considerar a contribuição da etnoficção enquanto modo de representação implica reconhecer o modo específico que a relação entre antropólogo e atores-sujeitos da pesquisa toma no processo de criação. Através da análise filmica, que caracteriza a estrutura do texto que se segue, a idéia é estabelecer relações com a posição de autoridade do antropólogo diante de seus pesquisados. Para isso, estabeleço um exercício comparativo entre algumas cenas de duas etnoficções – *La Pyramide Humaine*, de Jean Rouch (1961), e *Transfiction*, de Johannes Sjöberg (2007) – para problematizar o caráter reflexivo, improvisado e compartilhado da relação que então se estabelece no processo criativo.

PALAVRAS-CHAVE: etnoficção, antropologia compartilhada, filme etnográfico

INTRODUÇÃO

De forma geral, os dois filmes selecionados desenvolvem-se em torno de temas delicados relacionados ao preconceito: *La Pyramide Humaine* (1961)

* Este texto constitui uma segunda versão do trabalho final apresentado para a disciplina “Antropologia e Audiovisual: comunicação e narrativa”, ministrado pela Profa. Rose Satiko Gitirana Hikiji, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP.

** Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS-IFCH/UNICAMP.

foi filmado durante os anos de 1958 e 1959. Trata do preconceito através da relação entre negros e brancos a partir do universo escolar, na cidade africana de Abidjan (Costa do Marfim). A linha narrativa segue os acontecimentos que cercam as iniciativas de aproximação e amizade entre os dois grupos de estudantes que compartilham as aulas de um colégio – o grupo de estudantes brancos e o grupo de estudantes negros. À medida que a aproximação acontece, crescem paralelamente os conflitos amorosos em torno de Nadine, uma estudante recém-chegada da França. A figura de Nadine é central: ao mesmo tempo que é a maior entusiasta da mistura entre os grupos – visitas, festas, passeios etc. –, é o elemento desencadeante de disputas amorosas entre rapazes negros e brancos, tragados por sua proximidade ambígua, os quais acabam alimentando esperanças amorosas não correspondidas. É intrigante o modo como a aproximação dos diferentes – os dois grupos de estudantes – parece ter como metáfora o jogo amoroso em torno de Nadine: ambiguidade, mal entendidos, sedução, intimidade, angústia, frustração, atração.

Transfiction (2007) é resultado da pesquisa feita por Sjöberg na cidade de São Paulo sobre identidade e discriminação no universo *transgendered*. A narrativa segue determinados aspectos do cotidiano da vida de dois travestis – ou transsexuais¹ –, assim como os conflitos de identidade vividos nas relações sociais, evocados em contextos de discriminação. *Transfiction* é manifestamente um trabalho que procura seguir a fórmula aplicada por Rouch em suas etnofilmes, sendo que Sjöberg (2006b) se refere constantemente aos filmes *Jaguar* (1957-67) e *Moi, un Noir* (1958), assim como a *Chronique d'un Été* (1960). Como poderemos ver mais adiante, a fórmula estrutural dos dois filmes aqui analisados é bastante semelhante, de modo que se tornou fácil fazer associações e paralelos entre os aspectos que selecionamos para análise, podendo os mesmos

¹ Como o autor explica: “Transsexuals are men or women that are born with a biological sex they can not accept. My research on transsexual culture was only directed at male to female transsexuals. Brazilian travestis are also born as men and identify as women, but in contrast to transsexuals, they have good acceptance of their biological sex” (Sjöberg, 2006a, p. 4). Desta forma, o autor utiliza-se do termo *transgendered* para englobar tanto os transsexuais como os travestis, embora eles próprios não aceitem o termo como um guarda-chuva, usando-o para descrever aqueles que não podem ser descritos como transsexuais ou travestis (Sjöberg, 2006b, p. 1).

serem localizados tanto num filme como no outro, com algumas variações que serão apontadas.

Conforme Johannes Sjöberg (2006a), Rouch referia-se a seus filmes como ‘cine-fictions’, também chamados de *ethnofictions* por Stoller². Tratar-se-iam de histórias improvisadas inspiradas nas experiências vividas pelos sujeitos pesquisados. Igual a Flaherty, cineastas tais como Rossellini, Visconti e De Sica, do neorealismo italiano, também usaram o conhecimento de comunidades locais para criar filmes que surgiam de suas próprias vidas e ambiente. Da mesma forma, os cineastas da Nouvelle Vague apresentaram filmes que lembravam os de Rouch. Filmavam narrativas fragmentadas como partituras de jazz improvisado, com câmeras fora dos tripés em locais reais e reconhecíveis (Sjöberg, 2006a, p.1-2).

Loizos lembra que enquanto os primeiros realizadores de documentários “had attempted to capture what was happening before the lens”, a câmera de Rouch trazia aquilo que provinha da interação com seus sujeitos de pesquisa, das questões que lhes propunham, da colaboração de um grupo reunido em torno de um projeto conjunto, das reações que apresentavam ao filme (Loizos, 1993, p. 47).

FICÇÃO E REALIDADE: IMAGENS DA NEGOCIAÇÃO ENTRE ANTROPÓLOGO E ATORES-SUJEITOS DA PESQUISA

Em *La Pyramide Humaine*, antes de qualquer introdução formal do filme, Rouch apresenta cenas em que aparece junto ao grupo de jovens com quem construirá a etnoficção. Primeiro junto aos alunos europeus brancos, os quais questionam sobre a proposta do trabalho. Perguntam, por exemplo, como seria constituído o cenário. A resposta de Rouch não parece demonstrar-se satisfatória segundo as expressões nas faces de seus colaboradores, e talvez esta impressão se deva ao caráter fragmentado destes momentos que testemunhamos na tela. Estes inspiram antes um clima de insegurança, de dúvidas não plenamente solucionadas e incertezas que persistem. Certamente

² Cf.: Stoller, Paul. *Cinematic Griot*. Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

o incômodo da falta de certezas que é fundante na proposta da etnoficção de Rouch está inteiramente expressa nestas cenas iniciais, que Rouch faz questão de precederem a própria apresentação do filme. Também, as cenas são importantes por transmitirem logo de início ao espectador o caráter ficcional do que se segue; por exporem o modo como a narrativa fora construída em conjunto e de forma improvisada, com a disposição e a liberdade de um trabalho criativo; e também por explicitar o modo como o processo de criação se dá a partir de uma relação de colaboração entre antropólogo e os sujeitos que concordam em envolverem-se com a proposta da construção filmica. O mesmo se segue com o grupo de alunos negros de Abidjan, inclusive a mesma pergunta se repete sobre a existência ou não de um cenário, ao que Rouch responde que tudo deverá ser improvisado por eles mesmos.

A pergunta sobre a eventual existência de um cenário é bastante interessante para se pensar caso a tomarmos como a busca por um referencial concreto, que poderia, talvez, representar algo menos abstrato e mais palpável para o empreendimento proposto. Talvez um cenário pronto limitasse mais as possibilidades de criação, diminuindo o desafio que se afigurava nas faces desconfiadas com olhares cautelosos dos jovens diante de Rouch.

Em *Transfiction*, Sjöberg usa uma fórmula bem parecida quando antes da apresentação do filme aparece com a câmera no ombro, filmando Bibi e Fábía e interagindo com elas – mostrando-se filmado por uma segunda câmera – quando tenta explicar-lhes o que é etnoficção ao mesmo tempo que estas lhe perguntam: “O que vamos fazer agora?”. É muito interessante uma segunda pergunta que lhe desferem, a qual vai no sentido de saber se as pessoas iriam saber do caráter ficcional ou iriam achar que se tratava de algo real. Suas expressões de dúvida são contundentes, e Sjöberg não parece ser convincente. Apesar de Bibi manifestar gentilmente a satisfação com a resposta de seu interlocutor, uma aura de dúvida parece persistir sobre a plena compreensão do esclarecimento oferecido. Aliás, o próprio Sjöberg (2006b) revela que somente depois de um mês de trabalho foi que Bibi e Fábía começaram a se dar conta de que não se tratava de um filme de narrativa clássica, mas de uma etnoficção.

O enquadramento do filme, logo de início, na categoria de ficção responde ao imperativo da “sinceridade frente ao espectador”,

“nunca mascarando o fato de que este é um filme... uma vez que esta sinceridade é atingida, quando ninguém está decepcionando ninguém, o que me interessa é a introdução de um imaginário do irreal. Eu posso então usar o filme para contar o que não pode ser contado de outra forma” (Rouch apud Sztutman, 1997, p. 24-5).

Com essas palavras Rouch expressa bem o modo como entende a contribuição da ficção como meio de tangenciar realidades difíceis de se manifestarem. Isso justamente por conta da liberdade promovida pelo não comprometimento com uma representação fiel dos fatos, a qual muitas vezes não vem à tona por conta de tabus ou constrangimentos impostos pela vida diária dos sujeitos pesquisados. No caso dos filmes aqui referidos essa questão tem especial relevância na medida em que se relacionam com a experiência do preconceito.

A expressão da insegurança na face dos atores-sujeitos – ou mesmo a situação criada em termos das respostas não muito bem compreendidas das referidas cenas – dá o tom de “jogo” que caracteriza a etnoficção, e que envolve e desafia tanto o grupo diretamente implicado na sua criação, mas também os espectadores. Sjöberg diz que esperava que as personagens – Zilda e Meg respectivamente – dessem a Bibi e Fábria a segurança e conforto das máscaras para se expressarem livremente, sem que os espectadores pudessem reconhecer se se tratava de verdade ou não (Sjöberg, 2006b, p. 7).

Outro aspecto importante nessas imagens consiste no modo como o antropólogo-cineasta se coloca na condição de negociar a proposta com os sujeitos pesquisados, que ainda que inseguros, desfecham-lhe questões acerca da viabilidade da proposta. Na verdade, a estes é atribuído um estatuto importante na participação da criação do filme enquanto atores, roteiristas e mesmo co-diretores³; quando é apontada a sua condição de criadores das

³ Em entrevista a Dan Yakir, Rouch explica sua preferência em trabalhar com co-diretores: na posição de co-diretores, seus colaboradores contribuem com aquilo que não conhece dos temas trabalhados, assim é que Edgar Morin foi co-autor em *Chronique d'un Été*, já que ele próprio não conhecia nada sobre a França em 1960. Da mesma forma, “*Cocorico! Monsieur Poulet* Is a work of

improvisações que constituirão o filme. A insegurança inerente ao caráter improvisado em si mesmo, desestabiliza o que se poderia chamar da assimetria das posições recíprocas de pesquisador e pesquisado. As palavras de Sjöberg são muito significativas:

“Shared anthropology means that the ethnographer has to risk losing control and be ready to go wherever his collaborators might take him. This is why the notion of shared anthropology is closely linked to the approach of improvisational cinema. The ethnographic researcher/filmmaker has to lose control, and to share it with the participants of the project. By succeeding in partly letting go of his power, the filmmaker prevents the alienation of the participants and encourages them to come up with their own ideas. The engaged participation of the informants is secured, and the cooperation becomes the breeding ground for unexpected research initiatives and feedback” (Sjöberg, 2006b, p. 5).

Segundo Sztutman (2004, p. 52), a noção de antropologia compartilhada de Rouch não está tão fortemente implicada com a idéia de descrição de uma dada realidade social, como com a possibilidade de criação de um diálogo com a sociedade estudada, o qual é potencializado pelo cinema. Neste aspecto, a preocupação com a linguagem é central:

“...o filme é resultado essencial de uma colaboração com os ‘filmados’, que, aliás, muitas vezes deixam de sê-lo, assumindo a posição de videocastas. Eis o fundamento dessa antropologia compartilhada: construir um discurso reflexivo e comunicativo na interface entre trabalho do pesquisador e do nativo” (Sztutman, 2004, p. 58-9).

collective improvisation: Damouré, Lam and myself. Each of us had his role, like in a Jam session” (Rouch apud Yakin and Rouch, 1978, p. 10-11).

Alguns outros tipos de cena ajudam o espectador a ter a dimensão do caráter de colaboração entre antropólogo e atores-sujeitos no processo de construção do filme.

Em *La Pyramide Humaine*, pouco antes de desencadear o que se poderia chamar talvez de a cena mais forte do filme⁴ – a cerca de 16 minutos do fim do mesmo –, Rouch insere a imagem dos atores-sujeitos assistindo a cena imediatamente anterior, quando uma discussão acalorada opunha as opiniões acerca da interferência dos representantes políticos da França e da Inglaterra sobre a crise na África do Sul. Demonstram, então, divertimento ao verem-se na imagem projetada, acompanhando a discussão acalorada. Há um deslocamento estratégico que parece preparar as cenas seguintes de forte apelo emocional: a cena parece ter o objetivo de lembrar o espectador da idéia do “jogo” ali implicada. Eles avaliam, e apreciam o resultado de sua criação diante da câmera, no papel de espectadores.

Além da observação de Rouch acerca de que “thanks to feedback, the anthropologist is no longer an entomologist observing his subject as if it were an insect (putting it down) but rather as if it were a stimulant for mutual understanding (hence dignity)” (Rouch, 1995:96), a inclusão desses momentos de feedback no próprio corpo do filme também entra como momento de reflexividade que, aliás, faz parte da idéia de jogo. Anna Grimshaw enfatiza a idéia da noção de jogo com que Rouch constrói seus filmes, sendo que o próprio cineasta seria um jogador: ele é provocador, ele sorri abertamente, ele se diverte. Assim também, aos personagens é oferecida a chance de serem jogadores, e a audiência também é convidada a participar (Grimshaw, 2001, p. 118-9).

Neste aspecto, Sjöberg inova no modo como informa os espectadores sobre o processo de construção da ficção. Ele insere trechos de gravação em que registrou as combinações sobre a composição de determinadas cenas.

⁴ Trata-se da cena de quando no passeio ao navio atolado à beira da praia, Alain se desentende com Jean Claude – dois dos estudantes brancos – e se atira ao mar, sua morte sendo sinalizada com uma longa seqüência de imagens violentas das ondas do mar chocando-se contra o navio, acompanhadas pelos fortes estrondos que produzem.

Esse é o caso quando Bibi, que faz a Zilda em *Transfiction*, propõe que se apague a luz para finalizar a cena em que recebe um cliente em sua casa; também é o caso quando, por exemplo, o ator que representa o papel do locador que nega locar o imóvel a Zilda (demonstrando o preconceito a transsexuais) aparece numa espécie de ensaio da cena, propondo ao grupo: “digo: ‘o imóvel já foi alugado’, algo por aí”; ou, ainda, quando o próprio Sjöberg pergunta a Fábria, que faz a Meg: “E como vamos terminar isso?”, seguindo-se a proposta dela: descreve como entrará em sua casa pelo portão, depois pela porta, finalmente entregando uma rosa para seu marido. Estas cenas preparam o espectador para assistir, logo em seguida, as cenas tal como foram finalizadas, fornecendo alguns indícios de como foram elaboradas e combinadas previamente. Elas também apresentam de forma mais enfática do que no caso de *La pyramide humaine* a presença do antropólogo, o qual, mesmo sem aparecer, é subentendido como o interlocutor no papel de *cameraman*, a quem se deve explicar as ações para que posicione a câmera da melhor forma; ou aquele que “provoca”, quando pergunta como vai terminar. Assim, o antropólogo não aparece somente no começo e no fim, responsável por introduzir a proposta do filme e concluí-la, como Rouch faz em *La pyramide humaine*, mas se mostra mais presente durante todo o processo de criação.

A PRESENÇA DO ANTROPÓLOGO ATRAVÉS DO TEXTO ESCRITO E FALADO

Nas mesmas imagens iniciais a que me referi anteriormente, e que estou chamando de “negociação entre antropólogo e demais atores-sujeitos” tanto Rouch como Sjöberg fazem uso de cartelas com as quais procuram definir a proposta da etnoficção. Em *La pyramide humaine* uma cartela prepara o espectador: “Ce film est une experience que l’auteur a provoquée dans un group d’adolescents noirs e blancs. Le jeu étant déclenché, l’auteur s’est contenté d’en filmer le déroulement”. Também sua voz apresenta o filme como uma proposta de “refletir a realidade” através da improvisação espontânea. Ao final do filme sua voz também se faz presente ao comentar, entre outras

coisas, que “se passou qualquer coisa em torno da câmera”, e que o termo racismo não tinha mais nenhum sentido para aqueles que participaram do filme.

No momento introdutório de *Transfiction* Sjöberg também faz uso de duas cartelas que procuram definir o sentido de etnoficção, alertando para a improvisação como sendo sua estrutura básica. Somente então se desenrolam as informações que apresentam o filme. Entretanto, com exceção da resposta que dá à pergunta inicial que Bibi e Fábria lhe fazem sobre a proposta da etnoficção, sua voz apenas retornará quando pergunta a Fábria, que interpreta Meg, como propõe que o filme acabe. Em lugar de fazer um maior uso da voz do antropólogo como elemento esclarecedor ou orientador na experiência de recepção, Sjöberg aparece mais como a figura provocadora na construção das cenas – explicitando mais a interação entre antropólogo e atores-sujeitos no processo de construção criativa. Mesmo oculto, ele está presente ao acompanhar as propostas de organização das cenas. Sua aparição final é surpreendente: em vez das palavras finais *à la* Rouch, os créditos do filme dividem o espaço da tela com o processo de transformação da sua imagem sob as mãos habilidosas de Fábria na arte da maquiagem. Assim, a extinção de sua barba marca a primeira etapa dessa transformação, que é concluída com a prova das perucas e a pose final para a câmera.

Essa última imagem por si só é muito significativa do encontro etnográfico, mas aqui isso se dá no âmbito específico do trabalho com a imagem, assim como também pelo caráter compartilhado que o processo da construção da etnoficção implica. No primeiro caso, testemunhamos a transformação de Sjöberg através dos padrões de beleza do universo *transgendered* que buscou conhecer. Ele se torna o outro no tratamento de sua imagem tal como aparece na tela, submetendo-se a um saber fazer dominado por Fábria. Acaba experimentando a transformação da imagem corporal na dimensão em que ela é valorizada enquanto objeto de uma preocupação fundamental na construção da identidade travesti ou transsexual.

No segundo caso, pergunto-me sobre o poder desta última sequência de imagens para evocar a dimensão compartilhada do trabalho de construção conjunta que a etnoficção enseja. Lembrando tanto a dimensão de insegurança

provocada pelo uso da improvisação, do “risco de perder o controle” sentido tão profundamente por Sjöberg, que obriga o antropólogo-cineasta a se deixar ser conduzido por seus colaboradores; como também o sentido que o cinema pode tomar enquanto veículo democrático, tal como Sztutman lembra a importância com que Rouch o considerava:

“... partindo do pressuposto de que os ‘filmados’, então objeto de pesquisa etnológica, não lêem, mas vêem, podendo opinar sobre o produto realizado graças às suas presenças. Reside assim a proposta de um permanente ‘etno-diálogo’, tendo em vista que o conhecimento do observador não deve ser produto de um segredo roubado, mas de um processo contínuo de troca” (Sztutman, 1997, p. 28).

Enfim, a presença do antropólogo na etnificação parece sofrer de um grau bastante significativo de descaracterização enquanto posição de autoridade. Aos atores-sujeitos é reservado um grande poder de decisão, de forma que as irrupções do antropólogo se fazem mais num caráter de provocação mesmo do que de uma figura mais forte na organização das representações, tal como se costuma verificar no formato do documentário. Neste sentido a etnificação parece levar ao máximo o caráter compartilhado da proposta dos filmes de Rouch.

Segundo Grimshaw (2001, p. 119), a câmera de Rouch se constitui como agente transformador, tornando-se parte do corpo do cinegrafista. Para Rouch a câmera se torna um agente ativo de investigação, e seu portador pode tornar-se um interrogador do mundo. O próprio Rouch nomearia este método de pesquisa pelo termo provocação. Como coloca Sjöberg, o processo de filmagem de Rouch caracteriza-se enquanto descoberta, já que a narrativa se caracteriza enquanto algo que é constituído concomitantemente ao longo do próprio fazer. Rouch usava a câmera para criar *cinéprovocations*: a câmera se tornava um catalisador que fazia as coisas acontecerem. No processo de *ciné-trance* ele não distinguia entre a câmera, seu ambiente e ele próprio (Sjöberg, 2006a, p. 3).

O CARÁTER SUBJETIVO ATRAVÉS DA DIMENSÃO EMOCIONAL: A “VERDADE ESCONDIDA”

La Pyramide Humaine termina com um forte clima de mal-estar provocado pela crise desencadeada pela morte de Alain – fato que faz explodir, a partir do alto grau de tensão criado, as ambigüidades surgidas com as relações de Nadine com os rapazes, tanto brancos como negros. A situação põe em suspenso as relações alegres e amistosas entre os amigos, mostrando-os solitários, prostrados e mergulhados em desalento profundo, ao mesmo tempo que desamparados pela separação que representa a partida de Nadine. Esta externaliza, à entrada da aeronave, lágrimas de profunda dor que até então pareciam impossíveis na atitude *blasé* com que se portara ao costurar inconseqüentemente a rede de expectativas amorosas frustradas. Neste ponto alto ao final do filme, ouve-se a voz de Denise – uma das alunas negras – na cena em que caminha em uma rua na companhia de outros três colegas (conformando a imagem de um grupo equilibrado entre negros e brancos). Ela lembra um ditado africano que dizia: “Quando se conhece a qualidade de alguém, nós o conhecemos somente. Quando se conhece seu defeito, você o ama verdadeiramente”.

Ao final de *Transfiction* também se apresenta uma cena de forte tensão emocional que faz culminar o tema do preconceito construído sobretudo nas cenas de recusas de emprego e de locação de imóvel sofridas pela personagem Zilda; e também pelos relatos contundentes de Meg acerca de sua expulsão da escola depois de uma briga com um colega que há muito a perseguia por ser afeminada. A referida cena mostra a feição atormentada de Meg ao sentar-se na calçada depois de um exercício de corrida; seu tormento a acompanha desde as cenas em que expressa seu incômodo com o “modo como as pessoas me olham diferente”. Ali sentada, divisa três adolescente com cadernos escolares nas mãos fazendo brincadeiras uns com os outros enquanto se aproximam do lugar em que Meg se encontra. Sua aparência transtornada se combina com a despreocupação dos estudantes de tal forma que é criada uma tensão em torno da iminente hostilidade que o espectador acaba prevendo. Esta não acontece efetivamente, mas fica subtendida. Enquanto mostra a cena dos estudantes se afastando no mesmo comportamento de antes, sem

aparentemente darem maior atenção a Meg, o pensamento desta – que se ouve em *voice-over* – aponta para a transformação: “O mundo não vai mudar, as pessoas não vão mudar, nada vai mudar. Os outros não vão mudar: eu é que tenho que mudar! A única coisa que pode mudar sou eu!”. Uma cena emocionante que, enquanto transformação, se combina com a imagem seguinte em que Zilda chega ao aeroporto para partir rumo a Paris, tendo aceitado a proposta de um de seus clientes, com quem viveria, então, um grande amor na cidade com que tanto havia sonhado; representando o fim de seus problemas com as dificuldades por que passava em sustentar sua vida com a prostituição.

Soluções distintas: mudar “por dentro” e mudar de lugar; as quais, na verdade, relacionam-se a problemas e conflitos distintos vividos pelas personagens. Certamente aí se encontra uma amostra da riqueza da produção fílmica enquanto material de análise, quando a própria lógica da criação ficcional faz emergir o que de outra forma seria difícil de acessar – a “verdade escondida”, referida por Rouch.

Assim como Denise em *La pyramide humaine*, aqui é Meg que fecha poeticamente o filme depois de responder a Sjöberg como sugere acabar o filme: entregaria uma rosa a seu marido. De forma segura e enfática se descompromete em tornar mais clara a mensagem da qual a imagem da oferta da rosa deveria, segundo ela, se encarregar por si mesma: “A gente não entende tudo. E se os telespectadores não entender... problema deles! Afinal de contas, a gente não entende tudo. Ahh?! ... Veja bem: nós não estamos aqui pra entender as coisas. Essa é a verdade”. A expressão aliviada de Meg – tendo mudado do tormento para uma condição de segurança e de alegre tranquilidade – faz com que aqui, da mesma forma, caiba perfeitamente a observação de Rouch ao final de *La Pyramide*: “Alguma coisa se passou em torno da câmera”.

Este algo parece ter a carga emocional de algo trazido à toda numa forma que foge à idéia de controle que envolve o processo objetivo, ou de objetificação da realidade. As palavras de Sjöberg dizem muito sobre isso:

“Beside the actual production, the approach of improvised cinema exposed us to a discomfort of a more aesthetic

nature; the approach made me, and the participants, feel insecure. (...) Maybe the insecurity is the most challenging aspect of improvisational cinema. Well conducted improvisational cinema lets the participants' imagination free and gives access to what Rouch called the 'inner' or the 'hidden truth' of the culture. Informed by surrealism, kinopravda and Songhay religion, among other things, Rouch used the word 'truth' in a wide and poetic sense. His notion of 'truth' is central to his filmmaking and he returns to it in many different contexts. Until this day I can not really concretize what the poet and surrealist Jean Rouch actually meant the 'hidden truths' to be, but there have been moments when the 'Pour quoi pas?' filmmaking truly has surprised me and given me a hint of what he might have meant" (Sjöberg, 2006b, p. 8-9).

A "verdade escondida" de que este autor fala tem seu ponto de partida na condição de objetividade referida por Rouch quando descreve o fato de se estar plenamente consciente da presença da câmera e do conhecimento que as pessoas têm dela. Entretanto, "From that moment, we live in an audio-visual galaxy: a new truth emerges, *cinema vérité*, which has nothing to do with normal reality. I would never talk that way to you had there not been a tape-recorder here..." (Yakin e Rouch, 1978, p. 7-8). Para Sjöberg (2006b) a busca da "verdade escondida" se traduz pela combinação entre a antropologia compartilhada, a atuação e o cinema improvisados, que criam um ambiente de liberdade, confiança e prazer levando os protagonistas a expressarem suas mais íntimas histórias e pensamentos. E segundo suas constatações, os momentos em que se depara com a "verdade escondida" costumam acontecer na maioria das expressões artísticas. A etnoficção seria apenas um dos métodos de encontrá-la e fazer uso dela (Sjöberg, 2006b, p. 9).

A forte carga emocional das cenas referidas acima de fato evoca a idêia da força daquilo de que se trata, do que é difícil de falar sobre, e que busca outras formas de expressão para se fazer presente. O trabalho com a imagem e com o som certamente viabiliza a percepção daquilo que não pode ser contido na abstração e extravasa o significado para atingir o campo dos

sentidos. A questão evoca o pensamento de MacDougall (2006) sobre o fato de que a experiência consciente envolve muito mais do que o tipo de pensamento geralmente tido como algo semelhante à linguagem – como processo de raciocínio. Como afirma o autor, nossa experiência consciente “is made up of ideas, emotions, sensory responses, and the pictures of our imagination” (MacDougall, 2006, p. 1-2). A expressão poética das imagens referidas acima de fato configuram teores emocionais que carregam com grande intensidade aspectos subjetivos relacionados às experiências as quais os atores-sujeitos revelam para o olho mecânico da câmera, divertindo-se com as provocações à que são submetidos.

É significativa a observação de Grimshaw (2001, p. 90) quando se refere ao projeto de Rouch como altamente idiossincrático e fundado na intuição, características próprias da subjetividade. De fato, pode-se constatar que a disposição de se permitir “sentir” antes de “saber” tem como consequência inerente uma maior disposição a enfrentar a condição de se estar em risco diante do ambíguo e do incerto, fora do espaço da estabilidade convencional das categorias. Neste ponto vale lembrar as palavras com que MacDougall (2006, p. 2), ainda que desenvolvendo uma discussão mais específica⁵, problematiza a tensão entre significado e percepção:

“As we look at things, our perception is guided by cultural and personal interests, but perception is also the mechanism by which these interests are altered and added to. There is thus an interdependency between perception and meaning. Meaning shapes perception, but in the end perception can refigure meaning, so that at the next stage this may alter perception once again”.

⁵ MacDougall aponta a dificuldade do *olhar* perceber a dimensão da experiência, uma vez que é guiado pelo significado: “Meaning is what imbues the image of a person with all we know about them. It is what makes them familiar, bringing them to life each time we see them. But meaning, when we force it on things, can also blind us, causing us to see only what we expect to see or distracting us from seeing very much at all” (2006, p. 1).

A improvisação, a dimensão do jogo e da provocação – elementos que não são enfrentados sem sofrimento pelo antropólogo e pelos atores-sujeitos – parecem ser elementos que viabilizam a emergência de dimensões da experiência consciente conduzindo à extrapolação dos limites do significado, permitindo uma aproximação com a experiência.

CONCLUSÃO

Pensar a contribuição da etnoficção enquanto modo de representação implica antes de tudo em reconhecer o modo específico pelo qual o caráter ficcional pode permitir acessar aspectos significativos da vida dos sujeitos pesquisados. Os aspectos destacados dos filmes analisados são importantes para se compreender os mecanismos que permitem emergir aquilo que de outra forma não seria revelado – o que Sjöberg chama de “verdade escondida”.

Em primeiro lugar, a proposta de improvisação desestabiliza a condição da relação entre antropólogo-cineasta e atores-sujeitos da pesquisa não apenas no que se refere à situação de relativa insegurança que aquele tem que compartilhar com os sujeitos da pesquisa no processo de criação; mas também no que se refere ao próprio rompimento formal e também simbólico que a proposta ficcional estabelece com a representação realista da tradição do documentário.

Ao mesmo tempo o caráter reflexivo ao qual a etnoficção está comprometida permite a inserção dos espectadores no “jogo” caracterizado pela confiança (desestabilização da autoridade do antropólogo), liberdade e prazer (criação improvisada). A reflexividade torna clara ao espectador a dimensão do caráter de colaboração entre antropólogo e atores-sujeitos no processo de construção do filme. Essa condição parece justificar a idéia de que a etnoficção leva ao máximo o caráter compartilhado da proposta dos filmes de Rouch.

Finalmente, o aspecto emocional suscitado em determinadas cenas das etnoficções analisadas remete à idéia do poder evocatório que possuem no que diz respeito a aspectos da vida social que não são formulados de forma fácil; apontando a importância que esta abordagem tem para revelar superfícies

da realidade incapazes de serem tocadas de forma mais objetiva, tal como pensado numa perspectiva positivista que se atêm à “verdade dos fatos tais como eles ocorrem”.

ABSTRACT: In this work I suggest to research the ethnofiction production – which is a specific style of ethnographic film – in terms of the outcome of the ethnographic encounter. The idea is to emphasize the central role of the subjective dimension in the ethnofiction construction process. The association of the ethnofiction to a representation mode implies a specific relation between the anthropologist and the actors-subjects of the research. Through film analysis, as the present text is characterized, I establish some connections between the ethnofiction's creation process and the theme on the anthropologist's authority position in face of his subjects. For this purpose, I compare some scenes of the two ethnofictions under consideration: *La Pyramide Humaine*, by Jean Rouch (1961), and *Transfiction*, by Johannes Sjöberg (2007). This task points out the character of the relationship produced by the creative process: it is reflexive, improvised and shared.

KEYWORDS: ethnofiction, shared anthropology, ethnographic film

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- GRIMSHAW, A. The anthropological cinema of Jean Rouch In: *The ethnographer's eye*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.90-120.
- LOIZOS, Peter. Challenging documentation-realism: the early experiments by Jean-Rouch. In: Peter Loizos. *Innovation in ethnographic film*. Chicago: University of Chicago Press, 1993, p.45-66.
- MACDOUGALL, David. Introduction: Meaning and being. In: *The corporeal image*. Princeton: Princeton University Press, 2006, p.1-9.
- ROUCH, Jean. The câmera and man. In: Paul Hockings. *Principles of visual anthropology*. Berlin; New York, 1995, p.79-98.
- SJÖBERG, Johannes. The etnofiction in theory and practice. Part 1. *NAEA Network*, v.13.3a, p. 1-10, ago.2006a.

- SJÖBERG, Johannes. The etnofiction in theory and practice, part 2. *NAFA Network*, v.13.4a, p. 1-13, dez.2006b.
- SZTUTMAN, Renato. Jean Rouch: um antropólogo-cineasta. In: Sílvia Caiuby Novaes et al. (orgs.). *Escrituras da imagem*. São Paulo: Edusp; Fapesp, 2004, p.49-62.
- SZTUTMAN, Renato. Jean-Rouch e o cinema como subversão de fronteiras. In: *Sexta Feira. Antropologia artes humanidades*. São Paulo: Pletora, n.1, p. 23-30, 1997.
- SZTUTMAN, Renato e SCHULER, Evelyn. A louca maestria de Jean Rouch (entrevista). In: *Sexta Feira. Antropologia artes humanidades*. São Paulo: Pletora, n.1, p. 12-22, 1997.
- YAKIR, Dan e ROUCH, Jean. "Ciné-transe": the vision of Jean Rouch: an interview. *Film Quarterly*, v.31, n.3, p. 2-11, 1978.

FILMOGRAFIA

- Transfiction*, Johannes Erik Sjöberg, 2007, 88 min.
- LaPyramide humaine*, Jean Rouch, 1961, 57 min.

LOUIS DUMONT EM INTERLOCUÇÃO COM FILÓSOFOS*

*Delcídes Marques***

RESUMO: O presente artigo propõe uma busca prioritariamente focada em alguns dos elementos referidos ao modo como a interlocução com alguns filósofos se fez presente e foi fundamental para que Louis Dumont elaborasse determinados conceitos estratégicos para a sua reflexão: igualdade, hierarquia e apercepção sociológica. Trataremos essencialmente destes conceitos centrais para uma de suas obras, *Homo hierarchicus*. Nesse sentido, veremos primeiramente uma breve apresentação da citada obra de Dumont. São abordados alguns dos dilemas encontrados em diversos antropólogos em relação à filosofia. Propomos também o desafio de perceber as implicações da abordagem empreendida por Dumont a tal questão. Por fim, enunciaremos lampejos de sua teoria em trabalhos mais recentes.

PALAVRAS-CHAVE: teoria antropológica, filosofia, comparação, apercepção sociológica

INTRODUÇÃO

O que guia minha resposta é uma preocupação em mostrar que o realismo burguês de senso comum, quando tomado como um conceito historiográfico, é um tipo de violência simbólica feita a outros tempos e a outros costumes. Quero

* Este artigo tem como precursor e inspirador um trabalho apresentado à disciplina “História e Teoria da Antropologia II”, ministrada pela Profa. Dra. Suely Kofes, durante o segundo semestre de 2007. Devo muito ao vivo diálogo com Adalton Marques, Daiane Marques, Eduardo Dullo e Gabriel Pugliese.

** Graduando em Filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Graduado em Sociologia e Política pela Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo (FESP-SP). Mestrando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS-II/CH/UNICAMP.

sugerir que não se pode fazer uma história de qualidade, nem mesmo história contemporânea, sem respeito às ideias, ações e ontologias que não são e nunca foram as nossas próprias. Diferentes culturas, diferentes racionalidades (Marshal Sahlins, 2001 [1995], p. 29).

Antes de qualquer coisa, é preciso dizer que não é sempre que um livro recebe tantas resenhas como o *Homo hierarchicus* de Louis Dumont. Desde seu lançamento a obra se tornou referência para diversas discussões antropológicas (e indológicas). Num breve levantamento bibliográfico realizado no site www.jstor.org sobre a repercussão de *Homo hierarchicus*, acham-se as resenhas elaboradas por autores citados por Dumont (McKim Marriott, Nur Yalman, Gerald Berreman e Stanley J. Tambiah) e por autores que, mesmo não citados, entram no debate com ele: C. J. Fuller, R. S. Khare, Michael M. Ames, Paul G. Hiebert, Pauline Kolenda, Joseph E. Schwartzberg, N. J. Allen, Brian K. Smith e Steve Barnett. A obra de Dumont é ainda uma retomada teórica de indólogos como M. S. Srinivas, A. C. Mayer, D. F. Pocock, L. S. O'Malley, J. H. Hutton, C. Bouglé, E. A. Blunt e F. G. Bailey.

O próprio Dumont faz um balanço acerca das influências, debates e repercussões num prefácio escrito doze anos após a publicação da obra em francês e oito anos após a sua tradução inglesa (Dumont, 1992 [1966], p. 11-40). Neste prefácio, Dumont retoma a complexa e algumas vezes contraditória acolhida de *Homo hierarchicus* nos estudos indológicos. Nas palavras de Dumont, os críticos acabariam, por sua vez, mesclando “a aprovação e a censura” (idem: 12). No sentido da censura, uma das resistências à obra vinculou-se e foi “reforçada pela aversão à hierarquia, que é geral entre nossos contemporâneos e entre os modernos”. Dumont ainda ressalta que poucas vezes o livro teria sido tratado como o que pretendeu ser: “uma espécie de experiência” (ibidem: 16) que busca o empirismo em detrimento do empiricismo (ibidem: 17-18).

Duas outras indicações precisam ser feitas, apesar de não levadas adiante. No caso brasileiro, já em fins dos anos da década de 1970, Roberto DaMatta (1997 [1978], p. 20s; 158s) articulava o pensamento de Dumont à sua investigação do dilema brasileiro por meio das noções de individualismo e

hierarquia. Nos Estados Unidos dos últimos anos de 1980, Arjun Appadurai (1988), por sua vez e em outro sentido, propôs uma revisão da presença e influência de *Homo hierarchicus* no meio acadêmico, principalmente com o conceito (segundo ele, hegemônico) de hierarquia. Apesar de não nos atermos às duas abordagens, fica a indicação.

Antes de continuarmos, cabem alguns apontamentos das relações entre essa e outras obras de Dumont. Diversos temas abarcados na citada obra podem ser vistos como retorno a trabalhos anteriores ou como antecipação de discussões que seriam aprimoradas em trabalhos posteriores. Como uma ilustração de retorno a um trabalho precedente, há a retomada da comparabilidade entre a sociedade indiana e a “nossa” (sociedade moderna), da origem da moderna concepção de indivíduo e da organização social e do parentesco indiano (cf. Dumont, 1957; 1989 [1964]; 1965). Ilustrações de temas antecipados em *Homo hierarchicus* referem-se às gêneses da ideologia econômica e individualista. No primeiro caso, da moderna ideologia econômica, Dumont recorre direta e constantemente a Marx (Dumont, 2000 [1977]) e ao discutir a moderna ideologia individualista ele se utiliza da tradição francesa de sociologia (Dumont, 1985 [1983]). Tal distinção não é radical e abrupta, pois Marx permanece presente na obra posterior e a escola francesa se encontrava também no trabalho de 1977. Em suma, as obras de Dumont se completam e se alternam.

Com relação ao conceito de ideologia, é preciso ainda esclarecer que Dumont não o toma em seu habitual sentido negativo. De modo simples, ele designa um conjunto mais ou menos social de idéias, crenças e valores (cf. Dumont, 2000 [1977], p. 19). É assim que ele pôde, anteriormente, contrapor a ideologia moderna do igualitarismo com a ideologia hierárquica do sistema de castas.

Uma vez diagnosticado um dos problemas implicados em boa parte das recepções críticas recebidas, entrevisto o que o livro teve como pretensão fundamental e mencionada a sua relação com outras obras de Dumont, resta dizer o que pretendemos aqui. Após vermos aspectos das relações entre antropologia e filosofia, faremos algumas incursões em temas gerais que julgamos perpassar a obra e recobrir dimensões teóricas e metodológicas fundamentais. Destacaremos o modo como Dumont lidou com filósofos e com temáticas filosóficas (na relação que podem estabelecer com a

antropologia), seguiremos a inspiração teórica para a elaboração do conceito de “apercepção sociológica” e veremos como o método comparativo dumontiano pode ser (re)lido a partir de (outros) autores recentes.

FILOSOFOS E FILOSOFIA: REJEITADOS AQUI, RECUPERADOS ALI

[...] os devaneios filosóficos aos quais cedi de tempos em tempos têm um lugar bem modesto em meus escritos (Claude Lévi-Strauss, 1998, p. 109).

Não pretendo realizar uma revista dos embates entre antropologia e filosofia. Não pretendo porque não possuo a habilidade necessária. Mas me interessa, todavia, pelo levantamento de alguns pontos que me chamam a atenção sobre as relações entre os produtores de ambos os saberes. Na verdade, priorizando o modo como antropólogos lidaram com filósofos. Às vezes parece-me que os antropólogos tiveram mais dificuldade de lidar com a filosofia do que com certos filósofos. E isso se afigurou ainda mais explícita e perceptivelmente em tempos em que a antropologia-sociologia procurava seu lugar entre as ciências ou em tempos de ameaça de indistinção entre os saberes. Vejamos breves exemplos de tais impressões.

Émile Durkheim rejeita e incorpora as incessantes discussões entre racionalistas e empiristas ao apresentar o fundamento social e sociológico das categorias do entendimento: tempo e espaço. Em seu caso, há uma interpenetração entre sociologia da religião e teoria do conhecimento (Durkheim, 1989 [1912], p. 38). Ainda próximo de temáticas kantianas, Durkheim incorporou o problema moral às questões sociológicas. Para ele, em suma, Immanuel Kant teria apontado um aspecto fundamental, mas não o único, para uma investigação do fato moral. O imperativo categórico kantiano isolado seria apenas um aspecto abstrato da realidade moral. Nesse sentido, além do dever (obrigação), o fim moral também deveria ser desejado e desejável (bem) (Durkheim, s/d [1906]). Vemos com isso uma afirmação da sociologia, mas em termos e com temas considerados propriamente filosóficos, que servem de motivo de crítica e de inspiração.

No caso do sobrinho de Durkheim, Marcel Mauss, há uma crítica direta aos filósofos, mas principalmente à filosofia. Ele aproxima os filósofos dos teólogos ao acusá-los de etnocêntricos. Ainda que tenham deixado suas contribuições, filósofos e teólogos teriam investigado não os fenômenos sociais, mas as idéias que faziam deles. Num conhecido texto de parceria, Durkheim e Mauss (1999 [1903], p. 400) afirmaram que as categorias lógicas de classificação deveriam ser analisadas como procedentes de representações coletivas. Em mais uma de suas parcerias, desta vez com Paul Fauconnet, a crítica de Mauss incidiu sobre um pensamento metafísico que abstrairia o homem como um ser à parte da natureza. Nesse sentido, houve a indicação de que a filosofia deveria se harmonizar com a ciência a partir de seus resultados, e não o contrário (Mauss & Fauconnet, 1999 [1901]). Como decorrência disso, e num caminho de rejeição às elaborações de Lucien Lévy-Bruhl, Mauss (1979 [1923], p. 161) afirmou que uma “Antropologia completa poderia substituir a Filosofia” no que tange à história do espírito humano. Suas palavras parecem ser mais severas que as de Durkheim.

Com Lévi-Strauss, Lévy-Bruhl foi mais uma vez objeto de crítica. Uma das principais censuras esteve ligada à sua pretensão de aplicar categorias e procedimentos lógicos oriundos da filosofia ocidental sobre os “primitivos”. Teria sido devido a tal pretensão etnocentricamente generalizante que Lévy-Bruhl poderia ver em tais povos apenas um pensamento pré-lógico baseado na afetividade, confusão e participação (Lévi-Strauss, 1976 [1962], p. 305). Em palavras ainda mais graves, encontramos a menção de que seria menos suportável para Jean-Paul Sartre admitir que o “selvagem possua ‘conhecimentos complexos’ e seja capaz de análise e de demonstração” do “que a um Lévy-Bruhl” (idem, p. 286). Ainda nesse texto, Lévi-Strauss afirma uma superação da “falsa antinomia entre mentalidade lógica e mentalidade pré-lógica”. Na crítica de Lévi-Strauss a Sartre é possível perceber, em suma, uma operação de distanciamento (em Sartre) e de aproximação (em Lévi-Strauss) entre razão dialética e razão analítica ou de assimilação (em Sartre) e de distinção (em Lévi-Strauss) entre história e etnologia. Para Lévi-Strauss a filosofia de Sartre serviria mais como um ponto de partida que de chegada.

É o caso de apresentarmos alguns desdobramentos recentes das divergências entre Lévi-Strauss e Sartre, mesmo que apenas no âmbito da referência. Tendo ocorrido nos anos de 1960, a discussão foi retomada a partir da segunda metade da década de 1990. Um artigo de Cristian Delacampagne e Bernard Traidmond (1995) incitou a rediscussão. Não muito depois, houve uma réplica de Lévi-Strauss (1998a). Mais recentemente apareceu uma tentativa de recapitulação crítica do debate entre a fenomenologia existencialista sartreana e a antropologia estrutural lévi-straussiana (Frédéric Keck, 2005). Além de Sartre, outros filósofos franceses tiveram um interesse pela antropologia, principalmente aquela relacionada a Lévi-Strauss. Maurice Merleau-Ponty (1975 [1960]) escreveu um texto tido como uma homenagem que teria tomado Lévi-Strauss como continuador e inovador do pensamento maussiano – apesar de Delacampagne & Traidmond (1995) sugerirem, mais recentemente, que tal texto seria uma crítica velada ao antropólogo. Gilles Deleuze e Félix Guattari (1972; 1975; 1980) iniciaram desde o início dos anos de 1970 uma discussão filosófica acerca da etnologia, mas antes disso, o próprio Deleuze já havia tratado da antropologia estrutural (Deleuze, 1988 [1968]; 2006 [1969]; 1974 [1973]).

Ainda que tenhamos visto breves críticas de Durkheim, Mauss e Lévi-Strauss à filosofia (ou mesmo aos filósofos), as coisas nem sempre eram assim. Ficou explícito que Durkheim manteve-se próximo e influenciado pelo pensamento de Kant. Como vimos, Durkheim questionou as categorias kantianas, mas podemos agora mencionar que ele acabou reencontrando o filósofo e reconhecendo a pertinência de sua distinção entre razão especulativa e razão prática como dois aspectos diferentes de uma mesma faculdade (Durkheim, 1989 [1912], p. 524). Mauss, mais arredio que seu tio, talvez seja um caso particular. Eu diria que a filosofia e os filósofos foram mais radicalmente rejeitados em Mauss do que em Durkheim.

Exploremos um pouco o tipo de influência filosófica sofrida por Lévi-Strauss. No caso, Jean-Jacques Rousseau. Apesar de aparecer reiteradas vezes rejeitando a filosofia, Lévi-Strauss esteve em interlocução intensa com Rousseau. Algo exageradamente, inclusive, ele chegou a considerá-lo “o mais etnógrafo dos filósofos” (Lévi-Strauss, 1996 [1955], p. 369) ou o “fundador

das ciências do homem” (Lévi-Strauss, 1987 [1962], p. 41). Na referência de Rousseau à piedade, Lévi-Strauss encontrou elementos para uma crítica à filosofia do sujeito em tradição cartesiana. O antropólogo reconheceu possuir interesses comuns aos do filósofo. Em linhas gerais, a defesa da constituição da passagem da natureza à cultura e a busca pela união do sensível e do inteligível, mesmo que por caminhos distintos: Rousseau com o primado do sentimento e Lévi-Strauss com o do intelecto (idem; Dumont, 2005 [1988], p. 237).

Antes do modo como Dumont lida com a filosofia, vejamos dois outros exemplos de aproximação recuperativa entre esses saberes.

Gabriel Tarde, que retomaremos pouco mais adiante, tratou a filosofia como aliada privilegiada para a elaboração dos conceitos de repetição/imitação (Tarde, 1993 [1890]) e de mônada (Tarde, 2007 [1895]). Vem do âmbito filosófico o pano de fundo teórico para a sua elaboração antropológica. Os descendentes de Durkheim, críticos da filosofia, a chamavam de psicologia social. Não é à toa que Durkheim e Tarde são vistos como antípodas inconciliáveis e que uma crítica à hegemônica tradição sociológica do primeiro acabou se tornando a recuperação da sociologia infinitesimal do segundo (Pugliese, 2007, p. 56).

Pierre Clastres, tal como Lévi-Strauss, teve uma formação em filosofia antes de se tornar etnólogo. Em seu caso, todavia, menos inspirado em Rousseau do que em Etienne La Boétie (e outros, tais como Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger). Clastres tratou do domínio político da chefia e do papel que a linguagem possui (ou não) em contraste com o poder político do Estado e de sua implicação coercitiva. Já em seu primeiro artigo ele buscava apreender a filosofia política indígena de recusa do Estado (Clastres, 1978 [1962]). O etnólogo defendia, ainda, que era possível dar estatuto empírico à dedução lógica operada por La Boétie referida a uma ontologia social pré-mau encontro/malencontro (Clastres, 1982 [1976]). Ainda sobre Clastres, o filósofo Bento Prado Júnior (1985 [1982], p. 252) tratou de defender que se em Lévi-Strauss houve uma ruptura radical com a filosofia, o mesmo não se poderia dizer dele: “a prática da análise estrutural não interrompeu o convívio, por exemplo, com a filosofia alemã”. É preciso dizer que o próprio Clastres não se definia como estruturalista.

DUMONT, OS FILÓSOFOS E A FILOSOFIA

Os conceitos filosóficos individuais não são algo fortuito e que se desenvolve por si, mas crescem em relação e em parentesco um com o outro; embora surjam de modo aparentemente repentino e arbitrário na história do pensamento, não deixam de pertencer a um sistema, assim como os membros da fauna de uma região terrestre – tudo isso se confirma também pelo fato de os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis* (Friedrich Nietzsche, 1992 [1885], p. 25-26).

No caso do autor que mais nos interessa aqui, a filosofia tem um papel fundamental e ambíguo. Enquanto alguns filósofos se tornam criticáveis pela universalização de teorias que só valem para nossas sociedades, outros servem de inspiração teórica. Se os primeiros produzem ideologia moderna e são nuançados, os últimos produzem teoria (social) e são incorporados. No primeiro grupo encontram-se, por exemplo, as filosofias de Rousseau e Alexis de Tocqueville. No outro grupo, por sua vez, há as filosofias de Platão e Gottfried Leibniz. Apresentaremos primeiramente a leitura que Dumont faz dos dois primeiros filósofos, ao tratar de igualdade. Depois disso, avistaremos a sua abordagem ao conceito de hierarquia a partir de Platão (e Talcott Parsons). Por fim, acompanharemos a elaboração e alguns dos desdobramentos da noção de percepção sociológica.

a) Revisando o conceito de igualdade: Rousseau e Tocqueville

O problema da igualdade em Rousseau e em Tocqueville é tratado por Dumont a fim de demonstrar “quão recente e tardio é o desenvolvimento da idéia de igualdade e de suas implicações”, ou, em outros termos, Dumont pretende realizar “uma exegese da ideologia igualitária dos modernos” (Dumont, 1992 [1966], p. 44 e 60). Vejamos, portanto, como Dumont retoma os dois filósofos.

Na leitura dumontiana de Rousseau – com ênfase distinta da encontrada em Lévi-Strauss –, a bastante consensual insurreição do filósofo contra a

desigualdade é nuançada, pois “suas idéias são muito moderadas e, em grande parte, tradicionais”. Comentando o pensamento rousseauiano, Dumont diz que, para aquele, a igualdade tem um valor positivo que se encontra no fato de que ela é, antes de qualquer coisa, “um ideal que o homem introduziu na vida política para compensar o *fato inelutável da desigualdade*” (Dumont, 1992 [1966], p. 60 – grifo meu). O que indica, no mínimo, a artificialidade da igualdade.

Segundo Dumont, Rousseau teria como seu “primeiro mérito” a distinção (mais do que a passagem via propriedade) entre desigualdade natural ou física (que seria praticamente irrelevante) e desigualdade moral e política (estabelecida via convenção, legislação e consentimento dos homens). Na argumentação do próprio Rousseau, bastava-lhe provar que o estado de desigualdade não era, “em absoluto, o estado original do homem”. Seu esforço centrou-se, ademais, em “expor a origem e o progresso da desigualdade, o estabelecimento e o abuso das sociedades políticas”. Em suma: “Conclui-se dessa exposição que, sendo *quase nula a desigualdade no estado de natureza*, deve sua força e seu desenvolvimento a nossas faculdades e aos progressos do espírito humano, tornando-se, afinal, estável e legítima graças ao estabelecimento da propriedade e das leis” (Rousseau, 1978 [1754/55], p. 282 – grifo meu; cf. Kawauche, 2007, p. 108). Desse modo, o caráter inelutável da desigualdade não procede do arbítrio divino, mas do humano (Kawauche, 2007, p. 103, nota 14).

Se há uma inevitabilidade da desigualdade, a igualdade efetiva só poderia consistir na proporção. A igualdade, portanto, própria do plano político, mantém seu valor quando combinada com a liberdade e quando constituída de proporcionalidade, ou seja, quando aplicada razoavelmente. A igualdade moral é tida como deslocadora dos desdobramentos possíveis da desigualdade natural.

No privilegiamento temático dado a Tocqueville, Dumont ressalta “as duas virtudes cardeais” que são postas em contraste a partir das democracias inglesa, americana e francesa: “A Inglaterra é a liberdade sem quase nada de igualdade. A América herdou em grande medida a liberdade e desenvolveu a igualdade. A Revolução Francesa fez-se totalmente sob o signo da igualdade” (Dumont, 1992 [1966], p. 61). É possível dizer que o problema central para Tocqueville refere-se ao “que fazer para que o desenvolvimento da igualdade irrefreável não seja inibidor da liberdade, podendo por isso vir a destruí-la?”

(Quirino, 1989: 152). Para ele, o individualismo é de origem democrática e o egoísmo é fruto de “uma amor exagerado e apaixonado de si mesmo” (Tocqueville, 1979 [1835], p. 285). A democracia, apesar de prezar pela igualdade e liberdade, torna-se ameaçada pelo próprio individualismo. Se a aristocracia fizera de “todos os cidadãos uma cadeia, que ia do camponês ao rei; a democracia rompe a corrente e deixa cada elo à parte” (idem, p. 286).

Centremo-nos um instante no problema da igualdade. Dumont acusa a mentalidade democrática moderna de reificar um ideal que confunde igualdade com identidade. Um desastre é preconizado: se já não há hierarquias sociais ou culturais, mas os homens são vistos como iguais e idênticos em essência, as diferenças de natureza e estatuto entre comunidades são reafirmadas como “procedente de caracteres somáticos, é o racismo” (Dumont, 1992 [1966], p. 64). Em tal sociedade, e mesmo em Tocqueville, hierarquia e desigualdade são vistos como o oposto de igualdade. Segundo Dumont, é nesse momento que há um distanciamento entre ele e Tocqueville. Qual é a alternativa escolhida por Dumont, portanto?

b) Hierarquia não é desigualdade: Parsons e Platão

Dumont denuncia que muitas vezes, mais efetivamente entre sociólogos e filósofos, a palavra hierarquia causa certa repugnância por ser associada à desigualdade, fundada numa “hierarquia de poder”. Ele afirma ter encontrado na sociologia de Talcott Parsons o mérito de colocar “em plena luz a racionalidade universal da hierarquia” (idem, p. 66). É preciso ressaltar que Dumont não lida com “estratificação social” (como faz Parsons), pois esta seria uma expressão muito condicionada por uma história de incompreensões ao ser associada à “hierarquia envergonhada ou não consciente, reprimida” (ibidem, p. 118). Diante de tais contrastes e especificidades, Dumont conclui que a hierarquia deve ser entendida como “princípio de gradação dos elementos de um conjunto em relação ao conjunto”. De modo que é “a religião que fornece a visão do conjunto e que a gradação será, assim, de natureza religiosa” (ibidem, p. 118). A relação hierárquica fundamental, melhor dizendo, a oposição hierárquica central é a “existente entre um todo (ou um conjunto) e um elemento desse todo”. Há o “englobamento de um contrário”. Nesse sentido, a

hierarquia é tanto bidimensional como um “escândalo lógico”, pois “toda a relação de um elemento com o conjunto de que ele participa introduz a hierarquia e é logicamente inaceitável” (Dumont, 1985 [1983], p. 229 e 278).

Enfim, para Dumont (e para Parsons) a hierarquia implica que “adotar um valor é hierarquizar”. Assim, hierarquia independeria de desigualdades naturais ou da repartição do poder. Na verdade, é indispensável à vida social que haja um certo consenso sobre os valores, bem como uma certa hierarquia tanto de idéias e das coisas como das pessoas. Se na maioria dos casos a hierarquia se identifica de alguma maneira com o poder, “o caso indiano nos ensinará que não há nisso nenhuma necessidade” (Dumont, 1992 [1966], p. 66).

Além de pensar a hierarquia como gradação religiosa, foi-lhe preciso mostrar como a hierarquia se relaciona com a distribuição de poder, mas sem fazer como a ciência política que costuma tratar o poder em primeiro plano (idem, p. 273; Dumont, 2000 [1977], p. 22). Em breves palavras, no sistema de castas há um “tipo puro de hierarquia, perfeitamente separado daquilo a que a hierarquia está misturada na maior parte do tempo, a saber, o poder”. E tal hierarquia tem a forma estrutural da oposição puro/impuro entre grupos, pessoas, ocupações (Dumont, 1992 [1966], p. 110 e 273). Assim, “o conjunto está fundado na coexistência necessária e hierarquizada de dois opostos” (idem, p. 94).

Como se evidenciou, ao tratar da necessidade da hierarquia, Dumont se afastou de Tocqueville, mas ficou com Platão. Sem desenvolver adequadamente sua constatação sobre a pólis platônica – o que também não tentaremos aqui –, ele diz: “Os filósofos têm em sua própria tradição um exemplo mais feliz, a República de Platão, mas eles parecem embaraçados com ela” (idem, p. 66). Desse modo, ao apresentar a conceituação de hierarquia como gradação, é a partir de Platão que Dumont o faz (ibidem, p. 118; Dumont, 1989 [1964], p. 19). Os graus platônicos relativos à alma, à natureza, ao conhecimento, à função social, às ciências, ao lugar social etc., possibilitam a harmonização seja do homem seja da pólis. De igual modo, a referência supra à proporção rousseauiana evoca algo do ideal de justiça distributiva de Platão. E ele arremata: talvez, mais do que falar em igualdade, caberia o termo equidade (Dumont, 1992 [1966], p. 60).

Uma súpula do seu argumento pode ser reduzida à defesa de que “a hierarquia é uma necessidade universal” e que o inicial, aparente e extremado

individualismo de Rousseau (mas também de Hobbes e Hegel) é, também e no fundo, uma busca “para forçar o indivíduo a se fazer ou a se reconhecer homem social” (idem, p. 299). A partir de Tocqueville, foi fortalecido o argumento de que além de ser recente a apreensão ocidental dos homens como indivíduos, essa mesma concepção é bastante limitada entre eles mesmos. Além disso, foi o modo moderno de negação da hierarquia que Dumont considerou como o principal obstáculo, não apenas à compreensão do sistema de castas, mas principalmente da possibilidade de ampliação deste conceito.

c) Apercepção, entre a monadologia e a sociologia: Leibniz

Aqui, o debate com a filosofia continua. E muito menos que crítica, há incorporação. É assim que a apercepção sociológica de Dumont remonta fundamentalmente a Leibniz e à sua monadologia. Contudo, cabe dizer que a monadologia leibniziana foi utilizada de modos distintos por Tarde e Dumont.

Os princípios do conhecimento formulados por Leibniz (1979 [1974]) levaram-no a uma concepção do mundo oposta à cartesiana. Enquanto Descartes formula uma concepção geométrica e mecânica dos corpos, Leibniz constrói uma concepção dinâmica. Nesse sentido, explica os seres não como máquinas que se movem, mas como forças vivas. A partir da noção de matéria como essencialmente atividade, ele chega à idéia de que o universo é composto por unidades de força, as mônadas, noção fundamental de sua metafísica (cf. Leibniz, 2004 [1686], p. 50). Essa noção, contudo, não se esgota na adição do atributo força ao conceito de matéria, formulado por Descartes. Leibniz chega também à noção de mônada mediante a experiência interior que cada indivíduo tem de si mesmo e que o revela como uma substância ao mesmo tempo una e indivisível.

Com Tarde, a lição (neo)monadológica fundamental para a elaboração de um “ponto de vista sociológico universal” (Tarde, 2007 [1895], p. 91) vincula-se ao fato de que o universal só pode ser conhecido por meio da mediação do infinitesimal, das nuances, do infinitamente pequeno e elementar, do imperceptível (idem, p. 58; Pugliese, 2007, p. 53, 56-57; Vargas, 2007, p. 12). Se Tarde propõe uma nova monadologia, ou uma monadologia renovada, ele acaba por reter o princípio da continuidade (fundamento do cálculo

infinitesimal) e dos indiscerníveis (da diferença imanente), ao mesmo tempo em que abre mão dos princípios da clausura e da harmonia preestabelecida (em suma, da hipótese de Deus) em que Leibniz havia encerrado as mônadas. As mônadas teriam sido fechadas rápido demais por uma concepção de Deus (idem, p. 14).

As mônadas leibnizianas são partículas elementares, ou seja, substâncias simples de que os compostos são feitos. Elas são, assim, “diferenciadas (dotadas de qualidades que as singularizam umas com relação às outras) e diferenciantes (animadas por uma potência imanente de mudança contínua ou de diferenciação)” (ibidem, p. 12). Nas palavras de Tarde, “existir é diferir”, de modo que “a diferença é o alfa e o ômega do universo” (Tarde, 2007 [1895], p. 98).

Vejamos como Dumont chega a Leibniz. O universal não é contemplado apenas pela consideração das semelhanças na comparação, mas e muito mais por meio das características próprias a cada sociedade, e que são sempre diferentes. Uma particularidade do universal (Dumont, 1992 [1966], p. 52). E o relativismo é fundamental, pois, enquanto se tomar a ideologia igualitária moderna como universal do ponto de vista moral, político e social não se pode compreender a outra teoria, diretamente contradita à nossa, do sistema das castas. É a partir daí que se torna possível comparar, por exemplo, uma ideologia moderna (França, Alemanha etc.) com uma ideologia tradicional (Índia e China) (Dumont, 2000 [1977], p. 20s).

Para Dumont, a sociologia é produto e parte integrante da sociedade moderna. Ademais, e como vimos anteriormente, a sociedade moderna tem a igualdade e liberdade como idéias fundamentais. Ela supõe a noção de indivíduo. E este, por sua vez, apresentaria a essência da humanidade ao mesmo tempo em que a humanidade é constituída de indivíduos (Dumont, 1992 [1966], p. 52). O indivíduo seria uma mônada e a sociedade uma coleção/ associação de mônadas. Da noção de indivíduo (ou de homem individual) distingue-se: “o sujeito *empírico*, amostra indivisível da espécie humana, tal como é encontrado em todas as sociedades” e “o ser *moral*, independente, autônomo e, assim (essencialmente) não social, tal como é encontrado, sobretudo, em nossa ideologia moderna do homem e da sociedade. A distinção é indispensável para a sociologia” (Dumont, 1985 [1983], p. 28 e 280; ver também, 1992 [1966], p. 57).

Para clarear o sentido do termo *apercepção* apropriado por Dumont da ontologia leibniziana, vejamos as notas que caracterizam as *mônadas*, e são elas: a percepção, a *apercepção*, a *apetição* e a *expressão*. Pela percepção as *mônadas* representam as coisas do universo; cada uma *de per se* espelha o universo todo. A *apercepção* é a capacidade que a *mônada* espiritual tem de auto-representar-se, isto é, de refletir; a *mônada* é consciência. A *apetição* consiste na tendência de cada *mônada* de fugir da dor e desejar o prazer, passando de uma percepção para outra. Finalmente, as *mônadas*, não tendo “*janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair*” (Leibniz, 1979 [1714], p. 105), não recebem seus conhecimentos de fora, mas têm o poder interno de exprimir o resto do universo, a partir de si mesmas; a *mônada* é um ponto de vista.

Se a noção de sociedade moderna surge numa concepção de sociedade igualitária, as suas raízes estão em outro lugar: na “*apercepção da natureza social do homem*”. Ao indivíduo absoluto e auto-suficiente a *apercepção* opõe o homem social. Aqui, cada homem é visto não mais como “*encarnação particular da humanidade abstrata*, mas como um ponto de emergência mais ou menos autônomo de uma humanidade coletiva particular, de uma *sociedade*” (Dumont, 1992 [1966], p. 53).

Nesse sentido, a *apercepção* sociológica é contra-intuitiva. No caso, a obviedade do individualismo é posta em questão pela abordagem do social. Com a *apercepção* chegamos a compreender que a percepção de nós mesmos como indivíduos não é inata, mas socialmente aprendida (nesse ponto Dumont se aproxima bastante de Durkheim). Apesar de poder originar-se espontaneamente, a *apercepção* é uma experiência paulatina de conscientização sociológica que serve de base para o contato ou a investigação de outras sociedades. Com ela, pode-se “*apreender nos outros a modelagem pela sociedade de traços que não vemos, ou quando tomamos por ‘pessoais’ em nós*”. Muda-se o modo de nos situarmos em relação aos outros, de modo que deixamos de pensar num “*eu e os outros*” e passamos a nos ver como um deles (idem, p. 55).

COMPARANDO COMPARAÇÕES: DESDOBRAMENTOS

Como compreender o outro sem sacrificá-lo à nossa lógica e sem sacrificá-la a ele? Assimilando muito depressa o real a nossas idéias ou, então, declarando-o impermeável, a sociologia falava como se pudesse sobrevoar seu objeto e o sociólogo era um observador absoluto. Faltava-lhe uma penetração paciente no objeto e a comunicação com ele (Maurice Merleau-Ponty, 1975 [1960], p. 384).

É da apercepção (sociológica) que Dumont chega à sociologia comparada. “Por oposição à sociedade moderna, as sociedades tradicionais, que ignoram a igualdade e a liberdade como valores”, ou seja, que ignoram o indivíduo, acabam por possuir “no fundo uma idéia coletiva do homem, e nossa apercepção (residual) do homem social é a única ligação que nos une a elas, o único viés pelo qual podemos compreendê-las”. Estamos, portanto, no “ponto de partida de uma sociologia comparativa” (ibidem, p. 56). E, no caso de Dumont, o interesse é menos pela Índia contemporânea e seu desenvolvimento econômico moderno pós-independência que por sua organização social tradicional, “de um ponto de vista teórico comparativo” (ibidem, p. 41).

Seu ponto de vista é inspirado na tradição sociológica francesa, mas sobretudo em Marcel Mauss, que “mais do que conceitos, nos ensinou um método” (ibidem, p. 42). E o método comparativo, de acordo com Mauss e Paul Fauconnet (1999 [1901], p. 17), demonstrou que, “desde logo a história comparada das religiões, dos direitos e dos costumes revelou a existência de instituições incontestavelmente idênticas entre os mais diferentes povos”. Os autores rejeitam absolutamente que a causa destas concordâncias seja a imitação (em oposição a Tarde) ou um acidente: “o espírito se recusa a considerar como fortuitas a regularidade e a semelhança”.

O sistema de castas diante de “nosso sistema social” teria sido formado mais como uma anomalia do que como uma instituição (Dumont, 1992 [1966], p. 49), mas Dumont pretende mostrar que “a casta tem alguma coisa a nos ensinar”. Em suma, ela nos ensina um princípio social fundamental, a hierarquia, cujo oposto foi apropriado “por nós, modernos”, mas que nos possibilita

compreender a natureza, os limites e as possibilidades do nosso igualitarismo moral e político (idem, p. 50).

Tal abordagem não visa, todavia, atacar os valores de nossa sociedade, mas “trata-se apenas de uma tentativa de apreender *intelectualmente* outros valores”. Há um círculo a ser percorrido: indo de nós às castas e voltando das castas a nós. Tratar as castas em termos de nossa concepção de “estratificação social” seria uma forma de não sair da posição inicial e de ficarmos fechados em nós mesmos (em oposição à apreensão sociológica) (ibidem, p. 50; ver, além disso, Dumont, 2000 [1977], p. 24).

Uma concomitância das mais espantosas é constituída pela existência, dentro da própria sociedade das castas e ao lado do sistema das castas, de uma instituição que a contradiz: a renúncia. Um homem pode morrer para o mundo social, escapar à rede de estrita interdependência e se “tornar para si mesmo seu próprio fim como na teoria social do Ocidente, a ponto mesmo de ser quase cortado da vida social propriamente dita”: é o renunciante, um “indivíduo-fora-do-mundo”.

Para “o sociólogo, o renunciante está *na* sociedade”, o que implica no fato de que ela também organiza suas relações para ele, contudo o renunciante é um homem que abandona seu papel social para assumir um papel ao mesmo tempo universal e pessoal; esse é o fato crucial, subjetivo e objetivo”. Nesse sentido, e considerando agora o conjunto que engloba a sociedade e o renunciante, fica perceptível que estão equilibrados, o mundo de estrita interdependência, onde o indivíduo é ignorado, e o mundo de uma instituição que põe fim à interdependência e instaura o indivíduo. A renúncia contradiz e se relaciona com o sistema de castas. Não há uma oposição sólida (A e B), mas uma distribuição particular do indivíduo e do coletivo (A + B) (Dumont, 1992 [1966], p. 244).

Além dos filósofos já mencionados, há uma forte presença hegeliana (na elaboração de seu conceito de diferença e hierarquia) que se soma a uma herança maussiana na busca por um holismo e uma totalidade ao falar em “sistema de castas”: as castas seriam as partes e o sistema seria o todo (idem, p. 93). Numa definição dada pelo próprio Dumont (1985 [1983], p. 279): “Designa-se como holismo uma ideologia que valoriza a totalidade social e negligencia ou subordina o indivíduo humano [...] Por extensão, uma sociologia

é holista se faz parte da sociedade global e não do suposto indivíduo dado independentemente”. Ao holismo se opõe – oposição enquanto distinção intelectual e não como uma relação factual – o individualismo enquanto ideologia que valoriza o indivíduo e negligencia ou subordina a totalidade social. Segundo Dumont, na distinção holismo/individualismo o extremo individualismo supõe um indivíduo-no-mundo, uma intramundanidade. De outro modo, na distinção intramundano/extramundano o extremo extramundano [indivíduo-fora-do-mundo] não se opõe ao holismo do mesmo modo que o intramundano: “De fato, o individualismo extramundano opõe-se *hierarquicamente* ao holismo: superior à sociedade, deixa-a no lugar, enquanto que o individualismo intramundano nega ou destrói a sociedade holista e substitui-a (ou pretende fazê-lo)” (Dumont, 1992 [1966], p. 67, nota 30). No plano lógico, o contraste holismo/individualismo e hierarquia/igualdade implica que o holismo se relaciona com a hierarquia e o individualismo com a igualdade, todavia, nem sempre as implicações se dão no mesmo grau.

Aproximando-nos do fim deste artigo-trabalho, vejamos de modo quase impalpável dois autores mais recentes e de alguma forma afins a Dumont: Marilyn Strathern e Eduardo Viveiros de Castro.

As relações entre parte e todo são trabalhadas de um modo bastante particular nos melanésios de Strathern. Segundo a antropóloga, uma das idéias que precisam servir de ponto de partida para seu trabalho é a de “sociedade”, uma vez que ela própria “como uma metáfora para organização, organiza muito da maneira pela qual os antropólogos pensam” (Strathern, 2006 [1988], p. 37). E mais do que “demonstrar a inaplicabilidade deste ou daquele conceito ocidental”, a sua preocupação é, bastante além disso, compreensiva e deslocadora (idem, p. 38-39). Seu deslocamento essencial propõe que paremos de pensar que no centro das culturas exista uma antinomia entre a “sociedade” e o “indivíduo” (e é nesse momento que ela menciona trabalhos nos quais entraria o de Dumont): “A história da antropologia está repleta de advertências no sentido de que não devemos reificar o conceito de sociedade, de que o individual é um construto cultural e uma corporificação de relações sociais, e assim por diante” (ibidem, p. 39).

O procedimento comparativo como confronto às nossas categorias antropológicas e sociais é radicalizado pela antropóloga. Ela declarou que,

por estar aberta ao feminismo, acabou “jogando as certezas antropológicas contra as incertezas feministas e vice-versa” (Strathern, 1999, p. 159). A sua obra magna é um livro cujo corpo é “uma exposição do que penso serem as práticas de conhecimento melanésias”, e cujas “conclusões reconsideram, sob essa luz, questões estritamente feministas (de dominação masculina) e antropológicas (de comparação entre culturas)” (Strathern, 2006 [1988], p. 21). A antropóloga colocou, enfim, as teorias ocidentais de construtivismo e desconstrutivismo sob a perspectiva das concepções melanésias (Strathern, 1997 [1992]).

A comparação que ela propõe não visa descontextualizar “os construtos locais para trabalhar com construtos contextualizados analiticamente” e “não se trata de imaginar que seja possível substituir conceitos exógenos por correspondentes nativos; a tarefa é, antes, a de transmitir a complexidade dos conceitos nativos com referência ao contexto particular em que são produzidos”. Assim Strathern pretende “mostrar a natureza dos construtos nativos através da exposição contextualizada dos construtos analíticos” (Strathern, 2006 [1988], p. 33).

Viveiros de Castro (2004, p. 4), em termos distintos dos de Dumont – mas muito possivelmente também inspirado nele –, afirma que “fazer antropologia é comparar antropologias, nada mais – mas nada menos”. É uma afirmação que retoma diretamente a proposta de Roy Wagner de que “todo mundo é um pouco antropólogo” (1981 [1975], p. 36), mas que ressoa uma continuação também de Dumont. Viveiros de Castro busca levar a citada constatação às suas últimas consequências ao questionar a usual vantagem epistemológica que o antropólogo tem sobre o nativo (Viveiros de Castro, 2002, p. 114).

Mesmo nessa parte do artigo, que tivemos como intenção mostrar desdobramentos do trabalho comparativo de Dumont, encontramos autores que mantêm um diálogo com a filosofia. Mesmo que não tenhamos explorado essa dimensão de seus trabalhos, podemos também nesse ponto aproximá-los de Dumont. Nesse sentido, eles realizam uma interlocução com filósofos a partir das características do material etnográfico que analisam e das perguntas que o material lhes sugere. É assim que podemos pensar as proposições de Dumont acerca do material etnográfico indiano, bem como as de Strathern em relação ao material melanésio, ou mesmo as de Viveiros de

Castro em relação à etnografia amazônica. Com isso, algum conhecimento dos temas alçados como preocupação teórica em cada uma das regiões, torna-se fundamental para a compreensão da interlocução com a filosofia e dos conceitos produzidos por tais autores.

CONCLUINDO, COM DRUMMOND E COM DUMONT

Para finalizar o nosso percurso, pode ser interessante retomarmos um poema de Carlos Drummond de Andrade sobre uma temática que esteve presente em algumas das últimas páginas deste trabalho diretamente referido a Dumont. O poeta, portanto:

A pobreza do eu
a opulência do mundo
A opulência do eu
a pobreza do mundo
A pobreza de tudo
a opulência de tudo
A incerteza de tudo
na certeza de nada.

Evidentemente que este trabalho não foi sobre Drummond, mas sobre Dumont. Apesar disso, mais do que uma cadência fonética comum aos dois nomes, parece-me que há certa semelhança entre o verso de um e a antropologia do outro. Nesse sentido, e como talvez nos seja possível perceber ao fim do trabalho, o balanço de Drummond entre o eu e o mundo pode ser lido a partir dos dumontianos dilemas intramundano e extramundano, individualismo e holismo, indivíduo e sociedade, encontrados em *Homo hierarchicus*.

Estamos diante do método comparativo de Dumont em relação à aprecepção poética de Drummond. Depois de balançarmos entre igualdade e hierarquia, indivíduo e sociedade, intramundano e extramundano, individualismo e holismo, a pobreza do eu e a opulência do mundo/a pobreza do mundo e a opulência do eu, a conclusão de Dumont, além dos contrastes, é a de que “hierarquia e igualdade estão necessariamente combinados, de uma

forma ou de outra, em todo sistema social” (Dumont, 2000 [1977], p. 14-15). Pendulamos, também, entre a ideologia moderna e a ideologia tradicional, entre o Ocidente e a Índia. Sem esquecer a oscilação fundamental entre filosofia e antropologia. E tudo isso para concluir que Dumont não lidou com tais dicotomias de modo inflexível. Na verdade, ele percebeu matizes, cruzamentos, complementaridades. Com Dumont, fica bem mais interessante aproximar-se das mais recentes teorias e perceber que há nelas a própria atualização (crítica e continuadora) de seu pensamento.

ABSTRACT: The article proposes a search priory focused in some elements referred to the way as the dialogue with some philosophers are present and are also fundamental for Louis Dumont to elaborate certain strategic concepts in his reflection such as equality, hierarchy and sociological apperception. We essentially deals with some central concepts in his work *Homo hierarchicus*. In that sense, firstly we briefly present the mentioned work of Dumont and, secondly, some of the dilemmas found in the work of several anthropologists concerning to philosophy. We also propose do challenge the implications of the approach undertaken by Dumont to philosophy. Finally, we mention the influence of his theory in more recent works.

KEYWORDS: anthropological theory, philosophy, comparison, sociological apperception

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APPADURAI, A. Putting hierarchy in its place. *Cultural Anthropology*, v. 3(1), feb., p. 36-49, 1988.
- CLASTRES, P. Troca e poder: Filosofia da chefia indígena. In: *A sociedade contra o Estado: Pesquisas de Antropologia Política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, p. 21-35, 1978 [1962].
- _____. Liberdade, mau encontro, inominável. In: LA BOÉTIE, E. *Discurso da servidão voluntária*. São Paulo: Brasiliense, p. 109-123, 1982 [1976].
- DAMATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1997 [1978].
- DELACAMPAGNE, C. & TRAIMOND, B. A polêmica Sartre/Lévi-Strauss revisitada: Nas raízes das ciências sociais de hoje. *Les Temps Modernes*, 596, nov./dez., 1997.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. *L'anti-Oedipe*. Paris: Minuit, 1972.

_____. *Psychoanalysis and Ethnology. Sub-Stance*. University of Wisconsin Press, v. 14(11/12), p. 170-197, 1975.

_____. *Mille plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

DELEUZE, G. Em que se pode reconhecer o estruturalismo? In: CHÂTELET, François [org.]. *História da Filosofia* (v. 8 – O século XX). Rio de Janeiro: Zahar, p. 271-303, 1974 [1973].

_____. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988 [1968].

_____. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 4ª ed., 2006 [1969].

DUMONT, L. *Hierarchy and marriage alliance in south Indian kinship*. London: Royal Anthropological Institute (Occasional papers, nº 23), 1957.

_____. *The modern conception of the individual: Notes on its Genesis. Contributions to Indian sociology*, VIII, p. 13-61, 1965.

_____. *O individualismo: Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985 [1983].

_____. *La civilización india y nosotros*. Madrid: Alianza Editorial, 1989 [1964].

_____. *Homo hierarchicus O sistema de castas e suas implicações*. São Paulo: Ed. da USP, 1992 [1966].

_____. *Homo aequalis: Gênese e plenitude da ideologia econômica*. Bauru: EDUSC, 2000 [1977].

DURKHEIM, É. *As formas elementares da vida religiosa: O sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Paulus, 2ª ed., 1989 [1912].

_____. Determinação do fato moral In: *Sociologia, pragmatismo e filosofia*. Porto: Rés-Editora, p. 209-238, s/d [1906].

KAWAUCHE, T. T. *A santidade do contrato e das leis: Um estudo sobre religião e política em Rousseau*. São Paulo, 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

LEIBNIZ, G. W. A monadologia. In: *A monadologia e outros textos* (Os Pensadores). Trad.: Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, p. 103-115, 1979 [1714].

- _____. *Discurso de metafísica*. São Paulo: Ícone, 2004 [1686].
- LÉVI-STRAUSS, C. História e razão dialética. In: *O pensamento selvagem*. São Paulo: Ed. Nacional, p. 280-306, 1976 [1962].
- _____. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: *Antropologia estrutural dois*. 2ªed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 41-51, 1987 [1962].
- _____. Lévi-Strauss nos 90: Voltas ao passado. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional-UFRJ, v. 4(2), p. 107-117, 1998.
- MAUSS, M. & DURKHEIM, É. Algumas formas primitivas de classificação: Contribuição para o estudo das representações coletivas. In: MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, p. 399-455, 1999 [1903].
- MAUSS, M. & FAUCONNET, P. Sociologia. In: MAUSS, M. *Ensaio de Sociologia*. Trad.: Luiz João Gaio e J. Guinzburg. São Paulo: Perspectiva, p. 3-33, 1999 [1901].
- MAUSS, M. Mentalidade primitiva e participação. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. [org.] *Mauss: Antropologia*. São Paulo: Ática, p. 159-163, 1979 [1923].
- MERLEAU-PONTY, M. De Mauss a Claude Lévi-Strauss. In: *Maurice Merleau-Ponty: Textos selecionados* (Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, p. 383-396, 1975 [1960].
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. 2ª ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1992 [1885].
- PARSONS, T. *Sociedades: Perspectivas evolutivas e comparativas*. São Paulo: Pioneira, 1969 [1966].
- _____. *O sistema das sociedades modernas*. São Paulo: Pioneira, 1974 [1971].
- PRADO JÚNIOR, B. Pierre Clastres. In: *Alguns ensaios: Filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Max Limonad, p. 251-256, 1985 [1982].
- PUGLIESE, G. *Um museu de grandes novidades. Sociologia, ciência & vida*. São Paulo: Escala, nº 9, p. 52-57, 2007.
- QUIRINO, C. G. Tocqueville: Sobre a liberdade e a igualdade. In: WEFFORT, Francisco [org.]. *Os clássicos da política* (v. 2). São Paulo: Ática, p. 149-188, 1989.

- ROUSSEAU, J.-J. Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens. In: *Do contrato social e outros textos* (Os Pensadores). 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, p. 201-320, 1978 [1754/55].
- SAHLINS, M. *Como pensam os "nativos": Sobre o Capitão Cook, por exemplo*. São Paulo: Ed. da USP, 2001 [1995].
- STRATHERN, M. Entre uma melanesianista e uma feminista. *Cadernos Pagu*. Campinas: Núcleo de Estudos de Gênero/UNICAMP, v. 8/9, p. 7-49, 1997 [1992].
- _____. No limite de uma certa linguagem (Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro e Carlos Fausto). *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional-UFRJ, v. 5, nº 2, p. 157-175, 1999.
- _____. *O gênero da dádiva: Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na melanésia*. Trad.: André Villalobos. Campinas: Ed. da UNICAMP, 2006 [1988].
- TARDE, G. *Les lois de l'imitation*. Paris : Éditions Kimé, 1993[1890].
- _____. Monadologia e sociologia. In: *Monadologia e sociologia – e outros ensaios*. Trad.: Paulo Neves. Organização e introdução: Eduardo Viana Vargas. São Paulo: Cosac & Naify, p. 51-131, 2007 [1895].
- TOCQUEVILLE, A. A democracia na América. In: *A democracia na América e o antigo regime e a revolução* (Os Pensadores). 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, p. 183-317, 1979 [1835].
- VARGAS, E. V. Introdução. In: TARDE, G. *Monadologia e Sociologia - e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify, p. 7-50, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. O nativo relativo. *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional-UFRJ, v. 8(1), p. 113-148, 2002.
- _____. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti*, v. 2(1), p. 3-22, 2004.
- WAGNER, R. *The invention of culture*. 2ª ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1981 [1975].

Fonte on line: KECK, F. Sartre/Lévi-Strauss. http://ciepfc.rhapsodyk.net/article.php?id_article=59 (Retirado do site em 03/10/2007, 2005).

RESENHA

Andrello, Geraldo L. *A cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP/ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006, 447 p.

*Jean Ricardo Ramos Maia**

Fruto de uma tese de doutorado defendida em 2004 na Unicamp, o livro *A cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê* constitui-se num exitoso esforço de conjugação de análise profunda dos processos de transformações pelos quais passam as sociedades indígenas na Amazônia com uma rica etnografia sobre aspectos “clássicos” da etnologia como a cosmologia, relações de parentesco e de organização social. Tendo como cenário o distrito de Iauaretê, localidade pertencente ao município de São Gabriel da Cachoeira, Amazonas, o autor explora o complexo universo de uma “cidade” multiétnica, que vivencia o peso das mudanças impostas pelo adensamento populacional conseqüente da concentração urbana e do impacto dessa situação nos sistemas de aliança, relações de reciprocidade e nas hierarquias culturalmente construídas.

O autor, que atua na região desde 1994, através do trabalho junto ao Instituto Socioambiental (ISA), organização não-governamental que mantém na área do alto rio Negro um amplo programa de ações intitulado *Rio Negro Socioambiental*, vale-se da posição de observador-participante privilegiado deste universo para analisar algumas das diversas facetas dos aspectos do contato dos povos desta área – especialmente os Tariano e os Tukano, etnias predominantes em Iauaretê – com as agências do “mundo dos brancos”, evitando o foco unilateral que privilegia ação das instituições formais do Estado e seu papel disruptivo, dando mais atenção à forma como os indígenas

* Mestrando do PPGAS/ Unicamp. Endereço eletrônico: jean.maia@gmail.com.

apropriam-se de tais processos e os ressignificam na intrincada rede de significados que compõe a existência social.

No primeiro capítulo Andrello fala da construção de seu objeto de pesquisa e de sua inserção em campo, no contexto de estruturação do programa do ISA, proporcionado pela articulação de organismos ambientalistas nacionais e internacionais no contexto pós-ECO-92. Um dos resultados da Conferência, sintetizado em seu documento final, a Agenda 21, foi a determinação de estimular a presença dos índios e outros povos ditos “tradicionais” como parceiros privilegiados em projetos de desenvolvimento sustentável. Desta forma, Andrello situa seus leitores através dos olhos de quem presenciou de perto os frenéticos processos de transformações sociais sofridos pela área do alto rio Negro nos últimos anos, como a demarcação das terras indígenas. É feita uma caracterização antropológica da organização social dos habitantes de Iauaretê e também uma revisão dos principais teóricos da área. Esse olhar que se apresenta como distinto daquele do antropólogo no sentido “clássico” do termo, já que o autor é membro de uma ONG e participante dos projetos que a instituição implementa, permite a nós, leitores, a oportunidade de conhecer mais a respeito das questões e problemas que se colocam a estas agências que atuam no espinhoso espaço da intervenção, dilemas bem explicitados na parte dedicada a discutir a questão do “desenvolvimento sustentável”.

No segundo capítulo, o objetivo é, através da extensa literatura de viagem sobre a área, examinar o papel das principais agências que atuaram no alto rio Negro do século XVIII ao início do século XX: o regime extrativista e as missões religiosas. Nesse contexto, Andrello identifica duas categorias classificatórias utilizadas de modo diametralmente oposto pelos agentes de contato e pelos próprios índios para distingui-los de acordo com sua relação com o mundo dos brancos: os *Uaupés*, cuja etimologia o autor esforça-se em localizar entre as línguas remanescentes da área, obtendo apenas seu conteúdo (“comedores de tapuru”), e os Baré que, apesar de um etnônimo, cujo processo de retomada recente da identidade étnica é comparável ao dos índios no Nordeste, funcionou como um marcador dos índios ditos “civilizados” pela proximidade maior dos Baré das agências de contato no período colonial. O autor ressalta como tais estratégias designativas mesclavam elementos da

própria economia política tribal com as elaboradas pelos brancos. No terceiro capítulo, Andreello se detém na história do distrito de Iauaretê, analisando o papel da Missão católica e do SPI, as transformações decorridas da presença mais ativa do Estado na década de 70 do século XX – com as ações do Programa de Integração Nacional (PIN) – a instalação de bases das Forças Armadas, as lutas pela demarcação de terras na década posterior e a constituição das associações indígenas.

Tendo conduzido o leitor na contextualização da realidade de Iauaretê nos capítulos anteriores, no quarto capítulo, que traz o título: “A vida nos bairros”, o autor mergulha no universo do cotidiano dos habitantes indígenas, relatando as tradições que persistem no solo urbano como os eventos chamados dabacuris, a conformação dos bairros, sua geografia, o significado do comércio realizado por indígenas e o status destes comerciantes dentro da comunidade, junto aos parentes. O levantamento urbano minucioso que enriquece o relato foi elaborado dentro das atividades do ISA de pesquisa sobre os núcleos urbanos do alto rio Negro e constitui-se num documento valioso sobre uma localidade indígena que se depara com os problemas e possibilidades da urbanização.

Nos dois últimos capítulos, “Gente de sangue do trovão” e “Gentes de transformação”, Andreello analisa e discute a cosmologia dos Tariano e dos Tukano e apresenta a versão dos índios do surgimento das principais etnias no rio Negro e de suas relações de hierarquia e socialidade, trabalho para o qual foi útil sua atuação como colaborador dos indígenas no projeto “Narradores indígenas do alto rio Negro” que editou vários livros com coletâneas em português de estórias e mitos indígenas coletados entre os conhecedores tradicionais. Tal atuação valeu a Andreello pelos índios o título de “Kumu Papera”: sendo “Kumu” um título relacionado à *expertise* dos assuntos da tradição – como os mitos, e “papera” o termo em língua geral para “papel”.

Uma das grandes contribuições do trabalho, além da abrangência de suas análises, é a tentativa de tratar teoricamente fenômenos como a urbanização entre povos indígenas, distanciando-se das abordagens que viam nesse processo a destruturação completa de suas relações sociais e optando por adotar uma visão da cultura como dinâmica, com espaço para a transformação. Ao

revelar um projeto indígena de cidade, fruto das complexas interações desses povos com as agências do mundo dos brancos e com os desafios das mudanças conjunturais, Andreello revela no interior das comunidades urbanas a continuidade de processos sociais estruturados na sociocosmologia dos povos do alto rio Negro, reforçando a idéia de que é possível, frente aos desafios impostos a esses povos pelo individualismo da vida urbana, uma forma de ver e viver o mundo que conjugue os saberes e práticas culturalmente elaboradas com outros negociados com os projetos e agências.

Tais negociações, se não estão livres de desencontros e perdas, produzem por sua vez novos processos que são apropriados pelos indígenas e concretizados na vida cotidiana. Durante a elaboração desta resenha tomei conhecimento de alguns fatos relacionados a Iauaretê que reforçam em minha opinião as conclusões de Andreello: os esforços recentes de revalorização da identidade indígena em Iauaretê relatados por ele no final de seu trabalho repercutiram num inédito processo de tombamento da cachoeira de Iauaretê em 2007, através de solicitação ao Iphan, como patrimônio imaterial e a devolução, em abril de 2008, de vários ornamentos rituais que estavam em poder da missão salesiana em Manaus, mostrando que os habitantes de Iauaretê não são apenas “filhos do sangue do trovão” ou “gente de transformação”, como se denominam, mas também “gente em transformação”.

Por fim, um aspecto relevante que perpassa todas as questões abordadas no livro é o lugar do “branco”. O autor demonstra como o indígena atribui significados à presença deste Outro, desde aspectos cosmológicos nas narrativas até às amarrações sociais no cotidiano, projetando tais tensões e confluências em Iauaretê, que o autor termina por caracterizar como a “cidade do índio”.

Lasmar, Cristiane *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no alto rio Negro*. São Paulo: Editora da Unesp/ISA; Rio de Janeiro: Nuti, 2005, 285 p.

Fabiane Vinente dos Santos*

Como encarar o desafio de abordar as transformações radicais pelas quais passam os povos indígenas na atualidade? Que elementos selecionar frente ao universo de mudanças representado pela inserção dos indígenas na economia de mercado, os casamentos com brancos, a vida nas cidades? Existem fronteiras entre as instituições ditas “tradicionais” e as “modernas” entre os povos indígenas? Como estabelecê-las? Como tais transformações repercutem na vida das mulheres? Essas foram algumas das questões que se colocou Cristiane Lasmar em sua pesquisa de doutorado sobre a região do alto rio Negro que deu origem ao livro *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no alto rio Negro*. (Unesp, ISA, Nuti, 2005)

Os rumos tomados pela pesquisa e a definição de seu objeto, as transformações na alteridade a partir do ponto de vista das mulheres indígenas, guarda relações importantes com a forma como a autora chega à região: a partir de um convite feito em 1995 por uma organização indígena para empreender uma pesquisa sobre as denúncias de violência sexual sofridas pelas indígenas por parte dos militares dos quartéis da região. Segundo a autora, sua percepção inicial sobre o assunto transformou-se à medida em

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, PPGAS, IFCH/UNICAMP; pesquisadora área de Sociodiversidade do Instituto de Pesquisa Leônidas & Maria Deane/Fiocruz Amazônia e bolsista RII-Pos-Grad. da Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Amazonas, FAPEAM.

que, uma vez em campo, percebeu que tais relações nem sempre caracterizavam-se pela violência, mas também pelo consentimento mútuo, através de namoros e casamentos.

O livro, fruto de uma tese de doutorado defendida em 2002 no Museu Nacional, sob a orientação de Bruna Franchetto, penetra com delicadeza no complexo universo das relações dos indígenas do rio Negro para nos apresentar com uma análise competente e original sobre os processos de mudança e de seus impactos na vida social, regulada por princípios como a exogamia lingüística, a descendência patrilateral, as hierarquias clânicas e geracionais (Chernela, 1983), além do papel central masculino na orientação social.

Tendo sofrido intensa ação de missionários católicos desde o século XVII e de missões protestantes no caso do rio Içana, os índios do alto Rio Negro viram-se diante de um nível mais amplo de convivência com a sociedade não-índia a partir da década de 70 do século XX, graças ao início das obras de construção da Rodovia Perimetral Norte e à construção de pistas de pouso e bases militares na área. Em 1986, o Projeto Calha Norte (PCN), que se constituiu numa grande ofensiva militar em nome da segurança nacional, estabeleceu novas bases de relacionamento dessas populações com o Estado brasileiro, construindo quartéis e levando militares e trabalhadores ligados às empreiteiras para trabalhar nas obras de infra-estrutura do projeto, aumentando o grau de convivência dos indígenas com a população branca. É esse palco de relações ora conflituosas, ora amenas, que Lasmar explora.

O título do trabalho é uma inequívoca alusão àquela que certamente é uma das mais célebres monografias sobre a região do Noroeste amazônico, *From the Milk River*, de Christine Hugh-Jones (1979), que entre o final dos anos 60 e início dos 70 realizou um trabalho de 22 meses entre os Barasana pelo lado colombiano. Segundo a cosmologia dos povos rio-negrinos, a humanidade teria passado por um longo processo de transformações ao longo do caminho traçado pelo rio Negro dentro de uma cobra-canoa que teria saído do Lago de Leite, um lugar mítico e uma analogia à condição neonata da humanidade primordial.

É importante que se diga que tal referência ao livro de Hugh-Jones não é ocasional. *From the milk river* estabeleceu-se como um trabalho fundamental

na etnografia dos povos do rio Negro e da etnologia ameríndia de modo geral. Além das descobertas importantes sobre o sistema de ordenação de sibs agnáticos interdependentes (em número de cinco, no caso Barasana, cada um com uma função ritual determinada), o grande mérito do livro foi, a partir da visão de uma etnóloga, conseguir apresentar as mulheres além do tradicional papel doméstico a que estavam imputadas pelos relatos convencionais: elas eram parte de um sistema que conjugava a capacidade sexual com o poder de gerar pessoas. Tais propriedades não estavam separadas do domínio masculino, mas articuladas, como confirmava o trabalho elaborado na mesma ocasião pelo marido de Christine, Stephen Hugh-Jones em seu *The palm and the Pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*, dedicado a tratar do rito masculino do Jurupari. Dessa forma, o trabalho de Christine mostrava o domínio doméstico como eminentemente social e ousando ao comparar o processo de preparação da mandioca como análogo ao processo de fabricação de pessoas, sinalizando com uma idéia que nos anos seguintes seria muito debatida e revisitada: a de ruptura com a crença estabelecida de que o domínio feminino seria de menor importância nos processos sócio-político das sociedades ameríndias.

O livro de Lasmar não é um “revisit” (Buwaroy, 2003) do trabalho de Hugh-Jones. Lasmar trabalha com uma comparação entre as localidades aldeãs de Taracuá e São Pedro, no Uaupés brasileiro e a área urbana de São Gabriel da Cachoeira (um recurso para opor “comunidade” à “cidade”). Seu objetivo, segundo suas próprias palavras, foi analisar o movimento dos indígenas “em direção ao mundo dos brancos”, no caso, emblematizado pelo êxodo das aldeias em direção à sede do município.

O livro está estruturado em duas partes: a primeira, intitulada “Lá se vive como irmão”, explora através de uma boa descrição etnográfica aspectos da vida social nas aldeias, organização social, fundamentos do prestígio social, e o status da mulher na comunidade e sua condição de estrangeira: a regra da exogamia lingüística e o padrão de residência virilocal estabelece que a mulher, desde a infância, é um ente que um dia sairá da família para se casar fora; uma vez casada, experimenta a condição alienígena de forma ainda mais radical, pois representará, para o grupo de agnatos de seu marido, a condição de representante da alteridade, o que é expresso pela sua exclusão das esferas

políticas e públicas como a do ritual do Jurupari (Hugh-Jones, 1979). Um outro lado da moeda, contudo, é sua importância no estabelecimento de alianças a partir do casamento e a possibilidade, frente a essa sociedade masculinamente orientada, de construir estratégias que façam valer sua agência (Jackson, 1992). Na segunda parte “Virando branca, mas não completamente”, Lasmar explora a vida dos indígenas na cidade, seus desafios e dinâmicas sociais.

Poucos pontos podem ser alvo de críticas ou complementações no trabalho de Lasmar. Um deles é a exigüidade de informações originais na primeira parte do livro, dedicada a abordar o cotidiano das aldeias, onde a autora vale-se amplamente de trabalhos clássicos sobre a área como o do casal Hugh-Jones, Irving Goldman e Reichel-Dolmatoff. Tal esforço revisionista mostra-se importante, mas não consegue suprir a ausência de maior volume de etnografia o que pode ser atribuído à curta permanência da autora nas comunidades indígenas. É preciso que se diga, contudo, que o que falta de etnografia na primeira parte é bem compensado na segunda, que a autora dedica à abordagem com ricas informações sobre o “movimento em direção ao mundo dos brancos”, analisando através do método de história de vida a trajetória de três gerações de mulheres de uma mesma família e do lugar onde vivem, o bairro da Praia, cuja maior parte dos moradores é indígena. A partir desse recorte espacial é aberta uma janela pela qual a autora apresenta aos leitores a realidade social da área urbana do município de São Gabriel a partir da perspectiva feminina, seus conflitos e formas de segmentação social, representada pela dicotomia entre “meninas do sítio” e “meninas da Praia”. Tal dicotomia representa a segmentação social entre as garotas recém-migradas do interior, ainda na busca por adequar-se ao *ethos* citadino, e as jovens indígenas urbanizadas e os efeitos de tais processos em seus próprios corpos.

Um conhecimento profundo da área urbana e de sua população está refletido no livro. Um dos trechos mais interessantes é um no qual Lasmar dedica-se a abordar o delicado tema dos dilemas enfrentados pelos índios no espaço urbano a partir de três mulheres de uma mesma família, conjugando com maestria a análise das histórias individuais com a historiografia da região (Capítulo 4: De trajetórias, identidades e corpos). Nesse rico capítulo, que

talvez possamos chamar de “coração” da argumentação do livro, a parte dedicada às relações entre mulheres indígenas e militares brancos revela que por trás da aparente decisão de “tornar-se branca” casando com um branco, as mulheres articulam as obrigações de solidariedade com seu grupo de pertencimento com sua nova condição, tomando para si a incumbência de distribuidora de benefícios para o grupo de parentes, atribuição, à princípio, exclusiva dos homens. Temos aí o tema do protagonismo feminino, percebido por Christine Hugh-Jones, sob novas roupagens num novo cenário: a cidade.

Um outro aspecto digno de nota é a reprodução de um caderno de ilustrações feito por Feliciano Lana que apresenta episódios importantes da cosmologia dos Wa'i Masa e do cotidiano das relações entre homens e mulheres na aldeia, como o casamento.

Como informa Eduardo Viveiros de Castro, que assina a “orelha” do livro, a edição é a primeira de uma série de monografias produzida pelo Núcleo de Transformações Indígenas – NuTi, através de um consórcio entre a Unesp e o Instituto Socioambiental. A exemplo de um outro trabalho publicado depois pela mesma iniciativa – a tese de Geraldo Andrello sobre a localidade de Iauaretê, objeto de outra resenha desta publicação o trabalho de Lasmar inscreve-se numa nova perspectiva sobre as sociedades da área cultural do alto rio Negro, abordando-as a partir de seus processos históricos e dos efeitos destes nas formas ditas “tradicionais” de viver e pensar. As conclusões da autora apontam com uma forma de ver as sociedades indígenas do rio Negro e do Brasil que não ignora as transformações sofridas nem cai no lugar-comum de reconhecer as mudanças como perda, mas concilia a perspectiva da dinâmica da cultura com as continuidades que se fazem presentes no cotidiano.

O livro foi premiado com uma Menção Honrosa no Concurso Brasileiro de Obras Científicas e Teses Universitárias da Anpocs em sua edição de 2006.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BURAWOY, Michael. “Revisits: an outline of a theory of reflexive ethnography”. *American Sociological Review*, V. 68(5):645-679, 2003.

- CHERNELA, J. M. Estrutura Social do Uaupés. Anuário Antropológico/81. Fortaleza, Edições Universidade Federal do Ceará; Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1983.
- HUGH-JONES, C. From the milk river: spatial and temporal process in Northwest Amazônia. New York, Cambridge University Press, 1979.
- JACKSON, J. "The Meaning and Message of Symbolic Sexual Violence in Tukanoan Ritual." *Anthropological Quarterly*, 65, 1: 1-18, 1992.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ORIGINAIS

INFORMAÇÕES GERAIS

A Revista *TEMÁTICAS* publica trabalhos originais de alunos, professores e pesquisadores em Ciências Sociais, na forma de artigos, resenhas, entrevistas, comunicações e traduções. Só serão aceitas resenhas de livros que tenham sido publicados no Brasil, nos dois últimos anos, e no exterior, nos quatro últimos anos.

Prioritariamente, os trabalhos devem ser redigidos em português ou espanhol. O *Resumo* e as *Palavras-chave*, que precedem o texto, escritos no idioma do artigo, os que sucedem o texto, em inglês (*Abstract/Keywords*).

É permitida a reprodução parcial ou total dos trabalhos da Revista *TEMÁTICAS* em outras publicações ou sua tradução para outro idioma, desde que citada a fonte original.

A publicação de artigos não é autorizada aos membros do Conselho Editorial da Revista *TEMÁTICAS*.

PREPARAÇÃO DOS ORIGINAIS

Apresentação. Os trabalhos devem ser apresentados em disquete e acompanhados dos *printers* (3 cópias impressas, fiéis do disquete, sendo 2 cópias sem nome do autor do texto), em um dos seguintes programas: *Word*

6.0 ou superior, não devendo exceder 12.000 palavras. O Conselho Editorial se reserva o direito de não considerar a publicação de trabalhos que ultrapassem os limites estabelecidos. Sem a obediência das normas, o texto não será publicado.

Estrutura do trabalho. Os trabalhos devem obedecer à seguinte seqüência: folha de rosto com *Título*; *Autor(es)* (por extenso e apenas o sobrenome em maiúscula); *programa e área* aos quais está(ão) vinculado(s), vínculo docente, endereço residencial e telefone para contato; no corpo do texto: *Título*, *Resumo* (com máximo de 200 palavras); *Palavras-chave* (com até 7 palavras tiradas do *Thesaurus* da área, quando houver); *Texto*; *Abstract* e *Keywords* (versão para o inglês do Resumo e Palavras-chave); *Referências Bibliográficas* (trabalhos citados no texto), *Bibliografia* (indicar obras consultadas ou recomendadas, não referenciadas no texto, se houver).

Referências Bibliográficas. Devem ser dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor e seguir a NBR 6023 da ABNT.

Abreviaturas. Os títulos de periódicos deverão ser abreviados conforme o *Current Contents*.

Exemplos:

- Livros e outras monografias:

FIGUEIREDO, A.C., FIGUEIREDO, M. *O plebiscito e as formas de governo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, 98 p.

- Capítulos de livros:

JOHNSON, W. Palavras e não palavras. In: STEINBERG, C.S. *Meios de comunicação de massa*. São Paulo: Cultrix, 1972, p.47-66.

- Dissertações e teses:

BITENCOURT, C.M.F. *Pátria, Civilização e Trabalho*. O ensino nas escolas paulistas (1917-1939). São Paulo, 1988. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

- Artigos de periódicos:

LESSA, S. Lukács: Trabalho, objetivação, alienação. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.15, p.39-51, 1992.

Citação no texto. O autor deve ser citado entre parênteses pelo sobrenome, separado por vírgula da data de publicação (Torres, 1978). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data entre parênteses: “Segundo Schaff (1992)...” Quando for necessário especificar página(s), esta(s) deverá(ão) seguir a data, separada(s) por vírgula e precedida(s) de p. (Delouya, 1994, p.54). As citações de diversas obras de um mesmo autor, publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçamento (Marx, 1984a) (Marx, 1984b). Quando a obra tiver dois autores, ambos são indicados, ligados por & (Lamounier & Meneguello, 1986) e quando tiver três ou mais, indica-se o primeiro seguido de et al. (Weffort et al., 1988).

Notas. Devem ser reduzidas ao mínimo e colocadas no pé de página. As remissões para o rodapé devem ser feitas por números arábicos, na entrelinha superior.

As opiniões e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores.

RESENHAS E TRADUÇÕES

As resenhas devem seguir o padrão de publicação de *Temáticas* contendo no máximo 6000 palavras.

temáticas

PUBLICAÇÃO SEMESTRAL DOS PÓS-GRADUANDOS EM
CIÊNCIAS SOCIAIS

Pedidos:

Temáticas

Universidade Estadual de Campinas UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH
Setor de Publicações
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
Caixa Postal 6.110
CEP: 13083-970 – Campinas – SP – Brasil
Fone: (019) 3788.1603 / Livraria 3788.1604
Fax: (019) 3788.1589

<http://www.ifch.unicamp.br/pub>
<http://revistatematicas.blogspot.com/>
pub_ifch@unicamp.br

Tiragem: 300 exemplares

SOLICITA-SE PERMUTA Exchange Desired

Diagramação – Revisão – Impressão
IFCH/UNICAMP

