

DA COSMOLOGIA À HISTÓRIA: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó¹

Terence Turner

INTRODUÇÃO

A principal característica do trabalho antropológico na Amazônia, nos últimos 25 anos, tem sido a divisão entre pesquisa e atividade de apoio enfocando as relações dos povos indígenas com a sociedade nacional e o capital internacional, e aquilo que se poderia chamar de pesquisa antropológica “pura” ou “tradicional”, focalizando as sociedades e culturas indígenas tomadas isoladamente no “presente etnográfico”, abstraídas de sua realidade histórica, política e econômica. Tanto uma quanto outra dessas correntes separadas, porém paralelas, produziram resultados importantes; mas tenderam a excluir-se uma à outra, em acentuado grau. Pode-se perceber isto até mesmo em trabalhos de um mesmo autor abordando os dois gêneros. Escrever sobre as lutas dos povos indígenas com a sociedade nacional ou com o capitalismo internacional, em geral, tem significado deixar de dedicar a devida atenção às formas sociais ou culturais indígenas, enquanto que um enfoque sobre estas normalmente parece possível somente se realidades

culturais e político-econômicas do contato inter-étnico são excluídas do horizonte teórico.

Esta situação, todavia, começou a mudar há mais ou menos cinco anos. A principal razão que concorreu para tal mudança foi o sucesso inesperado de muitas tribos amazonenses em manter sua identidade social, cultural e étnica. Muitas comunidades indígenas não só conseguiram opor uma resistência eficaz contra as depredações de elementos da sociedade nacional, como aumentaram sua população e, ao mesmo tempo, demonstraram uma surpreendente habilidade para adquirir e dominar aspectos da cultura nacional: desde a língua portuguesa até a medicina e as telecomunicações, sem “perder sua cultura”. Na verdade, este fenômeno histórico geral começou, em muitos grupos, no final dos anos 60, no momento de maior desespero no mundo como um todo e na comunidade antropológica em particular, em relação às perspectivas de sobrevivência dos povos e culturas amazonenses,

¹ Tradução do Texto em Inglês de um trabalho apresentado no simpósio “Pesquisas Recentes sobre a Etnologia e História Indígena da Amazônia”, patrocinado pela Associação Brasileira de Antropologia, no Museu Goeldi, em Belém do Pará, Brasil, de 7 a 10 de dezembro de 1987. (Tradução de David Soares; Revisão Sylvania Caiuby Novaes e Heloisa Buarque de Almeida).

mas seus efeitos cumulativos só começaram a se manifestar como tais nesta década.

Um importante aspecto deste processo foi o desenvolvimento da auto-consciência cultural e da consciência étnica. Cada vez mais os povos indígenas percebem a afirmação de suas culturas tradicionais e a manutenção de suas instituições sociais e ritos tradicionais como parte integral de sua resistência política à perda de suas terras, recursos e poderes de auto-determinação. Na medida em que os povos indígenas assumiram uma nova importância política e teórica como atores em seu próprio benefício, como pessoas e agentes, e não como vítimas, tornou-se mais importante compreender seus padrões ideológicos e suas formas de ação coletiva. Finalmente, as sociedades e culturas indígenas começaram a aparecer como fatores significativos em situações de interação inter-étnica. Na medida em que um número cada vez maior dessas situações começou a assumir um grau de estabilidade, tornou-se cada vez mais aparente que os estudos antropológicos de fricção inter-étnica teriam que dar melhor conta das formas culturais e sociais nas quais os povos indígenas estavam articulando suas ações e atitudes em relação à sociedade nacional. Do mesmo modo, o engajamento óbvio dos sistemas culturais e sociais dos povos indígenas nas formas e circunstâncias de sua luta histórica para alcançar um *modus vivendi* viável com a sociedade nacional fez com que ficasse cada vez mais difícil, para os pesquisadores que davam prioridade aos aspectos culturais, ignorar o centralismo da situação da fricção inter-étnica para seu trabalho. Ao compelir pesquisadores de orientação etnográfica mais convencional a levar mais em consideração situações pragmáticas e fatores históricos, esta situação começou a ter efeitos teóricos salutares. Os estudos semióticos e estruturalistas, não contextualizados, comuns nos anos 60 e 70, começaram a ceder lugar a formas de análise cultural com maior fundamentação sociológica, histórica e material.

Um dos modos pelos quais a relevância das formas sociais e culturais indígenas tem se

manifestado na situação de fricção inter-étnica é o sucesso diferencial de certos tipos de sociedades indígenas, e o relativo fracasso de outras, para perseverar na sua existência cultural graças a uma resistência eficaz. Estas diferenças, claro, não são novas em si mesmas. Em 1962 Darcy Ribeiro notou que sociedades com instituições comunais fortemente desenvolvidas e grandes aldeias, tais como as dos Ge² e Bororo, tenderam a se manter com muito mais sucesso do que grupos como os Tupi e Carib, que careciam em geral de instituições sociais coletivas e viviam em pequenos agrupamentos dispersos.

Darcy, política e teoricamente um homem de seu tempo, explicava este fato em termos externos: os Tupi e os Carib foram mais facilmente assimilados devido à sua organização social e padrão familiar dispersos, que se assemelhavam mais àqueles da fronteira da sociedade nacional do que as grandes aldeias Ge com seus exóticos sistemas de metades e instituições cerimoniais. Esta análise contrasta significativamente com as reformulações antropológicas contemporâneas do mesmo fenômeno, baseadas em caracterizações internas dos sistemas sócio-culturais que lhe dizem respeito, por exemplo o modelo de Viveiros de Castro para a sociedade e a pessoa Tupi, que as vê como “a-corporadas” e em processo contínuo de “incorporação” do Outro exterior e assim “centrípetas”, em contraste com os “corporados” e agressivamente “centrífugos” Ge. O presente estudo apresenta igualmente uma análise “interna” do processo, através do qual uma sociedade Ge, os Kayapó, conseguiu afirmar um impressionante grau de solidariedade política e social e continuidade cultural em face de desafios excepcionalmente rigorosos, originários de poderosos elementos da sociedade nacional.

Na atual conjuntura da pesquisa antropológica no Amazonas, parece-me, então, que o desenvolvimento histórico está compelindo a consequências sem precedentes, jamais vistas entre os pesquisadores, daquilo que no passado foram orientações teóricas

2 Nota do revisor: mantivemos a grafia do original para os nomes tribais.

mutuamente exclusivas, numa abordagem mais sistemática das sociedades e culturas indígenas, no contexto da situação de relações inter-étnicas. Neste ponto, questões teóricas e etnográficas polêmicas continuam de pé, sem resposta. Qual é, por exemplo, a forma cultural da "situação da fricção inter-étnica" do ponto de vista das sociedades indígenas; e como os termos em que eles vêem esta situação se relacionam com suas estruturas sociais e cosmológicas gerais? Que transformações estão envolvidas na consciência social indígena quando a situação total de coexistência inter-étnica, em vez da sociedade indígena por si mesma, vem a se definir como categoria relevante de "sociedade"? Parece-me que estas questões tornaram-se o centro da agenda contemporânea central da pesquisa antropológica na Amazônia, e é acima de tudo a elas que esta comunicação é dirigida.

O RESSURGIMENTO DOS KAYAPÓ 1970-1987

Background Etnográfico, Histórico e de Pesquisas

Os Kayapó são um povo relativamente grande, de língua Ge, do sul do Pará. Somam hoje quase 2500 indivíduos e estão divididos em dois grupos principais. Destes, os Xikrin, que se situam mais ao Norte, formam duas aldeias, no Bacajá, próximo a Altamira e o Catete (VIDAL, 1977). O grupo mais ao Sul, originário de um único grupo ancestral dos Gorotire, compreende 14 aldeias e uma população total ligeiramente superior a 2000 pessoas. Este texto trata especificamente deste grupo do sul e, em particular, de suas duas maiores comunidades, os Gorotire no Rio Fresco e os assim chamados "Txukahamãe" do Xingu, hoje localizados na nova aldeia de Kapot, logo ao norte do Parque Nacional do Xingu, próximo à cachoeira Von Martius. Venho conduzindo trabalho de campo entre esses grupos há, respectivamente, 25 e 20 anos. Embora os dados e acontecimentos que eu

relato sejam derivados especificamente destas comunidades, acredito que, em graus variáveis, sejam representativos de outros grupos Kayapó.

Os Gorotire foram pacificados em 1947 e os Kayapó do Xingu, entre 1952 e 1958. Até bem recentemente ambos grupos viveram em relativo isolamento das fronteiras de colonização ou da indústria extrativista, quando foram abertas e começaram a ser exploradas minas de ouro a 15 quilômetros de Gorotire. As circunstâncias da pacificação, o subsequente contato com as agências do governo nacional e com as missões religiosas e o envolvimento na extração de produtos comerciais, tais como a castanha do Pará, diferiram significativamente entre os dois grupos, como em breve descreveremos. Essas diferenças refletem-se em divergências significativas entre as atuais políticas e atitudes das duas comunidades em relação à sociedade nacional; contudo, por sua importância, essas divergências tornam ainda mais impressionante a convergência essencial dos dois grupos em idéias básicas, atitudes e ideologia.

As comunidades Kayapó tendem a ser grandes para os atuais padrões amazônicos. Em fevereiro de 1987, Gorotire contava com uma população de 693, Kapot com 349 Kayapó e um grupo adicional de 24 Suyá, somando 373 no total, mas, historicamente, essas aldeias alcançaram populações bem superiores a 1000. A residência é matri-uxorilocal. A forma tradicional de aldeia, ainda encontrada em Kapot, é a de um círculo de casas de família extensa em volta de uma grande praça central, no centro da qual fica a casa dos homens. A casa dos homens, tradicionalmente, é a residência das faixas de idade dos jovens não iniciados e dos solteiros e o lugar da reunião das associações de homens maduros. Estas associações, lideradas por chefes chamados "cantadores", são os principais grupos políticos da sociedade. As sociedades de homens maduros e os solteiros também compreendem unidades militares e cerimoniais, em que os "cantadores" servem como líderes guerreiros e rituais. As mulheres também se organizam em associações comunitárias divididas em faixas etárias, com importantes funções cerimoniais embora sem funções políticas. As cerimônias conduzidas por esses

grupos coletivos são principalmente ritos de passagem, dos quais se destacam a iniciação e a nomeação. Estes dois tipos de rituais enfatizam a importância de relações familiares extra-nucleares (respectivamente, as relações de afinidade e as categorias de onde saem os nominadores: avós, tios maternos, tias paternas). Desta forma, eles enfatizam a incompletude e dependência da família nuclear e de seus membros em relação à família extensa e à comunidade como um todo. As permutações de estrutura familiar produzidas pelas cerimônias comunais definem a estrutura da família extensa e servem como critérios de recrutamento das instituições coletivas da comunidade, que realizam as cerimônias. Assim, as instituições comunais tanto incorporam a estrutura do grupo doméstico da família extensa como servem para reproduzi-la. A sociedade como um todo é assim organizada de acordo com um princípio de "hierarquia recorrente", no qual cada nível reproduz o mesmo padrão estrutural. Este princípio se aplica não somente aos níveis de instituições comunais e à unidade residencial familiar, mas também à construção social da pessoa.

As condições sob as quais os Gorotire estabeleceram relações pacíficas com a sociedade nacional foram traumáticas. O grupo hoje chamado "Gorotire" constituiu uma facção da comunidade ancestral que tinha o mesmo nome, que se dividiu em facções mutuamente hostis em 1936. A facção que veio a ser os atuais Gorotire, na época cerca de 800 pessoas, buscou refúgio da perseguição de uma das outras facções entre a população neo-brasileira de Nova Olinda em 1937. Nova Olinda não possuía os recursos médicos e alimentares necessários para lidar com um número tão grande de refugiados e o SPI (Serviço de Proteção aos Índios) foi incapaz de providenciar uma assistência efetiva. O grupo foi removido várias vezes para outros lugares, mas foi dizimado por epidemias, por outras divisões em facções e condições de vida miseráveis, a tal ponto que eles foram reduzidos a apenas 100 indivíduos dez anos após o contato inicial em Nova Olinda. Uma missão protestante, estabelecida em 1938, teve mais êxito do que o SPI em prestar

assistência médica e garantir a confiança dos líderes da comunidade, o que levou a uma amarga rivalidade entre o encarregado do SPI e a missão. Tanto a missão quanto o SPI estabeleceram seus postos diretamente no interior da comunidade indígena, um padrão que se mantém até hoje. O desespero provocado pela doença, a drástica queda populacional e a dependência que elas induziam em relação ao SPI e à missão foram as realidades dominantes dos primeiros trinta anos da existência de Gorotire. Logo após a comunidade ter sido removida para seu local atual, em 1947, ela foi reconstruída, por ordem do novo encarregado do SPI, na forma de uma "rua" (isto é, duas fileiras paralelas de casas), abandonando assim o tradicional plano circular da aldeia. Esta reconstrução foi um sintoma das pressões para assimilação exercidas sobre os Gorotire durante todo este período e de sua relativa impotência para resistir a elas.

A experiência de contato e coexistência com a sociedade nacional do grupo dos Kayapó ao sul do Xingu, que hoje moram na aldeia de Kapot, não poderia ter sido mais diferente. Eles foram contactados pacificamente pelos irmãos Villas Boas em 1952 e 1953 e por estes induzidos a aceitar presentes periódicos, em forma de mercadorias e assistência médica, em troca de sua livre associação com a administração do Alto Xingu através da Fundação Brasil Central, que posteriormente tornou-se o Parque Nacional do Xingu. Eles nunca tiveram missionários evangélicos e ninguém da FBC ou do PNX residindo na aldeia até meados dos anos 70, quando uma série intermitente de funcionários e equipes paramédicas ocuparam um conjunto de cabanas construídas a uma distância de várias centenas de metros da aldeia. Eles nunca passaram por epidemias graves que resultassem em grandes perdas populacionais, nem tiveram a experiência de nenhuma perda séria de terra ou de autonomia interna, até a crise de 1971, quando uma nova estrada do sistema transamazônico, a BR-080, foi deliberadamente projetada através do Parque Nacional do Xingu, num ponto designado a amputar o território Kayapó na seção norte do Parque. Este acontecimento e a subsequente apropriação

ilegal de suas terras pelo governo nacional forçaram a comunidade a mudar-se para um novo local fora da área roubada. Uma disputa sobre qual o caminho a seguir conduziu a uma fissura da comunidade em duas facções, estabelecendo respectivamente as aldeias de Kretire e Jarina.

Este breve retrospecto de fatos históricos e etnográficos pode servir de fundo para um relato, ao qual me dedicarei agora, dos acontecimentos dos últimos quinze anos nos dois grupos.

COLONIZANDO OS COLONIZADORES: tomando controle da estrutura institucional de dependência

1. Gorotire

Hoje, em Gorotire, o posto da FUNAI é dirigido pelos próprios Gorotire. O funcionário responsável e o operador do rádio de ondas curtas – através do qual o Posto, em nome da comunidade, se comunica com o escritório da FUNAI em Redenção e com as demais comunidades Kayapó providas de rádio – são nativos de Gorotire. O escritório da FUNAI em Redenção ocupava, até recentemente, uma casa que os Gorotire alugaram ao órgão tutelar. Ela foi comprada juntamente com um grande rancho nos arredores da cidade, para acomodar os membros da comunidade que fazem compras ou viagens de negócios (estas últimas relacionadas principalmente com transações bancárias com a conta comunitária do ouro ou as contas individuais dos chefes, derivadas dos direitos sobre a madeira ou de reuniões com o pessoal da FUNAI).

O avião da aldeia ou, caso este não esteja disponível, táxis-aéreos contratados pela aldeia com seu próprio dinheiro, fazem viagens freqüentes às cidades de Redenção e Belém para negócios, compras ou urgências médicas.

As mercadorias são compradas com fundos comunitários ou com as contas bancárias dos chefes – resultantes de direitos sobre o ouro e a madeira, respectivamente – e despachados para a aldeia por avião ou, na estação seca, por caminhão, usando uma nova estrada que a comunidade acabou de mandar construir pelo concessionário de madeira, que leva de Gorotire à mina de ouro de Cumaruzinho, onde ela se liga com a estrada que leva de lá a Redenção.

O avião dos Gorotire é comandado por um piloto brasileiro, empregado fixo, pago pela comunidade. Os dois caminhões, o carro e vários barcos a motor da aldeia são dirigidos por motoristas Gorotire licenciados. A manutenção dos motores dos caminhões e dos barcos é feita parte por mecânicos indígenas e parte por um empregado do Posto, brasileiro. Este mesmo empregado também mantém o gerador à gasolina que alimenta o transmissor de rádio, bem como as luzes da rua que à noite iluminam a praça principal e a maioria das casas.

Os enfermeiros de Gorotire dirigem o ambulatório e a enfermaria, junto com enfermeiros brasileiros empregados diretamente pela comunidade e uma enfermeira da FUNAI. A enfermaria, com oito camas para pacientes internados, uma farmácia grande e com bom estoque de remédios e o dispensário para pacientes não internados foram construídos e montados, em grande parte, com equipamentos e medicamentos proporcionados por fundos comunitários (derivados dos direitos sobre a madeira). Uma nova escola com duas grandes salas de aula e várias salas auxiliares foi construída com dinheiro comunitário oriundo da mesma fonte. Uma professora da FUNAI dá aulas de português e de aritmética, e um dos missionários ensina a escrever em Kayapó.

Um Gorotire convertido conduz os serviços dominicais da missão, mas afora isto parece estar satisfeito em não fazer proselitismo: os 10% da aldeia que assistem aos serviços continuam a participar integralmente da vida cerimonial da aldeia e, por outro lado, distinguem-se dos demais companheiros da aldeia, principalmente por privarem-se de fumar e de manterem relações sexuais extra-conjugais.

Os missionários estrangeiros não praticam mais o trabalho religioso abertamente (embora um deles ensine a ler em Kayapó). Parece que a proporção da comunidade ativamente ligada à missão reduziu-se à metade ou menos da metade nos últimos vinte anos e que os Gorotire estão mais longe que nunca da conversão ao Cristianismo.

Os Gorotire estabeleceram cinco postos de guarda nas fronteiras de sua reserva, recentemente demarcada, que consistem em casas para os jovens solteiros que patrulham a fronteira (que fazem um rodízio mensal) e para os trabalhadores braçais brasileiros, em pistas de pouso, e em roças para o provimento da guarnição. Os trabalhadores brasileiros (dois por posto) são pagos diretamente pela comunidade. A cada dois meses o avião Gorotire faz vôos de inspeção nas fronteiras da reserva e aterrissa nos postos para receber relatórios das patrulhas e trazer suprimentos. A função das patrulhas é prevenir invasão da reserva por posseiros, garimpeiros ou outros indivíduos não autorizados pelos Kayapó. Várias incursões ilegais foram enfrentadas logo após o início das patrulhas coordenadas do ar em 1985 (os garimpeiros e grileiros, localizados do alto e confrontados pelas patrulhas, saíram sem tentar resistir). Desde então, incursões ocasionais por madeireiros e garimpeiros têm sido enfrentadas da mesma maneira.

Os Gorotire também administram e policiam as minas de ouro de Maria Bonita e Cumaruzinho. Nesta última eles mantêm uma força policial de quatro "guerreiros" (como são chamados pelos garimpeiros) que portam apenas bordunas indígenas. Em Maria Bonita, a mina maior, eles mantêm uma força policial idêntica e um capataz que é também o contador da tribo (ele aprendeu aritmética nas aulas ministradas por missionários e professores da FUNAI, durante dois anos). A Caixa Econômica Federal mantém um escritório em Maria Bonita que compra o ouro encontrado pelos mineiros da mina local e de Cumaruzinho (a lei brasileira manda que todo ouro extraído no Brasil seja vendido ao Tesouro Nacional a uma taxa legalmente fixada). Após o acordo a que chegaram o governo brasileiro e os Gorotire, depois que estes conseguiram apoderar-se da

mina em 1985, os mineradores pesam seu ouro no escritório do Tesouro, do qual recebem um recibo da quantidade, o qual eles levam ao escritório vizinho dos Kayapó, onde o contador dos Gorotire registra em livro contábil a quantidade mostrada no recibo e carimba o recibo do minerador. Este leva seu recibo carimbado de volta ao escritório da Caixa Econômica e recebe seu pagamento. Todo final de mês os Gorotire recebem um depósito do Tesouro correspondente a 13% do valor bruto de ouro extraído naquele mês nas duas minas, e conferem-no com seus próprios registros.

O contador-administrador também supervisiona as muitas concessões (as lojas/armazéns de suprimentos básicos, vendas de refeições e refrigerantes) nas minas, assegurando-se que eles se enquadram nos níveis de preço fixados pela tribo para todos os itens vendidos. Os Kayapó proíbem a concorrência de preços ou o aumento não autorizado de preços de seus concessionários e cobram um aluguel mensal. Eles também proíbem bebidas alcoólicas, armas de fogo e mulheres, o que explica a variedade relativamente limitada de concessões comerciais em contraste com o que se poderia esperar numa comunidade de 3.000 garimpeiros. Isso também conta muito para expressar a ausência de problemas que a diminuta força policial tem tido para manter a ordem nos dois garimpos. A presença apoiadora da polícia federal brasileira nos dias de pagamento em Maria Bonita também é um fator que sem dúvida contribui para essa ausência de incidentes violentos.

Um terceiro fato que merece muito desse crédito, contudo, é o uso deliberado pelos Kayapó de sua reputação entre os garimpeiros e a população da região em geral como selvagens sedentos de sangue que se agarrariam com prazer à oportunidade de deter um garimpeiro mal comportado para abrir seu crânio com sua borduna de guerra. Os duzentos guerreiros Kayapó que tomaram a pista de pouso de Maria Bonita, em 1985, também estavam, em sua maioria, armados de suas bordunas tradicionais em vez de armas de fogo (que todos possuíam, mas a maioria havia deixado em casa). Eles também estavam pintados e enfeitados com seus

cocares de penas, um estilo seguido freqüentemente pela polícia Kayapó de hoje nas minas. Os Gorotire estão bem conscientes das associações despertadas por sua aparência e armas tradicionais entre os brasileiros locais e reconhecem que estes estereótipos étnicos (somados ao conhecimento de que a aldeia de Gorotire está a apenas dois quilômetros de distância e poderia fazer chegar, imediatamente caso necessário, uma força de duzentos homens armados em auxílio à polícia da mina) podem assegurar a obediência muito mais eficientemente do que vários batalhões de tropas armadas convencionalmente. Assumem, assim, a imagem que lhes é atribuída.

Como mercadoria bem associada à hegemonia da tecnologia ocidental, o equipamento de vídeo-cassete só perde em prestígio para o avião. Os Gorotire tinham tido experiências com fotógrafos e de vez em quando com visitantes fazendo filmes; muitos haviam visto monitores de televisão em visita a cidades brasileiras. Por volta de 1985 eles adquiriram suas próprias câmeras e monitores. O indivíduo que aprendeu a usar o gravador de vídeo, é interessante notar, foi uma garota do grupo etário das virgens, jovens solteiras. Por ordem dos chefes e outros da comunidade, ela o usa para filmar cerimônias conduzidas em Gorotire e outras aldeias Kayapó, para ter um registro da cultura tradicional "para que nossas crianças vejam e nunca se esqueçam", como colocou para mim um dos chefes. Um uso ainda mais interessante, que eles dão a essa câmera de vídeo, é a gravação de encontros com representantes do governo brasileiro, para que os Kayapó possam ficar com um registro fiel e inegável do que foi dito e prometido a eles. Em um nível mais prosaico vale a pena notar que as gravações em fitas cassete são muito populares e usadas rotineiramente por seus proprietários para gravar canções e performances de suas cerimônias tradicionais, bem como para tocar fitas de música popular brasileira comercial.

Em resumo, na última década os Gorotire assumiram, sistematicamente, os principais focos institucionais e tecnológicos de dependência com relação à sociedade brasileira dentro de sua comunidade na reserva. Em lugar de destruir a "arquitetura da dependência" que estas instituições e objetos constituem, eles

fizeram-nos seus, convertendo-os no fundamento da autonomia local da comunidade.

2. Kapot

O mesmo processo ocorreu em Kapot, embora ele tenha tomado formas bastante diferentes, dado que as manifestações locais da hegemonia brasileira foram diferentes. Também em Kapot, um Kayapó da comunidade local assumiu o papel de chefe do Posto da FUNAI, estabelecido no começo dos anos 70 em Kretire, mas apenas esporadicamente ocupado por funcionários brasileiros. O chefe do Posto e seus assistentes Kayapó mantêm contato diário com outros postos e com a sede da FUNAI pelo rádio transmissor de ondas curtas mantendo também o gerador que lhe dá energia. Três pilotos habilitados dirigem e fazem manutenção mecânica leve nas três lanchas da aldeia. Como ainda não há pista de pouso em Kapot e nenhuma estrada, obviamente isto esgota a categoria de transporte motorizado. Um enfermeiro em Kapot fornece medicamento da farmácia comunitária, embora um casal de enfermeiros brasileiros da FUNAI resida hoje na aldeia e tenha responsabilidade oficial pelas instalações. Uma professora da FUNAI também passou a morar na aldeia, embora ainda não haja escola, e ela ainda não deu nenhuma aula. Todos os três trabalhadores brasileiros da FUNAI são subordinados ao chefe Kayapó do Posto da FUNAI em Kapot. Por seu lado, ele está subordinado aos chefes nativos da aldeia, acima de tudo, a Raoni.

Os Kayapó de Kapot, contudo, não se contentaram em afirmar autoridade e controle sobre os laços institucionais e tecnológicos entre sua própria comunidade e a sociedade brasileira. Um nativo da comunidade ascendeu agora ao posto de chefe administrativo do Parque Nacional do Xingu como um todo. Este homem, Mekarom, foi levado ainda menino pelos irmãos Villas Boas ao Posto Leonardo, sede do parque, como aprendiz. Tal como Raoni antes dele, ele aprendeu português e os caminhos da administração brasileira, mas ele começou mais jovem, ficou mais tempo e aprendeu muito mais. Hoje ele tornou-se um importante funcionário na estrutura nacional da

FUNAI e a mais alta autoridade, indígena e brasileira, na área do Parque.

Bedjaí é outro indígena da comunidade Kayapó que se tornou funcionário importante do Parque; nos últimos seis anos tem se encarregado da balsa no cruzamento da rodovia BR-080 no Xingu. Mecânico experiente (aprendeu depois que os Kayapó expropriaram uma lancha a motor dos trabalhadores brasileiros que vieram trabalhar na BR-080, em 1971, no Xingu), Bedjaí não só opera e mantém a balsa motorizada, mas também faz a manutenção pesada das lanchas de Kapot. Uma delas é geralmente mantida no porto da balsa e a administração do Parque freqüentemente a toma emprestada para missões nos outros postos. Bedjaí também faz muito trabalho particular nos caminhões e ônibus que usam o cruzamento. Ele passou a ter, entre os brasileiros que vivem ao longo da estrada, a reputação de ser o melhor mecânico da área.

O cruzamento da BR-080 (cerca de 10 horas de lancha de Kapot rio acima) é o ponto mais sensível na fronteira do Parque. Era sem dúvida a fronteira mais ao norte do Parque do Xingu entre 1971 e 1983 e ainda é o único ponto de acesso por terra a ele. Estabeleceu-se um posto de guarda no local para impedir que pessoas não autorizadas entrassem no Parque saindo da rodovia. Também existe uma pista de pouso no Posto, um transmissor de ondas curtas que informa Kapot e o escritório do Parque da chegada de viajantes (freqüentemente indígenas voltando de Brasília ou de outras cidades brasileiras) que precisam ser transportados para adiante por barco a motor. Bedjaí é a figura central neste miolo de transporte e comunicação entre o Parque e o mundo exterior.

Os Kayapó de Kapot, não menos que os Gorotire, conseguiram desta forma estabelecer o controle sobre todos os pontos importantes da região de conexão e dependência entre si mesmos e os brasileiros. Em ambos os lugares, o padrão de dependência estabelecido no contato foi "recolonizado" internamente pelos Kayapó, deixando-os com o controle dos aparatos, estabelecidos originalmente pelos brasileiros para controlar os Kayapó. O resultado é que ambos os grupos tornaram-se essencialmente independentes e auto-governáveis dentro de seu próprio território.

DE UMA "HIERARQUIA ROTATIVA" PARA UMA HIERARQUIA DE CLASSE ?

O êxito da recolonização da estrutura institucional de dependência tanto em Gorotire quanto em Kapot criou ao mesmo tempo novas oportunidades e novos problemas. Parece certo que o equilíbrio de forças políticas no interior da comunidade será afetado em pelo menos dois caminhos opostos. O primeiro destes é que a reafirmação do controle da comunidade sobre o aparelho institucional de interação com a sociedade nacional—aliado ao sólido crescimento no tamanho das comunidades—mudou a importância relativa de apoios à autoridade do chefe, que passa da dependência nas relações externas com os brasileiros, através desses canais institucionais para fontes de apoio dentro da própria comunidade.

O segundo efeito principal é que os chefes, em sua capacidade como diplomatas e negociadores com os representantes da sociedade nacional, junto com os jovens iniciados que assumiram as diversas instituições e operações através das quais a comunidade se relaciona com os brasileiros, passaram a formar uma nova elite. Este pequeno grupo de tecnocratas e diplomatas é muito mais desenvolvido em Gorotire do que em Kapot, mas no primeiro coloca-se claramente um tipo de problema com o qual a sociedade Kayapó ainda não teve que lidar. A resistência geral para manter transações monetárias no interior da comunidade e o compromisso da liderança com padrões tradicionais de reciprocidade significou, até agora, que tem havido uma diferenciação relativamente pequena entre este grupo como um todo e o resto da população, em termos de propriedade ou estilo de vida no interior da aldeia.

Em Gorotire, contudo, os chefes já representam uma exceção parcial a isto. Cada um deles já adquiriu uma empregada brasileira (todas vêm de Redenção, a cidade mais próxima) e eles (ou suas esposas) começaram a pagar outros Kayapó para trabalhos pesados,

como cortar lenha. Eles também têm contas bancárias pessoais, separadas da conta comunitária onde guardam as receitas do ouro.

Estas contas pessoais são usadas para as compras gerais da comunidade, mas a questão é que só os chefes as controlam. Os chefes e os jovens tecnocratas juntos controlam o acesso à conta bancária comunal e viajam no avião, nas lanchas ou nos demais veículos para cidades brasileiras (uma das principais prerrogativas de papéis na elite administrativa). Eles também negociam com a FUNAI os embarques de mercadorias e suprimentos médicos. É muito difícil para os membros comuns da comunidade tomar parte em qualquer destes assuntos ou exercer qualquer controle sobre estas decisões, em parte porque lhes falta o conhecimento requerido e em parte porque existe um sentimento geral de "vergonha" (pia'am) a respeito de usar o fórum público da casa dos homens para levantar assuntos de dinheiro ou o controle da propriedade, o que implicaria seja na crítica dos chefes, seja na defesa dos interesses privados do interlocutor.

O resultado é que as instituições comunitárias Kayapó não possuem nenhuma maneira de tratar com os problemas potenciais criados pelo crescimento da nova elite. O controle, mais do que o aumento de propriedade privada, é assim neste ponto o principal foco de desigualdade entre a nova "elite" e o resto da comunidade. Esta desigualdade até agora não gerou tensões sérias na comunidade, mas cria o potencial para isso, e atualmente não existe nenhuma solução à vista.

A TRIBO MUITO PRÓPRIA DE BRASILEIROS DE GOROTIRE (Gorotire's very own tribe of Brazilians)

Uma série peculiar de acontecimentos em Gorotire tornou-se o mais recente drama simbólico da "colonização dos colonizadores". Por volta de 1982, um grupo de aproximadamente 60 romeiros, seguidores do movimento messiânico do Padre Cícero no

Ceará, foram descobertos pelos Gorotire construindo roças em um local entre o Rio Murure e o Rio Fresco. Eles explicaram que vinham viajando pela Amazônia há muitos anos, buscando uma imagem santa que o Padre Cícero deixara numa caverna em algum lugar da região. No início, os Kayapó pensavam que eram grileiros intencionando permanecer em sua terra permanentemente e estavam preparados para expulsá-los à força. Os romeiros, contudo, pediam apenas o direito de permanecer na área o tempo suficiente para repor seus suprimentos de alimentação. Percebendo que eles eram não só extremamente pobres mas também humildes e pacíficos, os Kayapó cederam a seu pedido.

Os romeiros tiveram permissão para fazer sua roça em um local a cerca de um dia de caminhada de Gorotire. Periodicamente eles trazem produtos da roça para a aldeia e recebem facas, machados, facões, anzóis e linha de pesca, panelas e outros bens dos Gorotire. Os indígenas também os chamam para fazer trabalho manual entediante como limpar a praça da aldeia de folhas caídas e lixo. Nos dias em que eles se dedicam a esse serviço, pode-se ver os Kayapó sentados em cadeiras de tubos de alumínio nas varandas de suas casas novas em estilo brasileiro, atirando displicentemente cascas de banana na praça e estalando os dedos para chamar a atenção de um humilde romeiro para apanhá-las com seu carrinho de mão.

O RENASCIMENTO DO XAMANISMO

Uma das melhores indicações do renascimento da auto-confiança e da afirmação culturais dos Kayapó é o renascimento da cura xamanística. O xamanismo é parte da cultura Kayapó tradicional, mas sempre representou um papel menor em comparação com a ênfase na cerimônia coletiva.

Os xamãs Kayapó faziam curas por vários meios, incluindo o tratamento com ervas e "sugando" objetos patogênicos de dentro do corpo. Não usavam nem alucinógenos nem tabaco para provocar transe, embora freqüentemente se soprasse fumaça de tabaco sobre o paciente para expulsar os espíritos que

cercam uma pessoa doente e tentam roubar sua alma. Os xamãs também praticavam magia agrícola e de caça, e feitiçaria ('udju) ou magia negra dirigida contra indivíduos ou grupos. Eles localizavam a caça na floresta através de sonhos e visões e aprendiam canções e costumes cerimoniais de animais ou espíritos, cuja linguagem eram capazes de entender. Os Xamãs também tinham importantes funções nos ataques e na guerra: podiam localizar inimigos e predizer seus movimentos, interpretar presságios do sucesso ou fracasso numa guerra, e através de feitiçaria infligir doenças em aldeias inteiras como complemento adjunto da ação militar.

O conhecimento de ervas medicinais e fórmulas mágicas não estava, contudo, limitado aos xamãs, mas estava e continua difundido entre a população. Qualquer um pode "conhecer uma cura" e é grande o universo de remédios específicos e técnicas mágicas que são de conhecimento geral ou transmitidos entre parentes. O "conhecedor de uma cura" (ou *me be kane mari*) não é por conseguinte um xamã (Wayanga), que é obrigado a adquirir esta vocação embarcando numa viagem espiritual em transe, coma ou sonho, seguido de prolongado aprendizado junto a um xamã ativo.

A existência de caminhos alternativos de acesso à maior parte de conhecimento xamânico parece ser consistente com uma falta geral de ênfase no papel do xamã na cultura Kayapó tradicional. O xamanismo, como papel de caráter individual, baseado na aquisição direta de seres ou substâncias "naturais" de origem extra-social é a antítese do cerimonialismo socialmente orientado dos Kayapó e outros grupos Ge. O xamanismo, entretanto, tem um papel importante, apesar de relativamente marginal, na sociedade Kayapó tradicional, satisfazendo necessidades que não poderiam ser atendidas pelo sistema ritual comunal. Destas, as mais importantes eram aquelas associadas a crises individuais de saúde e perigo coletivo na guerra.

Nos anos 60 e 70 o xamanismo pareceu ter caducado ou morrido como parte ativa da cultura Kayapó. Não encontrei nenhum xamã ativo em qualquer das comunidades em que trabalhei durante este período (Gorotire, Kubenkranken, Porori ou Kretire). Essa era

ainda uma época de epidemias resultantes do contato, em que a dependência da medicina ocidental para evitar que se desenvolvessem catástrofes demográficas pelo contato com os brasileiros era tão forte que impossibilitava o interesse pelos métodos de cura indígenas. Esta dependência absoluta da medicina ocidental e o término dos ataques guerreiros pareciam não ter deixado espaço cultural para a prática xamanística.

No entanto, na medida em que a situação médica estabilizou-se e a população começou a se recuperar dos desastres causados pelas epidemias, o interesse pela cura indígena renasceu. Entretanto, este novo despertar de interesse foi causado tanto por preocupações políticas quanto médicas. Os Mekranoti meridionais (*metukta*) de Kretire estavam em contato mais próximo com os grupos do Médio e Alto Xingu, como os Kayabi, os Juruna e Kamaiurá — todos os quais têm fortes tradições xamanísticas — do que os outros Kayapó. A visita inter-tribal é uma característica importante do xamanismo praticado no Alto Xingu, as pessoas procuram xamãs de outras comunidades tribais para se curar.

O xamanismo, então, é um dos pilares da rede inter-tribal do Alto Xingu e os xamãs poderosos (freqüentemente os chefes desses grupos) representam um papel importante na política inter-tribal. Este era um papel que casava perfeitamente com as necessidades de um indivíduo com pretensões de liderança inter-tribal, de resistência pan-indígena à sociedade nacional, um papel a que Raoni, o líder Kretire, cada vez mais aspirava. O xamanismo podia fazer do líder da comunidade não apenas um ponto central na rede de movimentos e relações inter-tribais; seu encanto, do ponto de vista do nacionalismo cultural, é que é uma forma de conhecimento exclusivamente indígena, independente da medicina e da cultura ocidental. Em 1981, Raoni declarou-se um wayanga. Seu pai fora um xamã praticante e ele sustentou que fora ensinado por ele. Contudo, ele também tomou emprestado livremente das práticas Kayabi e Kamayurá. Os chefes Kayabi e Kamayurá foram freqüentemente convidados a Kretire e Raoni e outros visitaram-nos em suas próprias

comunidades. Logo, três outros Kayapó de Kretire declararam-se xamãs e todos os quatro são hoje atuantes em Kapot.

Membros de outros grupos começaram a ir ao Kapot para se tratar. Em dezembro 1986, veio um casal de Gorotire e foram atendidos conjuntamente por Raoni e os chefe-xamãs Kamayurá e Kayabi trazidos a Kapot para essa ocasião. A idéia espalhou-se até Gorotire onde se diz que vários Xamãs, um dos quais uma mulher, praticam o xamanismo, e contaram-me que existem xamãs em outras aldeias. Entrementes, Raoni foi notícia na mídia nacional e internacional por ter sido convidado por Augusto Ruschi, um eminente naturalista brasileiro, que estava à morte com um mal do fígado, para que praticasse uma cura xamânica no começo de 1986. Foi necessária a intervenção do Presidente da República, que deu sua permissão a Raoni para realizar a cura. Ruschi morreu logo depois.

O ressurgimento do xamanismo Kayapó na década de 80 parece assim ser um fenômeno geral. Deve ser entendido como uma expressão de um complexo de fatores, alguns médicos (a melhoria geral da situação médica e demográfica), alguns políticos (a concretização de vantagens políticas do papel do xamã nas relações inter-comunais e inter-tribais e sua consonância com as ambições políticas de líderes Kayapó como Raoni) e alguns culturais (a reafirmação de confiança e orgulho no xamanismo como uma "forma" indígena). Estes aspectos políticos e culturais foram exemplificados no papel representado pelos xamãs na tomada da pista de pouso na mina de Maria Bonita em 1985. Numa ressurreição da tradição autenticamente Kayapó do papel do xamã em atacar, o grupo de guerra que se apoderou do campo de pouso estava acompanhado por cinco xamãs, que carregavam remédios de feitiçaria envoltos em montes de folhas, que eles estavam prontos para disparar de suas armas de fogo na direção de São Paulo, Rio e Brasília caso os Kayapó encontrassem uma séria resistência ou fossem repelidos; como me disse o líder do grupo: "nós sabíamos que poderíamos ser mortos, mas se isso acontecesse, nos certificariamos que milhares de brasileiros também morreriam".

DA COSMOLOGIA À HISTÓRIA: transformações culturais

Na cosmologia Kayapó tradicional, a aldeia Kayapó autônoma é o centro do espaço social, cercado por uma zona "natural" habitada por animais e povos inferiores não-Kayapó. Esta dimensão concêntrica do espaço é articulada em termos do processo cíclico, reversível, de transformar a energia natural e as matérias primas em forma social, cuja síntese é o processo de socialização, e a ruptura de formas sociais mais uma vez pela energia natural, cuja síntese é a morte, à qual os Kayapó referem-se ritualmente como "transformação em um animal". O plano horizontal em que se define esta relação cíclica, concêntrica, também é interceptado por uma polaridade vertical associada aos pontos cardiais do leste e oeste. O leste é a "raiz" do céu, o começo da jornada solar e, metaforicamente, também é o ciclo da vida. O oeste é a "ponta" do céu, o fim da jornada solar e, metaforicamente, do ciclo de crescimento de uma planta ou do ciclo da vida humana. O espaço "vertical" define-se assim por um processo temporal visto como linear irreversível, mas infinitamente copiável. Esta estrutura cosmológica de dimensões complementares de tempo-espaço e processo social, incorporada no plano da aldeia ideal, que está também disposta ao longo de duas dimensões complementares. O círculo de casas de família extensa circunda a praça central, local da cerimônia comunal e das atividades sociais, que por seu lado é circundada pela zona de transição "negra" ou "morta" entre a floresta e a aldeia, em que estão localizados o cemitério e os locais de reclusão ritual. A própria praça central divide-se ao longo da dimensão complementar do espaço vertical entre as casas dos homens do lado leste e oeste, representando respectivamente as metades designadas como "raiz" ou "inferior" e "ponta" ou "superior". O modelo de tempo-espaço cósmico incorporado pelo plano de aldeia ideal é assim um modelo do processo de produção e reprodução social, em que o ciclo da vida, definido como uma alternância reversível de socialização e entropia (ou retorno a um estado relativamente desordenado da natureza), é classificado como

um processo linear em última instância irreversível mas que se repete indefinidamente. Todos os níveis deste modelo sócio-cósmico, desde a totalidade social, passando pelo grupo doméstico até a pessoa individual, foram concebidos como reproduzindo a mesma estrutura bi-axial. A estrutura do processo (re) produtivo é incorporada por seus produtos e todos os níveis do todo social são igualmente concebidos como produtos do mesmo e único processo, cíclico e infinitamente duplicado da produção social que ele incorpora.

Neste ponto de vista tradicional, a sociedade Kayapó é concebida como mais ou menos sinônimo da categoria dos inteiramente humanos (outros povos de língua Ge foram geralmente incluídos junto com os Kayapó nesta categoria de povos “belos” ou totalmente humanos). Povos indígenas não Ge (“me kakrit” ou “povos sem nenhum valor”) e os brasileiros foram reconhecidos como povos de diferentes culturas (isto é, línguas, canções, artefatos e cerimônias diferentes), mas não eram considerados humanos no mesmo nível que os Kayapó. Os Kayapó, ao contrário, não consideravam a si mesmos como dotados de uma “cultura” nos mesmos termos que estes povos inferiores, dos quais tomavam emprestado livremente artefatos, canções e às vezes cerimônias inteiras, como “objetos de valor”. Os Kayapó tinham uma concepção de suas próprias crenças e instituições sociais como continuação direta daquelas estabelecidas em tempos míticos pelos heróis da cultura, que estabeleceram o padrão de humanidade e sociabilidade humana e diferenciaram-nos da natureza animal. Em resumo, a sociedade e a cultura Kayapó não eram vistas como produtos históricos da atividade social coletiva de épocas sociais normais, mas como produtos fetichizados de seres sobre-humanos, quase naturais, numa época qualitativamente diferente da existência social dos seres de hoje.

Com o desenvolvimento das relações com a sociedade brasileira, parece que uma nova “visão do mundo” teria tomado forma. Como a antiga, esta nova formulação expressa a relação entre as sociedades Kayapó e não-Kayapó em termos análogos aos da estrutura interna da sociedade Kayapó. Houve, contudo, uma mudança fundamental na concepção de

“sociedade”. A aldeia Kayapó isolada foi substituída, com o domínio exclusivo da sociedade totalmente humana, pela situação de contato, em que a sociedade brasileira, por um lado, e as sociedades indígenas, por outro, confrontam-se entre si num relacionamento de interdependência ambivalente. Os brasileiros não só são admitidos neste novo esquema conceitual como seres sociais totalmente humanos, mas os Kayapó passaram a encarar os mesmos, não mais como paradigma exclusivo da humanidade, mas como um tipo étnico de humanidade, comparando sua etnicidade num pé, mais ou menos igual com outros povos indígenas, em sua confrontação comum com a sociedade nacional. Eles também começaram a reconhecer a implicação desta auto-definição como um povo “indígena” entre outros, com problemas similares e “cultura” semelhante, isto é, que a preservação ou perda de sua cultura e identidade étnica é um assunto para reflexão consciente e uma ação política conjunta. Em outras palavras, por encararem sua sociedade como uma criação do tempo mitológico, os Kayapó aprenderam a pensar sobre si mesmos como agentes de sua própria história.

A nova visão não substituiu a antiga, mas existe paralelamente como se estivesse em nível diferente, especificamente localizada entre a sociedade Kayapó e a brasileira, enquanto a mais antiga está principalmente ligada ao processo e relações dentro da própria sociedade Kayapó. A nova visão, além do mais, não está formulada nos mesmos termos de rito e mito, nem tão claramente articulada com a estrutura do espaço da aldeia como a cosmologia tradicional; está antes implícita nas novas formas sociais, atitudes e retórica que se relacionam à interação com a sociedade brasileira, em particular no uso de mercadorias brasileiras. Os princípios estruturais básicos da nova visão são essencialmente os mesmos que os da antiga. Os relacionamentos chave que determinam a estrutura interna do domínio social continuam a ser vistos como réplicas daqueles que estão entre o domínio social e domínio natural que o encampa. Dentro da esfera social, esta mesma estrutura é vista como repetida nos níveis sucessivos da sociedade como um todo, a unidade doméstica segmentária e a construção da pessoa social individual. As próprias relações

e estrutura, contudo, mudaram dramaticamente tanto em forma quanto em conteúdo.

O universo ainda é visto como uma série de zonas concêntricas, mas no lugar da antiga visão, com a sociedade Kayapó representando a zona inteiramente humana, ao centro, e os brasileiros e outros povos indígenas em posições mais periféricas, implicitamente de forma animal, a nova retórica coloca uma nova totalidade "social" dramaticamente dividida entre "índios" (os próprios Kayapó e outros povos indígenas) de um lado e a sociedade brasileira de outro. Enquanto na antiga visão as relações entre as principais categorias constitutivas e agrupamentos do domínio social eram vistos como articulados por dimensões complementares de transformação, identificada com aspectos de reprodução social, na nova visão a relação entre sociedade indígena de um lado e sociedade brasileira de outro é encarada como sendo articulada por processos instantâneos (mas não transformativos) de circulação. Estes processos de circulação ou troca são similarmente divididos em aspectos ou dimensões complementares, formas de reciprocidade positiva ou negativa, neste caso. Estes poderiam ser resumidos, respectivamente, como troca de bens, "presentes" e assistência médica da FUNAI, em troca da amizade e cooperação dos índios, por uma lado, e o fracasso em cumprir as promessas, ludibriar e roubar os recursos indígenas pelos brasileiros reciprocados pela hostilidade e resistência do povo indígena, do outro.

Cada lado deste dividido campo social se relaciona do seu próprio jeito com a zona de "natureza" circundante. Essas relações opõem-se entre si, e tomadas em conjunto repetem o padrão de transações contraditórias, positivas e negativas, que articulam a estrutura interna do domínio social. A dos índios é construtiva, consistindo em processos de transformação tradicional de matérias e energias naturais em poderes e formas sociais, de modo que permitam a contínua renovação da natureza e de sua forças. A dos brasileiros, por outro lado, é destrutiva: a derrubada de florestas e sua conversão em pastagens, a poluição dos rios, a mineração da terra, ou o represamento dos rios e a inundação das terras vizinhas a sua volta, tudo o que destrói a natureza e a torna

imprópria para habitação, agricultura, caça ou pesca.

A relação entre a sociedade brasileira e a indígena que constitui a estrutura desta nova totalidade social é duplicada em níveis inferiores de organização social, especificamente, os da unidade doméstica segmentar e o da construção da pessoa individual. Assim como a totalidade social agora é vista como composta de um lado brasileiro e um lado indígena, sendo o limite entre ambos definido pelo movimento de mercadorias e pela luta para afirmar a autonomia sobre a fonte daquelas mercadorias, também o grupo doméstico e o membro individual da sociedade indígena tornaram-se seres duplos, divididos diametralmente entre uma parte Kayapó, interna, indígena, e uma parte externa compreendida pelas mercadorias brasileiras. O protótipo das mercadorias envolvidas nestes níveis são roupas, no caso da pessoa, e propriedade privada, sendo a casa em estilo brasileiro sua forma mais importante e visível, no caso do grupo doméstico.

Esta divisão no interior das unidades estruturais da sociedade Kayapó entre um componente indígena e um brasileiro, como aquela entre a sociedade Kayapó como um todo e a sociedade brasileira, é um foco tanto de dependência quanto de luta. A entidade social indígena depende das mercadorias e das formas de propriedade brasileiras, não por seu uso prático, meramente, mas para conferir a marca distintiva necessária à aceitação e viabilidade dentro da nova composição de totalidade social indígena brasileira. Ao mesmo tempo, o componente indígena Kayapó, da entidade social composta resultante, luta para afirmar sua contínua autonomia e validade contra o aspecto alienígena brasileiro.

Em resumo, em todos os níveis da totalidade social, desde o individual até a relação entre as sociedades Kayapó e brasileira como um todo, uma parte Kayapó se define de modo ambivalentemente em contraste com um aspecto "brasileiro", lutando para afirmar a separação e autonomia de seu aspecto indígena, e ao mesmo tempo revestindo-se de uma atraente aparência derivada de propriedades sobre bens de origem brasileira, sem os quais não pode mais viver. Assim, descobrimos pinturas do corpo em áreas da pele escondidas debaixo das roupas

brasileiras, e os proprietários das casas novas em estilo brasileiro referindo-se a elas condescendentemente como “irreais” ou “ersatz” (Kaygo). isto é. irrelevantes para a continuidade “real” das relações sociais e cerimoniais essencialmente Kayapó, e mesmo em Gorotire, uma aldeia “dupla” com uma “autêntica” aldeia circular tradicional para o “verdadeiro” Kayapó (mais velho, mais tradicional), construída ao longo da aldeia com o estilo de “ruas” brasileiro.

Pode-se ver este processo ser colocado em prática nos padrões em evolução da utilização de mercadorias chave. O vestuário é um bom exemplo, o uso de shorts pelos homens em substituição ao estojo peniano, foi a primeira peça de roupa brasileira a tornar-se padronizada universalmente nas comunidades Kayapó como Gorotire e até mesmo Kapot. Os Kayapó também adquiriram camisas de manga curta e comprida, calças compridas e paletós e hoje muitos possuem estes itens. Nos anos 60 era normal que os chefes de Gorotire se vestissem com calças compridas e camisas de manga comprida para encontrar-se com visitantes oficiais e outros Kayapó vestiriam indumentária semelhante para ser fotografados. O corte de cabelos curtos à moda brasileira tornou-se a norma e os botoques labiais foram deixados de lado.

Hoje, esses mesmos chefes e outros homens estão novamente usando seus cabelos longos e os botoques labiais não voltaram a Gorotire, mas tanto lá quanto entre os Mekranoti, quando os chefes vão a uma cidade brasileira, fazem questão de vestir calções ou às vezes calças compridas, sapatos, mas nada de camisa ou paletó. Seus rostos, braços e troncos são pintados e usam seus tradicionais colares de conchas e brincos de contas. Frequentemente o conjunto todo é completado por um cocar de penas. O distanciamento da roupa inteiramente brasileira como traje formal ou oficial em ocasiões oficiais ou formais de volta a um meio termo entre a indumentária brasileira e indígena revela, mais vividamente do qualquer coisa, a mudança recente no equilíbrio de poder local político, social e cultural entre os brasileiros e os Kayapó, e o desenvolvimento concomitante de uma nova afirmação e orgulho da identidade indígena pelos últimos.

O desejo Kayapó por artigos brasileiros advém apenas em parte de sua maior eficiência e utilidade intrínseca comparados aos produtos nativos, e muito pouco de competição por prestígio fundada no “consumo conspicuo”. O valor abrangente da propriedade de bens para os Kayapó, especialmente itens de uso público como roupa, casas e gravadores de fita, reside na neutralização simbólica da desigualdade entre si mesmos e os brasileiros, tal como definida em termos da posse dos produtos mais complexos e eficientes da indústria ocidental e a habilidade de controlar a tecnologia associada. Em outras palavras, o valor das roupas, rádios e aviões para os Kayapó, está acima de tudo na negação do contraste pejorativo entre si mesmos como “selvagens” e os brasileiros como seres “civilizados”, contraste que os Kayapó acham que deve ser definido, no sentido mais simples e mais óbvio, em termos da posse e uso de tais artigos. Isto é tipicamente verdadeiro para roupas, já que a nudez é o símbolo máximo da selvageria para os brasileiros.

A atribuição de poderes sociais às mercadorias (especificamente, neste caso, o poder para mediar a integração de componentes indígenas e brasileiros da nova totalidade social constituída pela situação de contato) aparece, de um ponto de vista, como transformação direta do fetichismo das mercadorias no interior da própria sociedade capitalista brasileira. Do ponto de vista da cosmologia Kayapó tradicional, contudo, as mercadorias brasileiras representam a esse respeito um papel semelhante a valores rituais tradicionais, ou *nekretch*. Lembre-se que os últimos são eles mesmos geralmente itens (artigos, canções ou nomes) extraídos de povos alienígenas ou (supostamente) seres naturais como peixes ou pássaros. Estes valores funcionam dentro do sistema cerimonial tradicional como repositórios das forças sociais de integração e renovação associados a valores de beleza, mas sua possibilidade para assim funcionarem dependem, aos olhos Kayapó, de sua própria situação de exterioridade, de onde acredita-se que derivam os poderes e valores que incorporam. O significado e a valorização dos artigos brasileiros, igualmente chamados de *nekretch*, continua um padrão de alienação das forças sociais em objetos que circulam entre as

categorias constitutivas de estrutura comunal que já estava bem desenvolvida no interior do sistema tradicional Kayapó.

Um corolário da assimilação de mercadorias ao nekretch tradicional é que eles são tratados da mesma maneira quando morre o seu proprietário. Os nekretch tradicionais, de ornamentos cerimoniais a armas e ferramentas assemelham-se à identidade de seus possuidores. Quando estes morrem, seus pertences são enterrados com eles, sendo por esse propósito freqüentemente "mortos" (por exemplo, cabaças e panelas são furadas ou quebradas). As mercadorias brasileiras são tratadas da mesma maneira, ou no caso de itens caros como gravadores de fita ou armas de fogo, são dados aos solteiros sem parentesco com o morto que cavaram o túmulo. O resultado é que não há herança de propriedade privada. O dinheiro ainda não constitui problema dentro desse padrão porque não é mantido pelos indivíduos dentro da comunidade. A única exceção significativa são as casas (elas hoje são pulverizadas com latas de desodorizantes em aerosol para espantar os espíritos dos proprietários mortos).

Em suma os Kayapó conscientizaram-se da "cultura Kayapó" como algo essencial a sua existência como sociedade, a qual devem portanto lutar para defender contra as pressões de assimilação à cultura brasileira. Discutem de que maneira se pode melhor concretizar isso, que nível de penetração econômica brasileira e de acomodação geral social, política e cultural é compatível com ela. A comunidade de Kapot adotou uma linha rejeicionista relativamente intransigente, enquanto Gorotire tem se mostrado mais condescendente, mas a discussão aí prossegue intensa (e também em outras comunidades). Não se trata aqui de predizer o resultado final, mas de simplesmente perceber que a existência de um debate nestes termos, e os níveis de consciência social, histórica e política que ele pressupõe representam, em si mesmos, desenvolvimentos históricos de importância capital para os Kayapó.

Em conclusão, a nova visão de mundo dos Kayapó pode ser entendida como uma transformação da antiga, mas isto não quer dizer que ela devesse ser entendida como produto integralmente endógeno da cultura Kayapó. Em

grau considerável pode constituir uma adaptação Kayapó de idéias presentes em ideologias pan-indígenas e de grupos que defendem os indígenas no Brasil e noutros países, aos quais os Kayapó têm sido cada vez mais expostos durante os últimos vinte anos. Falar das profundas mudanças na consciência social Kayapó simplesmente como "transformações" da cosmologia tradicional pode ser seriamente enganoso em outro aspecto, pois tende a obscurecer a mudança no caráter de consciência social, e em particular no nível de consciência histórica e política, que tem acompanhado as mudanças estruturais. Estas mudanças não são somente um fenômeno de reestruturação semiótica precipitado pelo contato com uma cultura alienígena; antes incorporam a estrutura do processo histórico aos resultados daquilo a que se referem. Este processo não tem sido puras permutações estruturais perfeitas, mas de luta prolongada, gradual, desigual, porém por fim relativamente bem sucedida entre os Kayapó e a sociedade nacional envolvente. É esta luta, e o resultante relacionamento de dependência e resistência entre a sociedade brasileira e a indígena, que veio a ser o foco da nova consciência social. Da perspectiva desta situação de contato, encara-se a sociedade como um produto histórico constituído de grupos sociais distintos e desiguais e logo, intrinsecamente repleto de conflito e contradição. Assim os Kayapó reformularam sua concepção de sociedade em termos essencialmente históricos e políticos, ainda que sua nova consciência social permaneça articulada em termos dos mesmos princípios estruturais básicos de sua visão cosmológica tradicional.

CONCLUSÕES

A consideração do caso Kayapó levanta os seguintes problemas como questões de significado potencialmente geral para a pesquisa antropológica sobre os povos da Amazônia nos próximos anos.

1. De maneira geral, a análise das formas sociais culturais indígenas tornou-se inseparável

da análise de situações de dependência e conflito inter-étnicos, e a recíproca também é verdadeira. A formação de uma consciência social e de uma identidade étnica entre os povos indígenas está assumindo maior importância como um fator em situações materiais de fricção inter-étnica com o ressurgimento demográfico e político de muitos povos amazônicos. Se o exemplo Kayapó serve de indício, este processo assume, em grande parte, a forma da assimilação da nova situação em termos de estruturas culturais tradicionais, mas também acarreta importantes modificações destas estruturas.

2. As diferenças entre diferentes tipos de sociedades indígenas e entre diferentes tipos de situações de contato assumiram maior importância já que muitas sociedades nativas ressurgem dentro de condições contemporâneas enquanto outras deixam de se desenvolver. Comparações entre os Ge, os Tupi e os Carib são só o começo. Existe necessidade e ampla oportunidade para estudos comparativos mais sofisticados e precisos.

3. As formas como as sociedades indígenas aplicam seus próprios princípios de estrutura social e cultural na construção da situação de contato com a sociedade nacional, a partir de seu próprio ponto de vista, constitui um campo fascinante no qual ainda existe muito para ser feito. A adaptação Kayapó de seu sistema cerimonial para socializar a mercadoria, a transformação de sua cosmologia tradicional e a aplicação do princípio de "hierarquia recorrente" para reconstruir seus conceitos de sociedade e de pessoa dentro da nova totalidade social, representada pela situação de contato inter-étnico, fornecem exemplos específicos que talvez possam, ou não, encontrar paralelo em outras sociedades, mas de qualquer maneira ilustram algumas das muitas possibilidades de transformação social, cultural e ideológica que hoje ocorrem entre os povos da Amazônia.

4. Os processos políticos e econômicos concretos através dos quais as comunidades indígenas lutam para resistir ou moderar a dominação da sociedade nacional estão se tornando um foco importante tanto para estudos de casos individuais quanto para comparações. No caso Kayapó, estes se estendem desde táticas de luta armada e diplomacia, passam pela exploração de estereótipos de si mesmos

mantidos por setores locais e oficiais da sociedade nacional, até a luta para assumir controle de todos os aspectos institucionais e tecnológicos de dependência ao nível da comunidade ("a arquitetura de dependência" ao nível local). O grau em que as concepções indígenas mítico-ideológicas inspiram tais táticas é um aspecto importante da compreensão de tais processos.

5. A transformação e manipulação da auto-consciência cultural, como um corolário da formação de uma consciência mais sofisticada da natureza da sociedade nacional e dos meios pelos quais a identidade étnica indígena se define no contexto de interação inter-étnica, constitui um importante campo de investigação. O uso cada vez maior de tecnologias ocidentais de informação e comunicação automaticamente objetivas por sua própria natureza, tais como gravadores e câmara de vídeo com monitores, são apenas as formas mais visíveis de uma revolução quantitativa e qualitativa da auto-consciência das comunidades indígenas a respeito de suas próprias identidades culturais e étnicas.

O bem sucedido ataque à mina de ouro de Maria Bonita fornece um bom exemplo da brilhante e sutil "gerência de imagem" dos Kayapó de Gorotire. Simultânea e auto-conscientemente, eles desempenharam quatro papéis nesta primeira ação: primeiramente o de ferozes selvagens de acordo com os estereótipos da população local; em segundo lugar, o de "bons selvagens", enfrentando o exército brasileiro com armas primitivas em conformidade com os estereótipos da iluminada opinião pública nacional e internacional; em terceiro lugar, um papel que desempenharam em seu próprio benefício, o de uma cultura indígena revitalizada com poderes próprios *sui generis*, o equivalente da tecnologia de armamentos da sociedade nacional, representada pelos xamãs que acompanharam o grupo de ataque com sua mágica de guerra; e em quarto lugar, o papel de condutores de sua própria história dentro do contexto político nacional e internacional, que eles criaram e interpretaram filmando a ação com suas próprias câmeras de vídeo e passando por telefone seu próprio *press release* à sede da FUNAI em Brasília, da pista da mina capturada.

Como mostra este exemplo, o desenvolvimento nos povos indígenas da auto-consciência étnica, e com ela a habilidade para objetivarem-se a si mesmos, da perspectiva de diferentes elementos de opinião nacional, com possibilidade de manipular estas imagens em seu próprio interesse, não é só um problema interessante em análise cultural, mas um poderoso fator político, que cada vez mais deve ser considerado em análises políticas e econômicas de conflito e acomodação inter-étnica.

6. O desenvolvimento de formas mais sofisticadas de consciência histórica pelos povos indígenas é um problema estruturalmente relacionado ao anterior. O que quero dizer é que há um reconhecimento de sua própria sociedade como produto de sua própria ação na história, isto é, no tempo presente, e também a compreensão de que aspectos da sociedade nacional são igualmente sujeitos a mudanças através de sua ação presente ou futura. Neste sentido a consciência histórica jamais substituiu completamente a consciência mítica das origens das formas sociais, mas existe em interdependência com ela, cada modo dominando um certo contexto e em outros relacionando-se ambigualmente entre si ao longo de uma linha divisória instável e em constante mutação. Minha impressão é que os sucessos políticos dos Kayapó em suas negociações recentes com a sociedade nacional estimularam o desenvolvimento de consciência histórica nesse sentido: eles estão mais conscientes de que sua sociedade, sua cultura são um produto de sua própria ação coletiva política e social e de seu poder para mudá-la, bem como para forçar mudanças nas formas de relacionamento com a sociedade nacional. O complexo inter-relacionamento entre modos de

consciência mitológica ou histórica, e de ambas as formas de consciência com a ação social, é assim outro problema de análise cultural que vem a se tornar inseparável das dimensões sociais e políticas da ação no contexto da situação atual de relações com a sociedade nacional.

7. O papel de agências externas em catalizar transformações da consciência social indígena tais como aqueles aos quais aqui me refiro é geralmente reconhecido mas muito mal compreendido em casos específicos. Grupos indigenistas de apoio e organizações indígenas internacionais têm atuado como canais importantes da idéia e da retórica do "Quarto Mundo"; antropólogos e, em alguns casos, funcionários da FUNAI também têm encorajado a formação de consciência e de auto-afirmação étnica, no mesmo processo os missionários têm desempenhado papéis variados, e o desenvolvimento de uma opinião pública nacional e internacional favorável tem tido importante efeito na construção de auto-confiança e de resistência entre as comunidades e líderes indígenas. As formas específicas em que as idéias dessas fontes têm sido recebidas e recomunicadas por líderes e comunidades particulares, contudo, permanecem pouco compreendidas. A análise da retórica política de líderes Sanuma, de Alcida Ramos (1988), é uma importante exceção a essa generalização e exemplifica mais uma vez que embora este conjunto de problemas tenha suas dimensões culturais, ele também é intrinsecamente político, e desempenha um importante papel concreto na luta que os povos indígenas estão empreendendo para se definir, afirmar e defender a si e a seus interesses frente à sociedade nacional.

BIBLIOGRAFIA

- RAMOS, Alcida. "Indian Voices: Contact Experienced and Expressed" In HILL, J. (Ed.). *Rethinking History and Myth – Indigenous South American Perspectives on The Past*. pp.214-234, Urbana, Univ. of Illinois Press, 1988.
- RIBEIRO, Darcy. *A Política Indigenista Brasileira*. Rio de Janeiro, Serviço de Informação Agrícola do Ministério da Agricultura, 1962.
- TURNER, Terence S. *The Kayapó of Southern Pará*. (A ser publicado no CEDI), Povos indígenas do Brasil, Vol. VIII, Parte II, São Paulo, s\d.
- VIDAL, Lux. *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*. São Paulo, 1977, Hucitec.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Araweté: Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro, Zahar/Anpocs, 1968.